

Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion

Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie

Johannes Hoff

Wie kann die Theologie einen rational fundierten Wahrheitsanspruch erheben und sich zugleich am obersten Prinzip eines rational nicht ableitbaren Offenbarungsgeschehens orientieren, ohne einem Vernunftextrinsezismus zu erliegen, der den Inhalten des Glaubens äußerlich bleibt? Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage hat der von Maurice Blondel¹ inspirierte fundamentaltheologische Entwurf Hansjürgen Verweyens Maßstäbe gesetzt. Die Fundamentaltheologie hätte ihm zufolge auf dem Boden autonomer Vernunft eine Tiefendimension von Vernünftigkeit freizulegen, deren Tragfähigkeit sich zwar erst im Glauben erschließt, die aber zumindest implizit auch durch die säkulare Vernunft in Anspruch genommen werden muss, sofern sie sich nicht als aporetisch oder im Sinne Albert Camus' als absurd erweisen soll.²

Die Schwierigkeit dieses Programms liegt darin, ein geeignetes Vernunftkonzept zur Erschließung verborgener Vernunftpotentiale zu ermitteln. Im Gefolge des frühen Karl Rahner setzt Verweyen hier auf die transzendentalphilosophische Tradition.³ Diese Entscheidung könnte sich aber als kontingent und damit heteronom erweisen. Es muss folglich geprüft wer-

¹ Vgl. H. Verweyen, Einleitung, in: M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 13ff.; ders., Maurice Blondels Kritik des ‚Dilettantismus‘ und das ‚postmoderne‘ Denken, in: A. Raffelt, P. Reifenberg, G. Fuchs (Hg.), Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels. ‚L’Action‘ 1893-1993, Würzburg 1995, 16ff.; sowie: ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. vollständig überarb. Aufl., Regensburg 2000, 113ff., 237f. (im Folgenden wird, soweit nicht eigens angemerkt, aus dieser Auflage zitiert).

² Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 45f., 50, 237f.

³ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 89ff.; 115ff.; sowie: H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95 (1986), 115ff.

den, ob und in welchem Umfang der von ihm bereits in seiner Dissertation formulierte Anspruch, die unvermeidliche Faktizität philosophischer Theoriekonzepte einer radikalen Geltungsprüfung zu unterziehen, qua Unhintergebarkeit die Autonomie seiner fundamentaltheologischen Begründungsstrategie garantiert.⁴

1. Antinomien erstphilosophischer Begründungsstrategien

Wenn ich recht sehe, heißt der erste Schritt, ihre rationale Unhintergebarkeit zu sichern, „Retorsion“. Dieses insbesondere durch die Maréchalsschule begründungslogisch ausgearbeitete Argument stützt sich auf die seit Aristoteles gebräuchliche Strategie, einen Opponenten, der ein als wahr behauptetes Argument bestreitet, dadurch zu widerlegen, dass man „den Spieß umdreht“ (retorquere).⁵ Bestreitet er z.B. die Möglichkeit von Wahrheit, so wird man ihn darauf hinweisen, dass er zumindest mit diesem Satz Wahres zu sagen beanspruche. Die Tragfähigkeit dieses Arguments wird bereits in Verweyens Dissertation erörtert. Aber welchen begründungslogischen Stellenwert hat es in seinem fundamentaltheologischen Hauptwerk?⁶

Verweyens Programm zur philosophischen Ermittlung eines Begriffs letztgültigen Sinns stützt sich auf ein anthropologisches Grundaxiom: *die Elementarstruktur unbedingten Einheitsstrebens bei zwingender Notwendigkeit von Andersheit*⁷. Dieses Axiom entspricht im Kern einer transzendentalphilosophischen Neukonzeption des platonisch-neuplatonischen Problems von Identität und Differenz⁸. Zu seiner Begründung und sinnkriti-

⁴ Vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, 90-92, 132-134.

⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Γ 3ff.; sowie die für die Maréchalsschule paradigmatische Formulierung dieses Arguments bei Thomas von Aquin, *S. th.* I, q. 2, art. 1, obi. 3: *Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse*.

⁶ Vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 109ff.; sowie: ders., *Gottes letztes Wort*, 115ff., 133ff.

⁷ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 142-150; H. Verweyen, *Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“*. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: *ThPh* 75 (2000), 226-235, 229ff.; sowie die „Kurzskizze“ von Verweyens „Grundriß“, in: P. Ebenbauer, *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik*, Innsbruck – Wien 1998, 80-82.

⁸ Vgl. hierzu: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 147.

schen Analyse stützt sich Verweyen allerdings nicht auf ein durch das Retorsionsargument gesichertes Unbedingtes, sondern auf das Cogito der zweiten Meditation Descartes'. Es stellt sich deshalb die Frage, warum das hierfür zentrale sechste Kapitel von „Gottes letztes Wort“ statt mit einem Abschnitt über Descartes mit einer Diskussion über die transzendentalpragmatische Letztbegründung Karl Otto Apels beginnt, in deren Mittelpunkt erneut eine Variante des Retorsionsarguments steht.

Im Prinzip scheint dieser Abschnitt nur der kritischen Abgrenzung der transzendentalpragmatischen Argumentationsstrategie Apels von einer Erstphilosophie zu dienen, die ihren Ausgangspunkt „hinter den Kulissen“⁹ der Gemeinschaft argumentierender Subjekte in der Einsamkeit des cartesianischen Zweifels sucht. Auf dem Umweg über Apel wird – wie Verweyen beiläufig hervorhebt – aber auch der Nachweis der „Unzulässigkeit des Ausschlusses von Fragen nach einem umfassenden Sinn“¹⁰ erbracht. Verweyens Abgrenzung von Apel wirft also einen „Mehrwert“ ab: Sie gewährleistet, dass die existenzielle Fülle der Fragen, die sich hinter den Kulissen stellen, auch vor den Kulissen bzw. dort Anerkennung findet, wo man mit dürren Sätzen um die intersubjektive Wahrheit von Argumenten ringt.

Halten wir also fest: (1) Die Inanspruchnahme einer lediglich subjektiv zugänglichen Gewissheit zur Ergründung einer rational unhintergehbaren Sinnperspektive impliziert einen *Wahrheitsanspruch*, der durch die vorrationale Evidenz des Cogito nur unzureichend gesichert werden kann.¹¹ Das Schicksal der retorsiven Begründungsstrategie Apels kann Verweyen aber auch aus zwei weiteren Gründen nicht gleichgültig sein: (2) Eine mögliche Dekonstruktion des Retorsionsarguments könnte auch das Cogito in Mitleidenschaft ziehen, da man zum Erweis seiner „apodiktischen“¹² Evidenz auf analoge Reflexionsfiguren angewiesen ist. (3) Die in ihrem Kern idiomati-

⁹ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 141, 142f.

¹⁰ H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 136.

¹¹ Vgl. hierzu auch Apels Strategie, das cartesianische Cogito transzendentalpragmatisch zu „retten“: K.O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: B. Kanitscheider, (Hg.), Sprache und Erkenntnis, Innsbruck 1976, 55ff, 72ff. Zur Problematik der argumentativen Rechtfertigung der cartesianischen Evidenz: vgl. auch: H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, 109, 120f.

¹² Vgl. Anm. 30.

sche Evidenz des Cogito kann – wie vor allem Jacques Derrida und Slavoj Žižek gezeigt haben¹³ – a priori nicht rational gesichert werden.

Selbst wenn man den zuletzt genannten Punkt, der über Verweyen hinausführt, vorläufig auf sich beruhen lässt: Das Programm, ein als unhintergebar ausweisbares Konzept theonomer Vernunft zu begründen, wäre ohne das Retorsionsargument zumindest gefährdet.¹⁴ Ich will mich deshalb zunächst auf die Tragfähigkeit dieses Arguments konzentrieren.

Es ist das Verdienst Karl Otto Apels, das Retorsionsargument sprechakttheoretisch formalisiert und seinen Kern sprachpragmatisch als „performativen Widerspruch“ beschrieben zu haben.¹⁵ Um bei unserem Ausgangsbeispiel zu bleiben: Wer sagt, „es gibt keine Wahrheit“, verwickelt sich in einen performativen Widerspruch. Denn der propositionale Gehalt dieser Aussage widerspricht der mit ihr verbundenen Sprachhandlung (dem Akt des Feststellens von wahren Sachverhalten). Wie Derrida in seinen frühen Arbeiten zur Kritik der „Metaphysik der Präsenz“ gezeigt hat, ist an dieser Formalisierung aus rationalitätskritischer Perspektive vor allem ein Aspekt

¹³ Vgl. J. Derrida, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1976, 53ff. Diese Descartesinterpretation muss vor dem Hintergrund der sachlich grundlegenderen Auseinandersetzung Derridas mit Husserls Phänomenologie des Zeichens gelesen werden, wenn sie nicht mit der von Verweyen suggestiv als „DerriCartes“-Interpretation (Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“, 230f., vgl. Anm. 14) bezeichneten „dialogischen“ Interpretationslinie J. L. Marions verwechselt werden soll (vgl. J. Derrida, *La voix et la phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967). Zur jüngeren Diskussion um das Subjektproblem in kritischer Auseinandersetzung mit der Henrich-Schule: vgl. S. Žižek, *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien 1998, 35ff., 187; ders., *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996, 73ff.; sowie: ders., *Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus*, Frankfurt/M 1998, 59ff.

¹⁴ Exemplarisch hierfür: H. Verweyen, *Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“*, 230, wo zur grundsätzlichen Rechtfertigung des erstphilosophischen Begründungsanspruchs auf das Retorsionsargument zurückgegriffen wird.

¹⁵ Vgl. hierzu: K. O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung*; sowie die umfassende Rekonstruktion des Apelschen Arguments bei W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg – München 1985. Zum Thema: M. Wichmann, *Soll ich wollen, was ich muss? Verweyen meets (needs?) Apel*, in: G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpfer, *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 91ff.

von Interesse: Die sprechakttheoretische Fassung des Retorsionsarguments erlaubt, bei der Bewertung seiner Tragfähigkeit die konstitutive Zeitlichkeit von Sprachhandlungen zu berücksichtigen.

Derridas leider nur fragmentarisch vorgetragene Vorbehalte gegenüber dem Retorsionsargument setzen an diesem Punkt an.¹⁶ Denn seine Arbeiten erbringen unter anderem den Nachweis, dass der Aussagegehalt eines Sprechakts mit der ihm zugehörigen Handlungsdimension niemals sicher synchronisiert werden kann. So paradox das auch erscheinen mag: Die Konstituierung einer Sprachhandlung ist ein Phänomen der Nachträglichkeit.

Diese befremdliche Verzögerungsstruktur erinnert an Heinrich von Kleists berühmten Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*: „Ich glaube, daß mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmachte, noch nicht wußte, was er sagen würde. Aber die Überzeugung, daß er die ihm nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen, und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihn dreist genug, den Anfang, auf gutes Glück hin, zu setzen.“¹⁷ Nach Derrida beschreibt dieses Zitat den Normalfall von Sprache – eine These, die übrigens auch durch die zeitgenössischen Neurowissenschaften bestätigt wird. Letzteres dürfte sie allerdings nicht als plausibler, sondern eher als suspekt erscheinen lassen.¹⁸ Erhärten die neurophilosophischen Mainstream-Theorien der Spätmoderne doch den Naturalismusverdacht, den Verweyen bereits gegenüber dem „linguistic turn“ des 20. Jahrhunderts formulierte: Sie erklären den Menschen zum Spielball eines anonymen „ghostwriters“ und die Autonomie des sprechenden Subjekts zu einer blanken Illusion.¹⁹

Eine Pauschalisierung dieses Verdachts würde allerdings die Tragweite von Verweyens eigenen Versuchen unterschätzen, die formale Unbedingtheit von Freiheit von einer bloßen Wahl- oder Ellbogenfreiheit zu unter-

¹⁶ Zur systematischen Rekonstruktion von Derridas Argumentation: vgl. J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust*, 48ff.

¹⁷ H. von Kleist, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, in: *Werke in zwei Bänden*, Bd. I, Berlin – Weimar 1980, 307ff., 309.

¹⁸ Dem beschriebenen Verzögerungsphänomen analoge neurologische Beobachtungen spielen eine zentrale Rolle in Daniel C. Dennetts „*Philosophie des menschlichen Bewußtseins*“ (Hamburg 1994). Zur Kritik dieser Position: vgl. S. Žižek, *Das Unbehagen im Subjekt*, 21-47.

¹⁹ H. Verweyen, *Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“*, 229f.

scheiden.²⁰ Im Brennpunkt von Derridas Analysen des skizzierten Verzögerungsphänomens steht nämlich nichts anderes als dieses auch für Verweyen zentrale Unbedingtheitsmoment.²¹ Sie erbringen den Nachweis, dass die Spontaneität des Subjekts sich (*sub specie durationis* betrachtet) immer nur nachträglich aktualisieren kann.²² Das autonome Subjekt konstituiert sich in der Spur eines kontingenten Sprachgeschehens, das sich nur ereignen kann, wenn das Gelingen des entsprechenden Sprechakts nicht von vornherein als gesichert gelten kann. Die Möglichkeit, dass ein Sprechakt „scheitert“ oder sich in einen „performativen Widerspruch“ verwickelt, ist also nicht nur *de facto* jederzeit gegeben; sie ist gleichsam eine *Bedingung der Möglichkeit* von sprachlicher Autonomie. In letzter Konsequenz laufen Derridas Analysen deshalb immer wieder auf eine quasi-transzendente „*coincidentia contradictorium*“²³ hinaus: „die Notwendigkeit, die transzendente Bedingung der Möglichkeit als Funktion einer Unmöglichkeit zu definieren“.²⁴

Aus Sicht der klassischen Transzendentalphilosophie könnte man versuchen, dieses Paradox auf ein transzendentalgenetisches Phänomen zu reduzieren, das transzendentallogisch mithilfe des Retorsionsarguments umgangen werden kann. Es stellt sich aber die Frage, unter welcher Voraussetzung angesichts der Zeitlichkeit von Sprechakten überhaupt noch retorsiv von einem „performativen Widerspruch“ im Sinne eines unzulässigen Verstoßes

²⁰ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 159ff.

²¹ Vgl. hierzu: J. Derrida, *La voix et la phénomène*; ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt/M 1976, 291ff.; ders., *Limited inc a b c ...*, in: *Glyph* Bd. 1 (1977), 162ff., sowie grundlegend: ders., *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987. In diesen Zusammenhang gehören auch Derridas späte Arbeiten zu einer „Ethik der Gabe“ und zur Auseinandersetzung mit Walter Benjamin: vgl. u.a. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt/M 1991; ders., *Passions*, Paris 1993; sowie: ders., *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp, (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit, Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M 1994, 331-445.

²² Vgl. hierzu ausgehend von Lacan und Schelling: S. Žižek, *Der nie aufgehende Rest*, 100ff.

²³ Derrida steht damit in der Tradition des Nikolaus von Kues, der unter Anknüpfung an die platonisch-neuplatonische Tradition die aristotelische Verabsolutierung des Widerspruchsprinzips revidierte. Vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, 155ff.

²⁴ J. Derrida, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, in: S. Critchley; J. Derrida, et al. (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York 1996, 77ff., 82 (Übers. JoH); ähnlich: ders., *Randgänge der Philosophie*, 313.

gegen das *Widerspruchsprinzip* gesprochen werden kann. Angesichts der Gleichzeitigkeitsbedingung des aristotelischen Prinzips²⁵ könnte von einem *logischen* Regolverstoß nur dann die Rede sein, wenn man den Sprechakt als eine „präsentisch-homogene“²⁶ Einheit behandeln würde. Diese „präsenzmetaphysische“ Unterstellung widerspricht aber nicht nur dem von Derrida analysierten Verzögerungsphänomen; selbst wenn man sie gegen Derrida rechtfertigen wollte, wäre sie nicht ohne Zirkelschluss als *unhintergebar* zu erweisen: Man müsste das Retorsionsargument bereits gebrauchen, bevor man es als legitim ausgewiesen hätte.²⁷

Wie sich exemplarisch an Derridas eigenen Texten zeigen ließe, schließt diese Einsicht den Gebrauch des Retorsionsarguments nicht *grundsätzlich* aus.²⁸ Das transzendente Paradox seiner Dekonstruktion der „Präsenzmetaphysik“ tritt ja nur an den Punkten auf, an denen die Spontaneität des Subjekts als ein reflexiv nicht einholbares Unbedingtes zur Sprache kommt. Wenn man zwischen Diskursen mittlerer Reichweite und solchen Diskursen unterscheidet, die in ihrem Anspruch auf Unbedingtheit an die Grenzen des Sagbaren stoßen, betrifft das Derridasche Paradox also nur die letzteren. Die Aporie retorsiver *Letztbegründungsstrategien* liegt folglich darin, dass ihr zentrales Argument gerade an dem Punkt versagt, an dem sie am meisten auf es angewiesen sind.

Inwieweit wird durch diese Aporie aber auch eine strikt cartesianische Argumentation in Mitleidenschaft gezogen? Um diese zweite Frage (2) zu beantworten, genügt es, einen kleinen Schritt über das „performative Widerspruchsprinzip“ hinauszugehen. Wie Derrida insbesondere in Auseinan-

²⁵ „(D)enn es ist nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung *zugleich* zukomme und nicht zukomme“ (Aristoteles, *Metaphysik* Γ 3, 1005b, 15-20, Hervorh. JoH).

²⁶ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 26.

²⁷ Wie Apel ausdrücklich hervorhebt, liegt ein unhintergebares Argument nur dann vor, „wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten *und zugleich nicht ohne formallogische petitio principii deduktiv begründen kann*“. K. O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung*, 72f. (Hervorh. JoH.)

²⁸ So kritisiert Derrida z.B. die Institutionen- und Religionskritik Nietzsches als Stiftungsakt einer politisch fatalen, quasi-religiösen „Nietzsche GmbH“ – ein typischer Fall von Retorsion, auch wenn er (mit Blick auf den Unbedingtheitsanspruch von Nietzsches „Politik des Eigennamens“) zugleich die Notwendigkeit derartiger Attacken herausarbeitet Vgl. J. Derrida, *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens*. Die Lehre Nietzsches, in: *Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Olten/Freiburg/Br. 1980.

dersetzung mit Husserl gezeigt hat, setzt auch die unbedingte Evidenz des Cogito voraus, dass ihre Möglichkeit nicht gesichert werden kann. Wir stoßen demnach auch beim Cogito auf eine Variante der beschriebenen „Coincidentia contradictorium“: Die Bedingungen seiner Möglichkeit fallen mit den Bedingungen seiner Unmöglichkeit zusammen.²⁹ In der Reflexion auf das Cogito muss deshalb nicht nur das *performative* Widerspruchsprinzip, sondern jeder Gebrauch dieses Prinzips suspendiert werden.

Verweyens an Husserl anknüpfender Versuch, die Evidenz des Cogito als „apodiktisch“ zu erweisen, kann auf das Widerspruchsprinzip aber nicht uneingeschränkt verzichten. Von Apodiktizität kann nach Husserl und Verweyen nur dann gesprochen werden, wenn die Evidenz einer Selbsterfassung zugleich die „schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben“³⁰ einschließt oder – auf die Descartesche Evidenz bezogen – wenn „der Zweifel am ‚Ich denke‘ sich selbst zerstört.“³¹ Das Cogito/sum ist mit dem „selbsterstörerischen“, weil selbstwidersprüchlichen Gedanken meiner möglichen Nichtexistenz aber nicht nur vereinbar; es ist mit diesem Gedanken sogar *notwendig* verbunden. Gerade weil seine Evidenz als irrelativ oder absolut verstanden werden muss, kann sie sich gleichsam nur an einem Punkt „Jenseits von Sein und Nicht-Sein“ erschließen. Derrida betont deshalb ausdrücklich, dass die Intelligibilität des Cogito – an logischen Maßstäben gemessen – als „absurd“³² erscheinen muss. Die in ihr erschlossene Gewissheit kann – wie bereits unter (3) angedeutet – *rational* nicht gesichert werden und ist damit ungeeignet, einen rational unhintergehbaren Bo-

²⁹ Vgl. hierzu die unter Anm. 13 angeführten Arbeiten von Derrida und Žižek. Diese Arbeiten stehen im Kontext der von Verweyen bereits in seiner Dissertation erörterten kontroversen Diskussion um den ontologischen Status des „Ich denke“ bei Kant und Husserl. Vgl. *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 96ff.

³⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), Den Haag 1950, 56; vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 94, 133.

³¹ H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 101.

³² Derridas frühe Analysen zur „Unmöglichkeit“ eines im cartesianischen Sinne unerschütterlichen Seins- bzw. Selbstbezugs („*Je suis immortel est une proposition impossible.*“ J. Derrida, *La voix et la phénomène*, 60f.) zielen also nicht (wie vermutet wurde) auf eine „Liquidierung“ des Subjekts, sondern (wie dies z.B. unzweideutig aus der zum angeführten Zitat gehörigen Fußnote hervorgeht) auf die Freilegung eines transzendentalen Paradoxes: „(C)ette proposition est ‚absurde‘ (de l’absurdité de contradiction – Widersinnigkeit) et *a fortiori* ‚fausse‘. Mais [...] cette ‚fausseté‘ est la vérité même de la vérité.“

den zur Fundierung eines erstphilosophischen Begründungsprogramms zu erschließen.

Der blinde Fleck von Verweyens Konzeption theonomer Vernunftautonomie dürfte in dieser logischen Antinomie der Reflexion auf Unbedingtes zu suchen sein: Entweder man hält an der Unhintergebarkeit seiner Begründungsstrategie fest – dann wird ihr universalistisches Selbstverständnis durch eine rational unausgewiesene Verabsolutierung des Widerspruchsprinzips erkaufte;³³ oder man beschränkt sich darauf, sie als eine hypothetische Konstruktion mittlerer Reichweite zu begreifen – dann fällt sie auf das Niveau eines regionalen Rationalitätskonzepts zurück.

2. Negative Theologie und Dekonstruktion

Die Suche nach einem unhintergebaren Rationalitätskriterium endet damit in einer Aporie. Unsere Auseinandersetzung mit erstphilosophischen Reflexionsfiguren erschließt aber zumindest ein *supplementäres* Kriterium von Rationalität.³⁴ Das transzendente Paradox der Dekonstruktion ist ja durchaus mehr als nichts. Es entspricht dem Nachweis, dass das Postulat von Vernunftautonomie nur unter einer Minimalvoraussetzung eingelöst werden kann: Die Möglichkeit von Rationalität darf unter keinen Umständen als selbstverständlich vorausgesetzt oder als „gesichert“ behandelt werden. Das dekonstruktive Paradox markiert gleichsam den neuralgischen Punkt, an den man unablässig zurückkehren muss, wenn die Möglichkeit radikaler Vernunftautonomie nicht gefährdet und verhindert werden soll, dass man sich in der Endlichkeit regionaler Rationalitäten „einrichtet“.³⁵ Dass dieses

³³ Zur historisch-kritischen Rekonstruktion und systematischen Kritik der seit Aristoteles das abendländische Denken dominierende Verabsolutierung des Widerspruchsprinzips: vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, 35-104.

³⁴ Vgl. exemplarisch hierzu Derridas Auseinandersetzung mit den Aufklärungs- bzw. Wissenschaftskonzeptionen von Kant und Freud: Vgl. J. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*, Frankfurt/M 1998, v.a. 174ff.; ders., *Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und Jenseits*. 2. Lieferung, Berlin 1987, 193ff.; ders., *Dem Archiv verschrieben: eine Freudsche Impression*, Berlin 1997; sowie: ders., *Les deux sources de la „religion“ aux limites de la simple raison*, in: *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Paris 1996, 9ff.

³⁵ Vgl. J. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*, 176.

grenzwissenschaftliche Vernunftkonzept eine tragfähige Perspektive zur Grundlegung des theologischen Diskurses erschließt, soll abschließend in Auseinandersetzung mit der Derrida-Interpretation von Joachim Valentin gezeigt werden.

Valentins theologische Fortschreibung der Dekonstruktion entspricht dem Versuch, Derridas Werk als eine radikalisierte Variante negativer Theologie zu lesen.³⁶ Das kann allerdings nur gelingen, wenn die Antinomien, Verneinungen und Negationen der Dekonstruktion sich als Spur eines abwesenden Sinns erweisen. Soll dies nicht dogmatisch behauptet werden, so stellt sich die Frage, in welchem Umfang die Möglichkeit negativer Theologie an ein Moment von Positivität gebunden bleibt.

Einem verbreiteten Vorurteil zufolge kann das erforderliche Minimum an Positivität der negativen Theologie nur durch eine positive Theologie zur Verfügung gestellt werden – der *via negationis* müsste eine *via affirmationis* korrespondieren. Doch die negative Theologie verfügt, wie Valentin zurecht hervorhebt, über differenziertere Diskursstrategien, deren Erschließungspotential sich auch und gerade angesichts der Herausforderung des modernen Atheismus bewährt. Die negative Theologie kann dem Streit um das Sein Gottes in einer Haltung indifferenter Gelassenheit begegnen, die den atheistischen Zweifel an der Existenz Gottes als ein Scheinproblem erscheinen lässt: Gott kann nicht in den endlichen Kategorien von Sein und Nichts gedacht werden.³⁷ Der Name Gottes markiert vielmehr eine Leerstelle, über die der Theist sowenig weiß wie der Atheist. Aus der Möglichkeit, Gott in dieser über Sein und Nichts erhabenen Weise zu *denken*, folgt aber nicht, dass er in dieser Erhabenheit auch *existiert* – oder traditionell gesprochen: Ob die *via negationis* in eine *via eminentiae* einmündet, ist damit noch keineswegs gesichert.³⁸ Dies anzunehmen ist nur dann legitim, wenn man sich bereits von einer impliziten Sinnerwartung leiten lässt.

³⁶ Valentins Derridarezeption steht in der Tradition von Kevin Hart (*The Trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*, Cambridge 1989), setzt sich aber in entscheidenden Punkten von dessen Position ab. Vgl. J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, 230ff.

³⁷ Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit Meister Eckhart: J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, 170ff. Exemplarisch hierzu auch: Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia. Liber primus*, lat.-dt., hg. und übers. von P. Wilpert, Hamburg 1979, c. 4, p. 18: *Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse vel esse et non esse vel nec esse nec non esse*.

³⁸ Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit der für Valentin grundlegenden Mystik Meister Eckharts: R. Manstetten, *Negative Theologie und negative Anthropolo-*

Valentin ist sich dieser Tatsache bewusst, wenn er unter Berufung auf Derrida³⁹ die Bedeutung nicht-propositionaler Bejahungen in Form von Gebet und Anrede oder in Gestalt „der überschwenglich *poetologischen*, inhaltlich aber leeren Attribution“⁴⁰ unterstreicht. Indem Sprach- und Zeichenhandlungen dieses Typs den Diskurs der negativen Theologie einrahmen, verhindern sie den „Absturz in den Atheismus“⁴¹. Es stellt sich aber die Frage, ob man ihren Stellenwert nicht verkennt, wenn man den traditionsgeschichtlichen, institutionellen und machtgeschichtlichen Kontext ausblendet, in dem sie zur Geltung gebracht werden. Valentins Derridarezeption scheint mir an diesem Punkt zu kurz zu greifen; denn sie bleibt an eine unausgewiesene hermeneutische Vorentscheidung gebunden: Sie unterstreicht den Einfluss der jüdischen Tradition auf das Derridasche Denken und lässt die atheistischen Wurzeln der Dekonstruktion (in der Tradition von Marx, Freud usw.)⁴² klammheimlich in den Hintergrund treten.

Die damit verbundene Entschärfung der Dekonstruktion wäre nur zu rechtfertigen, wenn man Valentins theistische Grundoption im Rahmen einer erstphilosophischen Begründungslogik kritisch legitimieren könnte. Da dies – wie gezeigt wurde – das Problem nicht lösen, sondern nur verschieben würde, bleiben nur zwei Alternativen: Entweder die Theologie setzt die positive Sinnerwartung, die sie mit der *via negationis* verbindet, unkritisch voraus – dann verfällt sie dem Verdikt des Dogmatismus; oder sie versucht, den Übergang von der Dekonstruktion zur negativen Theologie über eine kritische Analyse institutionalisierter Traditionsbestände zu rechtfertigen.

An diesem Punkt wäre ausführlicher auf Ansätze zu einer machtkritischen Analyse der Institutionenproblematik einzugehen, wie sie von Derrida und in seinem näheren Umfeld z.B. von Jacques Lacan und Michel de

gie – zur Aktualität Meister Eckharts, in: ThQ 2001 (Veröffentlichung in Vorbereitung).

³⁹ Vgl. J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989; ders., *Sauf le nom*, Paris 1993; sowie Valentins Interpretation dieser Texte, in: J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, 177ff.

⁴⁰ J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, 213.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. hierzu: J. Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1976, 302ff.; ders., *Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und Jenseits*. 2. Lieferung; ders., *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*; ders., *Dem Archiv verschrieben: eine Freudsche Impression*; ders., *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M 1995.

Certeau ausgearbeitet wurden.⁴³ Ich beschränke mich statt dessen darauf, den für den vorliegenden Zusammenhang zentralen Gesichtspunkt institutionalisierter Sinnerwartungen im Anschluss an einen medientheoretischen Grundbegriff von Niklas Luhmann zu erläutern: den Begriff des *symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums*.⁴⁴ Luhmann versteht darunter tradierte, institutionalisierte Codesysteme, die als Selektions- und Kommunikationsanweisung funktionieren. Exemplarisch hierfür ist die Funktion eines Geldscheins im Kontext des ökonomischen Codesystems: Natürlich könnte man eine mit „in God we trust“ bedruckte Ein-Dollar-Note auch als ein religiös inspiriertes Kunstwerk betrachten, doch die für seine Zugehörigkeit zum ökonomischen Codesystem charakteristischen, institutionalisierten Sinnmarkierungen erzeugen normalerweise eine monetäre Sinnerwartung – auch wenn dadurch nicht festgelegt wird, wie diese Sinnerwartung in individuelle Handlungs- oder Kommunikationsentscheidungen umgesetzt wird.⁴⁵

Der Begriff des generalisierten Kommunikationsmediums benennt damit das medien-theoretische Gegenstück zu den von Valentin freigelegten nicht-propositionalen Bejahungen negativ-theologischer Diskurse und erlaubt, die Analyse institutionalisierter kultisch-sakramentaler Zeichenhandlungen in die fundamentaltheologische Grundlegung des theologischen Diskurses einzubeziehen. Die Funktion dieser sakramentalen und quasi-sakramentalen Zeichensysteme erscheint dann als eine zweifache: Sie garantieren (a) in Übereinstimmung mit Luhmann die signifikante Gliederung und Transformation sozialer Interaktionen; haben über diese *selbstreferentielle* Funktion hinaus aber (b) auch eine genuin theologische Funktion.⁴⁶ Sie bergen die *Spur einer Fremdreferenz* und gewährleisten dadurch, dass die *via negatio-*

⁴³ Vgl. hierzu: J. Derrida, *Du droit à philosophie*, Paris 1990, 283-538; ders., *Gesetzeskraft*; ders., *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens*; M. de Certeau, *L'institution du croire*, in: *Recherches de Science religieuse* 71 (1983), 61ff.; sowie zu Lacan: E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, in: S. Critchley; J. Derrida et al., *Deconstruction and Pragmatism*, 47ff.; J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust*, 265ff., 279ff.

⁴⁴ N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1982, 90-93, 121-125.

⁴⁵ Vgl. M. Woiwode, *Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns*, Münster 1997, 132f. Zur Poetologie der Ein-Dollar-Note: vgl. J. Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt/M. 1996, 72ff.

⁴⁶ Vgl. hierzu: A. Grillo, ‚Intellectus fidei‘ und ‚intellectus ritus‘. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie, in: *LJ* 50 (2000), 143ff., 159f.

nis der Dekonstruktion in eine *via eminentiae* einmünden kann, ohne der individuellen Entscheidung vorzugreifen oder im Sinne einer *via affirmationis* eine positive Sinnerwartung dogmatisch festzuschreiben. Sakramententheologisch betrachtet entspricht diese zweite Funktion dem Begriff des *opus operatum*⁴⁷ – die von Luhmann beschriebene mediale Funktion von Kirche ließe sich von dorthin problemlos ekklesiologisch als ein Moment des Offenbarungsgeschehens ausweisen.⁴⁸

3. Die drei Diskursebenen der Fundamentaltheologie

Die Fundamentaltheologie hat bekanntlich einer doppelten Aufgabenstellung zu entsprechen: Sie hat (a) die Relevanz des Glaubens gegenüber dem Forum säkularer Vernunft zu verteidigen und (b) eine kritische Identitätsprüfung gegenüber binnenkirchlichen Diskursen zu garantieren.⁴⁹ In Orientierung an dieser Doppelfunktion kann vor dem Hintergrund der skizzierten Rationalitäts- und diskurskritischen Überlegungen nun zwischen drei fundamentaltheologischen Diskursebenen unterschieden werden: (1) der Ebene dekonstruktiv gebrochener Vernunftautonomie, die sich am supplementären Rationalitätskriterium grenzwissenschaftlicher *Antinomien* orientiert; (2) der Ebene „negativer Theologie als Dekonstruktion“, wie sie von Valentin beschrieben wurde, (3) der Ebene prädikativer Aussagen über Gott im Sinne der klassischen *via affirmativa*, auf der ich Verweyens fundamentaltheologischen Ansatz zur Ermittlung eines Begriffs letztgültigen Sinns ansiedeln würde.

Ohne diese dritte Ebene wäre eine kritische Identitätsprüfung des Glaubens nicht zu gewährleisten. Unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft-

⁴⁷ Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit der für das Verständnis dieses Begriffs grundlegenden tridentinischen Sakramentenlehre: A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, 24ff.

⁴⁸ 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 II. Vatikanum kann vor diesem Hintergrund als eine „medientheoretische“ Selbstbeschreibung gelesen werden.

⁴⁹ Vgl. M. Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, 367ff.; sowie in kritischer Fortschreibung des Secklerschen Ansatzes: P. Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft.

lichkeit des fundamentaltheologischen „Lehramtes“⁵⁰ betrachtet, bleibt sie allerdings den beiden ersten Ebenen nachgeordnet. Denn sie verfolgt nicht nur, wie die zweite Ebene, eine institutionen- und traditionsgebundene *Fragstellung*, sondern bleibt auch an einen unter dem Gesichtspunkt der Vernunftautonomie *partikulären Typus von Rationalität* gebunden. Allenfalls unter dem Gesichtspunkt der Theonomie kann sie einen formellen Vorrang beanspruchen: Die Postulate von Theonomie und Autonomie sind strukturell einer Ellipse vergleichbar, deren Brennpunkte niemals vollständig zur Deckung gebracht werden können.

In den spezifischen Kompetenzbereich der Fundamentaltheologie können affirmative Diskurse des dritten Typs außerdem nur insofern fallen, als sie die Anschlussfähigkeit theologischer Diskurse gegenüber nicht-theologischen Diskursen und deren Grundlegung im kultisch-institutionellen Kontext zu garantieren hat. Verweyens Analyse des Verhältnisses von Kirche und Kanon sowie seine Ausführungen zur Verankerung der Traditio-Problematik in der Eucharistie bieten hierfür richtungsweisende Ansatzpunkte, müssten unter den beschriebenen Prämissen aber im Hinblick auf die Dialektik von Offenbarung und vorprädikativer Ritualisierung systematisch vertieft werden.⁵¹

Meine kritischen Ausführungen zu Verweyens Ansatz betreffen dementsprechend nicht primär den Inhalt, sondern den Status seines fundamentaltheologischen Entwurfs. In Orientierung am Aussagegehalt der kirchlichen Überlieferung formuliert er ein *regulatives Sinnkriterium* zur Identitätsprüfung christlicher Verkündigung. Das dafür in Anspruch genommene Rationalitätskonzept erscheint aber als unzureichend, eine kritische Relevanzrechenenschaft des Glaubens gegenüber nicht-theologischen Diskursen zu gewährleisten, da es der Gefahr einer Verselbständigung des theologischen Diskurses im Sinne einer binnenkirchlichen „Sondergruppensemantik“ (Luhmann) nicht adäquat entgegenzutreten vermag. Unter den Bedingungen der Spätmoderne kann dieser Notwendigkeit m.E. nur durch ein grenzwis-

⁵⁰ Zur Unterscheidung des wissenschaftlichen Lehramts der Kirche (*magisterium cathedrae magistralis*) vom apostolischen Hirtenamt (*magisterium cathedrae pastoralis*): vgl. M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg/Br. 1988, 105ff., 111f. u. 115ff.

⁵¹ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort 51ff., 371ff.; sowie zur Dialektik von Offenbarung und vorbegrifflicher Ritualisierung in ihrer Bedeutung für die fundamentaltheologische Identitätsreflexion unter den Bedingungen einer posttraditionellen Gesellschaft: A. Grillo, „Intellectus fidei“ und „intellectus ritus“.

senschaftliches Vernunftkonzept entsprochen werden, wobei die Fundamentaltheologie auch hier einer doppelten Aufgabenstellung zu entsprechen hat: (a) mittels dekonstruktiver Strategien die Antinomien säkularer Vernunftkonzepte freizulegen;⁵² (b) der Gefahr einer Selbstabschließung des theologischen Diskurses durch eine kritische Geltungsprüfung am supplementären Maßstab des Auto- bzw. Antinomieprinzips entgegenzutreten. Da dies immer nur fragmentarisch gelingen kann, steht die Hoffnung auf eine letztgültige Versöhnung von Theonomie und Autonomie unter einem untildbaren eschatologischen Vorbehalt.

⁵² Diese Aufgabenstellung findet eine gewisse Entsprechung in Verweyens Forderung, die Verdeckung der menschlichen Frage nach Offenbarung als sprachspielimmanenten Regelverstoß zu erweisen. Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 62.