

# Theologie und philosophische Anerkennungstheorie

Markus Knapp, Bochum

Dass religiöser Glaube im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse mittlerweile seine Selbstverständlichkeit verloren hat, ist die Folge einer grundlegend veränderten Stellung von Religion in der modernen Welt. Sie bildet nicht mehr das integrierende Zentrum von Gesellschaft und Kultur, sodass religiöser Glaube zu einer Option neben ganz unterschiedlichen anderen Optionen wird. Das ist nichts völlig Neues, denn auch in der Bibel wird der Glaube ja keineswegs als etwas Selbstverständliches angesehen; das zeigen Ermahnungen, am Evangelium festzuhalten (1 Kor 15,1), der Hinweis auf Menschen, die „vom Weg des Glaubens abgekommen“ sind (1 Tim 6,21), oder die Bitte „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24), die deutlich macht, dass der Glaube immer auch angefochten bleibt und als solcher gerade nicht selbstverständlich ist. Den Hintergrund bildet dabei allerdings noch nicht die moderne Erfahrung einer Welt, die völlig ohne Gott funktioniert, in der „alles auch ohne ‚Gott‘ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.“<sup>1</sup> Gott kommt im Zusammenhang der Welterfahrung des modernen Menschen nicht mehr vor; ein Handeln Gottes in der Welt scheint undenkbar, auch da, wo unvorstellbares Leid und Unrecht buchstäblich zum Himmel schreien. Hans Jonas hat daher eine Revision des Gottesbegriffs vorgeschlagen, wonach Gott dem Weltgeschehen gegenüber völlig ohnmächtig bleibt.<sup>2</sup> Das steht allerdings in einem fundamentalen Widerspruch zum Gottesverständnis jedenfalls der monotheistischen Religionen.

Angesichts dessen droht die Denkbarekeit des christlich geglaubten Gottes mehr und mehr zu erodieren. Ja, mittlerweile muss man fragen, ob nicht durch die Säkularisierungsschübe bereits eine rationale Erschließung der Erfahrung Gottes, auf die religiöse Menschen sich berufen und die ja auch die unerlässliche Grundlage der Gottesrede und des Gottesgedankens bildet, unmöglich geworden ist. Dieser Auffassung ist offensichtlich Jürgen Habermas, wenn er vom „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ spricht, der „dem diskursiven Denken so abgründig fremd (bleibt) wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Bethge, Eberhard, Gütersloh 91976, S. 159 (8. Juni 1944).

<sup>2</sup> Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, S. 150.

Demnach wäre nicht nur der Zusammenhang der Gottesrede mit der säkularen Wirklichkeitserfahrung zerbrochen, sondern auch ihr eigener, von ihr selbst beanspruchter Erfahrungsbezug wäre nicht mehr rational vermittelbar.

In dieser Situation ist die Suche nach einer geeigneten Denkform dringlich, die es ermöglicht, die Verstehbarkeit und die Plausibilität der Gottesrede und des Gottesgedankens zu erschließen. Eine solche Denkform muss zumindest drei Anforderungen erfüllen: Sie muss den universalen Anspruch der christlichen Gottesrede verständlich werden lassen. Sodann muss sie eine Grundlage für die Explikation des Erfahrungsbezugs der Gottesrede bieten. Und schließlich muss die gesuchte Denkform es ermöglichen, die Anschlussfähigkeit der Gottesrede an zentrale zeitgenössische Diskurse herzustellen.

## 1. Die Frage nach der geeigneten Denkform

Der Begriff der Denkform, der seinen Ursprung in der Auseinandersetzung mit der Kategorienlehre Kants und im Neukantianismus hat<sup>4</sup>, zielt auf die innere Einheit eines Denkens. Es geht dabei um eine bestimmte Perspektive auf die Wirklichkeit, in der diese dann erkannt und verstanden wird. In einer Denkform verschafft sich daher immer ein konkretes geschichtliches Weltverhältnis von Menschen Ausdruck, das in ihren Erfahrungen mit der Wirklichkeit der Welt und mit sich selbst gründet.

In der zeitgenössischen katholischen Theologie ist der Begriff der Denkform insbesondere von Thomas Pröpfer rezipiert und intensiv bedacht worden. Er sucht dabei nach einer theologischen Denkform, die einerseits ein Verstehen der christlichen Glaubenswahrheiten in ihren Zusammenhängen ermöglicht und sich andererseits für ihre denkerische Verantwortung und Vermittlung als geeignet erweist. Es geht also sowohl um eine hermeneutisch-dogmatische wie auch um eine fundamentaltheologische Aufgabe, die mittels der gesuchten Denkform zu bewältigen ist. Dazu muss diese allerdings ganz bestimmten Anforderungen genügen. Sie muss *zum einen* in sich vernünftig und konsistent sein, d.h. den Kriterien eines kritischen philosophischen Denkens entsprechen. Die gesuchte Denkform darf also keineswegs auf theologischen Prämissen beruhen; sie muss vielmehr auch außerhalb der Theologie Überzeugungskraft entfalten können, insofern sie „für die Vernunft als ursprüngliche Instanz wahrer Einsicht vollziehbar“ ist.<sup>5</sup> *Andererseits* ist ein philosophisches Denken für die Theologie nur geeignet und damit auch als theologische Denkform akzeptabel, wenn es sich als anschlussfähig an die von der Theologie zu vertretende Glaubenswahrheit zeigt. Es muss als philoso-

<sup>4</sup> Zur Begriffsgeschichte Meier, Helmut G., „Denkform“, in: *HWPPh* 2, S. 104–107; Splett, Jörg, „Denkform“, in: *SM I*, S. 842–845; Grünewald, Bernward, „Denkform“, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 3, S. 97. Vgl. außerdem Rothacker, Erich, „Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus“, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Wiesbaden 1954, S. 239–298.

<sup>5</sup> Pröpfer, Thomas, *Theologische Anthropologie. Band I*, Freiburg im Breisgau 2012, S. 106.

phisches Denken „der Gegebenheitsweise der Glaubenswahrheit entsprechen und sich für ihr Verstehen als geeignet erweisen, d. h. mit ihr kompatibel und für sein Bestimmwerden durch sie noch offen sein, zugleich aber ihren Inhalt als sinnvoll, sogar als unbedingt bedeutsam einsehen lassen“.<sup>6</sup> Es geht also um ein Denken, das theologische Gehalte nicht grundsätzlich ausschließt, sondern für sie offen bleibt. Auch wenn es sie als philosophisches Denken nicht aus sich heraus zu entwickeln vermag, muss es doch in der Lage sein, theologische Gehalte zu durchdringen und zu erschließen.

Das Ziel dabei sieht Pröpper in dem Aufweis der Ansprechbarkeit prinzipiell jedes Menschen für die Grundwahrheit des christlichen Glaubens und der Theologie, nämlich „den Gott der christlichen Offenbarung“.<sup>7</sup> Die von der Theologie gesuchte Denkform muss es also ermöglichen, zu zeigen, dass die christliche Offenbarungsbotschaft jeden Menschen betrifft und ihm etwas für die Gestaltung und Bewältigung seines Lebens Wesentliches zu sagen hat. „Und dies wiederum heißt philosophisch, dass zumindest die *Möglichkeit* der Existenz Gottes und zwar eines zur Selbstoffenbarung freien Gottes und überdies die menschliche *Bedeutung* dieser (möglichen oder wirklichen) Selbstoffenbarung, ja sogar – wie es ihrem vom Glauben anerkannten Anspruch gemäß ist – ihre den Menschen *unbedingt angehende* Bedeutung aufweisbar sein müssen.“<sup>8</sup> Ein solcher Möglichkeits- und Relevanzaufweis einer Selbstoffenbarung Gottes kann aber nur gelingen, wenn er sich im Medium eines Denkens vollzieht, das zugleich auch in der Lage ist, den Glaubensinhalt zu erschließen, da dieser ja aus der als möglich und jeden Menschen unbedingt angehend aufgewiesenen Selbstoffenbarung Gottes abgeleitet ist und ihr daher entsprechen muss.

Denkformen, wie die gesuchte, beinhalten jeweils bereits bestimmte Auslegungen der Wirklichkeit. Sie sind daher keineswegs inhaltsleere Formen, sondern „Gefüge von Gehalten [...], die miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bestimmen.“<sup>9</sup> Als solche leiten sie das Vorverständnis bei der Erfassung der Wirklichkeit. Denkformen bleiben den zu verstehenden Inhalten nicht äußerlich, es kommt vielmehr zu einer gegenseitigen Durchdringung von beidem. „Durch die schon interne Bestimmtheit eines Denkens werden alle Inhalte, die ihm begegnen und die es aufnimmt, ihrerseits bestimmt und geprägt, so wie es umgekehrt durch sie weiterbestimmt und möglicherweise auch zur Revision veranlasst wird.“<sup>10</sup> Eine Denkform muss sich bewähren, und da theologisches Denken sich als ein geschichtliches Denken vollzieht, bleibt dieser Bewährungsprozess prinzipiell unabschließbar. Und so ist es denn ja auch im Laufe der Theologiegeschichte immer wieder zu einem Wechsel der Denkform gekommen, weil die philosophische Überzeugungskraft der bisherigen Denkform in Zweifel gezogen wurde und eine andere, neue Denkform geeigneter erschien, die christliche Glaubenswahrheit zu erschließen.

<sup>6</sup> Ebd., S. 493.

<sup>7</sup> Ebd., S. 325.

<sup>8</sup> Ebd., S. 86 f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 105.

<sup>10</sup> Essen, Georg / Pröpper, Thomas, „Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung“, in: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, hg. von Laufen, Rudolf, Paderborn 1997, S. 163–178, hier S. 169.

Angesichts der Herausforderungen, mit denen die Theologie sich in der fortgeschrittenen Moderne konfrontiert sieht, plädiert Pröpper energisch für ein Denken, das sich vorbehaltlos auf dem Boden der anthropologischen Wende bewegt. Denn „in der Neuzeit (ging) die Möglichkeit der Gotteserkenntnis im unmittelbaren Ausgang von der Welterfahrung verloren“, sodass „nun das ganze Gewicht der Gottesfrage auf die Frage des Menschen nach sich selbst fiel – des Menschen nämlich, der seiner selbst sich vergewissert und in der so gewonnenen Selbstgewißheit und Autonomie sich selbst als Maßstab aller Gewißheit und als Ausgangs- und Zielpunkt seines Erkennens und Handelns versteht.“<sup>11</sup> Es geht also um ein Denken auf dem Boden der von Descartes begründeten neuzeitlichen Subjektphilosophie. Seinen angemessensten Ausdruck findet es nach Pröpper in einem transzendentalen Denken der Freiheit. Es thematisiert Freiheit als unbedingte Bedingung eines humanen Menschseins, weil ohne sie spezifisch humane Vollzüge wie Kommunikation oder moralisches Handeln gar nicht möglich wären. Die Wahl des Freiheitsdenkens erscheint jedoch auch aus theologischen Gründen angemessen. Wenn es in der Theologie darum geht, die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe zu denken, so bleibt sie dabei ja auf Kategorien der Freiheit verwiesen, denn in angemessener Weise kann Liebe nur als Freiheitsgeschehen gedacht werden, sowohl auf Seiten Gottes wie auf Seiten des Menschen.

Die transzendente Freiheitsreflexion ist daher nach Pröpfers Überzeugung auch geeignet, um die Hinordnung des Menschen auf eine Selbstoffenbarung Gottes sowie deren Relevanz für alle Menschen aufzuweisen. Pröpper möchte zeigen: Freiheit setzt ein Unbedingtes im Menschen selbst voraus, und sie möchte deshalb als solche auch bestätigt und anerkannt werden: in einer unbedingten Weise. Das Vermögen jedoch weder Gegenstände noch andere Menschen; letztere können eine solche unbedingte Anerkennung zwar intendieren, aber aufgrund ihrer eigenen Endlichkeit nicht uneingeschränkt realisieren. Daher sieht der Mensch in seiner Freiheit sich auf die Idee Gottes als vollkommene Freiheit verwiesen, denn nur dann wird es möglich, ihr Streben nach unbedingter Anerkennung in nicht aporetischer Weise zu denken. So kann Pröpper als grundlegende These seines theologischen Projektes formulieren: „Ohne Rekurs auf ein Unbedingtes, das im Menschen *selbst* vorausgesetzt werden darf, wäre weder der Gottesgedanke in autonom-vernünftiger Einsicht bestimmbar noch die jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründet vertretbar.“<sup>12</sup>

Entscheidend bleibt dabei allerdings: Die endliche Freiheit des Menschen ist als *formell* unbedingte zu denken, denn als existierende Freiheit ist sie selbstverständlich bedingt, da sie sich ja immer nur mittels bestimmter materialer Gehalte zu realisieren vermag. Davon muss nach Pröpper jedoch ihre formelle Unbedingtheit unterschieden werden, die jeder Verwirklichung von Freiheit notwendig zugrunde liegt als die Bedingung ihrer Möglichkeit. Formell unbedingt ist Freiheit als die Fähigkeit unableitbarer

<sup>11</sup> Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, S. 322. Vgl. zum Folgenden auch Knapp, Markus, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau 2006, S. 88 ff.

<sup>12</sup> Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, S. 498.

Selbstbestimmung, aufgrund derer sie sich von allen Gegebenheiten distanzieren, sie reflektieren oder sie negieren bzw. bejahen kann. Nach Pröpper ist daher auch die formelle Unbedingtheit der Freiheit dafür verantwortlich, dass ein Handelnder sich sein Handeln als eigenes zuschreibt, er sich also bewusst ist, nicht „von außen“ auf dieses Handeln festgelegt zu sein, sondern sich als Handelnder selbst zu bestimmen.

Dieses Freiheitsdenken auf dem Boden der neuzeitlichen Subjektphilosophie bleibt nun allerdings auch mit deren spezifischen Verengungen und Problemen behaftet. Es stellt sich deshalb die Frage, ob es nicht einer anderen, nicht mit den Schwierigkeiten der Subjektphilosophie belasteten Denkform bedarf. Bevor eine solche auf der Basis einer philosophischen Theorie der Anerkennung skizziert wird, muss daher zunächst dieser Wechsel vom philosophischen Paradigma der Subjektivität zu einem Paradigma der Intersubjektivität begründet werden.

## 2. Von der Subjektivität zur Intersubjektivität

Die neuzeitliche Subjektphilosophie ist eine Folgeerscheinung des Zerbrechens einer objektiven Vernunftordnung im Gefolge des spätmittelalterlichen Nominalismus. Dadurch rückt das Subjekt in eine neue, zentrale Stellung, denn ihm fällt nun die Aufgabe zu, ein gesichertes Wissen zu verbürgen anstelle einer spekulativen, die objektive Ordnung des Kosmos erfassenden Vernunft. Als Grundlage gilt dabei seit Descartes das denkende Ich, das ganz aus sich selbst heraus zu unbezweifelbarer Gewissheit gelangt. Diese Selbstvergewisserung des Subjekts nimmt nichts Objektives außerhalb seiner in Anspruch.

Dieses subjektphilosophische Konzept impliziert einen Dualismus von Mentalem und Nichtmentalem. Er beruht auf eben dieser grundlegenden Prämisse, dass das seiner selbst bewusste Subjekt als reines Geistsubjekt, also völlig unabhängig von der Außenwelt zu unumstößlicher Gewissheit im Sinne von Selbstgewissheit gelangt. Das Mentale bleibt demnach vom Bereich der Objektivität strikt geschieden. Es „bestimmt sich durch eine Grenze, die aus der Perspektive der ersten Person zwischen Ich und Nicht-Ich verläuft, also zwischen dem, was innerhalb und außerhalb meines Bewußtseins liegt.“<sup>13</sup> Damit stellt sich dann zwangsläufig die Frage, wie diese Scheidung wieder überwunden werden kann. Doch dieses Problem ergibt sich allein deshalb, weil das mentalistische Programm der Subjektphilosophie davon abstrahiert, dass das sich selbst reflektierende und vergewissernde Subjekt immer schon in der Welt inkarniert und mit ihr verbunden ist, die mentalistische Grenze also lediglich ein unsachgemäßes philosophisches Konstrukt darstellt.

Diesem Mentalismus bleibt auch Kant verhaftet. Zwar unterscheidet er, anders als Descartes, zwischen dem empirischen Ich und dem transzendentalen Subjekt. In die-

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen, „Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück“, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, S. 186–229, hier: S. 190.

sem sind die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis gegeben; es strukturiert das empirische Erfahrungsmaterial und konstituiert so erst eine geordnete Erfahrungswelt. Dabei ist das transzendente Subjekt selbst jedoch völlig unabhängig von der empirischen Welt, wird also mentalistisch gedacht. Es bildet die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins, welche die Vorstellung des reinen „Ich denke“ hervorbringt, das dann alle meine Vorstellungen begleiten können muss, damit es auch wirklich meine Vorstellungen sind.<sup>14</sup>

Erst Hegel hat dann die mentalische Abstraktion überwunden, indem er geltend macht, dass das denkende und erkennende Subjekt sich immer schon in bestimmten Kontexten vorfindet und sich deshalb auch immer schon Innen- und Außenwelt in ihm verschränken. „Hegel bestreitet, daß das erkennende, sprechende und handelnde Subjekt vor der Aufgabe steht, eine Kluft zwischen sich und einem von ihm separierten Anderen zu überbrücken [...] Wahrnehmungen und Urteile artikulieren sich in einem sprachlich vorgeschossenen Gewebe von Begriffen, Handlungen vollziehen sich in den Bahnen eingespielter Praktiken. Ein solches Subjekt kann nicht bei sich selbst sein, ohne beim Anderen zu sein; und erst im Umgang mit anderen Subjekten bildet es ein Bewusstsein seiner selbst aus.“<sup>15</sup> Die mentalistische Grenze zwischen innen und außen erweist sich als unsachgemäß, wenn im Sprechen und Handeln beides immer schon miteinander verklammert ist. Damit erscheint es unumgänglich, den subjektphilosophischen Ansatz aufzugeben zugunsten eines intersubjektivitätstheoretischen Denkens.

Thomas Pröppers Freiheitsdenken (einer der wichtigsten und ambitioniertesten Entwürfe in der zeitgenössischen Theologie) bleibt der mentalistischen Konzeption der neuzeitlichen Subjektphilosophie verpflichtet. Wie gesehen operiert es mit der mentalistischen Grenzziehung zwischen der formell unbedingten Freiheit und der existierenden Freiheit, d. h. zwischen der im Innenraum des Freiheitssubjekts anzusetzenden Fähigkeit zu unableitbarer Selbstbestimmung gegenüber allem sowie der unter den Bedingungen dieser Welt verwirklichten Freiheit. Das Subjekt muss sich demnach in sich selbst, völlig unabhängig von der Außenwelt, formell unbedingte, seiner Freiheit bewusst werden und vergewissern als Bedingung der Möglichkeit der nur mittels materialer Gehalte zu realisierenden Freiheit im Weltzusammenhang. Ohne diese mentale Selbstvergewisserung könnte das handelnde Subjekt nach Pröpper nicht sicher sein, sich in seinem Handeln selbst zu bestimmen.

In seinen eindringlichen Freiheitsanalysen hat Peter Bieri nun allerdings gezeigt, dass der Gedanke einer unbedingten Freiheit nichts anderes als „eine Fata Morgana“<sup>16</sup> darstellt, weil er sich gar nicht konsistent denken lässt. Er beruht vielmehr auf einer falschen Konzeptualisierung der Idee der Freiheit. Nach Bieri ist es ein Grundfehler der philo-

<sup>14</sup> Vgl. KrV B 132.

<sup>15</sup> Habermas, „Wege der Detranszendentalisierung“, S. 195.

<sup>16</sup> Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München / Wien 2001, S. 230. Vgl. dazu auch die Überlegungen von Tapp, Christian, „Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit“, in: *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (= ratio fidei; Bd. 25), hg. von Müller, Klaus, / Striet, Magnus, Regensburg 2005, S. 179–188, bes. S. 185–187.

sophischen Reflexion, wenn Freiheit und Bedingtheit in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Denn Freiheit gibt es ja überhaupt nur, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind. Dazu gehört insbesondere „der Zusammenhang zwischen Überlegen und Wollen, der die bedingte Freiheit ausmacht: Der Wille soll mit dem Überlegen variieren, so dass gilt: Hätte der Wollende anders überlegt, so hätte er etwas anderes gewollt.“<sup>17</sup> Diese Bedingtheit hat nichts mit Unfreiheit zu tun; im Gegenteil, sie ist die unerlässliche Voraussetzung eines jeden Freiheitsaktes. Angesichts dessen bleibt der Gedanke einer unbedingten Freiheit aporetisch. „Was wir aus Freiheit wollten und täten, müsste uns vollkommen undurchsichtig erscheinen. Wir könnten nicht mehr tun, als es einfach geschehen lassen. Warum wir gerade diesen Willen hätten und keinen anderen, bliebe ein Mysterium.“<sup>18</sup>

Dieses Argument Bieris trifft auch den transzendentalphilosophischen Versuch, dem Gedanken einer formell unbedingten Freiheit einen Sonderstatus zuzuerkennen. Denn auch wenn sie in den Bereich des rein Mentalen verwiesen wird, so kann sie doch nicht gedacht werden ohne einen ihr zugrunde liegenden Willen, der prinzipiell auch ein anderer sein könnte; ansonsten würde der Begriff der Freiheit jeglichen Sinn verlieren. Wenn es also darum geht, dass die Freiheit sich „im unvertretbaren Akt ihrer Selbstwahl zu sich selber *entschließt*“<sup>19</sup> und sich damit grenzenlos auf alles Gegebene hin öffnet, so handelt es sich dabei um eine bedingte Freiheit – was ja nicht heißt, dass sie durch einen äußeren oder inneren Zwang vollständig bestimmt ist; sie ist bestimmt durch einen kontingenten Willen, der sie zu gerade diesem Entschluss und keinem anderen führt. So impliziert also der bloße Gedanke einer ursprünglichen und unvertretbaren Selbstwahl der Freiheit unabdingbar das Bedingtsein dieses Sich-Entschließens durch eben diesen sie ermöglichenden und tragenden Willen.

Somit vermag die von Thomas Pröpper favorisierte transzendente Freiheitsreflexion keine für die Theologie geeignete Denkform bereit zu stellen, weil sie philosophisch inkonsistent bleibt. Das legt nahe, eine Denkform zu wählen, die den mentalistischen Rahmen der Subjektphilosophie und deren darin gründende Problematik hinter sich lässt. Im Folgenden wird deshalb die intersubjektivitätstheoretisch ansetzende sozialphilosophische Theorie der Anerkennung als mögliche und geeignete Denkform diskutiert. Dabei soll die Frage im Auge behalten werden, inwieweit auf dieser Grundlage die Aufgaben erfüllt werden können, die Pröpper als unerlässlich für die Theologie ansieht,

<sup>17</sup> Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, S. 252. Auch Jürgen Habermas ist der Auffassung: „Entgegen der Kantischen Konstruktion der Freiheit als eines intelligiblen Vermögens können wir daran festhalten, dass Freiheit und Unfreiheit nicht auf den Kontrast von Unbedingtheit und Bedingtheit zurückgeführt werden darf“ (Habermas, Jürgen, „Ich selber bin ja ein Stück Natur – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit“, in: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, hg. von Honneth, Axel, Frankfurt am Main 2005, S. 13–40, hier S. 23).

<sup>18</sup> Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, S. 233.

<sup>19</sup> Pröpper, Thomas, „Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik“, in: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper)*, hg. von Schockenhoff, Eberhard / Walter, Peter, Mainz 1993, S. 165–192, hier S. 191 (Hervorhebung durch mich, M.K.).

also den Möglichkeits- und Relevanzaufweis einer Selbstoffenbarung Gottes sowie die Erschließung des Glaubensinhalts.

### 3. Theologie und philosophische Anerkennungstheorie

Die Anerkennungstheorie wird von dem Frankfurter Philosophen Axel Honneth, insbesondere im Anschluss an Ansätze in frühen Schriften Hegels, in sozialphilosophischer Perspektive konzipiert.<sup>20</sup> Sie reagiert auf eine zentrale Herausforderung neuzeitlich-moderner Gesellschaften, nämlich die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen ihrer sozialen Integration, das Problem also, wie ihr Zusammenhalt und Bestand dauerhaft gesichert werden können. In vormodernen Gesellschaften hat diese Funktion in der Regel die Religion erfüllt. Im Zuge der neuzeitlichen Modernisierungsprozesse wurde die Religion aus dieser zentralen gesellschaftlichen Position herausgerückt; moderne Gesellschaften sind nicht mehr auf ein solches Einheitszentrum hin ausgerichtet, sondern funktional differenziert. Auf dieser Grundlage entwickeln sie sich dynamisch, begleitet von immer neuen Veränderungen und krisenhaften Erscheinungen in allen Lebensbereichen. Wichtige Konsequenzen, mit denen die Herausforderungen dieses Prozesses verarbeitet werden, sind neben einer fortschreitenden Säkularisierung die zunehmende Individualisierung von Biographien und Lebensstilen sowie eine Pluralisierung der Lebensentwürfe und Weltanschauungen.

In der sozialphilosophischen Theorie der Anerkennung geht es um die Frage, wie angesichts dieser Entwicklungen die Integration und der Bestand moderner Gesellschaften mit ihren beträchtlich erweiterten Freiheitsräumen und ihrer Pluralisierung ermöglicht und gesichert werden können. Als entscheidend dafür betrachtet Honneth unterschiedliche Formen reziproker Anerkennung. Die Theorie der Anerkennung soll begründen, dass Anerkennungsbeziehungen unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Moderne konstitutiv für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und eine vernunftgemäße Gestaltung des (Zusammen)Lebens sind. Diese grundlegende Funktion und Bedeutung von Anerkennungsverhältnissen wird, gewissermaßen *ex negativo*, auch daran erkennbar, dass die Missachtung oder Verletzung der Struktur wechselseitiger Anerkennung häufig den Anlass für einen Kampf um Anerkennung (etwa von gesellschaftlichen Minderheiten) bildet.

In Anknüpfung an Hegel unterscheidet Honneth genauerhin drei Formen der Anerkennung: Liebe, Recht und Solidarität. Diese sind jeweils auch konstitutiv für eine spezifische Form des Selbstverhältnisses der Individuen, nämlich die Liebe für das Selbstvertrauen, das Recht für die Selbstachtung und die Solidarität für die Selbstschätzung. Der in Anerkennungsverhältnissen sich vollziehende Prozess der Vergesellschaftung der Individuen geht also einher mit der Ausbildung ihrer je eigenen Ichidentität. So zeigt sich

<sup>20</sup> Vgl. zum folgenden Knapp, *Verantwortetes Christsein heute*, S. 151–169; Ders., *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014, S. 182–188.

als sozialphilosophische Perspektive dieser Verschränkung von Vergesellschaftung und Individuierung eine Gesellschaftsform, „die in der intersubjektiven Anerkennung der Besonderheit aller einzelnen ihren organischen Zusammenhalt fände.“<sup>21</sup>

Diese sozialphilosophische Ausrichtung hat Honneth dann dahingehend erweitert, dass er der Praxis der Anerkennung auch eine fundamentale Bedeutung für die menschliche Welterschließung zuschreibt. Es geht dabei um die existentielle Sorge des Subjektes in seinem Bezug zur Wirklichkeit, um die interessierte Anteilnahme an ihr als der ursprünglichen Form seiner Weltbeziehung, die dem rationalen Erkennen ebenso wie einer intentionalen Einstellung vorausgeht. Diese ursprüngliche Form der Weltzugehörigkeit gründet darin, dass der Mensch zunächst einmal in praktischer Weise auf die Welt bezogen und dabei mit allen seinen Vermögen involviert ist. Wenn Honneth dieses ursprüngliche und grundlegende Weltverhältnis mit dem Begriff der Anerkennung bezeichnet, so wird damit geltend gemacht, „daß wir uns in unserem Handeln vorgängig nicht in der affektiv neutralisierten Haltung des Erkennens auf die Welt beziehen, sondern in der existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns: Wir räumen den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert ein, der uns um unser Verhältnis mit ihnen besorgt sein lässt.“<sup>22</sup> Aufgrund seines Involviertseins in die Welt sieht der Mensch sich von ihr in Anspruch genommen, und er begegnet ihr dabei in einer anerkennenden Haltung, d. h. er würdigt sie und ist um sie besorgt, weil er sie als in sich wertvoll erfährt und in dieser ihrer Werthhaftigkeit als bedeutungsvoll für sich selbst. Damit zeigt sich ihm die Wirklichkeit dann auch als auf ihn hin offen. Seiner anerkennenden Haltung ihr gegenüber korrespondiert also die Erfahrung, selbst Teil dieser werthaften Wirklichkeit zu sein.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 29.

<sup>22</sup> Honneth, Axel, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005, S.41 f.

<sup>23</sup> Knut Wenzel versteht diesen ursprünglichen Weltbezug ebenfalls als wechselseitiges intersubjektives Anerkennungsverhältnis, weil „von Anerkennung nur in Subjektverhältnissen gesprochen werden“ könne (Wenzel, Knut, „Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom ‚Kampf um Anerkennung‘ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins“, in: *ThPh* 86 (2011), S. 182–200, S. 194). Das dient dann als Brücke zur Theologie, denn mit der Übertragung der Kategorie der Anerkennung auf das menschliche Weltverhältnis „kommt es unweigerlich zur Übertragung einer intersubjektiven Bedeutungsdimension auch auf diesen fundamentalen Akt der Einräumung eines Eigenwerts der Welt. Diese Bedeutungsdimension ist aber unter Verzicht auf den Gottesgedanken nicht ausformulierbar“ (*ebd.*, S. 197). Das Argument ist problematisch, weil es von der unzutreffenden Voraussetzung ausgeht, auch das von Honneth für den ursprünglichen Weltbezug reklamierte Anerkennungsverhältnis müsse als Verhältnis intersubjektiver Anerkennung gedacht werden. Es geht Honneth jedoch darum, die intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse als gesellschaftliche Entfaltung eines ursprünglichen Weltbezugs zu begreifen, der in dem immer schon gegebenen praktischen Involviertsein des Menschen in die Wirklichkeit und seinem damit einhergehenden existentiellen Interesse an ihr begründet ist. In diesem Sinne wird sie von ihm anerkannt als etwas Bedeutungs- und Wertvolles, das seiner Sorge anvertraut ist. Und als Teil dieser Wirklichkeit kann der Mensch sich seinerseits in seiner Existenz als bejaht und anerkannt erfahren. Es geht dabei aber eben nicht um Anerkennung im Sinne eines intersubjektiven Verhältnisses, sondern um das aller denkenden und handelnden Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt vorausliegende Gefühl und Gespür, dass Mensch und Welt einander nicht gänzlich fremd bleiben und der Mensch deshalb auch seinen Platz in der Welt hat bzw. finden kann.

Ein weiterführender Gesichtspunkt wird schließlich von Paul Ricœur im Anschluss an Honneths Anerkennungstheorie thematisiert. Ricœur stellt die Frage nach dem Ziel des Kampfes um Anerkennung, und er sieht es in dem, was er Friedenszustände nennt. Sie liegen jenseits des Kampfes um Anerkennung und machen diesen auf seinen Sinn und sein Ziel hin transparent. Es sind befriedete Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung, „die auf symbolischen Vermittlungen beruhen und sowohl der Rechtssphäre als auch derjenigen des Warentauschs entzogen sind; der außergewöhnliche Charakter solcher Erfahrungen entwertet sie nicht, sondern hebt im Gegenteil ihre Bedeutung hervor und stellt eben dadurch ihre Ausstrahlungskraft bis in den Kern der durch den Kampf geprägten Transaktionen dar.“<sup>24</sup> Das Ziel des Anerkennungsstrebens darf also nicht im Sinne eines Tauschgeschäftes verstanden werden; das Ziel besteht vielmehr in der Erfahrung, ganz spontan und ungeschuldet anerkannt zu sein.

Als Beispiel für solche Friedenszustände nennt Ricœur die Agape. Sie ist sowohl der Sphäre des Rechts wie der des Warentauschs enthoben, weil sie keine Gegengabe erwartet als „logische Folge der Tatsache, dass der Agape jede Beziehung zu einer Idee von Äquivalenz fehlt.“<sup>25</sup> Sie will nichts für sich, sie hat vielmehr „nur ein Begehren: zu geben; das ist der Ausdruck ihrer Großherzigkeit.“<sup>26</sup> Daher verpflichtet die Agape den Empfänger auch zu nichts; sie appelliert nur an ihn, sich ebenfalls großherzig zu zeigen. Und das geschieht grundlegend in der Haltung der Dankbarkeit; nur wer die Agape in dieser Haltung erwidert, der wird ihrer Überschwänglichkeit, ihrem Nicht-geschuldet-Sein gerecht. Nach Ricœur tritt der Sinn des Kampfes um Anerkennung nur zutage, wenn dieser befriedete Zustand, die Erfahrung ungeschuldeten Anerkanntseins nicht ganz aus dem Blick verloren wird.

Diese damit in ihren Grundzügen skizzierte philosophische Anerkennungstheorie lässt sich als anschlussfähig für die Theologie erweisen. Die hier vertretene und zu begründende These besagt: Es handelt sich um eine für die Theologie geeignete Denkform, weil sie grundsätzlich für theologische Gehalte offen bleibt, ein verstehendes Durchdringen der christlichen Glaubenswahrheit ermöglicht und deren anthropologische Relevanz erkennbar und einsichtig werden lässt. Ja, man kann sagen: Die zentrale Intuition der philosophischen Anerkennungstheorie berührt sich mit dem, was die Theologie als Glaubenswahrheit zu vertreten hat. Eine, ja die wesentliche Aufgabe besteht dabei ja darin, Gott als Liebe zu denken. Das schließt an das sozialphilosophische Anliegen der Anerkennungstheorie insofern an, als Liebe ja auch als entscheidender Antrieb im Streben nach der Verwirklichung wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse begriffen werden muss. Denn „hebt man im Begriff der Liebe [...] die beiden wesentlichen Strukturmomente: ‚Anerkennung des anderen‘ und ‚gegenseitige Gewährung von Lebensraum‘ hervor, so zeigt sich die Liebe als eigentliches Zentrum auch des gesellschaftlich-politischen Bereichs: Es geht darum, in wechselseitiger Anerkennung der Freiheit einen Lebens-

<sup>24</sup> Ricœur, Paul, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006, S. 274.

<sup>25</sup> *Ebd.*, S. 277.

<sup>26</sup> *Ebd.*, S. 280.

raum zu erschaffen, in dem – nicht zuletzt durch Ausgleich der Interessen und durch Integration der verschiedenen sich ergänzenden Fähigkeiten – jeder wahrhaft ‚leben‘ kann, da er sein eigenes Ich und seine eigene Verwirklichung im Beziehungsnetz mit anderen findet.“<sup>27</sup> Eben um diese entprivatisierte und entromantisierte Form von Liebe geht es in der philosophischen Anerkennungstheorie, wie ja auch Ricoeurs Verweis auf die Agape als Friedenszustand, in dem der Sinn des Strebens nach und des Kampfes um Anerkennung transparent wird, verdeutlicht. Die Theologie entspricht darin der Anerkennungstheorie, dass es auch ihr vor allem um diese beiden Strukturmomente gehen muss, wenn sie Gott als Liebe zu denken versucht.

Als philosophisches Denken entfaltet die Anerkennungstheorie dies nun aber rein innerweltlich. Doch es gibt einen Ansatzpunkt, von dem aus sich eine Brücke von diesem philosophischen Denken zu einer theologischen Denkform auf der Basis der Anerkennungstheorie schlagen lässt, nämlich der Gedanke der Unbedingtheit. Anerkennungsverhältnisse implizieren ja immer ein *Moment* von Unbedingtheit. So ermöglicht es etwa die Anerkennungsform des Rechts, das eigene Handeln als Ausdruck der eigenen Autonomie zu erfahren und zu begreifen, die von allen Anderen respektiert und anerkannt wird, unabhängig etwa von subjektiven Befindlichkeiten oder weltanschaulichen Überzeugungen. Dieses Moment von Unbedingtheit vermittelt Menschen ein stabiles Bewusstsein der Zugehörigkeit, des Schutzes, der Sicherheit und des Geachtetseins.

In diesem Moment von Unbedingtheit in Anerkennungsverhältnissen klingt immer etwas nach von der ursprünglichen Erfahrung des Anerkanntseins, die der Säugling in den Fusionserlebnissen mit der Mutter erfährt und in denen ihm unbedingte Geborgenheit und Bejahung vermittelt wird. Das ist, wie die Entwicklungspsychologie zeigen kann, von grundlegender und bleibender Bedeutung für das gesamte weitere Leben. Denn „der innere Zustand symbiotischen Einsseins formt das Erfahrungsschema vollständigen Zufriedenseins auf so einschneidende Weise, dass er zeitlebens hinter dem Rücken der Subjekte den Wunsch wachhält, mit einer anderen Person verschmolzen zu sein.“<sup>28</sup> Diese frühkindliche Erfahrung unbedingten Anerkanntseins klingt in allen anderen Formen der Anerkennung nach, zunächst in der Anerkennungsform der Liebe, in welcher der Verschmelzungswunsch, im Unterschied zum Fusionserlebnis des Säuglings, verbunden ist mit der Anerkennung des Anderen als einer unabhängigen Person.<sup>29</sup> In unterschied-

<sup>27</sup> Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 1997, S. 483.

<sup>28</sup> Honneth, *Kampf um Anerkennung*, S. 169. Vgl. dazu Knapp, *Verantwortetes Christsein heute*, S. 159–163.

<sup>29</sup> Honneth bezeichnet daher die Liebesbeziehung als „eine durch Anerkennung gebrochene Symbiose“ (Honneth, *Kampf um Anerkennung*, S. 172). Dieses Anerkennungsverhältnis geht „jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch voraus“, weil es einer Art von Selbstbeziehung den Weg bereitet, in der die Subjekte wechselseitig zu einem elementaren Vertrauen in sich selber gelangen“ (*ebd.*). Das wiederum stellt die unerlässliche Grundlage für ein selbstbewusstes und autonomes Auftreten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit dar. Denn „ein solcher Modus des Selbstvertrauens bildet die elementare Voraussetzung jeder Art von Selbstverwirklichung insofern, als er den einzelnen überhaupt erst zu derjenigen inneren Freiheit gelangen läßt, die ihm die Artikulation seiner eigenen Bedürfnisse erlaubt; dementsprechend repräsentiert die Erfahrung von Liebe [...] den innersten Kern aller als ‚sittlich‘ zu qualifizierenden Lebensformen“ (*ebd.*, S. 282).

licher Weise wird somit der erwachsene Mensch in Anerkennungsverhältnissen vom Schatten dieser frühkindlichen Erfahrung gestreift, der durch das ihnen inhärente Moment des Unbedingten geworfen wird.

Bereits das frühkindliche Erlebnis unbedingten Anerkanntseins hat nun aber den Charakter des Kontrafaktischen, denn im Zuge der weiteren Entwicklung löst sich ja die ursprüngliche Symbiose mit der Mutter auf, und das Kind muss lernen, sie als eigenständige Person zu akzeptieren. Dennoch bleibt die frühkindliche Erfahrung grundlegend für das gesamte weitere Leben eines Menschen. Nach Honneth sind „die unregelmäßig wiederkehrenden Fusionserlebnisse des Säuglings als ‚Nullpunkt‘ aller Erfahrungen von Anerkennung zu begreifen: als tiefsitzende Chiffren einer Geborgenheit, die für immer hinter uns liegt, treiben sie noch alles Streben nach jenen gebrochenen Formen von Intersubjektivität an, die die Gestalt der wechselseitigen Anerkennung zwischen erwachsenen Subjekten besitzt.“<sup>30</sup> Die frühkindliche Symbioseerfahrung bleibt demnach ein Versprechen, das das gesamte Leben begleitet und sich im Streben nach Anerkennung wirksam zeigt. Was Ricœur als Friedenszustände bezeichnet, meint nichts anderes als die Erfüllung dieses Versprechens: ein vollkommenes und ungeschuldetes Anerkanntsein, das der Person als solcher gilt, jenseits aller Kämpfe um Anerkennung und aller Maßstäbe von Äquivalenz.

Die Theologie hat demgegenüber nun allerdings geltend zu machen, dass ein solches unbedingtes Anerkanntsein unter irdischen Bedingungen bestenfalls bruchstückhaft möglich ist. Entsprechende Erfahrungen, die Menschen in glücklichen Augenblicken oder Phasen ihres Lebens machen können, werden dabei keineswegs bestritten oder klein geredet, sondern als realsymbolische Vorwegnahme einer endgültigen und ungebrochenen Einlösung des Versprechens gedeutet, das mit der frühkindlichen Erfahrung gegeben ist. Die Geltungsgrundlage für die Theologie bildet dabei die biblische Gottesrede, von der her einerseits die innerweltlichen Anerkennungsverhältnisse in eine neue Perspektive rücken, deren philosophische Reflexion andererseits eine Denkform bereitstellt, die sich dann auch für die Explikation und das Verständnis der Gottesrede als angemessen und hilfreich erweisen lässt.

## 4. Glaube als Anerkennungsverhältnis

Es war Karl Barth, der das Gottesverhältnis des Menschen dezidiert mit Hilfe des Begriffs der Anerkennung expliziert hat. Der Kontext, in dem das geschieht, behandelt die Frage nach der Erkennbarkeit des Wortes Gottes. Es geht Barth darum, zu begründen, dass das Wort Gottes allein aufgrund seiner eigenen Potenz und Autorität beim Menschen ankommen und von ihm erkannt werden kann. Eben dies sieht er im Begriff der Anerkennung zum Ausdruck kommen: „Ich wüsste kein Wort, das dem Wesen des

<sup>30</sup> Honneth, Axel, „Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung an Joel Whitebook“, in: *Psyche* 66 (2001), S. 790–802, hier: S. 801.

Wortes Gottes [...] verhältnismäßig so angemessen wäre, wie dieses.“<sup>31</sup> Das heißt für Barth dann auch, dass es auf Seiten des Menschen keinerlei Potenzialität gibt, die bei der Erkenntnis des Wortes Gottes als etwas ihr Vorausgehendes in Anspruch genommen werden könnte. Im Akt der Anerkennung verlagert der Mensch vielmehr das Zentrum seiner Existenz ins Außen, in das von ihm Anerkannte, so dass dieses nun ganz für ihn bestimmend wird und nicht mehr das, was diesem Akt voraus liegt. „So ist Anerkennung zwar als Stellungnahme ganz und gar das Tun des Menschen und doch auf den Sinn dieser Stellungnahme gesehen, auch gar nicht sein Tun, sondern eine Bestimmung, die ihm von dem Anerkannten, von dem ihn zur Anerkennung Nötigenden her widerfahren ist.“<sup>32</sup> Mit dem Begriff der Anerkennung betont Barth somit die uneingeschränkte Autorität Gottes und seines Wortes gegenüber dem Menschen, welcher der Mensch sich zu unterwerfen hat, weil sie ihn zur Anerkennung „nötigt“.<sup>33</sup>

Ohne sich ausdrücklich auf Barth zu beziehen, hat Martin Buber von einem solchen Verständnis des Glaubens als eines Anerkennungsverhältnisses sein Verständnis als Vertrauensverhältnis unterschieden. Während für letzteres das biblische Israel mit seinem Verbundensein, seinem vertrauensvollen Kontakt mit Gott steht, geht ersteres nach Buber auf das frühe Christentum zurück, das infolge seiner Verbindung mit dem griechischen Denken Glauben als ein Für-wahr-Halten versteht. Zwar weiß Buber, dass beide Glaubensweisen ineinander übergehen können, aber sie folgen doch ganz unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Prinzipien.<sup>34</sup>

Diese Konzeption Bubers geht in Bezug auf Barth jedoch nicht so ohne weiteres auf. Zwar betont dieser mit dem Begriff der Anerkennung den Aspekt der Autorität und damit in der Tat den des Für-wahr-Haltens, doch Barth sieht sich dann doch auch genötigt, diesem Begriff noch einmal eine Wendung zu geben, die das Anerkennungsverhältnis als ein *wechselseitiges* Geschehen zwischen Gott und Mensch zeigt. Von der von Seiten des Menschen erfolgenden Anerkennung des Wortes Gottes sagt Barth nämlich, „daß sie nur die Antwort sein will auf eine dem Menschen jenseits alles seines Tuns und Vermögens widerfahrere – der Begriff muß an dieser Grenze seine Bedeutung wechseln! – An-Erkennung, deren Subjekt nicht er selbst ist, in deren freier Wahrheit und Wirklichkeit er *anerkannt sein* muß, um ihre Wahrheit und Wirklichkeit zu anerkennen.“<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Band II/1*, Zürich 1989, S. 214. Zur Analyse von Barths Begriff der Anerkennung vgl. Nielsen, Bent Flemming, *Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth*, Aarhus 1988, 41 ff.

<sup>32</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*, S. 217.

<sup>33</sup> So kann Barth etwa schreiben: „Anerkennung des Wortes Gottes durch den Menschen ist also freilich ein Gutheißen des Wortes Gottes durch den Menschen, aber nicht ein Gutheißen, wie es aufgrund von Überredung zwischen Gleichstehenden, sondern ein Gutheißen, wie es aufgrund von Gehorsam, von Unterwerfung zwischen völlig Ungleichstehenden zustande kommt. Erfahrung vom Worte Gottes haben heißt zurückweichen vor seiner Überlegenheit“ (*ebd.*, S. 215).

<sup>34</sup> „Der Kontakt im Vertrauen führt naturgemäß zur Akzeptation dessen, was von dem ausgeht, dem ich vertraue. Die Akzeptation der von mir anerkannten Wahrheit kann zum Kontakt mit dem führen, von dem sie Kunde gibt. Aber primär ist dort der bestehende Kontakt, hier die geschehene Akzeptation“ (Buber, Martin, *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen 1994, S. 10).

<sup>35</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*, S. 217.

Dem menschlichen Akt der Anerkennung liegt demnach als die Bedingung seiner Möglichkeit ein Anerkanntwerden des Menschen durch Gott voraus, sodass sein Akt der Anerkennung eine Antwort darauf darstellt. Dieses Anerkanntsein stellt die (von Gott geschaffene!) anthropologische Grundlage der Anerkennung Gottes und seines Wortes dar. In diesem Sinn ist der Glaube als ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Und man kann dann auch durchaus sagen: Dieses Anerkennungsverhältnis stellt ein durch Gott ermöglichtes Vertrauensverhältnis dar, das darin begründet ist, dass dem Menschen die Erfahrung seines unbedingten Anerkanntseins zu Teil wird.

Das lässt sich theologisch weiterführen und vertiefen, wenn dieses Glaubensverständnis mit dem Schöpfungsgedanken verbunden und auf ihn hin transparent gemacht wird. Denn das Anerkanntsein des Menschen durch Gott ist bereits im Schöpfungshandeln Gottes grundgelegt. Dieses muss ja begriffen werden als Ausdruck seines eigenen Wesens als vollkommene, unbedingte Liebe. Damit begrenzt Gott sich aber zugleich selbst, weil er dieses von ihm geschaffene Andere als eine eigenständige Wirklichkeit will und es daher auch als solche vorbehaltlos anerkennt. Denn, wie bereits gesehen, sind das die beiden Strukturmomente einer jeden Liebe: Anerkennung des Anderen und Gewährung von Lebensraum. Durch diesen Schöpfungsakt depotenziert Gott sich keineswegs selbst, es ist vielmehr gerade „Ausdruck der Gottheit Gottes, wenn Gott sich zugunsten seines Geschöpfes im Akt des Schaffens selber zurücknimmt: wohlgermerkt, nicht *als Gott zurücknimmt*, sondern in dem Sinne, dass er einem anderen neben sich, neben seinem göttlichen Sein und Wesen Dasein und Wesen gewährt, Raum einräumt, Zeit gibt.“<sup>36</sup> Das ist es, was jede Liebe, auch die göttliche, zuinnerst ausmacht. Das Besondere des ursprünglichen schöpferischen Handelns Gottes besteht allerdings darin, dass er das von ihm Geschaffene „ex nihilo“ ins Dasein ruft, d. h. sich nicht auf etwas ihm Vorgegebenes bezieht, sondern dem von ihm Geschaffenen aus unbedingter Liebe Dasein und Leben überhaupt erst schenkt.

Das Verhältnis Gottes zu der von ihm geschaffenen Wirklichkeit ist somit bestimmt von seiner unbedingten Liebe und muss daher als Verhältnis unbedingter Anerkennung gedacht werden. Der aus Liebe schaffende Gott will die geschöpfliche Eigenständigkeit der Welt und erkennt sie als solche unbedingte an. Das gilt zum einen bezüglich der Natur, der Gott Zeit gibt, damit sie sich auf der Grundlage ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten evolutiv entwickeln kann. Das gilt dann aber vor allem auch für den Menschen als freies Wesen. Erst mit seinem Hervortreten besteht ja nun die Möglichkeit, Gottes anerkennende Haltung gegenüber der Welt zu erwidern, sodass das Gott-Welt-Verhältnis nun zu einem Verhältnis *wechselseitiger* Anerkennung werden kann. Indem der Mensch diesen Akt der Anerkennung Gottes vollzieht, erkennt er Gott nicht nur als denjenigen an, dem er sein ganzes Dasein verdankt; er erkennt Gott vielmehr zugleich auch als den

<sup>36</sup> Jünger, Eberhard, „Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘“, in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, S. 151–162, hier S. 154.

Sinn dieses seines Daseins an. Denn Gott hat die Welt aus Liebe ins Dasein gerufen, weil er sich in Liebe mit ihr verbinden und mit ihr zusammen sein will. Darin liegt das Ziel und der Sinn geschöpflichen Daseins, das erst der Mensch zu erkennen vermag, sodass auch er erst eine adäquate Antwort auf die Intention, die Gott mit seiner Schöpfung verfolgt, zu geben vermag.

Die Anerkennung Gottes und seines Schöpferwillens vollzieht sich als ein freier Akt und ist auch als solcher von Gott gewollt. Denn Liebe kann sich nur im Medium der Freiheit ereignen. Das schließt dann aber die Möglichkeit ein, dass der Mensch sich Gott auch verweigern kann. Wenn Gott die Welt als eine eigenständige und freie Wirklichkeit will, muss er diese Möglichkeit einräumen. Wird sie realisiert, so heißt das jedoch nicht, dass Gott gezwungen wäre, die Absichten, die er mit seiner Schöpfung hat, aufzugeben. Wohl aber bedeutet es, dass Gott diese Intentionen nur weiter verfolgen kann, indem er dies in einer der menschlichen Freiheit entsprechenden Weise tut. Dem trägt der biblische Gedanke des Bundes Rechnung: Hier vollzieht sich das Verhältnis von Gott und Mensch wieder als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung in Freiheit.

Das gilt dann auch in nochmals gesteigerter Form für die neutestamentliche Inkarnationstheologie. Danach geht Gottes Anerkennung des Menschen in seiner geschöpflichen Eigenständigkeit und Freiheit so weit, dass Gott selbst Mensch wird, um mit dem Menschen verbunden zu sein, ohne sein eigenes Gottsein aufzugeben. Diese Verbindung von Gott und Mensch in Jesus von Nazareth, so wie sie das christologische Dogma von Chalkedon expliziert, lässt sich ebenfalls begreifen als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung von Gott und Mensch. Als inkarnierter setzt Gott sich dann selbst bis ins Äußerste den Konsequenzen aus, welche die Abwendung des Menschen von ihm nach sich zieht. Am Kreuz von Golgatha erleidet er selbst die völlige Gottverlassenheit, welche die verweigerte Anerkennung der Menschen ihm gegenüber heraufbeschworen hat, um auf diese Weise eine ganz neue Möglichkeit der Realisierung seiner heilvollen Absichten unter Wahrung der menschlichen Freiheit zu eröffnen.

Auch die endgültige Erreichung des Ziels, das Gott mit seiner Schöpfung verfolgt, muss schließlich als ein Akt der Anerkennung gedacht werden. Das Theologumenon von der Auferstehung der Toten besagt ja, dass Gott seinen Geschöpfen eine endgültige und unwiderrufliche Lebensmöglichkeit eröffnet, weil er auch angesichts des Todes an seiner Absicht als Schöpfer festhält, sein eigenes göttliches Leben mit seinen Geschöpfen zu teilen. So erst können dann die Sehnsucht und das Versprechen, die in den Fusionserlebnissen des Säuglings mit der Mutter grundgelegt sind, tatsächlich ungebrochen erfüllt werden: in einem unbedingten Anerkannt- und Bejahtsein in der ewigen Gemeinschaft mit dem Schöpfergott. Denn eine solche ungebrochene Erfüllung ist ja nur denkbar und möglich, wenn sie auch angesichts des Todes Bestand haben kann. Das setzt aber die Existenz einer Macht voraus, die dem Tod und seiner alles mit Vernichtung bedrohenden Macht zu widerstehen und ihm neue Lebensmöglichkeiten abzurufen vermag. Als diese aus dem Tod rettende Macht wird der biblische Gott geglaubt, weil er die Welt und den Menschen aus unbedingter Liebe als eine von ihm unterschiedene Wirklichkeit ins Dasein gerufen hat und sie deshalb auch in ihrer Andersheit unbedingt

anerkennt. Wenn also „Gott den Menschen als einen *zur Liebe* Erwählten erschaffen [hat], dann ist der Mensch um seiner selbst willen, was er ist. Denn geliebt wird man *um seiner selbst willen* oder gar nicht.“<sup>37</sup> Deshalb muss auch die eschatologische Vollendung des Menschen so gedacht werden, dass er in seinem geschöpflichen Eigensein, als je einzigartiges Individuum vollendet wird.

Die mit dem Glauben verbundene Erfahrung und Überzeugung eines unbedingten Anerkanntseins, das selbst im Tod Bestand hat, darf keinesfalls als Vertröstung auf eine jenseitige Welt verstanden werden; sie hat vielmehr unabweisbar Konsequenzen für die Gestaltung der irdischen Daseinsverhältnisse, denn daraus erwächst die Aufgabe und Verpflichtung, das Leben in allen seinen Bereichen entsprechend zu gestalten. Glaubende sind dazu herausgefordert, die unbedingte Anerkennung, die Gott allen Menschen zu Teil werden lässt, nicht nur zu bezeugen, sondern ihr auch in den eigenen intersubjektiven Beziehungen ebenso wie im politischen Handeln oder in ökonomischen Zusammenhängen Ausdruck zu verleihen.<sup>38</sup> Das kann immer nur in menschlich begrenzter und gebrochener Weise geschehen, aber wer sich als Christ dieser Verpflichtung entziehen wollte, würde damit die biblische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zerstören. So muss es dann auch immer wieder darum gehen, in den gesellschaftlichen Kämpfen um Anerkennung Position zu beziehen nach Maßgabe der unbedingten Anerkennung, die Gott allen Menschen – unabhängig von ihrer Leistungsfähigkeit oder Durchsetzungskraft – schenkt.

## 5. Fundamentaltheologischer Ertrag

Wenigstens punktuell konnte im letzten Abschnitt verdeutlicht werden, dass die philosophische Anerkennungstheorie eine für die Theologie geeignete Denkform ist, insofern sie sich als offen für theologische Gehalte erweist. Es ließ sich zeigen: Mit Hilfe eines anerkennungstheoretischen Denkens können wichtige Aspekte der biblisch-christlichen Glaubenswahrheit verstehend durchdrungen und erschlossen werden. Abschließend sei nun noch nach der Leistungsfähigkeit dieses Denkansatzes hinsichtlich der fundamentaltheologischen Begründungsanforderungen gefragt.

Es ist bereits deutlich geworden: Das in der frühkindlichen Erfahrung grundlegende Verwiesensein auf ein unbedingtes Anerkanntsein stellt einen Brückenpunkt in die Theologie hinein dar, weil es in ihr ja wesentlich auch um die Reflexion des Gedankens der Unbedingtheit geht. Dieses Verwiesensein auf unbedingte Anerkennung ist daher auch der Ansatzpunkt für die Bearbeitung der fundamentaltheologischen Frage nach der Begründung, den Möglichkeitsbedingungen und der anthropologischen Bedeutung der christlichen Gottesrede. Es geht also, mit anderen Worten, um den Möglichkeits- und den Relevanzaufweis einer Selbstoffenbarung Gottes auf der Grundlage einer anerkennungstheoretischen Denkform.

<sup>37</sup> Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen <sup>3</sup>1978, S. 48.

<sup>38</sup> Vgl. Werbick, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg <sup>3</sup>2005, S. 127.

Wenn für ausnahmslos jeden Menschen gilt, dass aufgrund der Bedingungen seines Eintretens in die Welt die Erfahrung unbedingten Anerkanntseins für die Entwicklung einer gesunden individuellen und autonomen Person von frühester Kindheit an und durch das ganze Leben hindurch grundlegend bleibt, so ergibt sich unabweisbar: Eine mögliche Selbstoffenbarung Gottes als Liebe geht jeden Menschen unbedingt an, denn sie ist bedeutsam für das, was ihn als Person konstituiert, unabhängig von Alter, kulturellen Prägungen, Bildungsniveau oder sozialer Stellung. Eine solche Selbstoffenbarung beinhaltet ja nichts anderes als das, was Gott mit der Erschaffung der Welt intendiert hat: aus seinem unbedingten Liebesein heraus einer nichtgöttlichen Wirklichkeit „neben“ sich Raum zu geben und sie als dieses Andere unbedingt anzuerkennen. Daraufhin bleibt prinzipiell jeder Mensch ansprechbar, denn das schließt ja auch sein eigenes unbedingtes Anerkanntsein als dieses je besondere, einzigartige Individuum mit ein.

Dieser Aufweis der anthropologischen Relevanz einer möglichen Selbstoffenbarung Gottes setzt nun allerdings voraus, dass die Existenz eines solchen sich selbst offenbarenden Gottes als denkbar erwiesen werden kann. Denn bliebe dies denkmöglich, etwa weil es sich als in sich widersprüchlich oder als unvereinbar mit anderen Erkenntnissen zeigt, so würde auch der anthropologische Relevanzaufweis hinfällig. Der Möglickeitsaufweis für die Existenz eines zur Selbstoffenbarung fähigen Gottes muss dabei nochmals bei dem ansetzen, was auch für den Relevanzaufweis bestimmend ist: das Sein und Wesen Gottes als unbedingte Liebe. Hier ist nun zu bedenken: Wie für jede Liebe gilt auch für die göttliche Liebe, dass sie sich nicht in sich verschließt, sondern beim anderen sein, sich ihm zeigen und sich an ihn verschenken will. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, weil er einem Anderen „neben“ sich Dasein und Lebensmöglichkeiten schenken will, so ist bereits dieser Schöpfungsakt als Ausdruck seines Liebeseins zu verstehen. Die Möglichkeit einer freien Selbstoffenbarung Gottes als Liebe steht daher in Entsprechung zu seinem Handeln als Schöpfer.

Diese Denkmöglichkeit einer freien Selbstoffenbarung Gottes beweist nun aber nicht die Existenz dieses Gottes, der als das Sein unbedingter Liebe Welt und Mensch in ihrem Anderssein will und unbedingt anerkennt. Die Frage nach der Existenz Gottes ist damit also nicht entschieden.

Um zu einer sachgemäßen Klärung dieser Frage nach der Erkennbarkeit Gottes zu gelangen, gilt es sich klar zu machen, dass diese Frage eine anthropologische Kehrseite hat: Von der Existenz eines zur Selbstoffenbarung als Liebe fähigen Gottes hängt ja ab, ob das Verwiesensein des Menschen auf ein unbedingtes Anerkanntsein nicht doch letztlich illusionär und damit unerfüllbar bleibt. Der Vernunft stehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten offen: Sie kann das Versprechen und das Bedürfnis eines unbedingten Anerkanntseins als eine unerfüllbare Illusion verstehen und infolgedessen die Annahme eines denkmöglichen Gottes verwerfen. Sie kann aber auch darauf vertrauen, dass dieses in jedem Menschen im Zuge seiner entwicklungspsychologischen Genese grundlegende Bedürfnis und das mit diesem verbundene Versprechen nicht ins Leere gehen, sondern ihn über sich selbst hinaus auf eine transzendente Wirklichkeit verwei-

sen.<sup>39</sup> Es geht also um die strittige Frage, ob eine religionskritische Hermeneutik des Verdachts ein Deutungsmonopol beanspruchen kann.

Wird in einem unvertretbar freien Entschluss die zweite Möglichkeit ergriffen, so impliziert das einen *Gottesgedanken* auf anerkennungstheoretischer Grundlage: Gott kann dann gedacht werden als das von Ewigkeit her je neue Ereignis unbedingter Anerkennung eines von ihm Unterschiedenen als Ausdruck seines Seins und Wesens als unbedingter Liebe. Dieser Gottesgedanke lässt sich verstehen als eine regulative Idee im Sinne Kants: Er denkt ein Unbedingtes als Vollendung des anthropologischen Strebens nach Anerkennung. Ein solcher Gedanke im Sinne einer regulativen Idee darf aber, wie Kant betont, nicht mit der Erkenntnis dieses Unbedingten verwechselt werden. Aus dem Gottesgedanken auf anerkennungstheoretischer Grundlage lässt sich also ebenfalls nicht auf die Existenz Gottes schließen.

Dieser Gottesgedanke ist sicherlich ein Konstrukt philosophischer Vernunft. Wie deutlich geworden ist, vermag er jedoch zentrale Glaubensgehalte hermeneutisch zu erschließen, und insofern steht er auch im Einklang mit dem religiösen Gebrauch des Wortes Gott. Die Funktion und Bedeutung dieses Gottesgedankens bestehen dann aber auch darin, die Denkmöglichkeit eines welttranszendenten Unbedingten, auf das Glaube und Theologie sich beziehen, zu erweisen. Eine *Erkenntnis Gottes* ist jedoch nur möglich, wenn Gott sich selbst zu erkennen gibt und sich im innerweltlichen Zusammenhang wahrnehmbar macht. Diese Erkenntnis gründet jedoch nicht in einer distanzierenden Beobachtung, sie verdankt sich nicht einem intentionalen Akt, durch den ein Subjekt sich einem ihm äußerlichen Gegenstand zuwendet. Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich vielmehr im personalen Angegangensein eines Menschen durch die Gegenwart Gottes. Das ist gemeint, wenn Blaise Pascal formuliert: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft.“<sup>40</sup> Die den Glauben begründende Erkenntnis Gottes geschieht also im Inneren des Menschen, durch das Berührtwerden von der Gegenwart Gottes im Herzen als dem Zentrum seines Personseins. Die Vernunft hingegen hat keine glaubensbegründende Funktion, sonst wäre der Glaube ja ein Vernunftkonstrukt. Ihre unerlässliche Aufgabe besteht jedoch darin, zu zeigen, dass die Glaubenszustimmung nicht vernunftwidrig ist, dass sie nicht gesicherten Erkenntnissen widerspricht, sondern dass es durchaus gute Gründe für sie gibt, die unter neuzeitlichen Bedingungen vor allem auf dem Feld der Anthropologie zu suchen sind. Es sind Gründe, die der Vernunft einzuleuchten vermögen, auch wenn sie keineswegs zwingend sind. Die Entscheidung für den Glauben beruht auf einem unvertretbar freien Akt eines Menschen.

Die einer solchen Entscheidung zugrunde liegende Erkenntnis Gottes und seiner Gegenwart ereignet sich im jeweiligen biographisch-lebensweltlichen Zusammenhang. Hier gibt sich Gott einem Menschen zu erkennen, indem er sich erfahrbar macht als Ereignis eines unbedingten Anerkanntseins und dadurch eine spezifische Gewissheit begründet. Allein in dieser Gewissheit findet schließlich die Frage nach der Existenz Gottes ihre ad-

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch Pröpfer, *Theologische Anthropologie I*, S. 593.

<sup>40</sup> Pascal, Blaise, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Stuttgart 1997, Fragment 424 (Übersetzung geändert). Zur genaueren Interpretation vgl. Knapp, *Herz und Vernunft*, bes. S. 121–154.

äquate Antwort. Es handelt sich dabei um eine personale Gewissheit im Zusammenhang des eigenen Lebensvollzugs, der damit verbundenen Lebensgeschichte und -erfahrung. Eine solche „lebenspraktische Gewissheit in der Perspektive der ersten Person („Ich bin gewiss, dass ...“) ist etwas anderes als die theoretisch erwiesene Unmöglichkeit des Zweifels in der Perspektive der dritten Person („Es ist sicher, dass ...“).<sup>41</sup> Die personale Gewissheit ist keineswegs zweifelsimmun; sie bleibt vielmehr Zweifeln und existentieller Anfechtung ausgesetzt. Sie wird dadurch aber nicht zwangsläufig zerstört, sondern angefragt, ob sie sich im weiteren Vollzug des Lebens zu bewähren vermag und sich als tragfähig erweist auch angesichts widersprechender Erfahrungen oder intellektueller Einwände.

Auf diesem Wege lässt sich keine Letztbegründung erreichen, wie Thomas Pröpper sie unter Rekurs auf ein Unbedingtes im Menschen, nämlich die formell unbedingte Freiheit, anzielt.<sup>42</sup> Ein solcher Rückgang auf ein nicht mehr hintergegbares Unbedingtes bleibt jenseits einer mentalistischen Subjektphilosophie wohl unerreichbar. Unbeschadet dessen aber ist unter den intersubjektivitätstheoretischen Voraussetzungen der Anerkennungstheorie der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes erreichbar, der die kriteriologische Funktion hat, religiöse bzw. weltanschauliche Letztgültigkeitsansprüche auf ihre Berechtigung hin zu prüfen.<sup>43</sup> Als letztgültig ist ein Sinn verstehbar und begründbar, von dem aufgewiesen werden kann, dass alle authentischen menschlichen Sinnerfahrungen letztlich auf ihn verweisen und er daher durch keine andere, „tiefere“ Sinnerfahrung überholt oder überboten werden kann. Auf der Grundlage einer philosophischen Anerkennungstheorie lässt sich begründen: Letztgültiger Sinn beinhaltet ein unbedingtes Anerkanntsein. Grundgelegt ist das in der frühkindlichen Erfahrung, und es bleibt für jede menschliche Sinnsuche letztlich bestimmend. Es ist deutlich geworden: Der Relevanzaufweis einer möglichen Selbstoffenbarung Gottes vermag diesem Vernunftkriterium eines philosophischen Begriffs letztgültigen Sinnes zu genügen, wodurch der Vernunftanspruch des Glaubens und der Theologie gestützt wird.

## Literaturempfehlung

- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, Axel, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005.
- Knapp, Markus, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau 2006.
- Knapp, Markus, *Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 2009.

<sup>41</sup> Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, S. 426.

<sup>42</sup> „Um den Gottesgedanken erreichen und zugleich die Glaubenswahrheit als unbedingt bedeutsam ausweisen zu können, rekurriere ich auf das Unbedingte im Menschen. Letztbegründung ist eben dieses Zurückgehen einer Begründung bis auf ein nicht mehr hintergegbares Unbedingtes“ (Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, S. 586 Anm.).

<sup>43</sup> Vgl. dazu Knapp, *Verantwortetes Christsein heute*, S. 190–228.

- Knapp, Markus, *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014.
- Ricoeur, Paul, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006.
- Wenzel, Knut, „Anerkennung: Von der Hermeneutik des Selbst zur Theologischen Anthropologie“, in: *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur*, hg. von Wenzel, Knut, Freiburg im Breisgau 2008, S. 285–328.
- Wenzel, Knut, „Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins, in: *ThPh* 86 (2011), S. 182–200.
- Werbick, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau <sup>3</sup>2005, S. 120–141.