Forum Systematik

Beiträge zur Dogmatik, Ethik
und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Johannes Brosseder, Johannes Fischer
und Joachim Track

Band 5

Peter Dabrock

Antwortender Glaube und Vernunft

Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie

Verlag W. Kohlhammer

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dabrock, Peter:
Antwortender Glaube und Vernunft : zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie / Peter Dabrock. - Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer, 2000
(Forum Systematik ; Bd. 5)
Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 1999
ISBN 3-17-016320-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
D 294



FA
40 A 7808

Alle Rechte vorbehalten
© 2000 W. Kohlhammer GmbH
Stuttgart Berlin Köln
Verlagsort: Stuttgart
Umschlag: Data Images GmbH
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

Für

Heike, Lukas Simeon, Johannes Elija,

meine Eltern und meine Schwiegereltern

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 11
Einleitung 13

Das Problem 13
Ziele der Arbeit 17
Zur Terminologie 18
Der Gang der Untersuchung 19

1 Fundamentaltheologie am Ort der Verantwortungsschwelle von Differenzerfahrungen 33

1.1 Der verwaiste Ort evangelischer Fundamentaltheologie 33
1.1.1 Genealogie einer späten Verdrängung: Fundamentaltheologie als transkonfessionelles Anliegen 36
1.1.2 Fundamentaltheologie als „theologische Schwellenwissenschaft“ 55
1.1.3 Die topographische Differenz von ‘Fundamentaltheologie’ zu anderen evangelischen Einleitungstitulaturen 66
1.2 Verantwortungsbereitschaft „theonomer Vernunftautonomie“ 75
1.2.1 Die Suche nach einem adäquaten Identitätspunkt der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie 75
1.2.1.1 Verantwortungsbereitschaft aus der Logoshaftigkeit der Hoffnung: 1 Petr 3,15 76
1.2.1.2 „Fides quaerens intellectum“ 82
1.2.1.3 „Oratio – meditatio – tentatio“ 85
1.2.1.4 „Traditio“ 86
1.2.1.5 Fazit 89
1.2.2 Zwei paradigmatische katholisch-theologische Positionen 91
1.2.2.1 Max SECKLERs Entwurf „theonomer Vernunftautonomie“ 91
1.2.2.1.1 Darstellung 91
1.2.2.1.2 Würdigung und Kritik 96
1.2.2.2 SCHÜSSLER FIORENZAs reflexives Gleichgewicht der „Fundamentalen Theologie“ 102
1.2.2.2.1 Darstellung 102
1.2.2.2.2 Würdigung und Kritik 111
1.2.3 Paradigmatische evangelisch-theologische Konzeptionen 115

1.2.3.1 EBELINGs theologische Hermeneutik des „Wortes schlechthin“ 115
1.2.3.1.1 Darstellung 115
1.2.3.1.2 Allgemeine Würdigung 125
1.2.3.1.3 Spezielle Würdigung und Kritik 127
1.2.3.1.4 Fazit: Die im Gesetz erstickte Provokation des Wortes schlechthin 143
1.2.3.2 Der aktuelle Stand evangelischer Fundamentaltheologie: zwischen umfassender Selbstbeschreibung und Differenzpostulat 144
1.2.3.2.1 LINDBECKs Grammatikprüfung des Glaubens 145
1.2.3.2.2 HÜTTERS „Theologie als kirchliche Praxis“ ohne Außenbezug 154
1.2.3.2.3 DALFERTHS Verarbeitung der Differenz „Gott-Mensch“ 159
1.3 Fazit: Die unbearbeiteten Probleme der Verantwortungsschwelle 173

2 Register responsiver Rationalität – WALDENFELS' Differenztheorie der Verantwortungsschwelle 179

2.1 Methode der Responsivität: Hyperphänomenologie als Differenztheorie von Differenzerfahrungen 183
2.1.1 Von der eidetischen zur strukturalen Reduktion 186
2.1.2 Von der transzendentalen Reduktion zur responsiven Differenz 191
2.2 Strukturelle und topoologische Aspekte der Responsivität: regionale Ordnung im Zwielicht 196
2.2.1 Selektion und Exklusion als Grundvollzug von Ordnung 197
2.2.2 Gesamt- und Grundordnung als vergebliche Tilgungsmuster der Regionalität von Ordnung 199
2.2.3 Regionalität ohne Relativismus oder Geltung aus der Genese 202
2.2.4 Das Außerordentliche am und im Ordentlichen 206
2.2.5 Fazit: Weniger ist mehr – oder: vom responsiven Sinn begrenzter Ordnungen 210
2.3 Transzendentalphänomenologische Grundkategorie der Responsivität: Singuläre Zwischenereignisse zwischen Fremdem und Eigenem 212
2.3.1 Der Stachel des Fremden als Anspruch gegenüber Eigenem 213
2.3.1.1 Eigenheit als „Prä-/Interferenz“ angesichts von Fremdem 214
2.3.1.2 Orte, Modi, Grade und Vektoren von Fremdheit 217
2.3.1.3 Fremdheit als der unvergleichliche Anspruch an Eigenes 224

2.3.2 Zwischenereignisse, Schwellenerfahrungen und responsive Rationalität ... 229
2.4 Grundvollzug der Responsivität: Nachträgliches Antworten auf unausweichliche Ansprüche ... 233
2.4.1 Der problematisierte Einsatz der Frage ... 235
2.4.1.1 Die Gesamtordnung der Sachfrage ... 236
2.4.1.2 Die Grundordnung der Anfrage ... 238
2.4.1.3 Möglichkeitsordnungen und Problemfelder ... 240
2.4.2 Die Kehre zur Antwort ... 243
2.4.3 Implikate des Antwortens ... 245
2.4.3.1 Interferenz und Diastasen im Sichsagen ... 246
2.4.3.2 Möglichkeitsüberschüsse über das Gesagte ... 248
2.4.3.3 Die Unausweichlichkeit der Antwort auf einen Anspruch ... 250
2.5 „Subjekte" der Responsivität ... 255
2.5.1 „ich" als geständiger Respondent ... 255
2.5.2 „wir" als Chiasma von Inklusivität und Exklusivität ... 263
2.6 Konsequenzen der Responsivität ... 266
2.6.1 Die fremde Spur der Schrift in der Rede ... 266
2.6.2 Responsive Ansprüche und laterale Transpartikularisierung zwischen den normativen Lebenswelten ... 273
2.6.2.1 Lebenswelt zwischen Heimat- und Fremdwelt ... 273
2.6.2.2 Normenproduktion an den „Grenzen der Normalisierung" ... 279
2.6.2.3 Diesseits neuzeitlicher Unterscheidungen: Responsive Ethik als Transpartikularisierungsimpuls ... 284
2.6.2.4 „Antwort geben und nehmen": unvertretbare Beiträge im Polylog des Gesagten ... 291
2.7 Fazit: Responsivität als Verantwortung auf der Schwelle ... 294

3 Evangelische Fundamentaltheologie als responsive Rationalität ... 300

3.1 Responsive Rationalität in der theologischen Verantwortungs- und „Schwellenwissenschaft" ... 301
3.1.1 Legitimität der theologischen Applikation ... 301
3.1.2 Das Eigene theologisch-responsiver Rationalität: der responsive Anspruch als Gottes Zuspruch ... 302
3.1.3 Impulse responsiver Rationalität für die intrinsezistische Fundamentaltheologie ... 305
Exkurs: Das Doppelgebot der Liebe in der Perspektive responsiver Rationalität ... 308
3.1.4 Responsivität als Integral der theonomen Vernunft – evangelisch-theologische Perspektiven ... 314
3.1.5 Zwischen Offenbarungs- und Erfahrungstheologie ... 324

3.2 Unerwartete Entdeckungen: Momente responsiver Rationalität in den Prolegomena zur 'Kirchlichen Dogmatik' Karl BARTHs 330
3.2.1 Dogmatik als Antwort auf das Zwischenereignis des Wortes Gottes 333
3.2.1.1 „... unter allen Umständen ein fehlbares Menschenwerk" – Die Anerkennung der Regionalität des dogmatischen Denkens 334
3.2.1.2 Das Wort Gottes als Zwischenereignis 336
3.2.1.2.1 Der Anspruch des Wortes Gottes 336
3.2.1.2.2 Die Diachronie des Wortes Gottes 337
3.2.1.2.3 Fides als responsio ex auditu 344
3.2.1.2.4 Die Schriftlichkeit im Worte Gottes 346
3.2.1.3 Dogmatik als Funktion der das Wort Gottes hörenden Kirche 348
3.2.1.3.1 Das Kirchenregiment der Schrift 348
3.2.1.3.2 Konfessionalität als responsiver Schriftkommentar 350
3.2.1.3.3 Dogmatik als Hilfe zum Hören 353
3.2.1.4 Fazit: Der responsive Selbsterweis der Prolegomena 361
3.2.2 Der Unvertretbarkeitsauftrag des Glaubens – laterale Transpartikularisierung statt pluralistischer Religionstheologie 363
3.2.2.1 Die Verkündigung des neuen Paradigmas 363
3.2.2.2 Anfragen responsiver Fundamentaltheologie 365
3.2.2.3 BARTHs Religionskritik als Transpartikularisierungsimpuls 367
3.3 Ausblick: Antworten auf Ansprüche im Vorletzten 374

Abkürzungsverzeichnis 375

Literaturverzeichnis 379

Personenregister 397

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 1999 von der Evangelisch–Theologischen Fakultät der Ruhr–Universität Bochum als Dissertation angenommen und für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet. Sie findet ihr Thema in der Fragestellung, wie heute dem Imperativ von 1 Petr 3,15 entsprochen werden kann: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegenüber jedem, der euch fragt nach dem Logos der Hoffnung, die in euch ist." Diese Aufforderung bewegt und treibt meine theologische Arbeit seit langem. Daß solche Suchbewegungen auf der Grenze stattfinden und in die persönliche und soziale Identität eines Theologen lebensverändernd eingreifen können, habe ich erfahren (dürfen und müssen). Den gegangenen Weg in all seinen Etappen möchte ich gerade deshalb nicht missen. Daher ist es für mich keine Pflichtübung, sondern ein inneres Anliegen, Menschen, die mich auf diesen Wegen begleiten oder begleitet haben, zu danken:

An erster Stelle danke ich Prof. Dr. Christofer Frey. Er hat die Entstehung dieser Arbeit konstruktiv – und das heißt: interessiert, aber auch Freiräume gewährend – begleitet und das Erstreferat erstellt. Darüber hinaus gibt er mir seit vielen Jahren die Gelegenheit, am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik) in Bochum zu lernen und zu arbeiten. Was ich unter den hervorragenden Arbeitsbedingungen an umfassender Förderung erhalten habe und weiterhin erhalte, kann ich kaum ermessen.

Herrn Prof. Dr. Christian Link möchte ich nicht nur für die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern auch für manch anregende Kritik und für die Teilnahmemöglichkeit an seinen Doktorandenkolloquien meinen herzlichen Dank aussprechen. Daß eine Studie im Dreiländereck von evangelischer und katholischer Theologie und Philosophie ihre Heimat in der Reihe „Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie" findet, empfinde ich als besonders erfreulich und danke dafür den Herausgebern, den Herren Proff. Dres. Johannes Brosseder, Johannes Fischer und Joachim Track, wie dem Lektor des Kohlhammer-Verlages, Herrn Jürgen Schneider, für die gedeihliche Zusammenarbeit bei der Druckvorbereitung.

Mein Dank gilt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Drucklegung durch eine überaus großzügige Beihilfe ermöglicht hat.

Für wertvolle Gespräche während der Abfassungszeit der Arbeit danke ich herzlich Prof. Dr. Wolfgang Maaser, Dr. Magdalene Frettlöh und Dr. Joachim v. Soosten. Daß Prof. Dr. Bernhard Waldenfels, dessen Philosophie der Antwort im 2. Kapitel dieser Arbeit dargestellt wird, mir mehrfach Rede und Antwort gestanden hat und mir seiner-

zeit teils noch unveröffentlichte oder schwer zugängliche Texte zur Verfügung gestellt hat, erfüllt mich mit Dankbarkeit.

Dankenswerterweise haben sich an der Korrektur des Manuskriptes Dr. Magdalene Frettlöh, Dr. Doris Vera Hofmann, Lars Klinnert, Frank Köhler und Prof. Dr. Wolfgang Maaser beteiligt.

Auch wenn Wege weitergegangen wurden, bleiben für meine theologischen Antwortversuche Begegnungen mit Abt Stephan Schröer OSB in Meschede und mit Prof. Dr. Joseph Wohlmuth, Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Prof. Dr. Werner Stegmaier, Dr. Doris Vera Hofmann und Prof. Dr. Thomas Hofmann aus Bonner Tagen, mit Pfr. Horst-Dieter Mellies während der gemeinsamen Tätigkeit am Lehrstuhl für Systematische Theologie/Ethik in Bochum und mit Pfr. Jenz Rother während der Holzwickeder Zusammenarbeit prägend und in dankbarer Erinnerung.

Nur eine Spur des in Worte nicht zu fassenden Dankes hinterläßt die Widmung an die lieben Menschen, ohne deren unendliche Unterstützung – in jeder Hinsicht – diese Arbeit nicht hätte geschrieben werden können.

Holzwickede, im Dezember 1999 Peter Dabrock

EINLEITUNG

Das Problem

„Wie fühlen Sie sich ... wenn Sie von Außenstehenden auf Ihre Organisation angesprochen werden?"[1] – lautete eine Frage einer 1997 veröffentlichten, empirisch-ethischen Studie über „Wertvorstellungen junger Führungskräfte in Polizei, Kirche und Wirtschaft". Deutlich mehr als Angehörige der anderen beiden untersuchten Berufsgruppen, genau: 94% aller befragten evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer, gestehen ein, daß sie – angesprochen auf die Kirche als ihre Arbeitgeberin – gegenüber der Öffentlichkeit einen dezidierten Rechtfertigungsdruck empfänden. Allerdings artikuliert dieses fast einstimmige Urteil nicht so sehr einen missionarischen Übereifer als vielmehr ein gesteigertes Unsicherheitsgefühl, die professionell ausgeübte, eigene christliche Identität als Kirchenrepräsentant in einer ausdifferenzierten, individualisierten und wertpluralen Welt auftrags- und situationsadäquat zu verantworten. Nicht nur die Vermittlung eines (ansonsten aber intakten) Glaubens, sondern auch dessen Selbstbestimmung im Raum der Kirche scheint angesichts der vielfältigen Einflüsse anderer Lebenssegmente auf gegenwärtige individuelle und kollektive Identitätsbildungsprozesse problematisch geworden zu sein. Das sozialpsychologische Stichwort von der „Patchwork-Identität"[2], d.h. die Chance *und* Schwierigkeit, eine durch die ausdifferenzierten Lebensbezüge kohärente aktive Verantwortungs- und rezeptive Anerkennungsinstanz zu benennen, läßt sich offenkundig auch auf viele junge Pfarrerinnen und Pfarrer übertragen. Warum erzeugt bei ihnen schon das Angesprochenwerden auf die Kirche, als deren Repräsentantinnen und Repräsentanten sie wahrgenommen werden, quasi unisono ein defensives

---

[1] BEESE/GROSSKLAUS-SEIDEL/MURCK, Wertvorstellungen junger Führungskräfte, 19 (daher auch die folgenden Zahlen). Die Führungskräfte der Polizei konnten diese Rechtfertigungsempfindung nur zu 63%, die Managerinnen und Manager nur zu 38% teilen; 36% der Pfarrerinnen und Pfarrer (im Unterschied zu 13% der Polizeiangehörigen und 10% der Führungskräfte der Wirtschaft), also über $\frac{1}{3}$ der Befragten, war es bisweilen sogar peinlich, auf die Kirche angesprochen zu werden. (*Sofern nicht anders angemerkt entsprechen Kursivierungen in einem Zitat immer den Hervorhebungen im Original.*)

[2] Im Gefolge der Diagnosen BECKs zur Risikogesellschaft (vgl. ders., Risikogesellschaft) und dessen Optimismus, die „Kinder der Freiheit" würden in der enttraditionalisierten Lebenswelt selbstbewußt ihre Identitätsarbeit übernehmen (vgl. ders. [Hg.], Kinder der Freiheit), ist der Begriff der Patchwork-Identität für KEUPP positiv besetzt; vgl. ders., Auf der Suche nach der verlorenen Identität, 64: „Wir haben es nicht mit 'Zerfall' oder 'Verlust der Mitte' zu tun, sondern eher mit einem Zugewinn kreativer Lebensmöglichkeiten, denn eine innere Kohärenz ist der Patchworkidentität keineswegs abhanden gekommen. ... Kohärenz ohne 'Identitätszwang' ist ein kreativer Prozeß von Selbstorganisation." Für den Prozeß der Identitätsarbeit nennt KEUPP (vgl. ders., Diskursarena Identität, 19-22) folgende fünf Grundbedingungen: das Vorhandensein 1. von materiellen, 2. von sozialen Ressourcen, 3. die Fähigkeit zum Aushandeln, 4. Zugewinn und Notwendigkeit von individueller Gestaltungskompetenz, 5. ein Urvertrauen zum Leben und seinen ökologischen Voraussetzungen. Allerdings sind zumindest die Bedingungen 3-5 *Konsequenzen* einer gelungenen Identitätsarbeit, so daß sich die Argumentation am Rande der petitio principii bewegt. Sie entgeht diesem Vorwurf, wenn man den Zeitaspekt berücksichtigt und davon ausgeht, daß sich das Individuum in einer halbwegs stabilen Identität befindet, die dann unter dem Einfluß bestimmter Ereignisse oder Trends umgebaut wird. Identität ist – jedenfalls für die überragende Mehrzahl der jungen Pfarre-

Rechtfertigungsgefühl? Die Studie gibt keine nähere Auskunft darüber, ob Pfarrerinnen und Pfarrer gegenüber den Polizeiangehörigen und den Managerinnen und Managern eine besondere Legitimationslast deshalb verspüren, weil ihr Berufsprofil an eine Institution gebunden ist, deren Anspruch *explizit*[3] aufs *Ganze* geht, das Ganze angesichts der Diversifizierung und Pluralisierung der Lebenswelt für viele (im abendländischen Kulturraum) jedoch aus dem Blick geraten ist. Aber deutlich ist, daß im Grunde fast alle jungen Pfarrerinnen und Pfarrer für sich im Berufsalltag die Notwendigkeit erleben, Rechenschaft ablegen zu müssen, nicht nur über ihr eigenes Reden und Handeln, sondern von allem über ihr Reden und Handeln *in dieser Kirche*.

Angesichts der durch mediale Inszenierungen verstärkten Flut von Orientierungsverheißungen erscheint die volle Konzentration auf die (professionell ausgeübte) christliche Identität für viele als eine notorische Überforderung. Wie läßt sich heute nicht nur als persönliche Überzeugung, sondern aus der sozialen und geschichtlichen Verflechtung in kirchliches Leben glaubhaft bekennen: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären"[4]? Der Verlust der klassischen Identität als *eines* Zentrums von Verhalten trifft nicht nur einzelne Christinnen und Christen, sondern auch die Kirchen selbst: „Fremde Heimat Kirche" ist der sprechende Titel einer Repräsentativumfrage zum kirchlichen Selbstverständnis[5]. Auch die Kirchen stehen zwischen Traditionsbewahrung und immer neuen Versuchen, die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses in die Gesellschaft zu vermitteln. Angesichts der Pluralisierung der Lebensformen ist aber schon die Rede von *der* Gesellschaft und *der* Öffentlichkeit problematisch. Aufgrund der faktischen Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die es enorm schwer macht, die Grenzen einzelner Systeme einander durchlässig zu halten, sehen sich auch die Kirchen über die traditionellen Formen ihrer Verkündigung und Diakonie hinaus zu einer fast unmöglich erscheinenden Verantwortungspflichtigkeit aufgerufen. Wie kann ihr „bleibend Wichtiges" als „jetzt Dringliches"[6] in unterschiedlichen Lebensbereichen dargestellt werden? Wie können Identitäts- und Relevanzrechenschaft des christlichen Glaubens angesichts der Erfahrung, daß viele andere Lebensorientierungen und Deutungsansprüche die individuelle Identität einzelner Christinnen und Christen, einzelner Pfarrerinnen und Pfarrer und die kollektive Identität der Kirchen interferieren, zusammengebracht werden? Ohne Zweifel finden sich in der Praxis zahlreiche gelebte Modelle, den Herausforderungen der Gegenwart nicht nur Paroli zu bieten, sondern sie in ein Gesamtkonzept gegen-

---

rinnen und Pfarrer – allerdings eher ein *Ringen* um Anerkennung, verbunden mit dem Gefühl, daß ihr Beruf ihnen diesen „sense of coherence" (ANTONOVSKY) schwerlich ermöglicht.

[3] Natürlich kann auch ein Polizist mit seiner Dienstmarke oder ein Manager mit seinem Betrieb verheiratet sein: „Worauf Du nu ... Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott" (BSLK 560). Daß für LUTHER diese Nominaldefinition erst im Vater Jesu Christi zur Realdefinition wird, muß in diesem Kontext nicht weiter ausgeführt werden.

[4] BURGSMÜLLER (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung, 37.

[5] Vgl. ENGELHARDT/v. LOEWENICH/STEINACKER (Hgg.), Fremde Heimat Kirche; POLLACK, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland, und als einen der neuesten Versuche zur Bestandsaufnahme dieser Krise und zum Umgang mit ihr den Sammelband: WETH (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen?

[6] Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 120-123.

wartsorientierten und nicht nur rückwärtsgewandten Glaubens zu integrieren. Um der von vielen jungen Pfarrerinnen und Pfarrern als bedrängend erlebten Situation komplizierter und komplexer Rechenschaftsabgabe reflektiert begegnen zu können, bietet sich daher an, ihr über eine reine Ad-hoc-Thematisierung hinaus prinzipielle Aufmerksamkeit zu schenken.

Für die Aufgabe, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten"[7], kennt die katholische Theologie in ihrem Fächerkanon eine mit einem Ecklehrstuhl[8] bedachte eigene Disziplin: die *Fundamentaltheologie*. Ihre Aufgabe ist es, die Verantwortungssituation des Glaubens in der Welt von heute nicht nur situativ, sondern grundsätzlich zu bestimmen. Fundamentaltheologie hat aber in der neueren evangelischen Theologie keinen guten Ruf und daher einen schweren Stand. Noch immer hält sich hartnäckig das Gerücht, sie sei ein spezifisch katholisches Unternehmen, das versuche, mit Hilfe einer Zweistufensystematik (Natur-Gnade) die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf dem Wege einer nichttheologischen Vernunft von außen her zu beweisen[9]. Eine solche Beweisabsicht aber widerspreche evangelischer Theologie, die auf der Voraussetzungslosigkeit und Unableitbarkeit theologischer Sätze ebenso beharren müsse[10] wie sie „jeder an sie herangetragenen Forderung nach allgemeiner Methodenkonformität in den Wissenschaften mit kritisch verantwortender, sachverweisender Klarheit entgegenzutreten"[11] habe. Im Unterschied zur katholischen Differenzierung der Systematischen Theologie reiche in der wissenschaftstheoretischen und -institutionellen Organisation der Systematischen Theologie die Zweiteilung in Dogmatik und Ethik grundsätzlich aus[12]. Der Dogmatik komme dabei das Schwergewicht der Identitäts- und Wahrheitsreflexion zu, die Ethik nehme individuelle und kollektive Verhaltens-[13] und Wahrhaftigkeitsoptionen innerhalb und außerhalb der Kirche in den Blick, wie sie sich aus der Perspektive des Glaubens beurteilen ließen. Selbstverständlich würden sich Identitäts- und Verhaltensreflexion durchdringen, denn das Identitätsverständnis präge Verhalten wie dieses auf die weitere Identitätsgestaltung zurückschla-

---

[7] Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute' (Gaudium et spes), Nr. 4 (RAHNER/VORGRIMMLER [Hg.], Kleines Konzilskompendium, 451).

[8] An den katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland zählen zu den mit Ecklehrstühlen bedachten systematischen Fächern nicht nur Dogmatik und Ethik (die ihrerseits in Moraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre differenziert wird), sondern gleichwertig auch die Fundamentaltheologie.

[9] Vgl. KRAUS, Systematische Theologie, 3; ähnlich noch jüngst SAUTER, Zugänge zur Dogmatik, 311.

[10] Vgl. KRAUS, a.a.O., 4.

[11] Ebd.

[12] Bisweilen gesteht man religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen oder enzyklopädischen Erwägungen eine Sonderstellung am Rande der Systematik ein, ohne sie aber als eine mit Ecklehrstühlen zu versehende zentrale Aufgabe der Systematik zu erachten. Der auffälligste Beweis für die These, daß der Ort der Fundamentaltheologie in der evangelischen Systematik weithin verwaist ist, liegt im fast vollständigen Fehlen a) fundamentaltheologischer Lehrstühle in Deutschland und b) ihrer ungenügenden Berücksichtigung oder Einarbeitung als einer eigenen Disziplin in theologische Prüfungsordnungen, die ebenso weitgehend primär von der offensichtlich als vollständig erachteten Differenzierung 'Dogmatik-Ethik' ausgehen (vgl. z.B. die „Ordnungen für die Erste und Zweite Theologische Prüfung" vom 11.08.1989 in der Ev. Kirche von Westfalen, die die Systematik allein in Dogmatik und Ethik unterteilt, aber unter der Rubrik „Spezialkenntnisse" [!], Nr. 3: „Fundamentaltheologische Probleme" erwähnt).

[13] Der Begriff des Verhaltens ist umfassender als der möglicherweise erwartete Begriff der Handlung, weil er auch das Unterlassen als ethisch relevant einschließt.

ge. Deshalb ließe sich das Verhältnis von Dogmatik und Ethik im besten Falle als „reziproke Implikation“[14] charakterisieren. Beiden sei eine an entsprechender Stelle zu bedenkende Geschichts- und Sozialbindung zu eigen, beide reklamierten mit den unterschiedlichen Schwerpunkten von Identitäts- bzw. Verhaltensreflexion auf die Dialektik von „bleibend Wichtigem“ und „jetzt Dringlichem“[15]. Diese Spannung jeweils thematisierende epistemologische und methodologische Anfragen würden in der Ethik per se und in der Dogmatik durch deren Prolegomena adäquat aufgefangen werden können. Eine spezielle systematische Disziplin, die Grundlagen-, Methoden- und extrinsische Verantwortungsfragen von Glaube und Theologie intrinsisch thematisiere, sei daher entweder (im Blick auf die Ethik) überflüssig oder hätte (im Blick auf die Dogmatik) den Ausgangspunkt und die Art und Weise der theologischen Grundlagenreflexion falsch gewählt. Noch immer scheint deshalb Karl BARTHs kontroverstheologisch motiviertes Diktum: „Alle gewollte Apologetik und Polemik ... ist ... notorisch noch immer ein unverantwortliches und ungegenwärtiges und darum auch unwirksames Tun gewesen ...“[16] für viele Ansätze – insbesondere in der Traditionslinie der Wort-Gottes-Theologie – Gültigkeit zu besitzen.

Um für das weiterhin verbreitete Vorurteil, evangelische Systematik könne sich gegenüber fundamentaltheologischen Fragestellungen enthalten, ein paradigmatisches Beispiel aus der jüngeren evangelischen Theologie anzuführen, sei eine längere Passage aus Friedrich-Wilhelm MARQUARDTs ‘Von Elend und Heimsuchung der Theologie’ zitiert: „Wir sehen keine Möglichkeit, der Theologie auf dem Feld den Boden zu bereiten, auf dem heute Menschen sonst geistig arbeiten. ... In den Auffassungen des Geistigen, in den Kategorien des Denkens, in den Methoden des Fragens und Forschens ..., kurz: im Apparat von Wissenschaft spiegeln sich die Abhängigkeiten des Bewußtseins von dem Sein, ‘wie es nun einmal ist’. Das heißt aber, biblisch gedacht, in Zuständen des ‘bösen und abtrünnigen Geschlechts’ und den Bedingungen der ‘bösen Zeit’. ... Nicht nur Mensch und Welt, auch Menschengeist und Weltgeist sehen wir dem gottwidrigen ‘Wesen der Vergänglichkeit’ unterworfen (Röm 8,21). Die Formen aller Wahrnehmung der Wirklichkeiten sind davon gezeichnet, wie sie selbst. Darum können wir über die ‘Wissenschaftlichkeit’ von Theologie nur noch formen-kritisch denken. ‘Das Gesetz’ der Theologie ergibt sich für uns nicht erst aus dem Blick auf die Universität und ihren Umgang

---

[14] TÖDT, Perspektiven theologischer Ethik, 12, 20; vgl. a.a.O., 12-20, wo TÖDT andere Verhältnisbestimmungen, die entweder von einer Trennung der beiden systematischen Unterdisziplinen oder einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis ausgehen, verwirft. Seine These stützt sich im wesentlichen auf den Versuch, solche anders gelagerten Ansätze ihrer impliziten Voraussetzungen zu überführen. Denn jede Dogmatik habe ihre *Wahrheits*rechenschaft in einer Wirklichkeit, die strittig sei, zu leisten. Für die Reflexion auf das darin *sittlich* strittige Verhalten sei die Ethik zuständig, wobei die theologische Anthropologie dann „die vermittelnde Brücke zwischen Dogmatik und Ethik“ (a.a.O., 15) bilde. Jede Dogmatik, die diesen Zusammenhang abblende, verlöre so ihre Relevanz für die Gegenwart. Wer – wie TÖDT oder auch HÄRLE, Dogmatik, 38f. – von der Suffizienz der Zweiteilung der Systematischen Theologie in Dogmatik und Ethik überzeugt ist, wählt mit der Verhältnisbestimmung „reziproker Implikation“ aus den kurz genannten Gründen sicher die plausibelste Alternative. Nicht diese Verhältnisbestimmung ist m.E. zu hinterfragen, sondern ob sie für die spezifischen Aufgaben der Systematik ausreicht.

[15] Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 120-123.

[16] Vgl. BARTH, KD I/1, 29; dazu, daß dieses Wort nur aus seinem bestimmten historischen Kontext zu verstehen ist und keineswegs mehr heutige Fundamentaltheologie trifft, vgl. S. 49-51.
(*Seitenhinweise mit einem vorgestellten* ‘S.’ *beziehen sich immer auf die vorliegende Arbeit!*)

mit der Wirklichkeit. Es ergibt sich aus der Beachtung der 'Wege' Gottes. Und vor allem: des Grundes, der gelegt ist – Christus (1 Kor 3,11)."[17]

Ziele der Arbeit

Könnte es nicht auch sein, daß evangelische Theologie für ihre Sache „bleibend Wichtiges" *und* „jetzt Dringliches"[18] dort aus den Augen verliert, wo sie unablässig die Versicherung wiederholt, man dürfe die eigene Argumentation eigentlich nur als Entsprechung zum Wort Gottes verstehen und nicht von Haus aus auch als interdiskursiven Beitrag zu aktuellen, transtheologisch zu gestaltenden Gegenwartsproblemen? Um diese Frage kreist die vorliegende Arbeit, die entsprechend folgende Erkenntnisziele im Blick hat: Sie beabsichtigt 1. zu zeigen, daß Fundamentaltheologie ein Anliegen von überkonfessioneller und damit inklusive auch von evangelisch-theologischer Bedeutung ist. Sie bestimmt 2. den systematischen Ort der Fundamentaltheologie als *Verantwortung auf der Schwelle* von theologischen und nichttheologischen Diskursen, nicht ohne dazu die Herausforderungen dieser spezifischen Ortsangabe zu berücksichtigen. Deshalb intendiert sie anhand der Konfrontation mit verschiedenen theologischen Selbstbeschreibungsformeln und durch die Darstellung paradigmatischer Positionen 3. eine vertiefte Rekonstruktion des aktuellen Problemniveaus evangelischer Fundamentaltheologie. Aufgrund des am Ende der Rekonstruktionen zu ziehenden Fazits, daß die Anspruchskonflikte dieser besonderen Diskursformation bisher methodisch und methodologisch nicht hinreichend *als Konflikte* ausgehalten werden, lenkt sie 4. den Blick auf ein philosophisches Konzept, das sich dezidiert der Verantwortung auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem zuwendet. Welche Konsequenzen dessen Applikation für das Selbst-

---

[17] Vgl. MARQUARDT, Von Elend und Heimsuchung der Theologie, 33f. (zur expliziten Ablehnung von Fundamentaltheologie vgl. auch ders., Eia, wärn wir da, 303-305). Da erst im folgenden das Aufgabenprofil von Fundamentaltheologie vorgestellt und dann in Kap. 1 ausführlicher entfaltet wird, kann an dieser Stelle keine dezidierte Auseinandersetzung mit MARQUARDTs Thesen, die zudem nur als Indiz für die fortbestehende Abwehrhaltung gegen Fundamentaltheologie zitiert wurden, geführt werden. Deshalb formuliere ich nur Anfragen: Selbst wenn „im Apparat der Wissenschaft sich die Abhängigkeiten des Bewußtseins von dem Sein [spiegeln]", wieso sollte dann auf diesem Feld kein Diskurs möglich sein? Wäre es nicht möglich, *gerade deshalb* dieses Feld kritisch-konstruktiv zu bearbeiten? Welche Auffassung von Wissenschaft liegt dieser Argumentation zu Grunde? Warum soll Theologie sich nicht mit solchen Kriterien wie Methodisierbarkeit, Vorurteilsfreiheit, Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitsgewißheit, wie Hypothesenbildung, Falsifizierbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Selbstrelativierung (!) (vgl. diese Zusammenstellung wissenschaftlicher Standards bei HÄRLE, Dogmatik, 18-28) von ihrer Sache her auseinandersetzen können? Mit dem Diskurs über die Gestaltung dieser Kriterien ist noch keineswegs der von MARQUARDT postulierte Grund verlassen. Wenn er in guter reformatorischer Tradition zu Recht darauf verweist, daß er „[n]icht nur Mensch und Welt, [sc.: sondern] auch Menschengeist und Weltgeist ... dem gottwidrigen 'Wesen der Vergänglichkeit' unterworfen [sieht]", warum gilt diese Wahrnehmung nicht für eine theologia crucis, wenn diese iusta *et peccatrix* ist – schließlich konnte MARQUARDT doch auch von „der großen Relativierung des eigenen Beginnens" (ders., Von Elend und Heimsuchung der Theologie, 35) durch die archetypische Theologie Gottes (vgl. a.a.O., 14-34) sprechen? Werden nicht Äpfel mit Birnen verglichen, wenn die Orientierung der Theologie an „Wege[n] Gottes" gegen die Universität ausgespielt wird? Wird in dieser Alternative nicht der Sachgrund mit *einer* möglichen interlokutionären Diskurssituation verwechselt?

[18] Vgl. Anm. 6.

verständnis einer evangelischen Fundamentaltheologie hat, soll 5. sowohl in systematischer Absicht als auch mit einer entsprechenden Neuinterpretation eines bedeutenden theologischen Ansatzes aufgewiesen werden.

Zur Terminologie

Um diese Erkenntnisziele zu verfolgen, wird auf eine Terminologie zurückgegriffen, die in der jüngeren katholischen Fundamentaltheologie – insbesondere seit dem Erscheinen des bahnbrechenden „Handbuchs der Fundamentaltheologie" – als eingeführt und bewährt gilt, aber in der evangelischen Theologie weitgehend unbekannt und deshalb in diesem Kontext explikationsbedürftig ist. Neuere katholische Fundamentaltheologie bestimmt ihre Argumentationsweise als *intrinsezistisch* (von lat. intrinsecus = *von innen*, innerhalb). Damit grenzt sie sich ab gegen die neoscholastische Apologetik, die meinte, ohne auf christliche Inhalte einzugehen, das reine *Daß* des Glaubens von außen, also *extrinsezistisch*, als vernünftig erweisen zu können[19]. Max SECKLER, der im Anschluß an Maurice BLONDEL diese terminologische Wahl verantwortet[20], schreibt zu ihrer Charakteristik: „Die als 'extrinsezistisch' bzw. 'intrinsezistisch' bezeichneten Auffassungen repräsentieren eine grundlegende Alternative in der Bestimmung der Aufgaben und Methoden der Fundamentaltheologie. ... Die letztere ist dann eine solche, die ihrer Aufgabe der Glaubensverantwortung durch Arbeit *am christlichen Logos in seiner Inhaltlichkeit* nachzukommen sucht, während sich die erstere im wesentlichen auf dessen *Außenseite* verwiesen sieht ... Weder ist *psychologische Innerlichkeit* noch *anthropologische Internität*, noch *ontologische Immanenz* (und ihr jeweiliges Gegenteil) gemeint, sondern *die Verweisung der fundamentaltheologischen Arbeit auf die Inhalte der christlichen Botschaft* bzw. die Tabuisierung dieser Inhalte für sie."[21] Die Pointe dieser terminologischen Wahl besteht darin, daß sie einen Argumentations*vektor* formulieren kann: *Von innen heraus*, d.h. orientiert am Inhalt des Wortes Gottes, versucht die Fundamentaltheologie die Vernünftigkeit des Glaubens (vor sich selbst *und* vor anderen) zu erweisen. Da die üblichen topologischen Grunddifferenzen 'innen – außen' / 'intern – extern' / 'intrinsisch – extrinsisch' statisch formuliert sind, können der *Vektor* und die mit ihm aufgrund der Argumentationsdynamik gegebenen spezifischen *Konflikte* nicht zum Ausdruck gebracht werden. Demgegenüber macht die Einführung der ungewohnten Terminologie 'intrinsezistisch – extrinsezistisch' Sinn und soll in dem eben definierten Sinne terminologisch aufgenommen werden.

Der weiteren Orientierung halber seien im folgenden einige Begriffe, die für die Argumentationsstruktur dieser Arbeit Bedeutung tragen, auch jeweils an entsprechender Stelle eingeführt

---

19 Vgl. S. 49f.
20 Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 511-513.
21 A.a.O., 511f.

werden, aber vielleicht wegen ihrer Unbekanntheit oder ihrer ungewöhnlichen semantischen Füllung Schwierigkeiten bereiten, vorweg definiert und aufgelistet:

Fremdheit, radikale:	Erfahrung der Unterbrechung, der man sich nicht entziehen kann, die sich aber ihrerseits jeder Aneignungsstrategie verweigert,
Hyperphänomenologie:	Theorie der Erfahrung des Fremden, die in der Reflexion auf diesen „Gegenstand" ihre Begrenztheit mitzubedenken sucht,
intrinsisch:	Bezeichnung für *die* theologische Argumentation, die von der Inhaltlichkeit des Geglaubten ausgeht und auf dessen glaubens- oder kircheninterne *Verifikation* zielt (fides quaerens intellectum),
intrinsezistisch:	Vektorbezeichnung für *die* theologische Argumentation, die von der Inhaltlichkeit des Geglaubten ausgeht und auf dessen glaubens- oder kirchenexterne *Plausibilisierung* zielt (1 Petr 3,15),
Präferenz:	in den Interferenzen der individuellen oder kollektiven Lebensdeutungen und -führungen der Topos oder das Ereignis der Verantwortung gegenüber einem unabweisbaren Anspruch, worüber sich eine individuelle oder kollektive Identität letztbestimmt,
Response:	singulares Antworten auf einen unabweisbaren Anspruch,
transpartikularisierend:	Begriffssubstitut für 'universal', konnotiert jedoch keine entwicklungslogische Gesamtteleologie, verweist vielmehr auf materiale Traditionen zur Gewinnung und Rechtfertigung von Normen,
Zwischen(ereignis):	bezeichnet nicht eine reziproke Symmetrie zweier Relate oder deren Mitte, sondern eine doppelte Anspruchsasymmetrie, so daß die gegenseitigen Ansprüche nicht über ein Tertium comparationis vermittelbar sind.

Der Gang der Untersuchung

Der Gang der Untersuchung beginnt mit der *genealogischen Rückfrage*[22], ob die Geringschätzung fundamentaltheologischen Fragens in Kreisen der evangelischen Theologie nicht einen breiten Strom christlicher Theologie, die seit den Apologeten geübte *Apologie*, verstanden als verteidigende *und* werbende Rechenschaft gegenüber Nichtgläubigen, abbricht. Theologiegeschichtlich verstärkt wird die kritische Rückfrage, wenn man berücksichtigt, daß nicht nur eine situationsbezogene Apologie, sondern auch

[22] Vgl. die in Anlehnung an NIETZSCHE und FOUCAULT (vgl. Kap. 2.1.4) getroffene, pointierende funktionale Charakterisierung der Genealogie bei WALDENFELS, SF 51 (*zur Zitation der Werke von WALDENFELS vgl. das Abkürzungsverzeichnis; wird der Nachname „WALDENFELS" ohne Nennung des Vornamens genannt, ist immer auf* Bernhard *WALDENFELS Bezug genommen*): „Was der Fixierung auf bestehende Ordnungen entgegenwirkt, ist eine Genealogie, die deren Entstehen gegenwärtig hält." Darin, daß eine Genealogie auch das Ausgegrenzte, Sperrige oder Skandalöse aufzubewahren hat (man denke an den mt Stammbaum Jesu; vgl. Mt 1,1-17), unterscheidet sie sich von der Entwicklungslogik, die die „siegreiche" Teleologie rekonstruiert.

die dezidiert auf die Herausforderungen von Aufklärung, Rationalismus und Deismus sich bildende theologische Disziplin der *Apologetik* in der Geschichte evangelischer Theologie selbst tief verwurzelt ist (vgl. Kap. 1.1.1). Allerdings verpflichtet der genealogische Blick auf die Geschichte für sich noch nicht zu einer systematischen Revitalisierung fundamentaltheologischen Fragens. Wohl aber bietet er die Möglichkeit, systematischen Geltungsfragen Konturen zu verleihen, indem Vergangenes und Verdrängtes um ihre Anerkennung für Gegenwart und Zukunft ringen, so daß „bleibend Wichtiges" *als* „jetzt Dringliches" in Erinnerung gerufen werden kann. Und tatsächlich kann sich in einer solchen *geltungstheoretischen*[23] Aufarbeitung der überkonfessionellen Genealogie der Fundamentaltheologie das Profil einer theologischen Fragedimension abzeichnen, die in der eingespielten Aufteilung – Dogmatik, Ethik und (abgelehnter) extrinsisch begründeter Apologetik – unberücksichtigt bliebe: Fundamentaltheologie als „theologische Schwellenwissenschaft"[24] (vgl. Kap. 1.1.2).

Einer solchen *topologischen* Kategorialisierung könnten – so scheint es – aber auch die von weiten Teilen evangelischer Theologie abgelehnte extrinsezistische *praeambula-fidei*-Apologetik oder die vielfach in der evangelischen Theologie präferierten Prolegomena zur Dogmatik zugeordnet werden. Von beiden unterscheidet sich aber die von ihrer Genealogie profilierte Fundamentaltheologie (vgl. Kap. 1.1.3) zum einen durch ihren spezifischen *Fragevektor „von innen nach außen"*[25] und zum anderen durch ihre spezifische *Situierung* auf der Schwelle der Theologie zu nichttheologischen Bereichsrationalitäten[26]. Ihren Fragevektor und ihre topologische Bestimmung teilt die Fundamentaltheologie mit der theologischen Ethik, von ihr unterscheidet sie sich jedoch durch den *Frageinhalt*: Ihr Schwergewicht liegt nicht wie bei der Ethik auf der Verhaltensreflexion, sondern wie bei der allerdings von der Frageorientierung anders ausgerichteten Dogmatik auf der Identitätsreflexion[27].

In diesen jeweils unterschiedlichen Besonderheiten gegenüber Dogmatik und Ethik wird das spezifisch moderne und gegenwärtige Aufgabenprofil der Fundamentaltheologie[28] zu suchen sein. Denn in einer Zeit jenseits von Großideologien ist nicht nur die

---

[23] Unter einer geltungstheoretischen Reflexion verstehe ich in einem theoretischen Dispositiv den synchron-systematischen Blick auf den normativen Leitgesichtspunkt.

[24] H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 87.

[25] Die extrinsezistische Apologetik versucht demgegenüber mit Mitteln der Vernunft die Glaubwürdigkeit des Glaubens zu erweisen, so daß ihr *Fragevektor* als *„von außen nach innen"* zu bestimmen wäre. Die Dogmatik prüft die Wahrheit des Glaubens (oder des Dogmas oder der Dogmen – je nach Spezifizierung), so daß sie *von innen nach innen* fragt.

[26] Die extrinsezistische Apologetik versucht innerhalb des ihr vorgegebenen Rationalitätsparadigmas die Glaubwürdigkeit des Glaubens zu erweisen. Konsequenterweise führt sie nur an die *mögliche* Wahrheit des Glaubens, indem sie das jeweils angenommene Denkparadigma an seine Grenzen führt, aber innerhalb seiner das „Daß" der Vernünftigkeit des Glaubens zu demonstrieren sucht. Die Dogmatik rekonstruiert innerhalb des vorausgesetzten Glaubens dessen Plausibilität und Kohärenz.

[27] Vgl. PETZOLDT, Christsein angefragt, 59f.

[28] An dieser Stelle könnte im Anschluß an einen der zahlreich vorliegenden Zeitdiagnosen das kulturelle Klima der Gegenwart rekonstruiert werden. Etiketten wie 'Postmoderne', 'nachmetaphysisches Denken', 'Risikogesellschaft' oder 'Informationsgesellschaft' geben Trends an, sind aber derart explikationsbedürftig und ideologieanfällig, daß ihr heuristischer Wert gering ist (vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1088-1096). Allerdings verfehlt man die Diagnose nicht, wenn man mit so unterschiedlichen

Wirklichkeitsdeutung, nicht nur das Verhalten, sondern auch die eigene Identität *und* die Weise der Reflexion auf diese strittig. Institutionell, systemisch und bisweilen – wenn auch immer seltener – biographisch finden sich zwar noch halbwegs homogene theologische Milieus, aber die Zahl und Bedeutung dieser Konstellationen nimmt ab. Bis in sogenannte Kernbereiche der Identität von Kirchen, Theologien und von Gläubigen dringen die anderen Lebensbereiche und Systemrationalitäten mit ihren Geltungsansprüchen vor. Für eine auf Konflikte spezialisierte Ethik ist dieses Szenario das genuine Arbeitsfeld[29]. Eine rein innerkirchlich ausgerichtete, allein aus dem ohne Zweifel umfangreichen Schatz der Theologiegeschichte schöpfende Dogmatik verliert keineswegs ihren Sinn. Auch sie versucht ja „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten"[30]. Auf der Suche nach dem spezifischen Aufgabenprofil gegenwärtiger Fundamentaltheologie zielt diese Arbeit jedoch darauf nachzuweisen, daß heute nicht so getan werden darf, als ob sich in den dogmatischen Fragen und Antworten systematisch-theologische Identitätsreflexion erschöpfen würde[31]. Vielmehr muß der

---

Denkern wie SCHULZ, Philosophie in einer veränderten Welt; HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, 11-60; KÜNG, Projekt Weltethos, 20-45, und WELSCH, Vernunft, 30-49 von einer Vergeschichtlichung von Vernunft, ihrer Situierung, der Pluralisierung von Rationalitäts- und Systembereichen, auf jeden Fall vom Ende der Großideologien spricht. Die jeweiligen Zeitgeistanalytiker oder die, die sich dafür halten, mögen diese Entwicklungen skeptisch beurteilen oder begrüßen, angesichts fortgeschrittener Diversifizierung von Rationalitätssegmenten auf ein mehr oder minder leitendes Telos in Vernunft oder Geschichte setzen oder es als letzte Bastion eines Eurozentrismus verwerfen: Unübersehbar ist, daß eine gegenwärtige, Gründe suchende Relevanzreflexion auf das Eigene ständig an Grenzen geführt wird, indem es mit anderen Geltungsansprüchen konfrontiert wird. Nicht nur zwecks einer defensiven oder demonstrativen Apologetik, sondern zur eigenen Identitätsrechenschaft kann eine „Theologie, die an der Zeit ist" (vgl. HÖHN [Hg.], Theologie, die an der Zeit ist) diese Konfrontationen und auf sie zurückschlagende Konflikte nicht übergehen, will sie nicht einem „Clash of Cultures" (HUNTINGTON) Vorschub leisten.

[29] Vgl. DABROCK/MAASER, Perspektiven gelingenden Lebens, 11-22.

[30] Vgl. Anm. 7. Wiederum spielt MARQUARDT, Von Elend und Heimsuchung, 32, zwei sinnvolle Perspektiven stereotypisierend gegeneinander aus, wenn er zur Rede „von den Zeichen der Zeit" bemerkt: „Denn die Beobachtung von 'Zeichen der Zeit' wollen wir biblisch verstehen. Dann handelt es sich nicht um 'Zeichen', die wir der Durchforschung der uns prägenden Zeitereignisse entnehmen könnten. ... Vielmehr handelt es sich um die Annahme von 'Zeichen', die je einer Generation und Gesellschaft von Gott *gegeben* werden." Könnte es aber nicht denkbar sein, daß gerade eine Wahrnehmung anderer Diskursformationen, die nicht gleich den Rang einer „seriöse[n] zeitanalytische[n] Wissenschaft" (ebd. – was ist denn das?) einnehmen müßten, zum einen sensibel machen könnte für Probleme, Nöte und auch Abweichungen von christlichen Identitätsverständnissen und zum anderen zur Nüchternheit und Wachsamkeit gegenüber vorschnellen Identifikationen von Zeitzeichen mit Zeichen Gottes ermahnen würde? Wem, außer dem, der sich fundamentaltheologischen Fragen auch als Selbstinfragestellung verweigert, hilft eine solche 'entweder-oder'-Dichotomisierung?

[31] Unbenommen werden in zahlreichen dogmatischen Entwürfen fundamentaltheologische Methoden angewandt oder Fragestellungen verhandelt. Dies geschieht ausdrücklich bei HÄRLE, Dogmatik, 40, wo nicht nur die „internen", sondern auch und gerade die „externen Herausforderungen" zum Kernbestand der Dogmatik gehören, weil sie „einen erheblichen Teil der Relevanz des systematisch-theologischen Nachdenkens im allgemeinen und des dogmatischen Nachdenkens im besonderen ausmachen" (ebd.). Zu diesen „externen Herausforderungen" zählt HÄRLE die Notwendigkeit, sich methodologisch und epistemologisch mit heutigen Wissenschaftsbegriffen konstruktiv-kritisch auseinanderzusetzen (vgl. a.a.O., 14-28) wie die andere Notwendigkeit, lebensweltliche Kontexte als Bewährungsorte des Glaubens und seiner theologischen Reflexion ernstzunehmen (vgl. a.a.O., 168-192).

Über die einzelnen Entwürfe hinaus, die dezidiert und prinzipiell auf fundamentaltheologische Fragestellungen eingehen, muß aber die Notwendigkeit fundamentaltheologischen Fragens enzyklopädisch und auf Dauer auch institutionell eingeklagt werden, weil andere dogmatische Konzepte sie weiterhin schlicht und einfach ausblenden (vgl. Anm. 17) und es nicht ausreicht, die Beschäftigung solch wichtiger Fragestellungen allein vom Interesse des einen oder anderen Systematikers (*Wo aus syntaktischen Grün-*

Versuch einer Übersetzung des Eigenen in Fremdes – hier: theologischen Denkens in außertheologische Kontexte – als nicht nur praktische (wie in der Ethik), sondern auch theoretische Bewährung befördert werden, weil wirklich und vermeintlich Fremdes faktisch schon längst in das geglaubte Eigene eingedrungen ist und von vielen, wie das anfänglich genannte Beispiel zeigte, als bedrängend wahrgenommen wird. Nur auf dem Wege grundsätzlicher und methodisch geführter Reflexion findet die theologische Arbeit, „die an der Zeit ist"[32], einen nicht nur zufälligen Weg zwischen rein binnenkirchlicher „Wir-sind-wir"-Mentalität und pseudoliberalistisch-postmodernistischer Gleichgültigkeitsattitüde. Muß also angesichts der Erfahrung der Diversifizierung lebensweltlicher Bezüge, angesichts zunehmender Fremdheit aufgrund der Konfrontation mit anderen Geltungsansprüchen die spezifische Aufgabe der als Schwellenwissenschaft zu verstehenden Fundamentaltheologie nicht darin bestehen, theologische Inhalte gegenwartsorientiert *und* identitätsverbindlich zu verantworten[33]? Und sollte sie deshalb terminologisch und enzyklopädisch-topologisch (vgl. Kap. 1.1.3) nicht ihr verlorenes Heimatrecht in der evangelischen systematischen Theologie zurückerhalten?

Zur konkreten Gestaltung ihres Selbstverständnisses als intrinsisch begründeter, aber extrinsisch fokussierter, d.h. *intrinsezistischer Verantwortungs- und Schwellenwissenschaft* bedarf es aber über den beabsichtigten Notwendigkeitserweis vertiefender Ausführungen (vgl. Kap. 1.2) – denn auch für die Reflexion auf den epistemologischen Status der Fundamentaltheologie wird sich die betrübliche Erfahrung bestätigen, daß der (methodische) Teufel oft im Detail steckt. Wenn man die Identitäts- und Sinnrechenschaft des Glaubens und der Theologie zu bewähren sucht, so kann man in einem ersten Schritt versuchen, den Schwellenort der Verantwortung selbst mit Hilfe eines der bekannten Summare, Prinzipien oder „impliziten Axiome" zur Beschreibung der theologischen Arbeit näher zu bestimmen (vgl. Kap. 1.2.1). Wenn dies gelänge, ließe sich zeigen, daß die Vermittlung theologischer Rede in fremde Erkenntnis- und Sprachzusammenhänge kein Akt ideologischer Gefälligkeit oder hoffnungsloser Verwässerungsabsicht, sondern ein der Theologie von ihr selbst aufgegebenes, also intrinsisches Thema wäre. Selbst wenn sich dabei 1 Petr 3,15[34] gegenüber anderen Alternativen als die plausibelste biblische (bzw. biblisch inspirierte theologische) Wegweisung für die Entfaltung der Fundamentaltheologie – von Max SECKLER sogar emphatisch als ihre „Magna Charta"[35] bezeichnet – aufdrängen sollte und somit das *Daß* fundamentaltheologischer Arbeit intrinsisch begründbar erschiene, eine *zeitgemäße Profilierung* der intrinsezisti-

---

den auf geschlechtergerechte Sprache verzichtet wird, muß die feminine Form mitgedacht werden!) abhängig zu machen.

[32] Vgl. Anm. 28.

[33] Vgl. HUBER, Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, 16: „Das *Haupt*problem des Protestantismus besteht heute nicht darin, daß er sich nicht vollständig genug der Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft angepaßt hätte. Sein *Haupt*problem ist vielmehr, daß er in dieser Gesellschaft sein Eigenes, seine unverwechselbare Kompetenz nicht deutlich genug zur Geltung bringt."

[34] „Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegenüber jedem, der euch fragt nach dem Logos der Hoffnung, die in euch ist." Zu dieser Übersetzung vgl. Kap. 1.2.1.1.

[35] SECKLER, Fundamentaltheologie, 468.

schen Fundamentaltheologie leisten solche Legitimierungsstrategien alleine noch nicht. Denn es entstehen neue Probleme, wenn man versucht, 1 Petr 3,15 auf ein gegenwärtiges Problemniveau zu heben. Daher muß die Suche nach dem derzeitigen Problembewußtsein einer intrinsezistischen evangelischen Fundamentaltheologie von der Beschreibung eines Verantwortungsortes im Sinne von 1 Petr 3,15 in eine dezidierte Besprechung einzelner fundamentaltheologischer Ansätze überführt werden (vgl. Kap. 1.2.2; 1.2.3).

Zunächst wird unabhängig von zeitlichen Abfassungsverhältnissen der beobachtende Blick aus gutem Grunde der jüngsten Entwicklung katholischer Fundamentaltheologie gelten. Hier wird nämlich eine sachlich und methodisch hohe Meßlatte für das Selbstverständnis der intrinsezistischen Fundamentaltheologie aufgelegt, die keineswegs von evangelischen Konzeptionen unterschritten werden sollte. Um das gegenwärtige katholische Problembewußtsein vorzustellen, werden die paradigmatischen Positionen von Max SECKLER (vgl. Kap. 1.2.2.1) und Francis SCHÜSSLER FIORENZA (vgl. Kap. 1.2.2.2) ausgewählt und vorgestellt. Kein Theologe der Gegenwart hat sachlich und methodisch so ausdrücklich wie Max SECKLER Aufgabe und Status der Fundamentaltheologie als einer „theonome[n] Vernunftautonomie“[36] beschrieben (vgl. Kap. 1.2.2.1). Mit dieser geradezu paradoxal anmutenden Bestimmung thematisiert er zum einen explizit die Schwellensituation der Fundamentaltheologie zwischen „Sinnermittlung nach innen“ und „Sinnrechenschaft“ christlichen Glaubens „nach außen“, bringt aber zum anderen implizit auch das ganze Dilemma gegenwärtiger Fundamentaltheologie zum Ausdruck. Denn er leistet keine hinreichende Begründung für seine Bereichsaufteilung „Theonomie – Autonomie“, so daß eine kompromißartige Zwischenposition im Geiste des „sowohl als auch“ entsteht, die auf diese Weise weder eine Alternative zu einer relevanzsensiblen Dogmatik bildet noch im außertheologischen Diskurs das Spezifikum theologischer Rationalität plausibilisieren kann. Die Verantwortungssituation als Stehen auf der Schwelle verschiedener Diskurse muß tiefer bedacht werden. In diese Richtung zielt der „rekonstruktionshermeneutische“ Ansatz SCHÜSSLER FIORENZAS. Das Besondere seines Entwurfes besteht darin, daß er SECKLERS transzendentales Begründungsverfahren auf die Ebene eines posttranszendentalen Wissenschaftsverständnisses hebt, das der Pluralität, Materialität und Geschichtlichkeit von Vernunft gerecht zu werden versucht, ohne deshalb die Fundierungsarbeit der Fundamentaltheologie aufgeben zu wollen (vgl. Kap. 1.2.2.2). Obwohl das von SCHÜSSLER FIORENZA erreichte Problembewußtsein beeindruckend ist, wird dennoch zu fragen sein, ob sein Leitbild eines „reflexiven Gleichgewichtes“ von hermeneutischer Rekonstruktion, von lebenspraktischer Bewährung und von Hintergrundtheorien die Geltungskonflikte der Verantwortungssituation hinreichend thematisieren kann oder nicht vorschnell auf Harmoniestreben setzt.

Gerade wenn man das von den genannten katholischen Ansätzen aufgearbeitete hohe fundamentaltheologische Reflexionsniveau im Blick hat, wird um so deutlicher, welche

[36] A.a.O., 482, 500.

beeindruckende Leistung für die Grundlegung einer intrinsezistischen evangelischen Fundamentaltheologie Gerhard EBELING schon in den 50er bis 70er Jahren vollbracht hat (vgl. Kap. 1.2.3.1). Seine These der Identität von „Wort schlechthin" und Wort Gottes ist im Prinzip ein gelungener Ansatz, evangelisch-theologische Inhalte intrinsisch zu verankern, in extrinsischer Intention zu verantworten und gleichzeitig theologisch begründete Anfragen an außertheologisches Sprachverständnis vorzutragen. Allerdings wird zu überprüfen sein, ob seine eigene dichotomisierende Interpretation des Theologumenons 'Gesetz und Evangelium' die in seinem Programm angelegten Verantwortungsmöglichkeiten vor und Gesprächsgestaltungen mit außertheologischen Gegenwartspositionen adäquat ausschöpft.

Es empfiehlt sich deshalb bei der Auswahl anderer intrinsezistisch-fundamentaltheologischer Ansätze solche in den Blick zu nehmen, die diesseits theologischer Generalverurteilungen, aber auch jenseits einer primär *funktionalen* Bestimmung von Glaube als *einer* gesellschaftlichen Semantik und von Kirche als *einer* gesellschaftlichen Organisationsform für Kontingenzbewältigung[37] versuchen, Glaubwürdigkeit, Anwendbarkeit und Mitteilbarkeit des Glaubens in der Gegenwartssituation diversifizierter Weltdeutungen gestalterisch zu verantworten. Da eine solche Bewährung das Ziel des Entwurfes von George A. LINDBECK ist, der die „christliche Lehre als Grammatik des Glaubens" zu verstehen sucht (vgl. Kap. 1.2.3.2.1), soll ihm das erste Interesse bei der Aufarbeitung jüngster evangelischer Fundamentaltheologien gelten. Ob sein „kultur-sprachlicher" Ansatz jedoch über EBELINGS Diskursverhalten gegenüber nichttheologischen Erkenntnissen hinausführt, wird zu klären sein.

Da auch Reinhard HÜTTERS Entwurf „Theologie als kirchliche Praktik" bei der Wahrnehmung des internen Orientierungs- und des externen Relevanzverlustes von Kirche und Theologie einsetzt, da er zudem beabsichtigt, die formale Theorie LINDBECKS mit intrinsischer Terminologie zu reformulieren, bietet sich die Besprechung seines Ansatzes folgerichtig an (vgl. Kap. 1.2.3.2.2). Warum dieses Konzept aufgrund dogmatischer, besonders ekklesiologischer Vorentscheidungen das selbst gesteckte Ziel nicht erreicht, ist via negationis ein Lehrstück für die besondere Problemkonstellation bei der Konzeption einer aktuellen Fundamentaltheologie, die ihr Konfliktpotential nicht einfach zu verschleiern gedenkt.

Gegenüber diesen beiden Versuchen einer umfassenden Selbstbeschreibung des Glaubens setzt Ingolf U. DALFERTH auf die Wahrnehmung der die Theologie und ihre

---

[37] Zu den verschiedenen theologischen und philosophischen Versuchen, Glaube primär als zivilreligiöses oder gesellschaftsfunktionales Phänomen zu verstehen vgl. VÖGELE, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland; WITHÖFT, Civil Religion und Pluralismus. Nicht bezweifelt wird, daß eine solche funktionale Betrachtung von Religion in bestimmten Kontexten einen Sinn ergibt, aber soviel steht fest: Wenn sie allein am Kriterium von Funktionalität ausgerichtet ist, ist sie *extrinsezistisch* perspektiviert. In dieser Arbeit soll es jedoch darum gehen, aus dem Glauben selbst Kriterien für seine Rationalität zu entwickeln und ihn nicht primär daran zu messen, ob er bestimmten – unabhängig von ihm gewonnenen – Rationalitäts- oder Funktionsstandards entspricht. Selbstverständlich schließt die gewählte Perspektive nicht aus, auf methodisches Instrumentarium zurückzugreifen, das nicht primär oder ausschließlich binnenkirchlich oder -theologisch Geltung besitzt (vgl. Kap. 2 im Ganzen). Es soll aber nur so zum Einsatz kommen, daß es *post festum* hilft, die Rationalität des Glaubens zu konturieren.

Rationalität kennzeichnenden Differenzen (vgl. Kap. 1.2.3.2.3). Denn Rationalität bedeutet für ihn, begründet Unterscheidungen treffen zu können. Theologie ist dabei zwischen die beiden grundlegenden Differenzen „Gott-Mensch" und „Kirche-Welt" gestellt. Obwohl dem Außenbezug zur Welt in der von ihm so bezeichneten „wissenschaftlichen Theologie" eine große Bedeutsamkeit zuerkannt wird, verzichtet DALFERTH trotz seines herausragenden methodologischen Problembewußtseins auf die Konsequenz, ihm auch für die „dogmatische Theologie" nachhaltigen Einfluß einzuräumen. Warum durch eine subtile Kombination aus dogmatischen und methodologischen Präsuppositionen die Ergebnisse der „wissenschaftlichen Theologie" nicht mehr bis ins Arkanum der „dogmatischen Theologie" vordringen und somit das fundamentaltheologische Konfliktpotential auch in diesem Entwurf zu gering eingeschätzt wird, wird genau zu überprüfen sein[38].

Zwar wird sich festhalten lassen können, daß bei den in den Blick zu nehmenden katholischen und evangelischen Entwürfen der intrinsezistische Fragevektor bedacht wird; auch wird gesehen, daß Theologie im Vorletzten rede[39], daß sie die größere Unähnlichkeit gegenüber jeder Ähnlichkeit zu bedenken habe[40], daß sie – reformatorisch verstanden – theologia crucis und nicht theologia gloriae zu sein habe[41]. Aber müßten sie angesichts der Herausforderungen sowohl der Gott-Mensch- als auch der Kirche-Welt-Differenzen nicht noch stärker im Vollzug etwas „von Elend und Heimsuchung der Theologie" (MARQUARDT) spüren lassen? Muß sich theologische Arbeit nicht der beständigen Gefahr bewußt sein und bleiben, daß sie beim Versuch, dem universalen Absolutheitsanspruch der Offenbarung entsprechen zu wollen, die Differenz zwischen Letztem (dem Wort Gottes) und Vorletztem (der theologischen Systematik) verwischen kann[42]?

---

[38] Natürlich kann und soll die Auswahl der darzustellenden Positionen nicht umfassend sein. Allerdings greift sie in der hier besprochenen *intrinsezistischen Perspektive* typische Positionen auf. Man könnte beispielsweise gut und gerne die Würdigung von und die Kritik an LINDBECKs „dichter Beschreibung" der „Grammatik des Glaubens" durch eine entsprechende Analyse von RITSCHLs Story-Konzept (vgl. ders., Zur Logik der Theologie, 45-51, 55-60) ersetzen. Wichtig ist mir nur, daß bestimmte typische Versuche, die Situation der Verantwortungsschwelle intrinsezistisch in den Blick zu nehmen, zur Sprache kommen (vgl. zur *Typik* die Übersicht auf S. 174).

[39] Eindringlich dokumentieren diese Achtung der Grenze theologischer Arbeit Karl BARTHs 'Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik', wenn sie Dogmatik zuerst nicht als konstruierende Systematik, sondern als eine responsive Funktion der *hörenden* Kirche verstehen (vgl. KD I/2, 890-943), wenn sie deshalb an die durch die Offenbarung gesetzte Schranke der Verkündigung und theologischer Arbeit (vgl. a.a.O., 910) erinnern, wenn sie die Kirche nicht nur als ex-zentrisch begründen, sondern auch unter beständig fremdem Regiment (nämlich dem der Schrift; vgl. a.a.O., 652-740) stehen sehen; vgl. zum ganzen Kap. 3.2.

[40] Vgl. DH 806. Selbst wenn man mit JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 393, aus gutem Grunde die Formulierung konvertiert („Die Differenz von Gott und Mensch ... ist .. nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch."), um nicht die *Distanz* Gottes, sondern seine *Nähe* als Erfahrungsort der Transzendenz zu erweisen, bleibt der Gedanke leitend, daß das Wort Gottes jede Rekonstruktion „durchkreuzt" (a.a.O., 389).

[41] Vgl. LUTHER, WA 1, 354.

[42] Spricht sich nicht auch in dem MARQUARDT-Zitat (vgl. Anm. 17) ein unberechtigter Überlegenheitsgestus theologischer Reflexion gegenüber nichttheologischen Diskursen aus? Sollte nicht die Besonderheit

Nimmt Fundamentaltheologie ihren Topos, die Situation der Verantwortungsschwelle, ernst, so hat sie nicht nur als Übersetzerin theologischer Inhalte in nichttheologische Kontexte zu dienen, sondern erfährt gleichzeitig auf doppelte Weise die Begrenztheit jeglicher theologischer Systematik: sowohl von ihrem Gegenstand („cognitio Dei et hominis“[43]) her als auch durch die Konfrontationen mit anderen kulturellen Geltungsansprüchen. Sie muß daher darauf reflektieren, wie sie die universale Geltung der von ihr zu bezeugenden Sache mit ihrer begrenzten Systematik so zusammendenkt, daß Sachgerechtigkeit, Zugangsart und interlokutionäre Situation in ihrer Verflechtung wie Trennung zum Zuge kommen. In der reflektierten Wahrnehmung dieser von Anspruchskonflikten durchzogenen Situation wäre sie Zeugin dafür, daß aus der Not (des Elendes der Theologie in ihrer Begrenzung) eine Tugend (der Heimsuchung des Zuspruches und des Anspruchs) zu machen sei – derart, daß das theologische Ringen immer um sein Wirken im Vorletzten wüßte und sich nicht ins Letzte aufspreizte, was der Selbstabschließung gegenüber dem Anspruch ihres Gegenstandes gleichkäme. Gegenüber solchen, der Theologie immer drohenden Gefahren könnte intrinsezistische Fundamentaltheologie, die die Glaubensrechenschaft auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem zu thematisieren sucht, Kirche und Theologie daran erinnern, daß der Stachel der Fremdheit Gottes, des Nächsten, anderer Religionen und der je eigenen Identitätsreflexion letztlich nicht abgebrochen werden darf – es sei denn um den Preis der theologischen Sache, des Selbstbetruges und des echten Dialoges, der die Andersheit des Anderen[44] achtet.

Wenn die darzustellenden Entwürfe jedoch davon ausgehen, daß der Schwellentopos der Verantwortungssituation so evident ist, daß er hintergrundtheoretisch nicht weiter bedacht werden müsse, aber gleichzeitig durch ihre Vorentscheidungen aktuelle Konfliktfelder unberücksichtigt lassen (vgl. Kap. 1.3), muß die methodologische Selbstbeschreibung des eigenen Reflexionsortes offensichtlich vertieft werden. *Solche hintergrundtheoretische „Differenzsensibilität“[45] für Anspruchsaufforderungen und -konflikte*

---

in der Auftragsdimension von Glaube, Verkündigung und Theologie gesucht werden und nicht in einem Satz die ganze Fragestellung interdisziplinärer Gespräche abgelehnt werden?

[43] Vgl. CALVIN, Institutio, I,1,1.

[44] Wenn vom 'anderen' im Sinne der in dieser Arbeit explizit zum Thema werdenden *Fremdheit* die Rede ist, wird entgegen der deutschen Grammatik, aber in inzwischen häufig geübter Praxis „der Andere“ groß geschrieben. Auch hier mögen Leserinnen und Leser an *den* Anderen und *die* Andere denken (vgl. Anm. 31). Unglücklicher- oder verräterischerweise kennt das Deutsche keine dem französischen *'autrui'* analoge Form. Zu ihrer einzigartigen, die Grammatik aufsprengenden Bedeutung bemerkt DERRIDA: „Was dem Begriff als Macht entgeht, ist daher nicht die Existenz überhaupt, sondern die Fremdexistenz. Und das vor allem, weil es entgegen allem Anschein keinen Begriff des Fremden (*autrui*) gibt. Man müßte in handwerklicher Weise ... auf jenes Wort 'autrui' reflektieren, das wir in so vertrauter Weise verwenden, obgleich es doch die Unordnung der Begrifflichkeit selbst ist. Ist es lediglich ein begriffloser Gattungsname? Ist es überhaupt ein Name? Es ist kein Adjektiv und kein Pronomen, es ist also ein Substantiv – so wird es auch von Wörterbüchern eingereiht –, ein Substantiv aber, das nicht wie gewöhnlich eine Art von Name ist: weder Gattungsname, denn es verträgt keinen bestimmten Artikel wie die Kategorie des Andern überhaupt, wie das ἕτερον beispielsweise. Auch keinen Plural“ (ders., Die Schrift und die Differenz, 160).

[45] WELKER, Gottes Geist, 36 u.ö.; bei Termini wie „Differenzsensibilität“, „Kirche-Welt-Differenz“, die zwar von einzelnen Autoren (wie hier von WELKER oder DALFERTH; vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 49-51) eingeführt worden sind, aber so allgemein sind, daß sie nicht als geistiges Eigentum

auf der Schwelle der Verantwortung zu erhöhen, sieht die vorliegende Studie daher nach der prinzipiellen Relegitimierung von Fundamentaltheologie als ihr genuines Ziel an.

Wenn daher die zu untersuchenden Entwürfe keine hinreichenden analytischen Instrumentarien zur dezidierten Aufarbeitung der Schwellen- und Verantwortungssituation beinhalten, muß die Studie mit dem Erreichen eines solchen Zwischenergebnisses die epistemologisch-methodologischen Reflexionen der Fundamentaltheologie verlassen und sich ganz auf das philosophische Diskursfeld begeben. In der nicht vereinnahmenden, sondern zunächst von der Sache zu verstehenden Anteilnahme an einem philosophischen, human- oder naturwissenschaftlichen Diskurs wird ja die Fundamentaltheologie wie selbstverständlich von ihrer Schwellensituation eingeholt. Welchen Sinn hätte diese, wenn Theologie nicht andere Wirklichkeitsinterpretationen zunächst auch hörend zur Kenntnis zu nehmen hätte[46], bevor sie sie mit der Rekonstruktion der eigenen Identität in Theorie und Praxis ins Gespräch bringt? Faktisch bedient sich jede Theologie, so sehr sie sich auch dagegen sträubt, der unterschiedlichsten begrifflichen Instrumentarien aus der Philosophie. Sich auf philosophische Hintergrundtheorien und Begrifflichkeiten einzulassen, bedeutet daher noch keineswegs, in eine (extrinsezistische) Abhängigkeit von ihnen geraten zu müssen; es kommt vielmehr alles darauf an, *wie* mit ihnen umgegangen wird – gestalterisch-kritisch oder hörig-abhängig. Eines dagegen erscheint mir sicher: Gerade solche Theorien[47], die sich von ihrem Gebrauch philosophischer Elemente keine Rechenschaft ablegen, sind um so anfälliger, Opfer ihrer unthematisierten Voraussetzungen zu werden[48].

---

bezeichnet werden können, werden nur bei der Erstzitation Apostrophen gesetzt. Auch der im Zentrum des 2. und 3. Kapitels stehende Begriff 'responsiv' ist nicht eine eigene Schöpfung von Bernhard WALDENFELS (vgl. Anm. 796), zudem sowohl im romanischen als auch im angloamerikanischen Sprachgebrauch weniger ungewöhnlich als im deutschen. Deshalb wird auch bei diesem Begriff auf die Apostrophen verzichtet.

[46] Eine solche Kenntnisnahme bedeutet ja weder, daß man andere Bereichsrationalitäten einfach in ihre Eigengesetzlichkeit entläßt, noch daß man nicht zu einem kritischen Urteil bereit oder willig wäre. Aber sie rechnet umgekehrt aus der Einsicht in die Differenz zwischen Letztem (Wort Gottes) und Vorletztem (Theologie) mit Wahrheitserweisen auch in anderen Erkenntniszusammenhängen. Wenn man diese Differenz achtet, widerspricht eine solch bescheidene Auffassung von Theologie keineswegs der Barmer These II, die vom Anspruch Jesu Christi „auf unser ganzes Leben" spricht (vgl. BURGSMÜLLER [Hg.], Die Barmer Theologische Erklärung, 37).

[47] 'Theorie' verstehe ich weder klassisch als metaphysisches Schauen des Göttlichen noch als neuzeitlich-subjektives Reflexionswissen, sondern unspektakulär als einen auf Axiomen und Theoremen aufbauenden, kohärenten Zusammenhang von Sätzen.

[48] Selbst Karl BARTH, von vielen als der Vertreter der Ablehnung philosophischer Argumentation in der Theologie schlechthin angesehen, wußte um die Unumgänglichkeit philosophischer Denkkategorien: „Irgendeine *Philosophie* ... hat jeder ..." (KD I/2, 816). Allerdings – und auf diese Empfehlungen gedenkt diese Arbeit zu achten – gibt er weiter zu bedenken: „Die Frage der Legitimität erhebt sich erst bei dem Wie? ihres Gebrauches" (a.a.O., 818). Dabei fordert er, auf folgende kriteriologische Gesichtspunkte einer der Theologie adäquaten Verwendung philosophischer Argumentation in der Theologie zu achten: 1. solle jeder Umgang sich dieses – wie BARTH sich ausdrückt – „Denkschematismus" (ebd.) bewußt sein, 2. hypothetisch und experimentell, also – um mit POPPER zu sprechen – mit Falsifizierungen rechnen, instrumentell und nicht selbstzwecklich ausgerichtet sein, 3. nicht mit Notwendigkeits- und Absolutheitsanspruch auftretend, 4. vielmehr seine Legitimität aus der Rekonstruktion der vorgängigen Sache erhaltend (vgl. a.a.O., 818-825).

Um die Topologie der Fundamentaltheologie hintergrundtheoretisch zu konturieren, wird die Studie das Gespräch mit einer Philosophie suchen, die sich dezidiert solchen Schwellenerfahrungen und Verantwortungssituationen zuwendet: der „Hyperphänomenologie“[49] der Responsivität von Bernhard WALDENFELS (vgl. Kap. 2). Was in anderen Philosophien und Theologien stillschweigend vorausgesetzt oder übergangen wird, erhebt der Bochumer Phänomenologe und Sozialphilosoph zum expliziten Thema: Faktizität und Regionalität von diskursiven Ordnungen (vgl. Kap. 2.2), Konstitution von Erfahrung in der Verflechtung von Eigenem und Fremdem (vgl. Kap. 2.3) und Verantwortung als Eingehen auf fremde Ansprüche (vgl. Kap. 2.4), um vor diesem Hintergrund u.a. zu einer Neubewertung von individueller und kollektiver Subjektivität (vgl. Kap. 2.5), von Schrift (vgl. Kap. 2.6.1) und von Normen und Traditionen mit Universalisierungsansprüchen (vgl. Kap. 2.6.2) vorzudringen.

Zur Präzisierung fundamentaltheologischer Topographie bietet sich die Kenntnisnahme und Verarbeitung von WALDENFELS' Konzeption responsiver Rationalität deshalb an, weil sie weder einer anachronistischen Metaphysik noch einer unverbrüchlichen Vernunftteleologie das Wort redet[50]. Eine verantwortungsbereite, ihre Schwellensituation aufarbeitende Fundamentaltheologie kann sich deshalb vom analytischen Instrumentarium responsiver Rationalität inspirieren lassen, weil sie Traditionen nicht in ein umfassendes Gesamt- oder Grundordnungsmodell (vgl. Kap. 2.2.2) von Vernunft einzubinden sucht und somit keinerlei maßregelnde Intention gegenüber Glaube oder Theologie hegt[51]. Andererseits gibt sie nicht in einer postmodernistischen Attitüde den philosophisch normativen Begriff von Rationalität als berechtigtes Fragen nach Gründen auf, kommt allerdings zu überraschenden Ergebnissen, indem sie auf dem Weg phänomenologischer Reduktionen[52] (vgl. Kap. 2.1) herkömmliche Rationalitätsstandards noch einmal auf das ihnen Vorausliegende hinterfragt. „Man kann nicht nicht antworten“ – aus dieser scheinbaren Trivialität wird der Grundsatz responsiver Rationalität (vgl. Kap. 2.4.3.3), weil er jedes Gesagte auf das Sagen hin, das wiederum als Eingehen auf fremde Ansprüche zu charakterisieren ist, übersteigt. Dadurch wird eine jedem Diskurs und

---

[49] Den Neologismus 'Hyperphänomenologie' (DFG 160; AR 18, 22) wählt WALDENFELS, um die methodische Nähe des Konzeptes responsiver Rationalität zur *Phänomenologie* zu betonen; das Präfix 'Hyper-' soll andeuten, daß angesichts der Erfahrung des Fremden die theoretische Rekonstruktion sich selbst entgleitet.

[50] Wenn in dieser Studie das Gespräch mit WALDENFELS gesucht wird, bedeutet dies natürlich nicht, daß nur diese Philosophie die Situation der Verantwortungsschwelle adäquat beschreiben könne. Allerdings bietet sie für eine differenzierte Topographie reichlich Hinweise. Wo analoge (selbst-)kritische Rekonstruktionen mit der Unterstützung anderen philosophischer „Sprachspiele“ möglich werden (vgl. beispielsweise Anm. 1121, 1128), kann dies nur als eine gelungene Konvergenz, die in Kap. 2.6.2 als transpartikularisierender Polylog bestimmt wird, anerkannt werden.

[51] Sie läßt sich also mit den von BARTH geforderten Kriterien des theologischen Umgangs mit philosophischen Paradigmen (vgl. Anm. 48) vereinbaren.

[52] 'Reduktion' wird in der Phänomenologie als methodisch geleitetes Rückführen einer Erfahrung auf ihre sie konstituierenden Bedingungen verstanden. Ihr Sinn besteht darin, einerseits Distanz zur Unmittelbarkeit der natürlichen Seinsgeltung zu gewinnen, andererseits sich nicht nur auf formale Analytik von Verstandesstrukturen zu beschränken, sondern die Vielfalt der *cogitationes* zu wahren.

jedem Dialog inhärente „ethische“[53] Dimension freigelegt, die entscheidend für Wahrnehmung und Achtung des Fremden und somit auch des Eigenen ist.

Philosophiehistorisch ist WALDENFELS' Position insofern von besonderer, bisher noch nicht hinreichend gewürdigter Bedeutung[54], weil es ihr gelingt, wesentliche Impulse der Phänomenologie, des sogenannten strukturalistischen Denkens und xenologische Überlegungen so zu verknüpfen, daß jeweilige Aporien der einzelnen Theorien überwunden werden. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie, indem sie Rationalität mit MERLEAU-PONTY und FOUCAULT rückbindet an faktische Diskurspraktiken („Es gibt Ordnung“; vgl. Kap. 2.2.1). In ausdrücklicher Abgrenzung vor allem zu letzterem wird für WALDENFELS' Philosophie aber die Regionalität einer diskursiven Ordnung nur dann adäquat bedacht, wenn ihr jeweiliges Verhältnis zu dem ihr *Außerordentlichen* thematisiert wird (vgl. Kap. 2.2.4). Damit trägt sich gegenüber der Diskurstheorie FOUCAULTs eine „*ethische*“[55] Dimension in die Konzeption responsiver Rationalität ein. WALDENFELS hat sie insbesondere in Auseinandersetzung mit der Philosophie des Anderen von Emmanuel LEVINAS entwickelt[56]. Während dessen Philosophie aber immer in der Gefahr steht, über die Fokussierung des Antlitzes und des Sagens die Inhalts- und Strukturdimension des Überlieferten, Gesagten und Geglaubten unterzubestimmen[57], sucht WALDENFELS das Überschüssige, Außerordentliche und Sperrige *an* den jeweiligen Traditionen, Inhalten und Ordnungen selbst zu entdecken. Verflechtung und Trennung von antlitz- und diskurstheoretischen Überlegungen werden also so thematisiert, daß in der Lebenswelt normative Traditionen als orientierungsbildend ernstgenommen werden und dennoch in der Frage nach dem der Ordnung jeweils Außerordentlichen ein Sensorium für Fremdes ausgebildet wird.

Die Pointe der Konzeption responsiver Rationalität besteht also darin, ein phänomenologisches Instrumentarium zu entwickeln (vgl. Kap. 2.1), das Diskurstheorien auf das den Diskursen Außerordentliche und Dialogtheorien auf die Einbindung jeder Begegnung in diskursive Strukturen aufmerksam macht. Durch das Beobachten dieser Verflechtung entwickelt WALDENFELS eine Theorie des *Fremden*, die ständig bedacht ist, in ihrem Vollzug nicht in den performativen Widerspruch zu geraten, das Fremde selbst zu entfremden, d.h. einem Telos oder Totum einzuordnen oder auf einen sicheren Grund zu stellen. Die Erfahrung des radikal Fremden führt zum Fremdwerden der Erfahrung (vgl. Kap. 2.3.1.3), so daß das theoretische Nach-denken dieser Erfahrung von ihr nicht unbe-

---

[53] Im Unterschied zu dem von mir sonst präferierten und auch sonst standardisierten Gebrauch des Begriffs 'Ethik' als einer kritischen und normativen Reflexion auf Maßstäbe des Verhaltens (vgl. FREY/DABROCK/KNAUF, Repetitorium der Ethik, 5) soll er in dieser Arbeit als Terminus technicus für das der Trennung von Sein und Sollen vorausliegende *Anspruchs*geschehen, das die Grenze jeder Ordnung wachhält (vgl. Kap. 2.6.2.3), verwandt werden. Mit diesem Ethik als eine „ontologische Optik“ interpretierenden Gebrauch folge ich LEVINAS (vgl. ders., Totalität und Unendlichkeit, 23, 32, 108; vgl. ders., Schwierige Freiheit, 29), der seinerseits WALDENFELS' Ethik-Verständnis prägt (vgl. AR 557-586; vgl. Kap. 2.6.2). Um die Abweichung dieses responsiven 'Ethik'-Begriffes gegenüber dem standardisierten deutlich zu machen, wird er bei entsprechender Konnotation in Apostrophen gesetzt.

[54] Auch für den binnenphilosophischen Diskurs übernimmt das Kapitel 2 dieser Arbeit die Funktion einer ersten ausführlichen Darstellung des Ansatzes der Responsivitätsphilosophie von WALDENFELS. Dieser Umstand und WALDENFELS' Unbekanntheit in der Theologie rechtfertigen die ausführliche Darstellung dieser philosophischen Konzeption.

[55] Vgl. Anm. 53.

[56] Wenn Namen für bestimmtes Problembewußtsein stehen, dann will WALDENFELS an folgenden Namen nicht vorbeigehen: HUSSERL, MERLEAU-PONTY, FOUCAULT, LEVINAS und DERRIDA (vgl. ders., In causa sui).

[57] Vgl. Anm. 728.

rührt bleiben darf (vgl. Kap. 2.1; 2.3.2; 2.6.2.4)[58]. Wenn sich *Phänomenologie* als eine Theorie versteht, die der „ noch stumme[n] Erfahrung ... zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes“[59] zu verhelfen sucht, muß sie sich als Phänomenologie *des Fremden* konsequenterweise selbst zur xenologischen Phänomenologie oder – was dasselbe im Blick auf die Methode meint – zur *Hyperphänomenologie* steigern. Nur dann konvergieren Sachgehalt und Zugangsart derart, daß die Phänomenalität des Fremden, also seine unüberwindbare Distanz und sein unabweisbarer Anspruchscharakter (vgl. Kap. 2.3.1), adäquat gewürdigt wird. Zur rekonstruktionstheoretischen Identitäts- und Rechenschaftsabgabe einer diskursiven Formation werden in der Perspektive responsiver Rationalität Regionalität von Ordnung und Konfrontation mit Fremdheit somit nicht als Privation[60] betrauert, sondern als provokative Chance bewertet, so daß mit der nicht verdrängten Erfahrung von Außerordentlichem neue Möglichkeiten der Gestaltung des Eigenen freigesetzt[61] werden können. Responsive Rationalität als Reflexion auf die Erfahrung des Fremden verweist auf die Konstitution der Erfahrung in einer *Zwischen*sphäre zwischen Eigenem und Fremdem. In ihr wird das nicht durch Ganzheits- oder Allgemeinheitstheorien wegdefinierbare Eigene nicht als Privileg, sondern als Unvertretbarkeit der Antwort auf fremde Ansprüche verstanden, die entsprechend gegenüber allen sprachtheoretischen Regelmodellen als Überschuß an Gesagtem, an Überliefertem und deren Ordnungen wachzuhalten sind.

Mit dieser Intention wird WALDENFELS' konkrete Konzeption responsiver Rationalität für eine am Wort Gottes orientierte Theologie, die nicht nur dessen „Daß“ xenologisch konstatieren will, sondern auch ihr „Wie“ intrinsezistisch zu thematisieren sucht, besonders attraktiv. Denn anders als in einer konsequenten Rezeption von LEVINAS muß die Reflexion auf Fremdheit im Anschluß an WALDENFELS' Hyperphänomenologie nicht in einer negativen Theologie enden[62], weil sie nahelegt, in der Rekonstruktion normativer Traditionen *an* ihnen das ihnen Überschüssige zu entdecken. Diese Herausforderung hat für fundamentaltheologische Reflexion zur Folge, daß sie zum einen darauf zu achten hat, den theologischen Nachvollzug nicht mit der Sache zu identifizieren oder, vice versa, jedes *geschlossene* theologische System als Grenzverletzung zu entlarven, zum anderen aber in der Konfrontation mit dem ihr Fremden den Anspruchscharakter ihrer Verantwortung nicht fallenzulassen; oder nochmals anders formuliert: Gott-Mensch- und Kirche-Welt-Differenz müssen als jede Theologie aufbrechende, weil nicht einzuordnende Ansprüche in fundamentaltheologischen Konzeptionen Spuren hinterlassen. Die von WALDENFELS' Entwurf ausgehende Provokation, jede menschliche Ordnung, also auch die Theologie, sei regional und kontingent, muß freilich keineswegs

---

[58] Deutet sich nicht hier eine Nähe zum theologischen Summar „fides quaerens intellectum“ an?

[59] HUSSERL, Hua I, 77; vgl. a.a.O., XVII, 219; vgl. WALDENFELS, Husserls Verstrickung in die Erfahrung, 263.

[60] Die Privation speist sich aus dem Ideal des Ganzen!

[61] Gerade indem sie das Betroffensein von Fremdheit nicht ethnoromantisch überhöht, sondern als Konfliktereignis wahrnimmt (vgl. Kap. 2.3.1.3), zeichnet sich WALDENFELS' Konzeption responsiver Rationalität durch den nüchternen Realismus phänomenologischer Arbeit aus.

[62] Vgl. LEVINAS, Gott und die Philosophie, 89, 108.

mit einem Verzicht auf den universalen Geltungsanspruch der geglaubten Offenbarung Gottes erkauft werden. Vielmehr hat diese responsive Differenzsensibilität methodisch das den Glauben charakterisierende Überschüssige, das Normalität, Funktionalität und Systematizität Aufbrechende[63] zu beachten und kann so den Weg für laterale Gespräche breiteten, die Transpartikularisierungsperspektiven[64] freisetzen.

In Kap. 3 wird das in Kap. 2 neu gewonnene responsive Verständnis der Verantwortung als Antworten auf fremde Ansprüche mit den am Ende von Kap. 1 noch offen gebliebenen topologischen Bestimmungen der Verantwortungsschwelle der Fundamentaltheologie zusammengebracht. Dabei ist zunächst aus der Perspektive des nach Verstehen verlangenden Glaubens zu überprüfen, ob die dargestellte Methode nun wirklich keine Grenzverletzungen gegenüber der Theologie vornimmt (vgl. Kap. 3.1.1). Bewähren kann sich dieser formale erste Nachweis darin, ob es möglich ist, die responsive Differenz zwischen fremdem Anspruch und nachträglicher Antwort in der Sprache der Theologie – und das heißt auch mit ihr eigenen Pointen – zu reformulieren. Für eine evangelische Theologie wird dabei intrinsisch konstitutiv wichtig sein, daß der responsive Anspruch Gottes immer schon als *Zuspruch* gedacht wird, denn: „*Daß* Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade."[65] Nur so kann sie in ihrer internen Logik verhindern, daß aus der responsiven Rationalität ein geschlossenes Gesamt- oder Grundordnungsmodell konstruiert wird (vgl. Kap. 3.1.2). Vor dem Hintergrund einer solchen Applikationsprüfung und inhaltlichen Konturierung gilt es dann, die Konsequenzen der responsiven Rationalität für das Selbstverständnis einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie zu ziehen (vgl. Kap. 3.1.3). Dabei wird sich zeigen, daß es möglich ist, mit Hilfe der responsiven Rationalität an den verschiedenen in Kap. 1 dann vorgestellten Modellen selbst zu arbeiten, um ihre jeweilige Schwachstelle aufzubessern (vgl. Kap. 3.1.4). In einem Exkurs wird der subjektsanalytische[66] Hintergrund dieser methodologischen Reflexionen skizziert, indem der systematische Ort des Glaubenssubjektes zwischen Gottes- und Nächstenliebe nicht als moralische, sondern als responsive Konstitution christlicher Existenz gedeutet wird.

Gewinnt eine intrinsezistische Fundamentaltheologie ihren Ansatz bei der responsiven Differenz zwischen dem vorgängigen Anspruch Gottes und der nachträglichen Glaubensantwort, unterläuft sie die klassische Idealtypik der neueren evangelischen

---

[63] Vgl. den ökumenischen Konsens zum Verständnis von Glaube als Aus- und Aufbruchserfahrung: So schreibt BARTH, Römerbrief II, 449 [412]: „Laßt Euch unterbrechen ... in eurer Erkenntnis Gottes, damit sie sei, was sie bedeutet: selber die große, die heilsame Störung und Unterbrechung, die Gott dem Menschen in Christus bereitet, um ihn heimzurufen in den Frieden seines Reiches." METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 150: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung." Welche Formulierung angemessener ist, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden. Sicher aber ist, daß das METZsche Verständnis von Religion sich nicht mit dem BARTHschen Religionsbegriff (vgl. ders., KD I/2, § 17), sondern eher mit dessen Verständnis von Glauben deckt.

[64] Der Begriff 'Transpartikularisierung' (vgl. DABROCK/MAASER, Perspektiven gelingenden Lebens, 26) ist gewählt, um im Vorletzten die Konnotation der Teleologie, die der Terminus der 'Universalisierung' mit sich führt, zu vermeiden.

[65] Vgl. BARTH, Evangelium und Gesetz, 4.

[66] Darauf, daß in Kap. 3 ein Subjektbegriff vorausgesetzt wird, der von responsiver Rationalität geprägt ist (vgl. Kap. 2.5), kann hier nur vorverwiesen werden.

Theologie, indem sie *zwischen*[67] Vermittlungs- und Offenbarungstheologie zu situieren ist (vgl. Kap. 3.1.5) – von der ersten darin unterschieden, daß die *Erfahrung* des Anspruchs schon jeder Frage vorausgeht, mit ihr verbunden darin, daß Theologie auf Fragen eingehen und Erfahrungen benennen können muß. Darin würde sie sich von der Vorstellung des *Typos* Offenbarungstheologie unterscheiden, der vorgibt, nur dem Wort Gottes zu entsprechen. Inspiration empfängt sie von ihr dadurch, daß sie vom Prae des Anspruchs (des Wortes Gottes) gegenüber menschlichen Fragen ausgeht und nicht überzeugt ist, daß eine Korrelation zwischen Frage (des Menschen) und Antwort (Gottes) a) dem Zuspruchs- und Anspruchsprae der Offenbarung gerecht wird noch b) glatt aufgeht, geschweige denn c) in dieser Form tatsächlich notwendigerweise Lösungen für die Menschen der Gegenwart bereitstellt, wenn ihnen sowieso nur ihre eigenen Fragen beantwortet werden.

Wie die responsive Differenz durch die Diskurstraditionen und Strukturen des theologisch Gesagten *konkret* beachtet werden kann, soll zum Abschluß der Untersuchung an einem ungewöhnlichen Beispiel verdeutlicht werden – an einer *in intentione operis*[68] erfolgenden Lektüre der Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik von Karl BARTH (vgl. Kap. 3.2)[69]. Dieser Text ist deshalb gewählt, weil er gewöhnlich – und vor seinem theologiegeschichtlichen Hintergrund *in intentione auctoris* auch so konzipiert – keineswegs als fundamentaltheologisch eingestuft wird. Um so aufschlußreicher dürfte es sein, unter welchen Bedingungen er dennoch entscheidende Weichenstellungen einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie in responsiver Perspektive erkennen läßt. Sowohl das Verständnis des Wortes Gottes als Zwischenereignis (vgl. Kap. 3.2.1.2), die Selbstbeschreibung der Dogmatik als antwortendes Hören (vgl. Kap. 3.2.1.3) und der Beitrag des § 17 als lateraler Transpartikularisierungsimpuls für den interreligiösen Dialog (vgl. Kap. 3.2.2) sollen die These von der responsiven Konstitution (und der damit gegebenen intrinsezistisch-fundamentaltheologischen Struktur) der Prolegomena BARTHS erläutern.

---

[67] Auch das 'Zwischen' wird nach der Darstellung der Responsivitätskonzeption WALDENFELS' spezifische Konnotationen freisetzen (vgl. Kap. 2.3.2). Hier kann wiederum nur angedeutet werden, daß das 'Zwischen' nicht als symmetrische, harmonische Mitte von zwei Polen zu verstehen ist.

[68] Legitimität und Kriteriologie, unter der ich diese Unterscheidung Umberto ECOs aufgreife, werden zu Beginn von Kap. 3.2 erläutert.

[69] Auch hier kann die Auswahl nur paradigmatisch erfolgen und bleibt kontingenzbehaftet. Allerdings glaube ich, daß mit BARTHS Prolegomena ein besonders gelungenes Beispiel gefunden ist: zum einen theologiegeschichtlich, weil dieser Text gewöhnlich nicht gerade als fundamentaltheologisch interpretierbar gilt. Zum anderen scheint er mir aber auch systematisch von besonderer Bedeutung, weil in ihm – wie m.E. kaum in einem anderen intrinsischen Entwurf – immer wieder die Gott-Mensch-Differenz die dogmatische Rekonstruktion prägt. Die responsive Differenz, die bei BARTH dezidiert ihre Spuren hinterläßt, könnte gut und gerne auch bei Eberhard JÜNGEL (dessen Bedeutung für eine responsive Fundamentaltheologie immer wieder in den Anmerkungen zu Kap. 3 sichtbar wird) oder auch bei Oswald BAYER entdeckt werden, wenn dieser Theologie als „Konfliktwissenschaft" (ders., Theologie, 505) bestimmt. Daß die Wahl auf BARTH fiel, liegt daran, daß sie – wie schon in Kap. 1 – zum Nachdenken und zur möglichen Reidentifikation des typisch Dargestellten in anderen Entwürfen anregen soll.

1 FUNDAMENTALTHEOLOGIE AM ORT DER VERANTWORTUNGSSCHWELLE VON DIFFERENZERFAHRUNGEN

1.1 Der verwaiste Ort evangelischer Fundamentaltheologie

In seiner 1990 veröffentlichten Sammelrezension zu jüngeren fundamentaltheologischen Entwürfen beurteilt der evangelische Systematiker Gerhard SAUTER die Möglichkeit, Einleitungsfragen und Rechenschaftsreflexionen der Theologie mit Hilfe einer speziellen Teildisziplin adäquat beikommen zu können, überaus skeptisch. Das zeigt bereits der in rhetorischer Frage eingekleidete Titel: „Fundamentaltheologie – Grundlagenforschung oder Symptom einer Orientierungskrise?“[70]. Statt einer prinzipiellen Grundwissenschaft für theologische Einleitungs-, Begründungs- und Methodenfragen plädiert SAUTER für je situationsbezogene Grundlagenforschung, eine Art „Theorie der Dogmatik statt einer Fundamentaltheologie“, die ihre Aufgabe allein darin finden soll, „Fehlerquellen für die Argumentation möglichst ein[zu]schränken“[71]. Seine Anfragen richten sich nicht nur gegen das katholische Universitätsfach, sondern er erteilt mit ihnen auch eine Absage an die zu Beginn der siebziger Jahre aufkeimenden Versuche, Titel und Programm einer Fundamentaltheologie in die evangelische Theologie zu reintegrieren[72]. Neben Gerhard EBELING, der seine hermeneutische Theologie explizit als Fundamentaltheologie konzipiert und verstanden wissen wollte[73], zeigten in der deutschsprachigen evangelischen Theologie u.a. Wolfhart PANNENBERG, Wilfried JOEST, Johannes FLEURY, Horst BEINTKER und Ferdinand HAHN Interesse an ausdrücklich so bezeichneten fundamentaltheologischen Grundsatzüberlegungen[74]. Obwohl verschiedentlich von

---

[70] Vgl. SAUTER, Fundamentaltheologie. Auf dem Wege der Rezension wiederholt er seine Bedenken gegen Disziplin und Terminus ‘Fundamentaltheologie’, die er bereits in seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu Beginn der siebziger Jahre artikuliert hatte (vgl. ders., Einleitung, 10; PANNENBERG/ders./DAECKE/JANOWSKI, Grundlagen der Theologie, 68f.; ders. u.a., Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 47) und erst jüngst erneuert hat (vgl. ders., Zugänge zur Dogmatik, 310-319).

[71] Ders., Fundamentaltheologie, 38.

[72] Daß es sich nicht um die Integration einer katholischen Disziplin in die evangelische Theologie handelt (vgl. SAUTER, Zugänge zur Dogmatik, 311), sondern um eine *Re*integration einer ebenso genuin protestantischen, im Protestantismus aber vergessenen, wird im folgenden zu erläutern sein.

[73] Vgl. den programmatischen Artikel von EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, den dieser aber bereits durch andere Veröffentlichungen (vgl. ders., Wort und Glaube, Bd. II mit dem Untertitel ‘Beiträge zur Fundamentaltheologie und Lehre von Gott’ und Bd. III mit dem Titel ‘Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie’) und durch die besondere Lehrstuhlbeschreibung (EBELING gründete 1962 ein Institut für Hermeneutik und nahm 1968 einen Ruf ad personam auf einen Lehrstuhl für „Fundamentaltheologie und Hermeneutik“ an) vorbereitet hatte. Zur dezidierten Selbstbeschreibung seiner hermeneutischen Theologie als Fundamentaltheologie vgl. ders., Hermeneutische Theologie?, 104f., und Kap. 1.2.3.1. dieser Arbeit.

[74] Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 372f., 418f.; JOEST, Fundamentaltheologie; FLURY, Was ist Fundamentaltheologie?; HAHN, Exegese und Fundamentaltheologie; H. BEINTKER, Verstehen und Glauben; zum selben Problemkreis ohne Rückgriff auf den Term ‘Fundamentaltheologie’ vgl.

den evangelischen Theologen der Titel als rein pragmatisch oder gar als Notlösung empfunden wurde[75], beflügelte ihr Interesse wiederum in einer Art Rückkopplungseffekt die wissenschaftstheoretischen innerkatholischen Diskussionen[76]. Aus der Distanz der Jahre betrachtet erscheint dieses ökumenische Interesse an theologischen Grundlagen-, Rechenschafts- und Methodenfragen in den 70er Jahren allerdings eher wie ein kurzfristiges Intermezzo. Ob unter dem expliziten Titel 'Fundamentaltheologie' oder einer anderen Signatur – das vorübergehend wiedergewonnene Thema sollte keine große Rolle in der jüngsten protestantischen Theologie mehr spielen[77].

SAUTERS Bedenken gegenüber der Legitimität einer als Fundamentaltheologie bezeichneten theologischen Einleitungs-, Verantwortungs- und Integrationsdisziplin besitzen daher seismographischen Charakter für das anhaltende evangelisch-theologische Desinteresse. Diesem mehr oder weniger deutlichen Trend versucht die vorliegende Arbeit gegenzusteuern. Sie ist von dem hypothetischen Vorurteil[78] und Erkenntnisinteresse[79] geleitet, daß es sich auch für evangelische Theologie lohnt, angesichts der (durchaus auch, aber nicht nur im Zusammenhang des Legitimationsverlustes anderer Großinstitutionen zu sehenden) Krise organisierter Religion lohnt, prinzipiell und nicht nur „ad hoc" über inhaltliche und epistemologische Grundlagen, Methoden und die Integrativität des eigenen Tuns nachzudenken. Wenn Auftrag, aber auch Grenze verantwortlicher theologischer Arbeit vor dem Hintergrund ihrer faktisch zu konstatierenden marginalen Rolle in der Gesellschaft nicht prinzipiell in den Blick genommen werden, vernachlässigt die evangelische Theologie eine elementar wichtige Aufgabe zu ihrem

---

MILDENBERGER, Theorie der Theologie; BAYER, Was ist Theologie?; SAUTER u.a., Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie.

[75] Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 413: „Und ihre [sc: der Fundamentaltheologie; P.D.] Berechtigung als gesonderte Disziplin kann sich bloß dem *Notstand* verdanken, daß es der Theologie bei ihrer Geteiltheit in verschiedene Disziplinen so schwerfällt, bei ihrer Sache und in *deren* Disziplin zu bleiben" (erste Hervorhebung P.D., zweite im Originaltext); vgl. ders., Studium der Theologie, 163 und JOEST, Fundamentaltheologie, 10: „Der Ausdruck 'Fundamentaltheologie', der sich seiner Kürze wegen empfiehlt ...", was wiederum SECKLER, Evangelische Fundamentaltheologie, 287, zu der Bemerkung veranlaßte, der Titel des Buches sei wohl „offensichtlich erst spät gewählt".

[76] Vgl. KNAUER, Verantwortung des Glaubens; ders., Der Glaube kommt vom Hören; FRIES, Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie; ders., Der heutige Stand der Fundamentaltheologie, 363; STIRNIMANN, Evangelische Fundamentaltheologie; ders., Erwägungen 291f., 317-323; SECKLER, Evangelische Fundamentaltheologie; PESCH, Fundamentaltheologie und Dogmatik, 23-25; KNOCHE, Glaubwürdiger Glaube; H. WAGNER, Einführung, 104-122; TORELL, Neue Strömungen der Fundamentaltheologie, 27-30, jeweils mit weiteren Verweisen.

[77] Außer JOESTS Fundamentaltheologie vgl. OTTS Apologetik des Glaubens (die zumindest im Untertitel den Term 'Fundamentaltheologie' explizit aufnahm); HÜBNER, Fundamentaltheologie und biblische Theologie (der a.a.O., 444, eine weitere evangelische Fundamentaltheologie ankündigt); PETZOLDT, Christsein angefragt (mit dem Untertitel: 'Fundamentaltheologische Beiträge'); an dezidiert methodologischen und epistemologischen Entwürfen sind – über den Titel 'Fundamentaltheologie' hinaus – in der protestantischen Theologie erwähnenswert RITSCHL, Zur Logik der Theologie; LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens; MARQUARDT, Von Elend und Heimsuchung der Theologie; DALFERTH, Kombinatorische Theologie; ders., Gedeutete Gegenwart; HERMS, Offenbarung und Glaube; NETHÖFEL, Theologische Hermeneutik; BAYER, Theologie; HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik; KÖRTNER, Zwischen den Zeiten. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit (vgl. Kap. 1.2.3) werden uns ausgewählte typische Entwürfe noch beschäftigen.

[78] Vgl. GADAMER, Hermeneutik I, 270-295.

[79] Vgl. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse.

eigenen Schaden. Keineswegs bedeutet es, daß um interdiskursiver Verantwortung willen die Theologie das ihr eigene Profil zu verleugnen hätte. Aber welche Konsequenzen für die eigene Selbstbeschreibung gezogen werden müssen, wenn Christinnen und Christen im allgemeinen, Pfarrerinnen und Pfarrer, Theologinnen und Theologen im besonderen die Grundlagen des Glaubens, der „dein einiger trost in leben vnd in sterben“[80] sein soll, in interdisziplinären Kontexten und Gesprächen mit völlig disparaten Wirklichkeits- und Erfahrungsinterpretationen konfrontieren, darüber muß auch theoretisch und epistemologisch Verantwortung abgelegt werden können. Wenn die hier vorliegende Arbeit ihrerseits theoretisch angelegt ist, so liegt das an der Notwendigkeit zur Beschränkung, ersetzt auch keine Rechenschaftsdiskurse „ad hoc“, schafft aber Differenzsensibilität und Verantwortungsverantwortung für solche diskursiven Bewährungssituationen theologischer Rede. Existentieller und sozialer Bedarf ist ja offensichtlich allenthalben vorhanden[81].

Um das Plädoyer für eine integrative Rechenschaftsverantwortung epistemologisch umzusetzen, votiert diese Studie für den in der katholischen Theologie beheimateten Disziplintitel „*Fundamentaltheologie*“[82]. Dabei kommt es nicht primär darauf an, 'Fundamentaltheologie' unbedingt oder gar ausschließlich als eine weitere systematische Unterdisziplin zwischen Dogmatik und Ethik mit entsprechend ausführlicher Traktat- oder Funktionsausgliederung in den Fächerkanon evangelischer Theologie zu (re-)integrieren – auch wenn eine solche institutionelle Verankerung sinnvoll wäre[83]. Nein, es wäre schon viel gewonnen, wenn die fundamentaltheologische Fragestellung, die weder in der dogmatischen noch der ethischen aufgeht, sondern – wie in der Einleitung bereits dargestellt wurde – auf die *präferentielle Identitätsrechenschaft von innen nach außen* zielt, als genuin eigner Diskursbereich der Theologie (wieder) ernst genommen würde. Zu welchen spezifischen Problemwahrnehmungen es dabei kommt, wenn man versucht, Identitäts- und Relevanzrechenschaft zusammenzudenken, so daß diese doppelte Reflexionsbewegung zu einer differenzierten Einheit wird und in dieser Doppelpoligkeit Denk-, Rede- und Schreibweise theologischen Fragens prägt, auch darüber muß grundsätzlich Rechenschaft abgelegt werden, wenn im folgenden fundamentaltheologisches Fragen der evangelischen Theologie (wieder) anempfohlen wird. Dazu schlägt dieses Kapitel folgenden Weg ein: In der Aufnahme jüngerer theologiegeschichtlicher Forschungen wird zunächst eine Genealogie fundamentaltheologischen Fragens rekonstruiert (vgl. Kap. 1.1.1). Dieses Vorgehen hat einen dreifachen Grund: Zum einen wird deutlich werden können, daß fundamentaltheologisches Fragen im allgemeinen wie besonderen (als theologische Disziplin) nicht nur von katholischer, son-

---

80 Heidelberger Katechismus, Frage 1 (BSKORK 149).

81 Vgl. in der Einleitung die Seiten 1-5 und Anm. 28.

82 Wenn im folgenden schon vorweggreifend von 'Fundamentaltheologie' oder von 'fundamentaltheologischem Fragen' die Rede ist, so hat dies zunächst pragmatische Gründe, um nicht immer 'Fragen theologischer Grundlagen-, Methoden- und Integrationsreflexion' schreiben zu müssen. Erst am Ende von Kap. 1.1 kann die hier gewählte Präferenz reflexiv deutlich werden.

83 Schon angesichts der überall um sich greifenden Kürzungen an den theologischen Fakultäten kann eine solche inhaltlich sinnvolle Institutionalisierung kaum auf ihre Durchsetzbarkeit hoffen.

dern vor allem auch von evangelischer Theologie mitinspiriert ist, zum zweiten kann die Geschichte den Zeitpunkt und die Gründe der Aufkündigung des gemeinsamen fundamentaltheologischen Interesses benennen, zum dritten bietet der in der Perspektive der jüngeren Forschungsgeschichte erfolgende Rückblick die Möglichkeit, auf den inhaltlichen Schaden hinzuweisen, der Teilen der evangelischen Theologie durch das Abblenden fundamentaltheologischer Fragen entsteht. Entgegen der neoscholastischen Engführung, die das Bild der Fundamentaltheologie bei so mancher evangelischen Theologie noch immer prägt, bietet der Blick auf die Geschichte der Fundamentaltheologie ein ganzes Spektrum an ihr genuin zuzuordnenden Fragestellungen. In einer den historischen Ertrag aufnehmenden, aber ihn auch erweiternden *systematischen* Reflexion wird dann dem Verständnis von Fundamentaltheologie eine erste Kontur verliehen (vgl. Kap. 1.1.2). Der so gewonnene Argumentationstopos der *Fundamentaltheologie als theologischer Verantwortungs- und „Schwellenwissenschaft"*[84] soll dann noch dezidiert gegen andere Grundlegungs- und Einleitungsbestimmungen von Theologie abgegrenzt werden (vgl. Kap. 1.1.3). Erst wenn diese Argumentationsschritte das als Desinteresse auftretende Orientierungsdefizit über eine weder auf Dogmatik, Ethik, Philosophie oder Propädeutik zu beschränkende Fundamentaltheologie aufgebrochen haben, ist das ihr bisher verwehrte Heimatrecht zurückgewonnen und können erste Versuche betrachtet werden, ihren verwaisten Ort neu zu kultivieren (vgl. Kap. 1.2).

1.1.1 Genealogie einer späten Verdrängung: Fundamentaltheologie als transkonfessionelles Anliegen

Bis auf die ersten Ausführungen in der Einleitung, die Fundamentaltheologie zwischen Dogmatik und Ethik als vornehmliche Identitäts- (und nicht als Verhaltens-)Reflexion charakterisierten, ist der Titel 'Fundamentaltheologie' noch nicht näherhin präzisiert worden. Deshalb drängen sich Verständnisfragen auf: Welche Konnotationen setzt dieser Begriff frei? Welche genauen Aufgaben können einer entsprechenden Disziplin im Bereich der Theologie zukommen? In welchem Verhältnis steht sie zur Apologetik: Ist sie mit ihr zu identifizieren, ihr forschungslogischer Nachfahre, von ihr abzugrenzen, in sie zu integrieren? Ist sie zwischen Apologetik, Religionsphilosophie, Ethik und Dogmatik zu situieren, von woher gewinnt sie ihre entscheidenden inhaltlichen und/oder methodischen Leitperspektiven? Muß sie im Sinne der neoscholastisch-katholischen Restauration des endenden 19. Jahrhunderts auf *praeambula-fidei*-Fragen beschränkt werden und ist deshalb einer protestantischen Applikation nicht (mehr) zugänglich? *Wie* soll die als spezifizierendes Epitheton fungierende „Fundament"-Metapher interpretiert werden: inhaltlich, methodisch, didaktisch, als nomen actionis oder als nomen actus? Um *wessen* Fundament geht es dabei: um das des Glaubens, der Theologie oder des Lebens überhaupt? Welchen *Status* besitzt das Bild vom Fundament: Geht es „nur" um das

[84] Vgl. H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 87.

Fundament (aber nicht um das darauf aufgerichtete Gebäude, in dem das eigentliche Leben sich abspielt) oder geht es um das alles (Er-)Tragende[85]? Läßt sich die Metapher angesichts der Konnotation 'Fundamentalismus' überhaupt noch verwenden[86]? Wie können möglicherweise Titel und Disziplin ihr Recht gerade in der inhaltlichen und methodischen *Begrenzung* finden, um so nicht zur „Pant(he)ologie"[87] zu verkommen?

Um diesen primär systematischen Fragen ansatzweise begegnen zu können, lohnt sich ein Blick in die Geschichte der Fundamentaltheologie. Zwar muß zur Vermeidung eines genetischen Fehlschlusses beachtet werden, daß sich aus der Genese der Faktizität einer Ordnung noch nicht ihre Geltung legitimiert. Anderseits kann man – insbesondere in der Theologie, aber auch in anderen Kulturwissenschaften – durch die historische Betrachtung eine differenzierte Wahrnehmung eines systematischen Problemfeldes erlangen, was wiederum Distanz- und Kritikfähigkeit für aktuelle systematische Fragestellungen zur Folge haben sollte. Diese Tiefenschärfe für heutiges systematisches Fragen zu gewinnen, mag auch der Grund für die intensive historische Forschungsarbeit zur Genese und Geschichte fundamentaltheologischer Topoi, Traktate und Unterdisziplinen und zu einzelnen einflußreichen Autoren während der letzten beiden Jahrzehnte gewesen sein[88]. Schließlich befand sich das katholische Fach aufgrund der diversen Suchbewegungen katholischer Theologie im Umkreis der Aufbruchsstimmung um das Vaticanum II in einer Identitätskrise, die geradezu nach historischer Selbstreflexion verlangte. Auf diese Forschungsarbeiten kann die vorliegende Untersuchung zurückgreifen, um sie dann systematisch auszuwerten (vgl. Kap. 1.1.2.).

Leitfaden für die historische Rekonstruktion soll eine Bemerkung des amerikanischen Theologen Francis SCHÜSSLER FIORENZA sein. An ihr können sich die beabsichtigten Ausführungen effizient abarbeiten. Am Beginn seiner kurzen, aber präzisen Darstellung der Geschichte der Fundamentaltheologie diagnostiziert er, daß sich eine Reihe

---

[85] Zu den letzten Fragen vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 406-412.

[86] Diesen Anfragen stellt sich SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 268-274.

[87] Das inzwischen zur Karikierung der Fundamentaltheologie häufig verwendete „geflügelte Wort" von der „Pantologie sacrée" stammt von GARDEIL, La Crédibilité et l'Apologétique, 205, und wird u.a. von STIRNIMANN, Erwägungen, 332 (allerdings dort als „Pantheologie" wiedergegeben); TORRELL, Neue Strömungen der Fundamentaltheologie, 26; SECKLER, Fundamentaltheologie, 452, als Krisenindizformulierung aufgegriffen.

[88] Obwohl noch eine detaillierte Gesamtdarstellung zur Geschichte der Fundamentaltheologie fehlt, existieren doch bedeutende Einzeluntersuchungen, die die systematische Intention ihrer historischen Rekonstruktion mitbedenken, so SCHMITZ, Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert; POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft; EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 395-402; GEFFRÉ, Die neuen Wege der Theologie, 21-48; FRIES, Der heutige Stand der Fundamentaltheologie; STIRNIMANN, Erwägungen, 293-317; ders., Fundamentaltheologie im frühen 18. Jahrhundert?; FLURY, Um der Redlichkeit des Glaubens; NIEMANN, Fundamentaltheologie im 17. Jahrhundert; ders., Jesus als Glaubensgrund; HEINZ, Divinam christianae religionis originem probare; H. WAGNER, Einführung in die Fundamentaltheologie, 1-30; ders., Art. 'Fundamentaltheologie', 738-743; SECKLER, Aufklärung und Offenbarung; ders., Fundamentaltheologie, 455-468; SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 225-267; TORRELL, Neue Strömungen der Fundamentaltheologie (vgl. bes. 21, Anm. 1); zur Vorgeschichte im allgemeinen vgl. den historischen Teil im HFTh, Bd. 4, 317-372 (mit den Beiträgen von GEERLINGS, Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, LARCHER, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter und REIKERSTORFER, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit); KÖRNER, Melchior Cano; FRITSCH, Vernunft – Offenbarung – Religion.

konfessionsübergreifender Gemeinplätze zu ihrer Entstehung und ihrer daraus abgeleiteten Geltung gebildet hat und hartnäckig hält. Zu ihnen zählten 1. die Vorstellung, die Fundamentaltheologie sei im 19. Jahrhundert entstanden, 2. sie sei in erster Linie ein katholisches Unterfangen, und der Wandel von der Apologetik zur Fundamentaltheologie spiegele 3. die Entwicklung zur Pluralität in der Theologie wider. Diesem lange unhinterfragten Common sense widerspricht SCHÜSSLER FIORENZA mit folgenden Gegenthesen auf ganzer Linie: 1. habe die Fundamentaltheologie im 17. und 18. Jahrhundert ihre maßgeblichen Impulse erhalten, 2. seien die entscheidenden Initiatoren protestantische Theologen gewesen und 3. sollte die akademische Institutionalisierung eher der Uniformierung denn der Diversifizierung dienen [89].

Berücksichtigt man die jüngere Forschungsergebnisse[90], so muß eigentümlicherweise dieser Generalstreich SCHÜSSLER FIORENZAS gegen die vermeintlichen Vorurteile selbst kritisch hinterfragt werden. Überprüfungsbedürftig sind seine Gegenthesen nicht, weil er falschen historischen Referenzen erliegt, sondern weil er nicht hinreichend klärt, was er unter dem *Anfang* der Fundamentaltheologie versteht: den Anfang des akademischen Faches oder den des fundamentaltheologischen Fragens im allgemeinen Sinne[91]. Obwohl er sich vorsichtig ausdrückt und vom „Ansatzpunkt der Entstehung ... im 17. und 18. Jahrhundert“[92] spricht, greift diese erste These – wie nun zu zeigen ist – einerseits zu weit, andererseits zu kurz: Da der erste Lehrstuhl für „Fundamentaltheologie“ erst im Jahre 1856 eingerichtet wurde[93] und zudem der Inhaber, nämlich der Prager Theologe Johann Nepomuk EHRLICH, einer der ersten war, der seinem Lehrbuch den expliziten Titel „Fundamental-Theologie“ gab[94], ist es tatsächlich sinnvoll, als Enstehungszeitraum der explizit so bezeichneten akademischen Disziplin „Fundamentaltheologie“ die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts anzusetzen. Greift SCHÜSSLER FIORENZA also unter dem Gesichtspunkt akademischer Institutionalisierung zu weit, ist seine zeitliche Festlegung unter dem Gesichtspunkt allgemein fundamentaltheologischen Fragens[95] zu eng, denn dieses beginnt nicht erst im 17. Jahrhundert, sondern gehört unter funktionalem Gesichtspunkt konstitutiv zu jeder kommunikablen Theologie überhaupt[96].

---

89 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 225.

90 Vgl. Anm. 88.

91 Unter dem Aspekt allgemein fundamentaltheologischen Fragens bezeichne ich vor der noch anstehenden Präzisierung provisorisch die Rechenschaft über die rationablen und kommunikablen Bedingungen und Möglichkeiten des christlichen Redens von Gott in nichttheologischen Diskursen.

92 Ebd.

93 Vgl. SECKLER, Art. 'Fundamentaltheologie', 228.

94 Als wohl ältesten Beleg für einen expliziten Buchtitel „Fundamentaltheologie“ führt STIRNIMANN, Erwägungen, 296, Anm. 21, die 1828 erschienene „Theologia christiana fundamentalis“ von I. L. GUZMICS an. Vor EHRLICHS Leitfäden und apologetischen Ergänzungen läßt sich „Fundamentaltheologie“ als Traktat der systematischen Theologie schon bei Anton Friedrich Ludwig PELT (1843) und Johann Friedrich KLEUKER (1801/02) nachweisen, worauf EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 398f. aufmerksam gemacht hat. Als Buchtitel findet er sich vor EHRLICH, aber nach GUZMICS auch bei KLEE und BRENNER, wie FLURY erwähnt (vgl. ders., Was ist Fundamentaltheologie?, 351, und ders., Um die Redlichkeit des Glaubens, 28).

95 Vgl. Anm. 91.

96 Wenn auch nicht dem Wort, aber der Sache nach begleitet sich nach außen hin rechtfertigende Theologie Glaube und Kirche von Anfang an; vgl. GEERLINGS, Apologetik und Fundamentaltheologie in

Nun lohnt sich dennoch die Nachfrage, welche historischen oder systematischen Gründe SCHÜSSLER FIORENZA bewogen haben könnten, als wesentlichen Entstehungszeitraum der Fundamentaltheologie den Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert zu präferieren[97]. Ohne Zweifel kommt dem von ihm für die Herausbildung der Disziplin und der Weiterführung fundamentaltheologischen Denkens im allgemeinen fokussierten Petrus ANNATUS eine wichtige Rolle zu. Dessen Werk 'Apparatus ad positivam Theologiam methodicus' aus dem Jahre 1700 verwendet nicht nur als eines der ersten – aber eben nicht als erstes – die Fundament-Metapher[98], sondern es bildet auch einen wichtigen Meilenstein von überkonfessioneller Bedeutung, weil es mit der grundsätzlichen methodologischen Frage einsetzt, ob die Prinzipien der Theologie eher in den positiven Quellen der Schrift und Tradition oder in der philosophischen Methode zu finden seien. ANNATUS reflektiert und reagiert also auf den Rangstreit zwischen positiver und scholastischer Theologie[99] und favorisiert dabei die erste[100]. Gegenwärtige katholische Theologie mag sich in dem Gedanken, den Ansatz der Theologie bei der Offenbarung zu suchen, wiederfinden und deshalb die Bedeutung dieses Werkes hervorheben wollen. Ohne Zweifel werden hier wichtige Elemente späterer fundamentaltheologischer Theoriebildung vorweggenommen, aber exzeptionell oder neuartig ist dieser Ausgangspunkt auch zu ANNATs Zeit nicht mehr[101]. Denn Reflexionen über die allgemeine Legitimität, über die materialen und formalen Grundlagen der Theologie wie über die Differenzierung der Teilaufgaben begleiten die Theologie – wie bereits erwähnt[102] – von ihren Anfängen an. Deshalb erscheint es nicht sinnvoll, dem 'Apparatus' unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen fundamentaltheologischen Reflexion eine besondere Initiativfunktion einzuräumen, wie es SCHÜSSLER FIORENZA tut. Zumal er selbst sowohl den strukturellen Einfluß CANOs als auch den inhaltlich-konzeptionellen PETEUs auf ANNATUS erwähnt[103], so daß durch diese historische Einbindung nochmals seine Bedeutung relativiert wird. Da CANO, PETEU und ANNATUS noch zur sogenannten *Kontroverstheologie* zu rechnen sind, die zwar innerchristlich um die Wahrheit ringt, aber ihr Hauptaugenmerk noch nicht auf die grundsätzliche Verteidigung von Glaube, Kirche und Theologie in nichttheologischen Diskursen richtet, kann hier noch nicht von einem ausdrücklich fundamentaltheologischen Fragen gesprochen werden, auch wenn der Begriff 'fundamentalis Theologia' erwähnt wird. Offensichtlich gilt SCHÜSSLER FIORENZAs besonderes Interesse Pierre ANNAT, weil er bei diesem heute wiederentdeckte und für ihn und andere normative fundamentaltheologische Leitperspektiven vorgebildet sieht. Die abschließende Charakteristik des 'Apparatus' liest sich entspre-

---

der Väterzeit; LARCHER, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter und REINKERSTORFER, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit.

97 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 225-231.

98 Zur Geschichte der Fundament-Metapher in der Theologie schon vor ANNATUS vgl. STIRNIMANN, Fundamentaltheologie im 18. Jahrhundert?, 473f., und NIEMANN, Fundamentaltheologie im 17. Jahrhundert, 180-182.

99 Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 240-249; STIRNIMANN, a.a.O., 464-473.

100 Weil die positive Theologie die eigentlichen Fundamente darbiete, könne sie zu Recht als „fundamentalis Theologia" bezeichnet werden: „Nam sicut nequit esse sine fundamento domus, ita nec sine positiva stare potest scholastica [theologia], in positiva siquidem fundatur scholastica; unde positiva fundamentalis Theologia à nonnullis vulgò vocatur, & merito. Habet enim à positiva, scholastica, fundamenta, seu principia ex verbo Dei scripto, vel tradito deprompta è quibus suas conclusiones educat ad revincendas haereses, pellendos errores, fugandas novitates, & custodiendum contra Haereticos quoscumque illibatum fidei depositum" (ANNATUS, Apparatus, 8 [lib. I, art. 2, conclusio]). Beachtenswert, daß bei Charakterisierung der positiven Theologie als „fundamentalis Theologia" ausdrücklich erwähnt wird, daß dies eine offensichtlich gängige, jedenfalls nicht ungewöhnliche, also nicht innovative Einschätzung sei.

101 Auf eine direkte Beeinflussung der Struktur und Konzeption ANNATs durch Georg CALIXT, Melchior CANO, Denis PETEAU u.a. haben PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 240-244 und STIRNIMANN, Fundamentaltheologie im 18. Jahrhundert?, 464-473, (letzterer geht zur Bestimmung der Vorläufer ANNATs noch bis zu Johannes GERSON zurück) hingewiesen.

102 Vgl. Anm. 96.

chend wie ein Programmentwurf seines eigenen fundamentaltheologischen Konzeptes (vgl. Kap. 1.2.2.2.1): Er sei „eher retrospektiv als prospektiv, eher theologisch als philosophisch, eher [durch] grundlegende inhaltliche Lehraussagen als formal begründende Elemente“[104] geprägt.

Orientiert man sich an dem Einschnitt der akademischen Professionalisierung und hält deshalb mit EBELING, STIRNIMANN und SECKLER das 19. Jahrhundert für die Geburtsstunde der Fundamentaltheologie[105] (als theologischer Grundlagen- und Methodendisziplin und nicht nur als Buchtitel), bekommt man zu ihrer inhaltlichen und formalen Bestimmung Kontexte in den Blick, die bei SCHÜSSLER FIORENZAS erster These noch gar nicht anvisiert sein können, aber sich (retrospektiv betrachtet) als konstitutive Vorgaben und Momente eines integrativen Begriffs erweisen werden. In die unmittelbare Vorgeschichte der dann später so bezeichneten theologischen Disziplin gehört nach Übereinstimmung der meisten Forscher als erstes nicht nur die Reaktion auf *Aufklärung* und *Rationalismus* im allgemeinen, sondern im besonderen die *von protestantischer Seite initiierte, aber überkonfessionell getragene*[106] *Polemik gegen den Deismus*, der die Möglichkeit von Offenbarung entweder grundsätzlich bezweifelt oder zumindest gegenüber der Vernunft für insuffizient erachtet[107]. Aufklärung, Rationalismus und Deismus bilden gegenüber den innerchristlichen, nachreformatorischen Kontroverstheologien eine Herausforderung von qualitativ neuartiger Dimension, weil hier nicht nur einzelne Aussagen der Dogmatik umstritten sind, sondern der Wahrheitsanspruch der auf geschichtlich-kontingenter *Offenbarung* fußenden christlichen Religion im Namen einer vermeintlich „natürlichen“ Religion oder der sich emanzipativ, autonom, diesseitsorientiert, anthropozentrisch und autoritätskritisch gebenden Vernunft radikal und als Ganzes in Frage gestellt wird. In selten anzutreffender Kürze und Prägnanz bringt SECKLER diese neuartigen Rahmenbedingungen und Impulse zur Ausbildung der Fundamentaltheologie auf den Punkt: „Es sind besonders die mit dem Zeitalter der Entdeckungen, der konfessionellen Spaltungen, des Auseinanderbrechens der mittelalterlichen Einheitskultur und des Verlustes der darin gegebenen Plausibilitäten, des Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen, der Verwissenschaftlichung der Lebenswelt usw. verbundenen *Komplexitätserfahrungen* (mit den daraus resultierenden Bedürfnissen der Komplexitätsbewältigung), ferner die cartesianische Zuspitzung des *Gewißheitsproblems*, das neue Gewicht der *Prinzipien- und Methodenfrage*, die im Nominalismus grundgelegten, in der Frühaufklärung verschärft thematisierten Diastasen zwischen *Ver-*

---

[103] Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 228-230.

[104] Vgl. a.a.O., 231. Diese Charakterisierungen fundamentaltheologischen Arbeitens decken sich zum großen Teil mit dem normativen Modell der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie SECKLERS (vgl. Kap. 1.2.2.1), so daß es nicht verwundert, daß SECKLER, Art. 'Fundamentaltheologie', 230f., die positiven Bewertungen SCHÜSSLER FIORENZAS zu ANNATUS übernimmt.

[105] Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 395-402; STIRNIMANN, Erwägungen, 293-301; SECKLER, Art. 'Fundamentaltheologie', 229.

[106] Vgl. Anm. 111.

[107] Zu denken ist an Herbert von CHERBURYS Kompetenzanspruch der Vernunft auf religiöse Fragen, an John TOLANDS Negation von vernunfttranszendenten „Mysterien“ oder an Matthew TINDALS Bestimmung der partikularen Religionen als Vorbereiterinnen einer allgemeinen „natürlichen Religion“; vgl. SECKER, Aufklärung und Offenbarung, 41-45.

nunft und Offenbarung, Autonomie und Tradition, und nicht zuletzt die mit der radikalen *Erkenntniskritik*, der *Subjektivitäts-Philosophie* und *Transzendental-Theologie* sich öffnenden Problemhorizonte. ... Die synchron verlaufende Ausdifferenzierung der Theologie in Einzeldisziplinen bildete schließlich den enzyklopädischen Kontext für die Verselbständigung einer eigentlichen Grundlagen- und Begründungsdisziplin."[108]

Auf diesen *grundsätzlichen* Angriff reagiert die Theologie nun ihrerseits mit der Ausbildung einer ausgeklügelten Defensiv- und Demonstrationsapologetik[109]. Dabei fällt – retrospektiv betrachtet – für die weitere Geschichte der Apologetik und der späteren Fundamentaltheologie eine grundsätzliche Entscheidung und normative Weichenstellung auf. Denn die Legitimität und Plausibilität der *Offenbarung* soll nun mit den Mitteln der den theologischen Wahrheitsanspruch herausfordernden kritischen Vernunft selbst erwiesen werden. Dieser Herausforderung stellt sich die Aufklärungsapologetik dadurch, *daß* sie einen speziellen Offenbarungstraktat ausbildet. Dazu wird das vor allem von Pierre CHARRON entwickelte kontroverstheologische Dreierschema, das sich mit einer allgemeinen 'demonstratio religiosa' gegen Atheisten, mit einer 'demonstratio christiana' gegen andere Offenbarungsreligionen, namentlich gegen das Judentum und den Islam, und mit einer 'demonstratio catholica' gegen die reformatorischen Kirchen wandte[110], aufgenommen und verändert. Die 'demonstratio christiana' wird nun genutzt, um deistische Vorwürfe zu entkräften[111]. Dazu werden *Methodik und Geltungsfrage* des Offenbarungstraktates an der *Normativität der Vernunft* ausgerichtet. Die Unterordnung unter diese Norm schlägt sich bei der weiteren Konzeption und Struktur des Offenbarungstraktates nieder[112]: Er wird eröffnet von einer allgemeinen *Theorie der Offenbarung*, die auf dem Wege der sogenannten „allgemeinen Vernunft" zunächst einen allgemeinen Religionsbegriff entwickelt, um vor dessen Hintergrund Möglichkeit, Faktizität und Kriteriologie einer geschichtlich ergangenen und doch vernünftigen Offenbarung zu

---

[108] SECKLER, Art. 'Fundamentaltheologie', 229 (die im Lexikon üblichen Abkürzungen sind in diesem Zitat stillschweigend aufgelöst); vgl. SECKLER/KESSLER, Die Kritik der Offenbarung, 30-35.

[109] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 456f.

[110] Vgl. Pierre CHARRON, Les trois veritez contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et Schismatiques; vgl. dazu HEINZ, Divinam christianae religionis originem probare, 51-63.

[111] Vgl. BOUILLARD, De l'apologétique à la théologie fondamentale, 58-63; EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 401; STIRNIMANN, Erwägungen, 296f.; NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 31, 36, 199-203, u.ö; SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 231-235; REIKERSTORFER, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, 347-351. Zwar bekommt der aufklärungstheologische Offenbarungstraktat seine Stellung im theologischen System durch den katholischen Theologen Pierre CHARRON (vgl. ders., a.a.O.), beeinflußt ist dessen Konzeption aber wesentlich von den reformierten Theologen Philippe Du PLESSIS-MORNAY und Hugo GROTIUS (vgl. HEINZ, a.a.O., 32-51), so daß HEINZ bemerkt: „Die Konfession der Verteidiger des Christentums spielte für Motiv und Ziel ihrer Projekte keine entscheidende Rolle; und in der Art der Durchführung lernten sie fast alle voneinander" (a.a.O., 33). Die spezielle Ausrichtung des Traktates auf die antideistischen Polemiken nehmen dann die reformierten Theologen Moyse AMYRAUT und Jacques ABBADIE und der Anglikaners Samuel CLARKE (vgl. a.a.O., 112-141) vor, so daß der protestantischen Theologie zu Recht eine entscheidende Rolle in der Vorgeschichte der Fundamentaltheologie zugesprochen wird. Diese polemische Speerspitze wird dann in der katholischen Apologetik von dem irischen Sorbonne-Theologen Joseph HOOKE übernommen und fortan weitergeführt (vgl. a.a.O., 162-171).

[112] Vgl. zu der systematischen Struktur des Traktates „De revelatione" H. WALDENFELS, Offenbarung, 34-36; EICHER, Offenbarung, 87-108; NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 29-34; H. WAGNER, Einführung, 15-24.

überprüfen. Dieser allgemeinen Theorie der Offenbarung schließt sich der Beweisgang über die *Existenz der Offenbarung* an. In ihm werden die historischen Quellen gesichtet und der Beweis des „Offenbarungsfaktums" anhand der in dem Theorietraktat gewonnenen Kriterien in den Schriften des Alten und Neuen Bundes zu führen versucht. Der Weg zur Extrinsezität eines „instruktionstheoretischen"[113] Offenbarungsbegriffes ist im Kern angelegt und vorgezeichnet, wenn zum einen theologische Aussagen nur dann als bewährt gelten, wenn sie einer untheologischen Vernunft, die sich zudem als rein versteht, unterstellt werden[114]. Die Extraordinarität des Offenbarungsfaktums hängt dann zum anderen an ihrer Übernatürlichkeit, die den mit Mitteln der Vernunft zu strukturierenden natürlichen Wahrnehmungszusammenhang aufbrechen kann, sprich am *Wunderbeweis*[115]. Als historische Kritik die naturwissenschaftliche Echtheit der Wunder mehr und mehr bezweifelt, gerät das Offenbarungsverständnis, dieses dem Begriff nach noch junge Kind der Neuzeit[116], in eine schwere Krise, die entweder defensiv-reaktionär überspielt werden sollte[117] oder die zum eingestandenen Scheitern und Zusammenbruch apologetischen Denkens führen konnte[118]. Doch dies ist nicht das Thema der vorliegenden Untersuchung.

Für die historische Skizze bleibt festzuhalten, daß sich mit den Problemstellungen der Neuzeit und Aufklärung ein wichtiger Schnitt in der Theologiegeschichte ereignet: Nicht mehr einzelne Glaubensaussagen, nicht mehr einzelne Dogmen, sondern die Möglichkeit des Ergangenseins von Offenbarung und des sie aufnehmenden und erfahrenden Glaubens werden *prinzipiell* in Frage gestellt. Wegen dieser formalen und materialen, auf genereller Geltungsebene ansetzenden Änderungen in der theologischen Argumentation spricht STIRNIMANN hier zu Recht vom *Übergang von der situativen Apologie zur prinzipiellen Apologetik*[119]. Und tatsächlich bleibt das klassische 'demonstra-

---

[113] Vgl. Vgl. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, 64: „Instruktionstheoretisch ist das Offenbarungsverständnis, wenn die Offenbarung nur noch der 'Instruktion' dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird. In diesem Fall treten Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander ... Der Offenbarungsbegriff wird damit eingeengt auf den informativen und in Lehre umsetzbaren theoretischen Teil der Heilsgeschichte." Vgl. ders., Aufklärung und Offenbarung; 56; vgl. Anm. 153f.

[114] Vgl. ders., ebd.; ders./KESSLER, Die Kritik der Offenbarung, 35f.,39f.; HEINZ, Divinam christianae religionis originem probare, 283-286. Aus der Perspektive der Nachgeborenen muß wohl bezweifelt werden, ob für dieses von zahlreichen Aufklärungstheologien über die Konfessionsgrenzen hinweg vertretene Offenbarungs- und Theologieverständnis noch der JÜNGELsche Satz gilt: „Die Theologie ist insofern der Ort einer Auseinandersetzung des Denkens mit dem Denken, als sie im Blick auf Gott das Denken veranlaßt, die Selbstbegründung des Denkens im 'Ich denke' in Frage zu stellen" (ders., Gott als Geheimnis der Welt, 239). Läßt die streng regulative und normative Einschätzung der Vernunft überhaupt noch ein ihr anderes zu, das auch sie kritisch hinterfragen kann?

[115] Vgl. NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 52f., 62, 116, 221f., 224, 228, 278.

[116] Vgl. EICHER, Offenbarung, 48-57.

[117] Vgl. die folgenden Ausführungen zur Neoscholastik auf S. 49f.

[118] So z.B. die Reaktion von David Friedrich STRAUSS (vgl. ders., Die christliche Glaubenslehre, Bd. 1, 264-281).

[119] Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 296f. 300. Obwohl SECKLER, Art. 'Apologetik', 834, zu Recht bemerkt: „Eine allgemein rezipierte Unterscheidung zw. *Apologie* u. *Apologetik* gibt es nicht", so ist doch die Bestimmung der Apologie als situativ wahrgenommener Verteidigung und der Apologetik als wissenschaftlicher Reflexion auf dieses Tun oder methodische Lehre von diesem zweckmäßig. SECKLER selbst verwendet diese Differenzierung in: ders., Fundamentaltheologie, 455-461.

tiones'-Schema bis in die Gegenwart ein weithin bestimmendes Verfahren katholischer Apologetik und Fundamentaltheologie[120]. Für die Geschichte der protestantischen Aufklärungstheologie summiert EBELING entsprechend, daß die Apologetik die Prinzipienlehre neu konzipiert und so die ursprüngliche Funktion der Schriftlehre übernimmt[121].

Insofern die antideistische Aufklärungsapologetik den Traktat „De revelatione" gegenüber der Kritik philosophischer und „natürlicher" Theologie wissenschaftlich konkurrenzfähig halten will, führt ein gerader Weg zur späteren Fundamentaltheologie, wobei sich aus drei Gründen die „Kurze Einleitung" Friedrich SCHLEIERMACHERS als bahnbrechende und klassische Etappe erweist. Zum einen ist es SCHLEIERMACHER, der in Analogie und Abgrenzung zu dem den damaligen Wissenschaftsbetrieb entscheidend prägenden formal-enzyklopädischen Systementwürfen FICHTES und HEGELS ein kongeniales theologisches Pendant schuf, ohne den positiven, d.h. unableitbar besonderen[122], Anfangsgrund seines eigenen Faches zu leugnen[123]. Die Einführung der theologischen Gattung und Disziplin „Theologische Enzyklopädie" trägt somit die speziell für das philosophische Problembewußtsein seiner Zeit verhandelten Fragen nach Wissenschaftlichkeit und innerer Organisation in die Theologie ein und setzt so das Anliegen der Aufklärungstheologen zeitgemäß fort. Zudem – und darin liegt die zweite Bedeutung seines Werkes – entfaltet es eine innere Gliederung dergestalt, daß der Apologetik im theologischen Fächerkanon in der grundlegenden Abteilung „philosophische Theologie" nochmals die erste Stelle gebührt[124].

Zur rechten Würdigung der Theologischen Enzyklopädie SCHLEIERMACHERS muß auf einige wichtige Weichenstellungen geachtet werden[125]: Das gesamte theologische Studium – auch das

---

[120] Bis in die jüngsten fundamentaltheologischen Entwürfe (vgl. H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie; HFTh; DÖRING/KREINER/SCHMIDT-LEUKEL, Den Glauben denken) bleibt das Schema der drei Demonstrationes strukturbestimmend; Strenggenommen müßte noch zwischen dem „deutschen" Typ des Offenbarungstraktates unterschieden werden, der in der 'demonstratio religiosa' das Problem des religionsphilosophischen Vorverständnisses, also der natürlichen Religion, behandelte, während der sogenannte „romanische" Typ direkt mit der Offenbarungstheorie, die allerdings auch auf ihre Möglichkeit befragt wurde, einstieg und die menschlichen Aufnahmemöglichkeiten ausschließlich der Religionsphilosophie überließ. Beide Varianten stimmten aber darin überein, die Offenbarung mit Hilfe der natürlichen Vernunft auf ihre Rationabilität zu untersuchen; vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 246; H. WAGNER, Einführung, 15.

[121] Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 388-391: „Daß die Apologetik des Christentums enzyklopädisch der Exegese bzw. der dogmatischen Lehre von der Schrift zugeteilt wird, besagt: Sie wird dort loziert, wo es nach altprotestantischer Lehre um das unicum principium cognoscendi der Theologie geht" (a.a.O., 389).

[122] Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 1, 32. Positivität bedeutet für SCHLEIERMACHER allerdings nicht, sich auf Empirie zu beschränken, sondern auf das Verhältnis der Kirche zu anderen „frommen Gemeinschaften" (vgl. § 21) und ihr notwendiges Vorhandensein „für die Entwicklung des menschliches Geistes" (vgl. § 22) zu reflektieren (vgl. § 21). Die Paragraphenangaben im Text beziehen sich auf das genannte Werk in der 2. Auflage; bei Hinweisen auf die erste Auflage wird der Paragraphennummer eine hochgestellte 1 vorgestellt.

[123] Zur Vorgeschichte der Enzyklopädie in den mittelalterlichen artes liberales, den Realenzyklopädien der französischen Enzyklopädisten und der Nähe und Abgrenzung SCHLEIERMACHERS zu FICHTE und HEGEL vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 382-386.

[124] Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 24, 29, 32-68 (zur Apologie: § 43-53).

[125] Vgl. BIRKNER, Theologie und Philosophie, 25-32; ECKERT, Gott – Glauben und Wissen; RÖSSLER, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie.

der historischen Theologie – gründet zwar auf der Ethik, die in diesem Werk allerdings nicht als Sittenlehre, sondern – modern gesprochen – als geschichtlich orientierte Handlungstheorie (darstellende „Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte"; vgl. § 29 und bes. § [1]37) definiert wird. Da aber die Sätze der Ethik als „Lehnsätze" in das theologische System aufgehoben werden (vgl. § 3-6), nehmen sie hier eine andere Funktion ein als in ihr selbst[126]. Die Rückbindung der philosophischen Theologie an die Ethik geschieht aus funktionalem Grunde, um die Beziehung und Besonderheit des Christentums zu anderen „Organisationen gemeinsamen Lebens" (§ 48) argumentativ aufzuweisen. Da in der Ethik „die Art des Werdens eines geschichtlichen Ganzen nur auf allgemeine Weise dar[ge]stellt werden kann" (§ 35), muß sie immer an die konkrete Geschichte rückgebunden werden (vgl. § 32, 34, 35). Nur so nimmt die philosophische Theologie ihre „ethischen" Funktionen in der Organisation des theologischen Studiums zur Förderung der kirchenleitenden Aufgabe wahr und wirkt „kritisch" (vgl. § 35, 37), praktisch (vgl. § 38), integrativ (§ 43, 46, 47), differenzierend und strukturierend (§ 48). Obwohl die philosophische Theologie von der Ethik methodisch begründet ist, vollzieht sie in der Verflechtung von allgemeiner Idee und positiver Geschichte die genannten Funktionen nicht von einem extrinsisch-rationalistischen, sondern von einem intrinsisch-theologischen Standpunkt[127] aus (vgl. § 37f., 67). Intrinsische, kritische und praktische Ausrichtung der „philosophischen Theologie" verdichten sich im Grundlegungsparagraphen über die der Polemik vorgeordnete, die philosophische Theologie einleitende, apologetische Theologie: „Wie jeder in seiner Kirchengemeinschaft nur ist vermöge seiner Überzeugung von der Wahrheit der sich darin fortpflanzenden Glaubensweise: so muß die erhaltende Richtung der Kirchenleitung auch die Abzweckung haben, diese Überzeugung durch Mitteilung zur Anerkenntnis zu bringen. Hierzu bilden aber die Untersuchungen über das eigentümliche Wesen des Christentums und ebenso des Protestantismus die Grundlage, welche daher den apologetischen Teil der philosophischen Theologie ausmachen, jene der allgemeinen christlichen, diese der besonderen des Protestantismus" (§ 39). *Kritische und für die Kirchenleitung praktisch orientierte Apologetik unterschlägt weder den Anfang ihres Tuns im Glauben noch verzichtet sie auf den argumentativen Vergleich der Wahrheitsfrage, wobei sie sogar auf die kategorial-konfessionellen Besonderheiten*[128] *ihrer Kirchengemeinschaft einzugehen hat.*

Bei aller Würdigung der intrinsischen Verortung der philosophischen Theologie in der ausschließlich von der kirchenleitenden Aufgabe zu bestimmenden Theologie (vgl. § 6) läßt sich der ambiguitäre Eindruck des Ansatzes SCHLEIERMACHERs nicht leugnen. So werden unterschwellig doch extrinsische Elemente als normativ eingeführt, ohne daß hinreichend der Punkt benannt ist, an dem sie geltungstheoretisch vom theologischen System integriert werden – so, wenn das Eigentümliche des Christentums nur mit Hilfe der aus der Religionsphilosophie entlehnten Begriffe des „Natürlichen" und „Positiven" in den Blick genommen werden soll (vgl. § 43f.), die Organisationsform der Kirche am allgemeinen Begriff der „Menschheit" ihr Maß findet (vgl. § 48) oder alles Dogmatische aus der Apologie verdrängt werden muß (vgl. § 47, 51). All diesen Akzentuierungen ist der SCHLEIERMACHER so prägende Zirkel von Allgemeinem und Besonderem eigen. Zum einen soll die Geschichte am Allgemeinen Maß nehmen, um nicht einfach ins Empirische zu verfallen (vgl. § 21, 32), andererseits ist auch das Allgemeine nur aus dem Vergleich der Besonderheiten als allen zugrundeliegendes Abstraktum (vgl. §

---

[126] Vgl. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, Bd.1, 14.

[127] Vgl. zu dieser Einschätzung EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 390, Anm. 31; SECKLER, Fundamentaltheologie, 459f.

[128] Man beachte, daß SCHLEIERMACHER das Konfessionelle als Defizit ansieht, so daß „die Vollkommenheit der speziellen Apologetik darin bestehe[n wird], daß sie divinatorisch auch die Formen für dieses Verschwinden [sc.: der Konfessionen; P.D.] mit in sich schließt" (ders., Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 53).

$^{1}24)$[129] zu gewinnen. Nicht der *Zirkel* zwischen Allgemeinem und Besonderem ist dabei das Problematische, sondern daß das Allgemeine (vgl. § 33), das nicht als eine ontologische Wesensschau, sondern als Differenz zwischen den individuellen, geschichtlichen Besondernheiten in den Blick kommen soll (vgl. § 35, 43), mit der Kategorie der *Notwendigkeit* zusammengedacht wird (vgl. § 22): Dadurch werden die geschichtlichen Ausprägungen „der frommen oder Glaubensgemeinschaft" einer impliziten Teleologie, d.h. einer nichttheologischen entwicklungsgeschichtlichen Gesamtordnung (vgl. Kap. 2.2.2), unterstellt.

Unter der Normierung einer allgemein-religionsphilosophischen Vorgabe leidet auch der SCHLEIERMACHERsche Offenbarungsbegriff – wie die philosophische Theologie so changiert auch er zwischen allgemeinem Anspruch und individueller Verwirklichung. Während Offenbarung in den Reden noch ganz vom religiösen Bewußtsein als je individuelle „ursprüngliche und *neue* Anschauung des *Universums*"[130] verstanden wird und jeglichen übernatürlichen Charakter vermissen läßt, wird in der Glaubenslehre ihr Charakter doppeldeutig: Zum einen soll sie nicht von der entdeckten noch der überlieferten Erfahrung bestimmt und sogar von der Voraussetzung „göttlicher Mitteilung und Kundgabe" begründet werden[131]. Zum anderen sind die als Bedingung des das fromme Selbstbewußtsein ansprechenden, „individuellen Gehalt[es] der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen"[132] kriteriologisch von sich aus nicht verifizierbar[133]. Sie kann nur vom Abhängigkeitsgefühl der Frömmigkeit als wirksam bezeugt werden. Ob dieses Abhängigkeitsgefühl primär von seinem es sprengenden „Gegenstand" oder vom religiösen Gefühl verstanden werden muß, ist in der SCHLEIERMACHER-Forschung bekanntermaßen umstritten[134].

Neben der Etablierung der „Enzyklopädie" in der Theologie und der besonderen Topisierung der Apologetik zu Beginn der philosophischen Theologie kommt der „Kurzen Darstellung" eine dritte, *rezeptionsgeschichtlich-überkonfessionelle* Bedeutung zu. Denn sie hat die zum Zwecke der wissenschaftstheoretischen Apologie verfaßte Gattung Enzyklopädie nicht nur in der protestantischen Theologie heimisch gemacht, so daß Anton Friedrich Ludwig PELT 1843 kurz vor der Institutionalisierung des Faches Fundamentaltheologie zumindest für den protestantischen Raum feststellen konnte: „Die Apologetik als Principienlehre zu fassen, dahin drängt die gesamte neuere Entwicklung dieser Disziplin"[135]. Zudem wurde die Gattung 'Enzyklopädie' über die katholische Tübinger Schule, speziell durch Johann Sebastian DREY und Franz Anton STAUDENMAIER, auch in der katholischen Theologie – zumindest bis zur restaurativen Wende unter Pius IX. – heimisch[136]. Über STAUDENMAIER und Anton GÜNTHER, der wegen angeblichem (Semi-)Rationalismus vom genannten Papst verurteilt wurde, erreichte das

---

[129] Vgl. ders., Der christliche Glaube, Bd. 1, 68-74.

[130] Ders., Über die Religion, 91 (Hervorhebung P.D.).

[131] Vgl. ders., Der christliche Glaube, Bd. 1, 71.

[132] Ebd. Von dieser „ursprünglichen Wirkung [sc.: der ursprünglichen, göttlichen Offenbarung; P.D.] ... auf das Selbstbewußtsein" wird „die Lehre nicht ausgeschlossen ..., sondern mitgesetzt" (a.a.O., 72).

[133] Vgl. a.a.O., 73f.

[134] ECKERT, Gott – Glauben und Wissen, 155f., verweist auf den Unterschied zwischen den philosophischen Schriften, in denen nur vom religiösen Gefühl im allgemeinen gesprochen wird, während in der zur Theologie zählenden philosophischen Theologie dieses gar nicht anders als durch seine Bindung an Gott, also als „Gefühl von *Gott*" begriffen werden könne.

[135] PELT, Theologische Enzyklopädie, 404. Welch eine für heutige Ohren ungewöhnlich klingende Feststellung auf evangelischer Seite!

[136] Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 385f., Anm. 20; NIEMANN, Jesus als Glaubensgrund, 301-361.

enzyklopädische System als theologische Apologetik den „Gründungsvater" der akademischen Disziplin Fundamentaltheologie, den Prager Theologen Johann Nepomuk EHRLICH[137]. Die Einrichtung eines fundamentaltheologischen Lehrstuhles steht also in der Kontinuitätslinie der Aufklärungsapologetik *und* der enzyklopädischen Systementwürfe, nicht in der Tradition der neoscholastischen Restauration.

Der Blick auf das unmittelbar in die Jahre nach der Übernahme des Lehrstuhles abgefaßten Lehrbuches zur „Fundamental-Theologie" bestätigt diese Einschätzung: Die Eigenart des auf drei Bände konzipierten, dem klassischen 'demonstrationes'-Schema verpflichteten 'Leitfadens' läßt sich an der These des § 16 des ersten Bandes exemplarisch aufweisen. Hier erhält die Fundamentaltheologie neben der als „spezielle Theologie" bezeichneten Dogmatik ihren Ort *in der Theologie und nicht in der Religionsphilosophie*: „Die *doktrinelle Theologie* hat die Lehre der Kirche über die christliche Religion systematisch darzustellen; aber sie hat diese Lehre *als das, was sie ist*, als von *Gott geoffenbarte* Lehre darzustellen. Ihre Aufgabe ist also eine *zweifache. Zunächst* hat sie den wissenschaftlichen Beweis zu führen, daß die christliche Religion unmittelbar *göttlichen Ursprunges* ist, *und – daß die Lehre der Kirche über diese Religion durch göttliche Auktorität verbürgte Wahrheit* ist, (demonstratio christiana et catholica); – *dann* aber *hat sie das System dieser Lehre zu geben:* Der *erstere* Theil führt gewöhnlich den Namen: *Generelle Dogmatik, allgemeine* oder *fundamentale* Theologie und wird auch *Apologetik* genannt; – der zweite Theil hingegen trägt den Namen: *spezielle Theologie.*"[138] Noch immer akutelle Fragestellungen fundamentaltheologischer Selbstbeschreibung kommen in diesem Zitat in den Blick. Zunächst wird die Problematik der Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Dogmatik thematisiert. EHRLICH schlägt dazu 1.) vor, daß beide unter den Oberbegriff: 'doktrinelle Theologie' – heute würde man möglicherweise 'systematische Theologie' sagen – subsumiert werden. Sie sind Momente an *einer* Aufgabe und gehören so der Sache nach zusammen. In ihren differenzierten Ausführungsweisen, also auch in der Fundamentaltheologie, wird 2.) die 'doktrinelle Theologie' an ihre kategoriale Herkunft, die Kirche, verwiesen, wobei diese Ausrichtung 3.) wiederum ihr Maß – erneut für beide Disziplinen gültig – an der „Offenbarung" findet. Damit ist im Anfang der späteren Disziplin 'Fundamentaltheologie' ein extrinsezistisch-reduktives Modell des Fragens nach äußerlicher analysis-fidei- oder religionsphilosophischer praeambula-fidei-Methodik ausdrücklich abgewiesen[139]. Zudem wird 4.) die Notwendigkeit der Integration der doktrinellen Theologie zu einem wissenschaftlichen System, das aber an Offenbarung und Kirche rückgebunden bleiben soll, gefordert. Zu-

---

[137] Vgl. WENZEL, Art. 'Ehrlich', 720; EBELING, a.a.O., 498f.; STIRNIMANN, Erwägungen, 295.

[138] EHRLICH, Leitfaden I, § 16; vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 395-398.

[139] Für die Zurückweisung eines ausschließlich extrinsezistischen Ansatzes sprechen mehrere Hinweise bei EHRLICH, Leitfaden: In § 6 wird die Aufgabe der doktrinellen Theologie dezidiert von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft abgegrenzt. Das stärkste Indiz findet sich jedoch in den § 25, 29 und 30: Hier wird als Bedingung der Möglichkeit von (wahrer) Theologie die ergangene Offenbarung Gottes in Jesus Christus erwähnt. Bemerkenswert ist der singuläre Gebrauch des Terms 'Offenbarung', der auf ihre Deutung als kommunikativer *Selbst*offenbarung Gottes verweist, die nicht nur als instruktive Dekrete verstanden werden darf (vgl. Anm. 113, 153f.). Allerdings ist nicht zu bestreiten, daß sich auch bei EHRLICH extrinsezistische Einflüsse zeigen. So wird trotz der Bindung der Offenbarung an Jesus Christus von einer Korrelation der allgemeinen Idee der Religion und der Idee der Offenbarung gesprochen, so daß die fundamentaltheologische Argumentation von der Darstellung der allgemeinen Möglichkeit zur Wirklichkeit der Offenbarung fortschreiten müsse (vgl. § 34). Daß EHRLICH auf der Schwelle von extrinsischer und intrinsischer Argumentation steht, zeigt sich auch daran, daß er – wie im Offenbarungstraktat üblich (vgl. S. 42) – nicht auf das Kriterium des Wunders verzichtet, aber dem äußerlichen Wunder (vgl. § 143-152) das innere kompositorisch und sachlich vorordnet (vgl. § 128-138; zu den Kriterien der Offenbarung vgl. insgesamt § 125-163).

gleich fällt auch 5.) die heute noch oft beklagte Unsicherheit in der Abgrenzung des Faches auf, die in der schwankenden Begrifflichkeit zum Ausdruck kommt. So wird der „*erstere* Theil [sc.: der doktrinellen Theologie; P.D.]" in einem Satz auf dreifache Weise bezeichnet als: „Generelle Dogmatik, allgemeine oder fundamentale Theologie ... und auch Apologetik ...".[140] Trotz dieser Begriffsschwankungen und trotz des oben erwähnten konstitutiven Bezugs zur Dogmatik zieht EHRLICH dennoch den Titel „Fundamentaltheologie" dem üblichen der „Generaldogmatik" vor, um die wissenschaftstheoretische Relevanz dieser Disziplin für die gesamte Theologie und nicht nur die Dogmatik zu betonen: „Der erste Zweig der theologischen Wissenschaft ... trägt darum auch den (*keineswegs neuen*) Namen *Fundamental-Theologie*, – eine Benennung, auf welche er selbstverständlich Anspruch hat, weil und in so ferne es seine Aufgabe ist, die *wissenschaftliche Berechtigung* der Theologie darzuthun."[141]

Über EHRLICHS Entwurf hinaus, der paradigmatisch das wissenschaftliche Selbstverständnis der Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts widerspiegelt, sollte man noch bedenken: Die Umbenennung der Apologetik, der Enzyklopädie oder der Generaldogmatik in Fundamentaltheologie ist höchstwahrscheinlich durch den zuvor gebräuchlichen philosophischen Titel der Disziplin „Fundamentalphilosophie" begründet oder beeinflußt, in der epistemologische Fragen im transzendentalen System zu thematisieren waren[142]. Vor diesem Hintergrund zeigt sich nochmals, daß sich das Unternehmen „Fundamentaltheologie" von einer zeitweilig defensiv-apologetischen Reaktion zur prinzipiellen, die transzendentalphilosophische Wende aufgreifenden, wissenschaftstheoretisch orientierten Grundlagen- und Methodenwissenschaft der gesamten Theologie ausgeweitet hat.

Um auf den Ausgangspunkt des historischen Abrisses, die drei Thesen SCHÜSSLER FIORENZAS, zurückzukommen, so muß nun auch die zweite, die Fundamentaltheologie

---

[140] A.a.O., § 27 wird die Differenz zwischen Fundamentaltheologie und Apologetik damit begründet, daß die Fundamentaltheologie auf jeden Fall auf die Dogmatik zielen müsse, während dies nicht für jede Apologetik gelte.

[141] EHRLICH, a.a.O., § 25.

[142] Unter der Bezeichnung 'Fundamentalphilosophie' bürgerte sich seit der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die in der Philosophie (bes. seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß KANTS, REINHOLDS und FICHTES) geführte Diskussion über deren Möglichkeit, Methode und Prinzipien ein, wobei sie sich von Ontologie und Metaphysik durch die epistemologischen und methodologischen Reflexionen auf transzendentalem Niveau unterscheiden soll. Als Konzeption idealistischen Denkens versteht sich die Fundamentalphilosophie daher als „eine aus transzendental-methodischer Konsequenz jeder philosophischen Disziplin vorangehende Methoden- und Prinzipienlehre" (GETHMANN, Fundamentalphilosophie, 1134). Genau diese transzendental-subjektive Wende mit wissenschafts- und erkenntnistheoretischem Anspruch wird durch SCHLEIERMACHER und seine Wirkungsgeschichte in der protestantischen und durch die katholische Tübinger Schule (DREY, STAUDENMAIER u.a.), den Hermesianismus und Güntherianismus in der katholischen Theologie rezipiert. Zur Geschichte des Begriffs 'Fundamentalphilosophie' und dem Einfluß auf die analoge Begriffsbildung 'Fundamentaltheologie' vgl. GETHMANN, a.a.O.; STIRNIMANN, Erwägungen, 297f.; SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 235-240. Unnötig erscheint die Stichelei STIRNIMANNS, a.a.O., 298 Anm. 32, gegen EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 401, die Übernahme des Titels 'Fundamentaltheologie' erkläre sich allein aus der genannten Analogiebildung zur Fundamentalphilosophie und nicht auch, wie EBELING, ebd., vermutet, aus dem Einfluß „protestantisch-theologischen Sprachgebrauchs". Jenseits eines solchen „törichten Prioritätenstreit[es]" gilt gerade unter dem Gesichtspunkt ökumenischen Interesses am Titel „Fundamentaltheologie": „Wichtig ist vor allem die Tatsache, daß die Wortbildung auf jeden Fall auch in der protestantischen Theologie beheimatet ist." – Und dieses Urteil läßt sich nicht bestreiten, denn PELT hatte bereits „das Schleiermachersche Programm der Apologetik mit dem Begriff 'Fundamentaltheologie' interpretiert ..." (alle Zitate aus EBELING, ebd.).

sei von ihren Anfängen wesentlich ein evangelisches Unternehmen, präzisiert werden. Ihre vermutliche Intention, darauf hinzuweisen, daß die Fundamentaltheologie nicht nur Heimatrecht in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Theologie besitze, ist verständlich. SCHÜSSLER FIORENZA dürfte aber zu weit gehen, wenn er behauptet, daß die „wichtigsten Triebkräfte für die Entwicklung und Ausbildung der Struktur" von protestantischen Forschern stammten[143]. Unter Berücksichtigung der komplexen Vorgeschichte zur Bildung des Offenbarungstraktates in der Aufklärungsapologetik hatte Gerhard HEINZ zu Recht von einem überkonfessionellen Interesse gesprochen[144]. Dasselbe historische Urteil kann über die Einordnung von Apologetik und Enzyklopädie unter das Dach der neuen Disziplin Fundamentaltheologie gefällt werden. Denn auch hier war evangelische Theologie maßgeblich – namentlich durch SCHLEIERMACHER – beteiligt, aber das in dieser geschichtlichen Situation ebenfalls aufkommende überkonfessionelle Interesse speiste sich erneut aus der Grundsätzlichkeit der jede christliche Theologie ins Mark treffenden Anfrage: Wie kann angesichts der idealistischen Systementwürfe die Vernünftigkeit oder zumindest Nichtunvernünftigkeit des Glaubens und der Offenbarungsreligion systematisch erwiesen werden? An der Antwort auf diese Frage hing nach damaligem Verständnis die christliche Religion[145], sei sie evangelischer oder katholischer Konfession. Deshalb muß auch SCHÜSSLER FIORENZAS zweite These mit EBELING[146] dahingehend modifiziert werden, daß protestantische Theologie am Entstehen der akademischen Disziplin Fundamentaltheologie zwar wesentlich *mit*beteiligt war, aber nicht die alleinigen Triebkräfte aufgeboten hat – diese stammten aus dem geistesgeschichtlichen Kontext.

Auch die dritte These SCHÜSSLER FIORENZAS – die Fundamentaltheologie sei zum Zwecke der Uniformierung der theologischen Grundlegungsreflexion entstanden –, kann so nicht unwidersprochen stehen bleiben. Genauso wie die zweite trifft sie makroskopisch betrachtet eine geschichtliche Tendenz, verleitet aber aufgrund der erneut vermißten exakten zeitlichen Festlegung zu falschen Schlußfolgerungen. Deshalb muß auch ihr gegenüber präzisiert werden: Nicht mit der Entwicklung der Integration von apologetischen, enzyklopädischen und wissenschaftstheoretischen Theorieelementen zu einer theologischen Einleitungs- und Methodendisziplin, die in der Einrichtung eines ersten Lehrstuhles für Fundamentaltheologie kulminiert, setzt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Tendenz zur Uniformierung ein. Denn nicht durch eine sinnvolle Integration verschiedener Frageaspekte zu einem Lehrfach kommt es automatisch zu einer Uniformierung. Diese bricht sich nur dann Bahn, wenn die Vielfalt der Probleme auf *ausschließlich* eine Methode oder ein Prinzip reduziert wird. Auch dies gilt nicht per se,

---

143 SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 225. Seine Argumentationslogik ist im doppelten Sinne schief: Er kann sich mit seiner These 2 eigentlich nicht auf den in These 1 fokussierten ANNATUS beziehen, denn der war ja katholisch. Meint er den enzyklopädischen Ansatz SCHLEIERMACHERS, so ist der ja seinerseits nicht spezifisch protestantisch, sondern durch philosophische Vorgaben inspiriert (vgl. S. 43 u. Anm. 142).

144 Vgl. Anm. 111.

145 Vgl. EHRLICH, Leitfaden, § 30, 34.

146 Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 401.

sondern nur wenn sie derart mit Totalisierungstendenz durchgefochten wird, daß sie sich als kritikimmun versteht. Beides ist aber – wie oben gesehen – bei SCHLEIERMACHER und EHRLICH nicht der Fall. Erst mit der insbesondere seit PIUS IX. zunehmend theologiepolitischen Einfluß gewinnenden katholischen Restauration[147], die zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter PIUS X. in der Modernisten-Krise ihren vorläufigen Höhepunkt findet[148], erhält die Fundamentaltheologie den ambivalenten Charakter einer antirationalen fundamentalistischen Demonstrationsapologetik mit paradoxerweise durchaus rationalistischem, wenn auch obsolet-neoscholastischem Vernunftparadigma.

Obwohl nach dem Selbstzeugnis dieser Epoche, die sogar lehramtliche Normativität in der katholischen Kirche gewann[149], die Neoscholastik gegen Fideismus und Rationalismus opponiert[150], dürfte die abwertende Charakterisierung ihrer fundamentaltheologischen Arbeit als „rationale[r] extrinsezistische[r] Demonstrationsapologetik“[151] zutreffen. Denn trotz der durchaus auch heute noch akzeptablen Intention, das Verhältnis von Glauben und Denken philosophisch zu reflektieren und die Kommunikabilität des Glaubens außertheologisch zu vertreten, sind die aus kirchen- und gesellschaftspolitischen Motiven gewählten Mittel und Wege aus gegenwärtiger Sicht alles andere als tauglich. Der Versuch, die Glaub*würdigkeit* (certitudo credibilitatis) von Religion, Offenbarung und (katholischer) Kirche unabhängig von Offenbarungsinhalten beweisen zu wollen, indem man im rein (äußeren) rationalen Bereich nach praeambula fidei sucht[152], kann heute ernsthafterweise nur abgelehnt werden – und dies aus mehreren Gründen: Nicht nur, daß – wie der Schulname andeutet – die Apologetik für diese Intention auf ein schon damals obsoletes Vernunftparadigma zurückgriff, das das Problematisierungsniveau von Aufklärung, Idealismus und deren Spätausläufern im Historismus, Materialismus und Evolutionismus bewußt ausschaltete (inklusive der in der Modernismus-Krise durchgeführten

---

147 Vgl. AUBERT/LILL/CORISH, Die katholische Reaktion, 507-515, 672-695, 738-791. HEINZ, Divinam christianae religionis originem probare, 285, verweist darauf, daß das für die Neoscholastik so wichtige Offenbarungsverständnis schon durch die Entwicklung des Offenbarungstraktates der Schulapologetik des 17. Jahrhunderts vorbereitet ist. SÖHNGEN, Art. 'Neuscholastik', 924, und EICHER, Offenbarung, 80-86, machen auf Traditionslinien bis zur spanischen Barockscholastik aufmerksam.

148 Vgl. AUBERT, Die modernistische Krise.

149 Vgl. DH 2751-2756, 2776-2780, 2811-2813, 2841-2844, 2850-2854, 2903-2909, 3004-3043, 3201, 3205, 3537-3550. Insbesondere an der dogmatischen Konstitution 'Dei Filius' von 1870 (vgl. DH 3000-3045) zeigt sich der Einfluß und die Bedeutung der Neoscholastik bis in die höchsten lehramtlichen, nach katholischem Verständnis normative Geltung beanspruchenden Aussagen. Denn dort wird instruktions- und informationstheoretisch Offenbarung als das supernaturale, gnadenhafte *Kundgeben* Gottes selbst in seinem Willen („se ipsum ac aeterna voluntatis *decreta*“) verstanden, das so die dem Menschen auch gegebene natürliche Gotteserkenntnis („Beweis“stelle: Röm 1,20) autoritativ überbietet (vgl. DH 3004f.; Kursivierung P.D.); vgl. POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft; EICHER, Offenbarung, 73-150; FLURY, Um der Redlichkeit des Glaubens, 34-52: SCHMITZ, Das Christentum als Offenbarungsreligion, 19-22, SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, 64-66; H. WALDENFELS, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 138-141.

150 Gegen einen reinen Fideismus (von L. E. BAUTIN; vgl. FLURY, a.a.O., 21-25) wendet sich bereits 1840 Gregor XVI. (DH 2751-2756, 2765-2769). Das Schreckgespenst des Rationalismus sieht das katholische Lehramt an vielen Stellen lauern: Im Syllabus errorum PIUS' IX. von 1864 (vgl. DH 2903-2980; vgl. EICHER, a.a.O., 108-111; FLURY, a.a.O., 29-31) findet diese Suche ihren vorläufigen Höhepunkt, der nur noch vom Modernisteneid sanktionell übertroffen wird (vgl. DH 3537-3550; vgl. FLURY, a.a.O., 88-131).

151 SECKLER, Fundamentaltheologie, 457.

152 Vgl. DH 3015f. Die weitgehend in der Neoschoastik geteilte Position zur certitudo credibilitatis umschreibt KUNZ, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 420, wie folgt: „Die Glaubwürdigkeitsgründe zwingen die Vernunft nicht zur Glaubenszustimmung; es bleiben prinzipiell Einwände und Zweifel möglich. Dennoch ist die Einsicht so groß, daß jeder *vernünftige* Zweifel ausgeschlossen ist.“

politischen Verdrängung derjenigen aus der Lehre, die sich den seit der Aufklärung aufgeworfenen Fragen nach den transzendentalen und subjektsphilosophischen Bedingungen von Glaube und Theologie öffneten), muß befremden. Auch, daß Offenbarung und Vernunft in diesem Modell nur so zueinander kommen, indem der Offenbarung ein im Gegensatz zur Vernunft übernatürlicher Charakter zugesprochen wird[153], kann nicht überzeugen, weil mit dieser auf Glaubensinhalte verzichtenden, vortheologischen Argumentation das Verstehen von Offenbarung einem untergründigen, aber nicht weniger wirksamen Rationalismus subordiniert wird, wenn sie nicht biblisch-theologisch als heilsgeschichtliche Selbstkundgabe Gottes, sondern intellektuell-instruktionstheoretisch[154] gedeutet wird. Dem korrespondiert ein politisch-konservativ-reaktionär geleitetes autoritätsorientiertes Glaubensverständnis[155], das trotz der nach vorne getragenen Bereitschaft, Glaube und Vernunft zu vermitteln, das Mitte des 19. Jahrhunderts erreichte Problemniveau bei weitem unterschreitet[156].

Aufgrund der in dieser geschichtlichen Situation aufkeimenden konfessionalistischen Abgrenzungen wird auch von protestantischer Seite das Interesse an Apologetik und Fundamentaltheologie aufgekündigt[157]. Die noch immer bei vielen evangelischen

---

153 Vgl. DH 3017-3019; vgl. REIKERSTORFER, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, 357: „Der Argumentationsstruktur liegt ein Offenbarungsverständnis zugrunde, das ... Offenbarung ... als von Gott durch rational erkennbare Zeichen beglaubigte Mitteilung rational undurchschaubarer ('übernatürlicher') Glaubensmysterien verstand." Zur Untermauerung dieses Offenbarungsverständnisses nahm der Wunderbeweis (vgl. DH 3009, 3033) eine Schlüsselstellung ein, da mit ihm auf rationale Weise Offenbarung als übernatürliche Durchbrechung der mit neoscholastischen Augen rational gedeuteten Natur verstanden werden konnte.

154 Vgl. Anm. 113, 153. Als Beleg für das Vorherschen des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells in der Neoscholastik zitiert SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, 64, STRAUBINGER, Art. 'Offenbarung', 682: „Offenbarung im theologischen Sinn ist die Mitteilung religiöser Wahrheiten an die Menschen durch Gott, sei es persönlich oder durch einen Engel."

155 Vgl. DH 3031-3043.

156 Hier kann nicht der Ort sein, die zweifellos auch in der „rationale[n] extrinsezistische[n] Demonstrationsapologetik" (SECKLER, Fundamentaltheologie, 457, der fortfährt: „Diese Art von rationaler Apologetik ... stellt den gigantischen, zugleich aber auch monströsen Versuch dar, einen Wahrheitsbeweis für das Christentum unter Absehung von dessen zentralen Inhalten zu erbringen." [a.a.O., 458f.]) anknüpfungsfähigen Elemente zu würdigen. Die nonchalant erscheinende Behandlung einer Epoche in wenigen Zeilen ist immer ungerecht und unwürdig, darf aber bestehen bleiben, wenn sie a) die Tendenz trifft und b) um ihre zu differenzierende Generalität weiß. Der Fairneß halber sei auf STIRNIMANN, Erwägungen, 300, 302-307, verwiesen (dort auch weitere Lit.), der betont, daß die Neoscholastik nicht nur supranaturalistisch oder extrinsezistisch orientiert ist. Da auch SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 240f., konstatiert, daß mit dem Aufkommen der Neoscholastik eine Engführung gegenüber dem bei EHRLICH erreichten Problemniveau einsetzt, bleibt unverständlich, warum er seine Eingangsthese (vgl. a.a.O., 225) nicht korrigiert oder zumindest zeitlich präzisiert hat.

157 Vgl. FLURY, Um der Redlichkeit des Glaubens, 47-52. Die katholische Theologie schien ihrerseits die Normativität des Faktischen, daß die Apologie angeblich allein eine katholische Angelegenheit sei, anzuerkennen. Für das habitualisierte Vergessen der gemeinsamen Anfänge der Fundamentaltheologie in protestantischer *und* katholischer Theologie sei mit EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 377-380, darauf hingewiesen, daß die RGG weder in der ersten, zweiten noch dritten Auflage das Artikelstichwort 'Fundamentaltheologie' kennt und umgekehrt auch von katholischer Seite in den 50er Jahren die These vertreten wird, daß „die protestantische Theologie die Fragestellung der katholischen Fundamentaltheologie nicht nur nicht kennt, sondern prinzipiell ablehnt" (FRIES, Eine neue Fundamentaltheologie, 470; zu beiden Hinweisen vgl. EBELING, a.a.O., 377). Karl BARTHs radikale Ablehnung der Apologetik (vgl. Anm. 16) hat die restaurative neoscholastische, extrinsezistische Demonstrations- und Defensivapologetik vor Augen. Angesichts dieses Bildes fundamentaltheologischen Fragens, das die Neoscholastik bietet, ist eine solche Reaktion nicht unverständlich. Vor dem Hintergrund veränderten Problembewußtseins kann sie ihrerseits als zeitgebunden relativiert werden und muß nicht von jeder Generation der BARTH-Leserinnen und -Leser wiederholt werden. Es darf schließlich auch zur Kenntnis genommen werden, wenn sich ein Fragehorizont verschoben hat. Dazu, daß BARTHs in intentione operis

Theologen nicht überwundene Skepsis gegenüber der Fundamentaltheologie findet in dieser Konstellation ihren Anfang. Die andauerende Zurückhaltung ist um so unverständlicher, weil – wie nun zu zeigen ist – große Teile der jüngeren katholischen Fundamentaltheologie ausdrücklich versuchen, an die Traditionslinie der Fundamentaltheologie, die schließlich zur Errichtung des ersten fundamentaltheologischen Lehrstuhles führte, anzuknüpfen[158]. Auf jeden Fall übersieht das breite evangelische Desinteresse nicht nur die Übereinstimmung mit katholischer Theologie im allgemein fundamentaltheologischen Anliegen, nicht nur die zeitweilige Gemeinsamkeit in der Ausbildung der akademischen und systematischen Disziplin, sondern auch die fruchtbaren Entwicklungen innerhalb des katholischen Faches, die eine neue Gesprächsaufnahme evangelischer Theologie an den dort erreichten Stand empfehlenswert erscheinen lassen. Bemerkenswert sind hierbei zwei Tendenzen:

Zum einen wurde das instruktionstheoretische Modell des Offenbarungsbegriffes[159] von einem sogenannten „kommunikationstheoretisch-partizipativ[en]"[160] Verständnis abgelöst.

Dieser Paradigmenwechsel findet seinen lehramtlichen Ausdruck im Offenbarungsverständnis der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)" des II. Vaticanums. Als „Schlüssel"[161] zu deren Verständnis kann das 1. Kapitel dienen, wo programmatisch das neuartige, kommunikationstheoretisch-partizipative Verständnis der Offenbarung vorgestellt wird: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, *sich selbst* zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun ... In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an *wie Freunde* (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie *in seine Gemeinschaft einzuladen* und aufzunehmen"[162]. Vorbereitet und systematisch-theologisch weiter entfaltet wurde dieses Programm durch RAHNERs Verständnis der Offenbarung als „Selbstmitteilung Gottes". Danach besagt „Selbstmitteilung Gottes ... Möglichkeit und Wirklichkeit, daß Gott nicht nur in Wirkursächlichkeit das von ihm verschiedene Andere schöpferisch hervorbringen kann und bringt, sondern in einer eigenen ungeschaffenen göttlichen Wirklichkeit die reale Bestimmung der Kreatur werden kann ('finitum capax infiniti'), ohne dadurch aufzuhören, Gott, d.h. der von nichts Abhängige, zu sein, der unendlich bleibend, von nichts anderem her bestimmt wird"[163].

---

gelesenen Prolegomena dann ihrerseits eine Nähe zur Fundamentaltheologie gewinnen können, vgl. Kap. 3.2.

158 Natürlich hat auch die evangelische Theologie nach SCHLEIERMACHER beharrlich Einleitungs- und Grundlegungsfragen der Theologie erörtert (vgl. den ausführlichen Überblick bei ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1-2). Die hier vorgenommene Konzentration auf das katholische Fach 'Fundamentaltheologie' folgt dem Zweck, gegenüber dem evangelisch-theologischen Vorurteil nachzuweisen, daß nur in der neoscholastischen Restaurationsphase, aber weder in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts Fundamentaltheologie auf extrinsezistische Glaubwürdigkeitsprüfung festgelegt ist. Ist dieser Nachweis geführt, kann der Titel 'Fundamentaltheologie' auch evangelischerseits unbefangener aufgenommen und neu gestaltet werden.

159 Vgl. Anm. 113, 153f.

160 SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, 67.

161 BAUM, Die Konstitution De divina revelatione, 107.

162 Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), Nr. 2, zit. nach RAHNER/VORGRIMMLER (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 367f. (Kursivierungen P.D.).

163 RAHNER, Art. 'Selbstmitteilung Gottes', 36 (wieder sind die im Lexikon üblichen Abkürzungen in diesem Zitat ebenso wie im nächsten stillschweigend aufgelöst). Unter dogmatischer Perspektive könnte man selbstverständlich des an der Grenze der Logik operierenden Versuches RAHNERs, Geschichtlichkeit

Weil für RAHNER Möglichkeit und Wirklichkeit der Selbstmitteilung in Gott zusammenfallen, kann ihre Bestimmung nur an der kategorial-geschichtlichen Vermittlung, wie er sie in der Perspektive der kirchlich-dogmatischen Tradition der katholischen Kirche aus der Bibel entnimmt, gewonnen werden: „Indem wir in geschichtlicher Vermitteltheit die Erfahrung der transzendentalen absoluten Nähe Gottes in seiner Selbstmitteilung machen und sie durch sie selbst annehmen, wissen wir überhaupt in diesem Akt des Glaubens, was wir meinen, wenn wir von der Trinität sprechen und darin Formalität und Inhaltlichkeit unseres christlichen Glaubens und seiner Offenbarung und Offenbarungsgeschichte kurz und in einem aussprechen und auf diese drei Namen uns taufen lassen"[164].

Redlicherweise darf aber nicht eine spezifisch katholische Rezeptionsschwierigkeit dieses offenbarungstheoretischen Paradigmenwechsels verschwiegen werden. Da das II. Vaticanum als Aufbruch in ein neues Offenbarungs- und Kirchenverständnis zugleich darum bemüht war, im Sinne des katholischen 'traditio'-Argumentes[165] das instruktionstheoretische Modell des Vaticanums I nicht gänzlich zu verwerfen, hat es in der Klammer des neuen dem veralteten Konzept Raum gegeben: „So, wenn etwa dort, wo es um die Weitergabe der Offenbarung geht, die objektive, lehrhafte Seite der Offenbarung als 'Depositum', aus dem das Lehramt 'alles von Gott Geoffenbarte schöpft' (n. 10), betont wird; wenn vielleicht allzu unbefangen wiederholt wird, daß die Offenbarung 'instruiert' und 'belehrt' (G[audium et] S[pes] n. 12.18); wenn gelegentlich von 'einzelnen Offenbarungswahrheiten' (O[ptatam] T[otius] n. 16) ... die Rede ist"[166]. Wegen dieser Ambivalenz bietet das Vaticanum II gegen das eigene „aggiornamento" auch Möglichkeiten zur konservativen Rezeption – zum Verdruß derjenigen, die den damaligen Aufbruch mitgestaltet haben[167].

Zum anderen läßt sich als zweite bestimmende Entwicklungstendenz der neueren katholischen Fundamentaltheologie eine verstärkte Verflechtung von anthropologischen Fragestellungen und theologischen Perspektiven beobachten. Methodologisch und hermeneutisch zeigt sie sich darin, daß sich angesichts der Vielzahl interdiskursiver Gesprächsmöglichkeiten und Schwerpunktsetzungen auch eine Polyperspektivität fundamentaltheologischen Fragens auftut, die eher an die überkonfessionellen Suchbewegungen der ersten Hälfte denn an die uniformierende und zur Distanz der evangelischen Theologie führende Lehrgestalt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anknüpfen kann.

Der Übersicht halber seien einige grundsätzliche Tendenzen jüngster katholischer Fundamentaltheologie erwähnt[168]: SCHÜSSLER FIORENZA, von dessen Thesen die Rekonstruktion der Genese des Universitätsfaches Fundamentaltheologie ausging, sieht das 20. Jahrhundert ganz unter der Signatur der „transzendentalen Fundamentaltheologie", wobei ihm auf katholischer Seite

---

und Apathie Gottes, Allmacht und Ohnmacht zusammenzubringen, thematisieren. Das ist nicht das Thema dieser Arbeit, der es an dieser Stelle nur auf den Paradigmenwechsel (der Terminus ist hier wohl angebracht) vom instruktionstheoretischen zum kommunikativ-partizipativen Verständnis von Offenbarung hinzuweisen hat.

164 RAHNER, Art. 'Offenbarung', 239.

165 Vgl. die Ausführungen zu VERWEYEN in Kap. 1.2.1.4.

166 SCHMITZ, Das Christentum als Offenbarungsreligion, 26.

167 Vgl. exemplarisch POTTMEYER u.a. (Hgg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils; WIEDERKEHR, Vaticanum II gegen Vaticanum II; ders., Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik.

168 Zu ausführlicheren Überblicken vgl. die in Anm. 88 erwähnte Literatur.

der transzendental-anthropologische Ansatz RAHNERs und protestantischerseits TILLICHs Modell der Korrelation als protagonistische Entwürfe gelten[169].

Gegenüber dieser eindimensionalen Interpretation differenziert STIRNIMANN genauer[170]. Während er die Vorherrschaft des traditional-neoscholastischen Modells bis zum Zweiten Weltkrieg ansetzt, unterscheidet er danach fünf sachliche und ihnen korrespondierende zeitliche Typen: 1. eine Phase der Beibehaltung des traditionellen Schemas, worunter er u.a. LANG und KOLPING rechnet, 2. die Suche nach einem anthropologischen Ansatz, die er vor allem bei RAHNER, aber auch bei SÖHNGEN und dem frühen FRIES entdeckt, 3. eine vor allem mit dem Vaticanum II in gegenseitiger Beeinflussung stehende, von CONGAR geprägte Phase der Einbeziehung der Heilsgeschichte, 4. die Epoche der Neuausrichtung auf hermeneutische Fragen, die mit Namen und Programmen von KASPER, PESCH, BISER, SCHILLEBEECKX und METZ assoziiert werden soll[171]. Eine 5. Phase, von STIRNIMANN als Phase der „Ausrichtung auf analytische, linguistische, logische und wissenschaftstheoretische Fragestellungen"[172] umschrieben, würde ich eher als noch offene Phase neuerer Suchbewegungen bezeichnen, denn RAMSEY, De PATER auf der einen, CASPER, HEMMERLE, HÜNERMANN auf der anderen und PEUKERT auf der dritten Seite lassen sich doch nur schwer unter eine inhaltliche Kategorie pressen.

Als dialektischen Prozeß begreift LATOURELLE die jüngeren Entwicklungen katholischer Fundamentaltheologie[173]. Bis in die 50er Jahre läßt er die Phase des Reagierens auf die klassische Apologetik dauern. Ihr schließt sich die sie überwindende „Phase der Erweiterung"[174] des Aufgabenbereiches, der Suche neuer Dialogpartner an, die s.E. in der dogmatischen Konstitution 'Dei Verbum' kulminiert. Im deutschen Sprachraum ist sie wesentlich durch RAHNER, FRIES, STIRNIMANN und METZ geprägt. Als wiederum dialektische Reaktion auf diese zentrifugalen Tendenz schließt sich eine neue dritte „Phase der 'Zentrierung'"[175] an. Hierzu rechnet LATOURELLE auch das neu erwachte protestantische Interesse an Fundamentaltheologie, explizit bei EBELING, aber auch die wiedererkannte Notwendigkeit, erneut von der *Inhaltsseite* die Vermittlungsfragen zu perspektivieren und so nach dem erkenntnisleitenden Prae kritisch rückzufragen. Deshalb kann die in Kap. 1.2.2.1 paradigmatisch vorzustellende intregrativ-intrinsezistische Position SECKLERs dieser dritten Phase zugeordnet werden.

Ob SECKLERs Ansatz aber noch im Blick auf die Wahrnehmung und Verarbeitung der *gegenwärtigen* Gesprächssituationen aktuell ist, wird zu fragen sein (vgl. Kap. 1.2.2.1.2). Denn – und hier müßten auch die drei genannten Überblicksschemata aktualisiert werden – seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hat sich Fundamentaltheologie – analog zu gesellschaftlichen und ihnen korrespondierenden philosophischen Veränderungen – verstärkt mit Fragen des *Pluralismus* von Wahrheit, von Religionen, von erhobenen Offenbarungsansprüchen auseinanderzusetzen[176]. Für diese Problemkonstellation kann man, muß man aber nicht die schillernde Epochenbezeichnung 'Postmoderne' wählen. Das Phänomen ist auch unabhängig von dieser Etikette für die Grundlagen- und Methodenwissenschaft der Theologie virulent: Wie kann angesichts des Wissens um die Begrenztheit der eigenen Reichweite und des offensichtlichen größeren Wachstums anderer Religionen, angesichts der auch von ihnen erhobenen Authenti-

---

169 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 257-267. Als gegenwärtige Vertreter des transzendentalen Ansatzes nennt er u.a. David TRACY, Eduard SCHILLEBEECKX und Hans KÜNG.

170 Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 308-317.

171 In einer Spezialuntersuchung müßte natürlich auf die erheblichen Differenzen in diesen hermeneutischen Programmen eingegangen werden.

172 Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 308.

173 Vgl. LATOURELLE, Das neue Bild der Fundamentaltheologie, 58-80.

174 A.a.O., 62.

175 A.a.O., 74.

176 Von diesem Verantwortungskontext gehen dezidiert aus: SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie (vgl. Kap. 1.2.2.2); HÖHN (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist; DÖRING/KREINER/SCHMIDT-LEUKEL, Den Glauben denken; Klaus MÜLLER (Hg.), Fundamentaltheologie.

zitätsansprüche von einer Universalität oder gar einem Absolutheitsanspruch des Christentums gesprochen werden? Muß man deshalb den als Selbstmitteilung Gottes analytisch konsequent auf Universalität zielenden Offenbarungsbegriff aufgeben und sich mit einer 'pluralistischen Theologie der Religionen' bescheiden?[177] Pluralismus bricht sich aber auch in den gesuchten Diskursmethoden und -situationen Bahn. Wie geht man mit einer selbst von solchen Modernitäts- und Vernunftverteidigern wie HABERMAS kaum noch nachweisbaren „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen"[178] um? Wie hat sich Fundamentaltheologie, wenn sie sich von einer „theonomen Vernunftautonomie"[179] zu begreifen sucht, auf diesen Veränderungs-, wenn nicht gar Auflösungsprozeß eines einheitlichen Vernunftverständnisses einzustellen? Ab Kap. 1.2.2 wird diese Frage die vorliegende Studie durchgängig beschäftigen.

Fazit: Gerade wegen ihrer Vielfältigkeit knüpft die jüngere Geschichte der katholischen Fundamentaltheologie eher an die Entwicklungen des Faches in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Höhepunkt der Errichtung des ersten fundamentaltheologischen Lehrstuhls an, als daß sie die Uniformierung der neoscholastischen Restauration fortschreibt. Anders als SCHÜSSLER FIORENZA es beurteilt, kann man deshalb resümieren, daß Fundamentaltheologie von ihren Ursprüngen und von wichtigen Impulsen ihrer methodischen Ausgestaltung her als eine originär katholische *und* protestantische[180], weil von außertheologischen *Ansprüchen* herausgeforderte, überkonfessionelle Aufgabe zu verstehen ist und daß sie nicht in der Uniformierung eines neoscholastischen Lehrge-

---

[177] Ich verzichte an dieser Stelle auf eine nähere Darstellung, weil ich diese Fragestellung als einen materialen Bewährungsort für die responsive Vertiefung der intrinsezistischen Fundamentaltheologie exemplifizieren möchte; vgl. Kap. 3.2.2.

[178] Vgl. HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, 153-186. Das große Programm der kommunikativen Vernunft schmilzt hier auf die folgende Sentenz zusammen: „Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden" (a.a.O., 155). Zu Recht kommentiert und kritisiert WELSCH, Vernunft, 136f. deshalb: „Die Unwahrscheinlichkeit seiner Kohärenz- und Gleichgewichts-Hoffnung ist Habermas nicht entgangen. Er räumt selbst ein, daß ihre Erfüllung einen Glücksfall darstellen würde. Die intendierte 'Theorie der Rationalität' lasse sich 'nurmehr von der glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente erhoffen' [zit. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, 588; P.D.]. Habermas' Begründung dafür ist jedoch noch einmal zumindest problematisch. Er sagt, die Theorien müßten 'zueinander passen' [ebd.; P.D.], weil sonst der Fall wechselseitiger Infragestellung eintreten könnte, ohne daß dieser Streit noch entscheidbar wäre, denn verschiedene Theorien könnten dann, obwohl sie konträr sind, jeweils gleich gute Argumente für ihre Position vorbringen. Eben um solche Patt-Situationen auszuschließen, sei man also gehalten, auf Kohärenz zu setzen. – Nur: Ist die Vermeidung oder gar der Ausschluß von Patt-Situationen ein selbstverständliches und unproblematisches Gebot? ... Für dieses Ideal [sc. der Kohärenz; P.D.] aber kann Habermas sich nur noch auf eine 'Intuition' berufen. Er kann für es plädieren, aber er kann es nicht mehr rational durchleuchten oder begründen. ... Weil das Harmonie-Ideal zwar ein untergründiger Dauerwunsch, aber kein explizit ausweisbares Ideal ist, geraten die Schlüsselformulierungen zunehmend nebulös oder appellativ". Soweit nur ein Seitenblick auf das offensichtliche Verschwinden eines einheitlichen Leitbildes von Vernunft (zur Begrenztheit von WELSCHs eigenem Konzept einer transversalen Vernunft vgl. DABROCK, Rez. 'Welsch, Wolfgang: Vernunft', 186) – eine Problematik, die sich natürlich auf die zu suchende Diskurssituation für Fundamentaltheologie auswirkt, weshalb Kap. 2 auf eine philosophische Position blickt, die die Materialität und Partikularität von Diskursen ebenso zu achten wie Transpartikularisierungsperspektiven offen zu halten sucht.

[179] SECKLER, Fundamentaltheologie, 482, 500; vgl. zur Erklärung, Entfaltung und kritischen Würdigung dieses Topos Kap. 1.2.2.1.

[180] Darauf hinzuweisen ist der ganze Sinn der breiten historischen Rekonstruktion zur Vorgeschichte der Fundamentaltheologie bei EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 377-405.

bäudes, sondern in der diesem geschichtlich vorausgehenden und der ihm folgenden Polyperspektivität der Fragestellungen ihre entscheidende Ausgestaltung erhalten hat. Dieser historische Befund drängt auf eine ihn aufarbeitende systematische Rezeption – auch und gerade in evangelisch-theologischer Perspektive. Denn der Nachweis, daß etwas einmal irgendwo ein Thema gewesen ist, reicht geltungstheoretisch für eine erneuerte systematische Applikation, wie sie hier beabsichtigt ist, allein noch nicht aus. Bei einer einseitig historischen Argumentation würde man sich des genetischen Fehlschlusses schuldig machen. Betrachtet man das historische Material dagegen als kritischen Anstoß für systematische Reflexionen zur (selbst-)kritischen Gestaltung eines aktuellen Sachverhaltes, dann hat man den drohenden Fehlschluß vermieden und sich dennoch von der Geschichte inspirieren lassen. Im folgenden (vgl. Kap. 1.1.2) soll nun die systematische Aufarbeitung der Genealogie der Fundamentaltheologie erfolgen, so daß untermauert wird, daß Fundamentaltheologie sinnvollerweise nicht in einer Ad-hoc-Überprüfung dogmatischer Arbeit aufgeht, aber auch nicht auf extrinsezistische *praeambula-fidei*-Analytik beschränkt ist. Wenn sich im Vollzug dieser Reflexionen neue Probleme einstellen werden, an denen diese Untersuchung weiterzuarbeiten gedenkt, kann dieser Befund kein Grund für den Verzicht auf solche Grundsatzüberlegungen sein, sondern zeigt nur die Schwierigkeit der Aufgabe an[181].

1.1.2 Fundamentaltheologie als „theologische Schwellenwissenschaft"

Unter Beachtung der am Ende des letzten Abschnittes angesprochenen Gratwanderung, einerseits nicht einfach von der Genese auf die Geltung zu schließen, andererseits aber dem systematischen Fragen mit dem Rekurs auf den historischen Hintergrund Tiefenschärfe zu verleihen, läßt sich, ohne an dieser Stelle schon auf aktuelle fundamentaltheologische Konzeptionen einzugehen (vgl. Kap. 1.2), folgende systematische Problemskizze für die Frage nach der Legitimität einer theologischen Grund- und Methodenwissenschaft mit dem optionalen Titel 'Fundamentaltheologie' entwerfen:

Wer von 'Fundamentaltheologie' – sei es als eigener Disziplin, sei es als theologischer Perspektive – redet, der *integriert*[182] unter einen Begriff mehrere theologische Fragefelder. Über diese *Integration* verschiedener Elemente in ein Fragefeld muß die Fundamentaltheologie ihrerseits wiederum systematisch Rechenschaft ablegen können[183]. Als erstes kann Fundamentaltheologie aus ihrer Geschichte lernen, daß zu jeder

---

[181] Auch die materiale Dogmatik hat sich ja ständig mit Anschlußproblemen in der Folge von systematischen Entscheidungen auseinanderzusetzen. Man denke nur an die klassische Trinitätstheologie, die Christologie oder die Schriftlehre.

[182] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 454.

[183] Skeptische Zungen könnten behaupten, die Reflexion auf die Integrativität könne doch nur auf einer Metaebene geschehen, die dann eine fundamentale Fundamentaltheologie mit sich anschließendem Paradox des regressus in infinitum darstellte. Im Blick auf solche Anfragen sei auf das von SPENCER BROWN bei LUHMANN übernommene Modell des „crossing" und re-entry" hingewiesen: „Eine Unterscheidung markiert einen Bereich und wird dann in das durch sie Unterschiedene wiedereingeführt. Sie kommt dann

Denkbemühung und somit auch zur Theologie die notwendige Aufgabe der *Kommunikation* gehört. Gerade in der Aufklärungsapologetik und den enzyklopädischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts wird auch deutlich, daß sie *bewußt auch als Kommunikationsbereitschaft* entfaltet wird. Eine so verstandene Kommunikabilität sollte sich der Dialektik von Sach- und Situationsorientierung aussetzen, da sie gegenüber beiden elliptisch zugeordneten Polen Verantwortung trägt. Nur wer *etwas* zu sagen hat, der hat auch etwas zu *sagen*. Nur wer einen Standort hat, der ist ein ernstzunehmender Dialogpartner[184]. Und doch gilt scheinbar antinomisch auch: Nur wer den anderen als anderen respektiert, wahrt die Möglichkeit, zu verstehen[185], und nur durch Diskursivität findet man einen Standort (neu). Diese doppelt-elliptische, also vierfache (theologisch sogar: fünffache) Verantwortungswahrnehmung[186]: vor sich, vor der Sache, vor der Situation und vor dem oder den anderen und theologisch dies alles begründend: vor Gott, verfängt sich, wie die Kirchen- und Theologiegeschichte in vielen Phasen belegt[187], oft in Einseitigkeiten, so daß entweder die Identität oder die Relevanz der Sache in Gefahr gerät. Wenn sich Theologie als Fundamentaltheologie versteht, sollte sie versuchen, diese Spannung *als Spannung* wahrzunehmen[188]. Ob sie sie lösen kann, mag mit Fug und

---

doppelt vor: als Ausgangsunterscheidung und als Unterscheidung in dem durch sie Unterschiedenen. Sie ist dieselbe und nicht dieselbe. Sie ist dieselbe, weil der Witz des re-entry gerade darin besteht, dieselbe Unterscheidung rekursiv auf sich selbst anzuwenden; sie ist eine andere, weil sie in einen anderen, in einen bereits unterschiedenen Bereich eingesetzt wird" (vgl. ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, 379f.). Diese Entparadoxierung oder besser noch: diese „*Paradoxverschleierung*" (a.a.O., 190) ist natürlich nur durch die Zeitdifferenz des Nacheinander der beiden Vollzüge möglich und kann nicht simultan ausgeführt werden, was LUHMANN zu der WITTGENSTEIN (vgl. Tractatus 5.632, 5.633) affirmativ wie kritisch rezipierenden Aussage verleitet: „Es [sc.: das Beobachten; P.D.] kann nur sehen, was es mit dieser Unterscheidung sehen kann. Es kann nicht sehen, was es nicht sehen kann" (a.a.O., 85). Unter Abblendung der zeitlichen Differenz kann es deshalb sehr wohl in einem System zur Selbstbeobachtung kommen (vgl. a.a.O., 83). Allerdings bemüht sich diese Studie – jenseits dieser Zurückweisung des Regreß-Vorwurfes – noch zu zeigen, welche Konsequenzen es nach sich zieht, wenn man die zeitliche Differenz bewußt in eine systematische Selbstbeschreibung integriert (vgl. Kap. 2.3).

184 Vgl. KÜNG, Projekt Weltethos, 123-135.

185 Vgl. TRACY, Theologie als Gespräch, 36: „*Verstehen heißt interpretieren. Interpretieren heißt:* ein Gespräch führen. Ein Gespräch mit einem klassischen Text führen schließlich heißt, sich in die Fragen und Antworten verstrickt zu finden, die des menschlichen Geistes als eines freiheitlich verfaßten würdig sind." Wenige Zeilen vor diesen Thesen wird die dem Verstehen konstitutive Fremdheit thematisiert: „Mit klassischen Texten interagieren heißt jedoch: sich mit Verschiedenheit und Andersartigkeit auseinanderzusetzen." Deshalb meint Verstehen nicht nur die Überwindung von unverstandenen fremden Lebensäußerungen, sondern ist als Auseinandersetzung mit „Verschiedenheit und Andersartigkeit" ein Existential, wie bereits HEIDEGGER, Sein und Zeit, 142-153, 336-339, betont hat. Was es aber bedeutet, daß dieses Existential nicht nur unter die uneigentliche Sphäre des „Mit-Seins" (vgl. a.a.O., 117-125) fällt, sondern konstitutiv durch andere bestimmt wird und so als Verflechtung von Eigenem und (nicht-verstandenem) Fremdem sich einer endgültigen Aneignung entzieht, und welche Konsequenzen diese Situation für eine sie bedenkende Fundamentaltheologie nach sich zieht, darüber wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit nachzudenken sein (zum ersten vgl. Kap. 2; zum zweiten vgl. Kap. 3).

186 D. LANGE, Was ist verantwortliche Rede von Gott?, 522-525, kennt nur eine zweifache Verantwortung: vor Gott und den Menschen (vgl. aber ders., Ethik in evangelischer Perspektive, 494-498).

187 Über die theologischen oder soziologischen Interpretationen solcher Fragmentarität muß hier nicht weiter spekuliert werden.

188 Die Erfahrung, Spannungen *als* Spannungen auszuhalten (WALDENFELS spricht hier von *signifikativer Differenz*; vgl. Kap. 2.1) und nicht nur als Durchgangsstadium zu einer entspannenden Lösung zu interpretieren, kann zum Einfallstor für die Anerkennung von geschlossene Systeme aufbrechender Fremdheit werden (vgl. Kap. 2.2; 2.3) und spielt daher sowohl für eine fundamentaltheologische Selbstbe-

Recht bezweifelt werden. Sie alleine aushaltend zu *gestalten* – und zwar mit konzeptioneller Schärfe – fordert schon ein anspruchsvolles Programm, dem sich eine jeweilige Fundamentaltheologie aber stellen muß.

Als zweites förderte die historische Rekonstruktion zu Tage, daß sich diese allgemeine Kommunikabilität im Gefolge eines verschärften Problemdrucks *von außen* präzisieren können muß. Die bereits in der Phase der mittelalterlichen Scholastik und der interkonfessionellen, nachreformatorischen Kontroverstheologie bekannten Prinzipienfragen werden apologetisch verschärft, wenn nicht nur die Art der Theologie, sondern auch die ihr zugrundeliegende Sache, die geschichtliche Offenbarung Gottes und der Glaube daran, im Gefolge von Aufklärung, Rationalismus und Deismus zweifelhaft werden. Versteht sich Theologie als Fundamentaltheologie, so ist sie bereit, zu ihrer Zeit und in ihrer gesellschaftlichen Situation die Kommunikabilität ihrer Sache (d.h. des Glaubens an die den Menschen ungeschuldet zu ihrem Heil als Selbstmitteilung Gottes ergehende Offenbarung) gegen *prinzipiellen* Angriff zu verteidigen und zu plausibilisieren, weil sie davon überzeugt ist, daß der Verlust der in der Gemeinschaft der Kirche(n) geglaubten Beziehung zu Gott auch ein „Wirklichkeitsverlust" im Blick auf sich selbst, die anderen und die Mitwelt implizieren würde. Ob und wenn, auf welcher Grundlage und mit welchen Mitteln diese keineswegs auf kleingeistige Rechthaberei, sondern existentiell überzeugte und diese Überzeugung in Rationalität umsetzende ἀπολογία suffizient entfaltet werden kann, steht allerdings noch zur Debatte.

Als drittes Element der historischen Rekonstruktion wächst – wiederum in Reaktion auf eine zeitgeschichtliche Konstellation – dem fundamentaltheologischen Fragefeld die Aufgabe zu, die prinzipielle Kommunikationsbereitschaft *wissenschaftstheoretisch* und *methodologisch* zu entfalten. Wer daher Theologie als Fundamentaltheologie versteht, stellt sich epistemologischen Fragen – ob er sie dem gängigen Wissenschaftsbegriff angleicht, sich ihm sogar unterwirft oder aus bestimmten, rational einsichtig zu machenden Gründen ablehnt oder zumindest relativiert, ist mit dieser Fragestellung noch keineswegs vorentschieden. Allerdings wird auch hier – ob exzeptionell oder in Analogie zu anderen Denkbemühungen – das Verständnis von Fundamentaltheologie von der Annahme geleitet sein, daß durch die Entfaltung und den Vollzug theologischen Arbeitens dem Wissenschaftsideal der Moderne (kritisch oder produktiv) begegnet werden muß.

Vor dem Hintergrund der historischen Rekonstruktion impliziert die These von der Sinnhaftigkeit fundamentaltheologischen Fragens, daß es sich lohnt, prinzipiell darüber nachzudenken, ob und wie die Sache des Glaubens an Gottes heilvolle Selbstoffenbarung verstanden, kommunikabel vertreten, d.h. plausibel in und im Gegenüber von Zeit, Situation und Anderen artikuliert, und wissenschaftstheoretisch und methodologisch so verantwortet werden kann, daß sie für einen selbst, andere und im Blick auf die jeweilige Situation zu einem tiefer- und weitergehenden Wirklichkeitsverständnis führt.

---

schreibung als auch für die Entdeckung fundamentaltheologischer Perspektiven in Karl BARTHs Prolegomena eine entscheidende Rolle (vgl. Kap. 3.1-3.2).

Keineswegs impliziert diese These aber die Annahme, als ob mit prinzipiellen Grundlagen- und Methodenfragen die anderen theologischen Teildisziplinen von je eigenen metapraktischen und -theoretischen Überlegungen entlastet wären. Schließlich hat jedes theologische Fach spezifisch eigene Herausforderungen, die einer eigenen methodologischen Rechenschaft harren. Das bedeutet wiederum umgekehrt nicht, auf eine auf die Grundlagen und Methoden der gesamten Theologie reflektierende Disziplin verzichten zu sollen. Denn diese hat ihre Notwendigkeit in der Grundsätzlichkeit der von außen erfolgenden Infragestellung theologischer Arbeit und ihrer Grundlagen überhaupt. Eine hier zu leistende prinzipielle Rechenschaft impliziert nicht, daß es ein alle *Vielfalt* von Herausforderungen egalisierendes oder auflösendes inhaltliches oder methodisches Prinzip gibt, das einen Hegemonialanspruch gegenüber anderen theologischen Disziplinen erheben würde. Genau umgekehrt ist zu prüfen, ob nicht gerade die Besinnung auf bestimmte, noch näher zu untersuchende Grundlagen eine realistische und insofern vernünftige Begrenztheit aller Verantwortung freisetzen kann[189], so daß Theologie nicht zu ideologischen, sittlichen oder politischen Zwecken instrumentalisiert wird. Deshalb reicht es einer fundamentaltheologisch dimensionierten Theologie auch nicht aus, ad hoc über Status und Grenze der Theologie nachzudenken. Demgegenüber hält sie auf epistemologischer Ebene fest, daß die Frage nach ihrem Grund für die Theologie ein „Stachel des Fremden"[190] *bleibt*, der im Vollzug des Theologisierens nicht abgebrochen werden darf[191]. Je und je muß Theologie inhaltlich und methodisch auf ihren Grund reflektieren, je und je ist sie zur ἀπολογία gefordert, je und je muß sie im Vollzug methodologische Fragen beantworten. Und doch muß die Theologie – von diesen Vollzügen aus-, aber auch über sie hinausgehend – *grundsätzlich* nach deren Bedingungen und Möglichkeiten fragen, denn auf der grundsätzlichen Ebene werden die als Herausforderung erfahrenen Grenzen einer jeweiligen Denkbemühung besonders konturiert[192]. Indem sie die rekonstruktiven, systematisierend-kritischen und praktischen Funktionen des theologischen Arbeitsfeldes *de-finierend* beurteilt, partizipiert die so verstandene Fundamentaltheologie selbst an dieser Arbeit[193].

---

[189] Wenn 'vernünftig' hieße, den Sachverhalten ihren Logos abzuringen (vgl. Kap. 2.2.1), dann könnte Vernunft ohne die schmerzliche Erinnerung an verlorene, aber heute nicht mehr zu haltende Gesamt- oder Grundordnungsmodelle (vgl. Kap. 2.2.2) material und (insofern Materialität das Individuationsprinzip ist) regional (vgl. Kap. 2.2.3) verfaßt sein. Wie sie gerade dann noch das Moment des Zwingenden enthält, darüber sucht die responsive Rationalität methodisch Rechenschaft abzugeben (vgl. Kap. 2.2.5). Wenn ihr dies gelingt, kann sie der ja ebenfalls von ihren Grundlagen materialen theologischen Vernunft wertvolle analytische Instrumentarien anbieten.

[190] Vgl. WALDENFELS, SF, 28-79; zur Phänomenologie des Fremden als Moment responsiver Rationalität vgl. Kap. 2.3.

[191] Wie sich dieser „Stachel des Fremden" in der theologischen Systematik niederschlagen kann, wird Kap. 3 zu untersuchen haben.

[192] Um es noch einmal zu betonen: Es wäre töricht, spezifische Grundlagen- und Methodenfragen gegen generelle ausspielen zu wollen (dies ist für die Dogmatik die Tendenz der zu Beginn von Kap. 1.1 vorgestellten These Gerhard SAUTERs). Aber so wie die spezifische Methodenfrage ihr Recht hat, so auch die allgemeine. Möglicherweise besteht der eigentliche Ertrag theologischer Methodologie gerade darin, dieses Wechselspiel offen zu halten, was nur dann gelingen kann, wenn man weder die eine noch die andere Reflexion abblendet.

[193] Vgl. Anm. 183.

Insofern Theologie als Fundamentaltheologie Selbsterfassung nach innen und Verantwortung im Blick auf inhaltliche, situative und formal-methodische Fragen nach außen in einem wechselseitigen Implikationsverhältnis integriert[194], steht sie in gewisser Weise auf der *Schwelle* zwischen Theologie und Philosophie bzw. den anderen Humanwissenschaften. Diese Schwellentopologie ist daran erkennbar, daß der Fundamentaltheologie im Spannungsfeld der eben genannten, im historischen Rückblick erarbeiteten Aufgaben klassische „Vermittlungs"-Themen zugewachsen sind[195]. Wie ein Indikator weist das u.a. von Karl BARTH[196] als verräterisch angesehene 'und' auf solche Themenfelder hin. Es sind dies die Frage der Erkennbarkeit Gottes oder das Verhältnis von „*Glauben und Vernunft*", die Frage der historischen Überlieferung oder das Verhältnis von „*Glaube und Verstehen*", die Frage nach der Lebensbewährung der Botschaft in Mikro- oder Makrolebensbereichen oder die Frage nach „*Glaube und Praxis*" und die Frage nach der grundsätzlichen axiologischen oder existentialhermeneutischen Dimensionierung des Lebens durch den Glauben oder die Frage nach „*Glaube und Erfahrung*"[197]. *Ob im Blick auf das Erkennen, das Verstehen, die Praxis oder die Erfahrung – es geht in all diesen Fragekreisen gemeinsam um die Bewährung des Glaubens an Gott vor sich und gegenüber anderen in der Ambiguität von Wahrheit und Wahrhaftigkeit.* Bewährung einer rezipierten und kommunikabel zu bezeugenden Sache kann sich nämlich nur ereignen, wenn man sich der durch Zeit- und Raumabstand ent-fremdeten Sache verstehend zu stellen sucht, die Grenzen der Erkenntnis, die immer eine Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation sind, austariert, es wagt, die Sache in praxi zu erproben und damit auch der Gefahr des äußeren Scheiterns auszusetzen, und sich so darauf einläßt, daß lebensweltliche Erfahrungen nicht nur ergänzt oder fundiert, sondern möglicherweise sogar gestört werden können.

Da all diese Dimensionen der Glaubensbewährung nicht nur in der Selbsterfassung nach innen geschehen, sondern im Gegenüber zu und bisweilen auch in der Konfrontation mit anderen Orientierungen, sollte die kleine Konjunktion 'und' zwischen den sie umgebenden Termen nicht leichtfertig übersehen werden. Sie signalisiert die *Schwelle*, die keineswegs nur eine nichtige Grenzlinie darstellt. Denn die „Schwelle ist" nach

---

[194] Vgl. PETZOLDT, Christsein angefragt, 58f.

[195] Wenn hier von Vermittlungsthemen die Rede ist, bedeutet dies nicht, daß diese nur mit der Methode der Korrelation (vgl. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. 1, 73-80) bearbeitet werden müssen.

[196] Vgl. BARTH, KD I/2, 619f.: „Die Theologie des 'und' wächst in allen ihren Trieben aus *einer* Wurzel ... Das 'und', durch das die Autorität der heiligen Schrift im römischen Katholizismus wie im Neuprotestantismus relativiert wird, ist nur der Ausdruck, *ein* Ausdruck dafür, daß zuvor die Hoheit Gottes in seiner Gemeinschaft mit den Menschen relativiert worden ist. Und eben in dieser primären Relativierung stehen beide der reformatorischen Entscheidung gleich fern." Analog zur Differenzierung zwischen der legitimen Problemwahrnehmung und einer (möglicherweise unbefriedigenden) Problembearbeitung, wie sie JÜNGEL, Entsprechungen, 158-201, im Blick auf die traditionelle natürliche Theologie zu beachten einklagt, soll auch hier noch nicht vorentschieden sein, wie die Fragen nach dem 'und' zu beantworten sind – im vermittelnden oder im differenzierenden Sinne. Dazu muß zunächst der gegenwärtige Reflexionsstand der Fundamentaltheologie aufgearbeitet werden, ja sogar erst das analytische Instrumentarium der responsiven Rationalität aufgearbeitet sein, bevor entsprechend konsistente Urteile gefällt werden können (vgl. Kap. 3.1.5). Im folgenden sei allerdings zur ersten Wahrnehmung des Problems dessen prinzipielle Perspektivierung vorgestellt.

[197] Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 334-350; vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 94-96.

Walter BENJAMIN „eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegt im Worte 'schwellen'"[198]. Wer daher die Fundamentaltheologie als „Schwellenwissenschaft"[199] bezeichnet, hat für diese Charakterisierung guten Grund, denn die Rechenschaftswilligkeit oder -pflichtigkeit des eigenen Glaubens führt per definitionem unterschiedliche Lebensdeutungen zusammen. Zugleich sollte man bei dieser Metapher Vorsicht walten lassen. Mitnichten ist die Schwelle[200] nur der Ort, an dem man ungefährdet Kontakt zu Außenwelt hat. Sie ist vielmehr erstens der Ort der harten, weil unverrückbaren und doch auch offenen Grenz*zone* eines Hauses. Sie ist der Bereich, an dem man neue Erfahrungen ins Haus hineinträgt, und zugleich auch der, an dem der Ort der Bleibe, also der Intimität und des Geheimnisses – je nach Blickwinkel – beginnt und endet. Die Schwelle ist somit zweitens im Blick auf das Gewähren von Bedeutungen ein *asymmetrischer* Ort, weil er eine existentialontologische Präferenz des „Drinnen" markiert und nach „draußen" abgrenzt. Für LEVINAS hat die Bleibe deshalb geradezu apriorische Relevanz als „Ort des *Lebens von* ...", in dem das nie leiblose, nie rein idealistische Subjekt ist und von dem es herkommt. So ist sie intime Sammlung und das Von-Woher seiner – auch ökonomischen – Welterschließung[201]. Als drittes Moment kann man mit LEVINAS in eine skizzenhafte Phänomenologie der Schwelle eintragen, daß über die Schwelle die Sammlung, die auch immer eine Trennung[202] darstellt, durch den Anderen aufgebrochen wird: „Den Anderen, der sich präsentiert, empfange ich in meinem Haus, indem ich ihm mein Haus öffne"[203]. Wagt man nicht den Schritt nach draußen oder empfängt Gäste, so zieht die Fremdausschließung unweigerlich eine fortschreitende Selbstausschließung nach sich, da nur im Kontakt nach außen das Leben im Haus drinnen fortbestehen kann. Deshalb ist die Schwelle der Ort der Grenze, auf der sich durch den dortigen Grenzver-

---

198 BENJAMIN, Das Passagen-Werk, 618.

199 H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 87. Als Ort der Feministischen Theologie bestimmt auch MEYER-WILMES, Rebellion auf der Grenze, 7-18, 227-230, ausdrücklich die Grenze, als dortige Vollzugsform der Theologie die „Rebellion".

200 Zur Phänomenologie der Schwelle, die zugleich auf die Phänomenologie von Raum, Haus, Bleibe und Grenze verweist vgl. u.a. BENJAMIN, Das Passagen-Werk, 617f.; LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 217-253; TILLICH, Auf der Grenze; WALDENFELS, NL, 194-211; OZ, 17-48, 198-202; SF, 28-40; DFG 289f.; TF 21, 24, 76, 123, 140f.; vgl. Kap. 2.7 und 3.1.

201 LEVINAS, a.a.O., hat diese Phänomenologie der Bleibe in Abgrenzung zu HEIDEGGERS existentialanalytischen Beschreibungen der Unheimlichkeit der eigentlichen Welt im Gegenüber zur Welt der Alltäglichkeit formuliert, die HEIDEGGER wie folgt umreißt: „Das In-Sein [in der Welt] kommt in den existenzialen 'Modus' des *Un-zuhause* ... Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause 'abblendende' Abkehr" (ders., Sein und Zeit, 189). Mir scheint die Phänomenologie LEVINAS' insofern der Sache angemessener zu sein, weil sie zwar wie HEIDEGGERS Analytik auf einen Bereich der Jemeinigkeit rekurriert, dabei aber ohne die normative Überdetermination des Dualismus 'Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit' auskommt, zudem LEVINAS die lebensweltliche Verankerung und den konstitutiven Bezug zum Anderen in die phänomenologische Analyse integrieren kann. Insofern halte ich mich an seine Phänomenologie der Schwelle mit den oben genannten Konsequenzen für eine „Schwellenwissenschaft".

202 'Trennung' bezeichnet nach LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 66-78, im Rahmen der phänomenologischen Konstitutionsanalysen dieses Werkes den Zustand des Ichs, das sich im Stadium der primordialen Weltkonstitution bereits aus dem noch völlig undifferenzierten, einem Rauschen ähnlichem il-y-a des Seins gelöst hat, allerdings noch vor der diesen Status nochmals durchkreuzenden Begegnung mit dem Anderen steht; Äquivalente sind 'Innerlichkeit', 'Psychismus' und metaphysischer (nicht religiös zu verstehender) 'Atheismus'; vgl. ebd.

203 LEVINAS, a.a.O., 247.

kehr das Leben vor und im Haus ändern wird, wobei WALDENFELS zu recht zu bedenken gibt, daß in der Kommunikation zwischen Drinnen und Draußen die bleibende Fremdheit nur um den Preis einer egalisierenden Gleichmacherei getilgt wird: „Was draußen ist, ist *nicht* drinnen, nur so spricht uns Fremdes an."[204]

Versteht man Fundamentaltheologie tatsächlich als „Schwellenwissenschaft", so ist sie der Ort, an dem Theologie sich mit dem Anderen als Anderem, dem Fremden als Fremdem ihrer selbst auseinanderzusetzen hat[205]*. Fundamentaltheologie thematisiert und reflektiert also Differenz-Erfahrungen, die sich auf ihre Gesprächsinhalte und -formen beziehen und darauf auswirken müssen, soll die Methode der Sache entsprechen.*

Kurzsichtig und engführend wäre es, diese Schwellenfunktion der Fundamentaltheologie auf *eine* Gesprächssituation einzuschränken. Nach der vielfach rezipierten These von David TRACY hat sich die Theologie drei öffentlichen Foren zu stellen: der Gesellschaft, der Universität und der Kirche[206]. Alle drei Öffentlichkeiten prägen – was eine selbstverständliche Voraussetzung für wahrhaftige Kommunikation darstellt – durch Stil und Thema die jeweilige theologische Arbeit mit[207]. Gerade wegen der jeweiligen Veränderung von Sprache und Inhalt durch die jeweilige Situation nötigt die Phänomenologie der Schwelle, sich Rechenschaft abzulegen, *von woher* – aus welchen Gründen, mit welchen Begründungen, auf welchen Fundamenten – Theologie getrieben wird. Ohne die reziprok-dialektische Oszillation von Drinnen und Draußen zu leugnen, vielmehr um verantwortlich mit ihr umzugehen, muß sich Theologie auch und vornehmlich Rechenschaft darüber ablegen, was konstitutiv für ihre Dialogbereitschaft ist, was ihr ihre – durchaus gestaltungsfähige – „Standfestigkeit" verleiht[208]. Deshalb schließt sich sy-

---

[204] WALDENFELS, SF 40. Selbstverständlich weiß WALDENFELS, daß menschliches Zusammenleben notwendiger- und auch richtigerweise von Reziprozität und Symmetrie geprägt ist. Das Recht basiert ja im wesentlichen auf diesen Axiomen. Andererseits – und dies wird in Kap. 2 thematisiert – muß die Frage gestellt werden, ob diese egalitären Axiome das letzte Wort in einer phänomenologischen Theorie intersubjektiver und auch sozialer Beziehungen und Sinnkonstitution haben oder ob sie nicht nochmals auf eine unhintergehbare *Asymmetrie* zurückgeführt werden müssen.

[205] Schon über das signifikative *„als"* wird sie nachzudenken haben; vgl. S. 184.

[206] Vgl. TRACY, Analogical Imagination, 3-46 (ohne damalige Kenntnis dieses Textes wurde die gleiche Unterscheidung getroffen in FREY/DABROCK/MELLIES [Hgg.], Repetitorium der Dogmatik, 6). Allerdings kann man erstaunt sein, wenn TRACY, Notwendigkeit und Ungenügen der Fundamentaltheologie, 40-42, der Fundamentaltheologie als „Hauptbezugsgruppe" die „Hochschule" zuordnet, während Systematische Theologie der Kirche und Praktische Theologie der Gesellschaft zugewiesen werden. Insofern er hier von Präferenzen spricht, läßt sich diese Klassifizierung noch unter dem Vorbehalt teilen, daß die anderen Bezugsgruppen damit nicht per se ausgeschlossen sind von der jeweiligen theologischen Teildisziplin. Ganz problematisch wird es dann, wenn nach: ders., The Task of Fundamental Theology, 14, und nach: ders., The Blessed Rage for Order, 36, 57, Fundamentaltheologie keine kirchliche Funktion besitzt. Eine solche Position beerbt ungewollt nicht nur die gesamte Problematik der rational-extrinsezistischen Modelle der Neoscholastik, sondern kann auch wesentliche Fragen der noch darzustellenden intrinsezistischen Fundamentaltheologie nicht aufgreifen, insofern sie die Dialektik von Form und Inhalt unbeachtet läßt. Ironisch bemerkt TORELL, Neue Strömungen der Fundamentaltheologie, 27, Anm. 23, zu diesem Ansatz: „Wir hätten gedacht, daß der nicht-glaubende Theologe der verfallenen Scholastik eine Chimäre sei – hier ist sie *rediviva!*"

[207] Wie dies für die unterschiedlichen Sprachformen von Dogmatik, Ethik und Fundamentaltheologie gilt, wurde bereits in der Einleitung angesprochen und wird nochmals in Kap. 1.1.3 thematisiert werden.

[208] Vgl. Anm. 184.

stematisch konsequent an die Phänomenologie der Schwelle eine Reflexion zur *Fundament(al)-Metapher* an.

Im Zusammenhang der breiten Debatte um den 'Fundamentalismus' – ursprünglich die dem Titel ihres Öffentlichkeitsorgans „The Fundamentals" folgende Selbstbezeichnung evangelikaler Gruppen aus Amerika, die sich auf absolute Verbalinspiriertheit und Irrtumslosigkeit der Bibel beriefen, dann in immer größerer Begriffsunschärfe Sammelbegriff zunächst für auch außerchristlichen *religiösen* Fanatismus und schließlich Inbegriff allen inkommunikablen politischen und gesellschaftlichen Radikalismus – ist die Fundament-Metapher diskreditiert worden[209]. Insbesondere die Konnotation der Statik, der Inflexibilität, des Rekurses auf vermeintliche Sicherheiten, wo bei genauerem Hinsehen doch nur Unsicherheit verhüllt wird, scheinen ihren Wert als Wissenschaftsepitheton deutlich gesenkt zu haben. Im Fundamentalismus der begriffsunscharfen Variante erweitert sich die Konnotation auf die Aspekte des „Aufstands gegen die Moderne"[210]: Rückfall in voraufklärerische Mentalität, gepaart mit doktrinärem Dogmatismus und militantem, oft missionarischem Fanatismus. Das Postulat eines Fundamentes, z.B. von Erkenntnis, perenniert nach Wilfried SELLARS in den Wissenschaften einen „Myth of the Given"[211], der nicht hinterfragt werden darf und so zum kontraproduktiven Resultat des Sich-in-Sicherheit-Wiegens führt. Berücksichtigt man all diese Vorbehalte, darf die Verwendung der Fundament-Metapher nicht naiv erfolgen. Will man daher am Titel '*Fundamental*-Theologie' festhalten, so sollte man nicht verdrängen, daß aufgrund der angedeuteten konnotativen Schwierigkeiten der Fundament-Metapher die Fragen nach ihrem Sinn, ihren Motiven, Aufgaben und Themen diskutiert werden müssen und deshalb ein uneingeschränkter oder unproblematischer Gebrauch dieses Titels einer theologischen Einleitungswissenschaft zweifelhaft erscheint.

Wenn die vorliegende Studie für eine Beibehaltung des Titels „*Fundamental*-theologie" in der katholischen Theologie plädiert und zumindest als Problemindikator für seine Übernahme in die evangelische Theologie wirbt, so tut sie dies deshalb, weil sie sich dem *einseitig* pejorativen Konnotationsbündel gegen das Wortfeld 'Fundament' nicht anschließen kann. Im Unterschied zu SELLARS kann Gerhard EBELING überzeugend aufweisen, daß die einseitige Qualifizierung von 'Fundament(al)' als statisch, inaktiv und inflexibel nur eine abstrakt enggeführte Perspektive darstellt, die durchaus erweiterbar ist[212]. Dazu stellt er folgende Gegenüberlegungen an: Die Frage nach dem Fundament impliziert nicht nur den Aspekt *inhaltlicher* „*Grundlage*" (405), sondern auch den des *formal-aktiven* Vollzugs („*Grundlegen*" [405, 414][213]). Deshalb lebt eine Reflexion

---

[209] Vgl. BARR, Fundamentalismus; JOEST, Fundamentalismus; MEYER, Fundamentalismus; KÜENZLEN, Religiöser Fundamentalismus; PETZOLDT, Christsein angefragt, 175-193.

[210] So der Untertitel von MEYER, a.a.O., der als Formelemente des Fundamentalismus nennt: Anti-Diskurs der Unvernunft, Dogmatismus, Wissenschafts- und Vernunftfeindlichkeit, eindimensionale Heilsversprechungen für die Anhänger, Rückkehr des Absoluten in die Politik und somit holistische Interpretationsmuster, die u.a. das Ende der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit einläuten; vgl. a.a.O., 155-200.

[211] Vgl. SELLARS, Science, Perception, and Reality, 127-196.

[212] Vgl. zum folgenden EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 405-414. Die Seitenangaben im Text verweisen auf den genannten Artikel.

[213] Um das Moment des Konstruktiven stärker zu betonen, könnte man statt von „Fundamentaltheologie" von „Fundierungs-Theologie" sprechen, wie es bespielsweise SCHÜSSLER FIORENZA tut, dessen Werk im amerikanischen Original den Titel „Foundational Theology" trägt. Die deutsche Variante erscheint nicht nur ungewohnt (das wäre beileibe kein Gegengrund), sondern – das ist ihr erster Nachteil – bricht die Kontinuität zur Geschichte der Fundamentaltheologie mit ihrer hier aufgearbeiteten polydimensiona-

über das Fundament von der *Dialektik* beider Elemente. Damit ist aber bereits das Argument der Statik relativiert, insofern dies nur gelten würde, wenn das aktiv-gestalterische Moment des Grundlegens ignoriert würde. Im Unterschied zu dieser Abstraktion spricht daher EBELING in seiner Interpretation der Fundament-Metapher von einem „Relationsbegriff" (406)[214]. Dennoch leugnet er nicht, daß es zumindest dem Glauben[215] darauf ankommen muß, besser: will, auf ein sicheres, unverbrüchliches, wenn auch „wertloses"[216] Fundament seiner selbst, das außerhalb seiner eigenen Konstruktionsmöglichkeiten liegt, zu vertrauen[217]. Gerade im Blick auf den Glauben macht das Bild vom Fundament daher deutlich, daß er ohne einen außerhalb seiner selbst liegenden Grund *grund-los* wäre (vgl. ebd.). Echte Externität macht sogar das Wesen des Glaubes aus (vgl. ebd.). Insofern Theologie Glaubensinhalte und -vollzug nicht nur affirmativ, sondern kritisch zu reflektieren hat, sollte sie sich diesem mit dem Fundament-Begriff artikulierten Selbstverständnis des Glaubens stellen. Nimmt sie darauf keinen Bezug, dürfte sie schwerlich ihrem Auftrag gerecht werden. Ein anderes ist, *wie* sie ihrerseits die *fiducia* des Glaubens a) reflektiert und b) kommunikabel vertritt. Im Vollzug dieser Aufgabe darf sie keineswegs die Glaubensgewißheit fideistisch oder positivistisch im Diskurs als für andere notwendig zu übernehmen oder vorauszusetzen behaupten, weil sie sich dann anmaßte, was nur dem Grund des Glaubens selbst zukommt: einen Absolutheitsanspruch[218]. Deshalb wird eine Fundamentaltheologie sehr wohl zwischen Glaubensbegründung und Begründung der Theologie zu unterscheiden haben, ohne deshalb zu einer Dichotomisierung von Glaube und Theologie zu neigen: „Die Theologie kann nicht das Fundament des Glaubens sein, obschon es unsinnig wäre zu behaupten, daß die Theologie für den Glauben bedeutungslos wäre. Umgekehrt kann das Fundament der Theologie nicht etwa der Glaube sein, wenn darunter der je eigene Glaubens-

---

len Fragestellung ab. Als schwerwiegendster Nachteil dieser möglichen Signatur erscheint mir die Konnotation des Konstruktivismus. Selbst wenn Theologie systematisch konstruiert, versteht sie selbst diese Konstruktion doch als Entsprechung, als Antwort, als Response auf das zuvor empfangen geglaubte Wort Gottes (vgl. Kap. 3.1). Hier auf eine bleibende Passivität hinzuweisen, ist der große Vorteil des Epithetons 'fundamental'.

214 Unter Berücksichtigung der m.E. richtigen NIETZSCHEschen Einsicht, daß alle Begriffe „verfestigte Metaphern" sind (vgl. ders., KSA 1, 879-886) und deshalb zwischen Begriff und Bild nur ein gradueller Unterschied besteht, plädiere ich dennoch im Unterschied zu EBELING, der vom *Begriff* 'Fundament' (406) spricht, für den Term 'Metapher'. Dieser signalisiert deutlicher die Funktion der ungewohnten Sprachverschiebung als jener, der primär die Funktion des (pragmatischen) *Definierens* konnotiert. Schaut man auf die Reflexionen EBELINGs zu 'Fundament', sind auch sie deutlich der genannten Funktion der Metapher zuzuordnen.

215 Ob der Ausgang von einem (existentiellen) Fundament auch für die Theologie konstitutiv ist, wird kritisch von SCHÜSSLER FIORENZA (vgl. ders., Fundamentale Theologie, 272-274, 288-304) diskutiert; vgl. Kap. 1.2.2.2; in Kap. 3.1 wird die entsprechende Position einer evangelischen Fundamentaltheologie in responsiver Perspektive formuliert.

216 Ein Verdienst der zahlreichen sensiblen Sprachbeobachtungen JÜNGELs liegt darin, die Theologie darauf aufmerksam zu machen, daß die Wahrheit Gottes weder im moralischen noch im ökonomischen Sinne unter die Kategorie des Wertes fällt und daher – provokativ – als „wertlos" zu bezeichnen ist; vgl. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, 90-110.

217 Worauf es dem *Glauben* ankommt und daß es dabei unausweichlich um die Frage nach *dem* Fundament geht, umreißt wohl kaum eine Frage dringlicher als die erste des Heidelberger Katechismus: „Was ist dein einiger trost in leben vnd in sterben?" (BSKORK 149).

vollzug des Theologen verstanden wäre" (ebd.). Verweist die Fundament-Metapher auf eine Externität des Glaubens(-inhaltes: fides quae oder Offenbarung), so markiert sie eine epistemologisch ent-sichernde Dimension der Theologie[219], weil sie den begreifenden Menschen darauf verweist, daß etwas Un-begreifliches (nämlich die durch sich selbst Nähe schenkende Offenbarung) vertrauenswürdig sein und auf diese Weise Wirklichkeit und gerade deshalb rational kommunikabilisiert werden kann, ja, muß[220]. Daher verschärft für eine Theologie, die auf den Grund des Glaubens reflektiert, die so verstandene Fundament-Metapher nochmals die *Fremdheitserfahrung*, die bereits in der Phänomenologie der Schwelle im Blick auf die 'Drinnen-draußen-Dialektik' angesprochen wurde. Wo die jede Konstruktion begrenzende Rede vom gelegten Grund[221] auf die Theologie selbst bezogen wird, fordert sie die fundamentaltheologische Reflexion dazu auf, bei aller *Fremdheit* des Grundes seinen *epistemologischen* Zweck nicht aus dem Auge zu verlieren[222]. EBELING selbst nennt in Übereinstimmung mit SCHLEIERMACHERS 'Kurzer Darstellung'[223] die inhaltliche Überlieferung als *Bedingung* und die Mitverantwortung in der Kirche als die *Intention* theologischer Reflexion – im Gegensatz zu scheinbar freischwebender Spekulation (ebd.).

Mit dem Epitheton 'fundamental' signalisiert die als theologische Schwellenwissenschaft verstandene Fundamentaltheologie, daß sie diese Aufgabe nur in der dialektisch spannungsvollen Reflexion auf den schon gelegten Grund des Glaubens und dementsprechend auf das Grundlegen in der Theologie vollziehen kann. Alternativ zu einer enggeführten greift sie die Möglichkeit einer weitergehenden Fundament-Metapher auf, weil diese keineswegs Fremd- und Differenzerfahrung gegenüber dem Grund ausschließt und auch nicht epistemologische Sicherheit im Begründen vortäuscht, wo diese gar nicht gewährleistet werden soll.

Fazit: Damit die im nächsten Kapitel erfolgende Distinktion zu anderen theologischen Einleitungs- und Integrationstiteln um so einsichtiger und umgekehrt die Legitimität der hier präferierten Signatur 'Fundamentaltheologie' nochmals unterstrichen wird, sei der *Ertrag* der systematischen Reflexion, die sich an die historische Rekonstruktion anschloß, nochmals zusammengefaßt:

---

[218] Wie Theologie dennoch verantwortungsvoll mit dem Absolutheitsanspruch des Wortes Gottes umgehen kann, wird in verschiedenen Facetten das gesamte Kap. 3 beschäftigen.

[219] Zur Entsicherung des Wissens dergestalt, daß „Vertrauen von Vertrauen getragen wird" (d.h.: durch certitudo fidei), vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 227f. (Zitat: a.a.O., 228).

[220] *Wie* sich diese entsichernde Differenz ihres Fundamentes für die Theologie auswirkt, wird in Kap. 3 zu thematisieren sein.

[221] In Kap. 2 wird philosophisch und in Kap. 3 fundamentaltheologisch auf die Bedingungen der Möglichkeit zu reflektieren sein, daß die Rede vom „gelegten Grund", der sich den eigenen Konstruktionsmöglichkeiten entzieht, nicht doch noch ontologisch oder transzendental in ein geschlossenes Ordnungsschema eingebunden wird.

[222] Analog zu diesen systematischen Reflexionen entfaltet und integriert EBELING (vgl. ders., Studium der Theologie, 163f.) die Aufgaben der Fundamentaltheologie epistemologisch vom Begriff des Grundes her; vgl. ausführlich Kap. 1.2.3.1.1.

[223] Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 1, 3.

Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung der akademischen Teildisziplin, der sich daraus ergebenden Schwellenfunktion und dem an der Fundament-Metapher ausgerichteten Begründungsskopus votiert die fundamentaltheologische Perspektive für die willige, prinzipielle, nicht nur ad hoc vollzogene Kommunikabilität theologischen Denkens. Diese rationale Verantwortlichkeit vor Sache und Situation unter der doppelten Norm von Wahrheit und Wahrhaftigkeit impliziert mehrfache Differenz- und Fremderfahrungen im Blick auf die am Diskurs Beteiligten, den inhaltlichen Grund und den methodischen Vollzug des Fragens. Dabei setzt sich Fundamentaltheologie unterschiedlichen Gesprächssituationen in der Gegenwart aus, ohne sich deshalb davon gefangen nehmen zu lassen, und lebt von der Zuversicht, daß die in der Dialektik von Identität und Relevanz sich einzeichnenden Fremderfahrungen zu einem Wirklichkeitsgewinn in theoretischer und praktischer Hinsicht sowohl nach innen wie nach außen führen können.

Um diesem polyfunktionalen Verständnis von Fundamentaltheologie eine zusammenfassende Bezeichnung zu geben, bietet sich das Epitheton 'integrativ-intrinsezistisch'[224] an. Daß eine Fundamentaltheologie angesichts dieser sich auf der Verantwortungsschwelle aufhäufenden Aufgaben als *integrativ* zu bezeichnen ist, leuchtet sofort ein. Mit der Erweiterung um das von SECKLER eingeführte Epitheton 'intrinsezistisch' wird nicht nur der vorläufigen Schwellenphänomenologie und ihrer Einsicht in die geltungstheoretische und topologische Präferenz des Eigenen Rechnung getragen, sondern auch der in der Fundament-Metapher konnotierten Unverfügbarkeit des Glaubensgrundes für den Glauben. Weil Fundamentaltheologie auf der Schwelle über ihren Glaubensgrund nach-denkt und dort von seinem Anspruch her entsprechend Rechenschaft zu geben sucht, verantwortet sie ihn von innen (als Identitätsreflexion) nach außen (als Relevanzerweis), vom intrinsischen Grund in extrinsische Sprachspiele. Welche inhaltlichen und methodischen Folgen diese Verflechtung impliziert, wird die gesamte weitere Arbeit beschäftigen, indem nach der Feststellung ihrer noch unzureichenden Thematisierung in aktuellen fundamentaltheologischen Entwürfen (vgl. Kap. 1.2-1.3) zur analytischen Aufarbeitung auf das Konzept responsiver Rationalität zurückgegriffen wird (vgl. Kap. 2), dessen Anwendung auf die intrinsezistische Fundamentaltheologie schließlich in Kap. 3 erfolgt.

[224] Vgl. zum Verständnis beider Begriffe, die die Bipolarität der fundamentaltheologischen Aufgaben (als nach innen ausgerichtete Selbsterfassung und Vermittlung und Selbstbehauptung nach außen) benennen, in der Einleitung S. 18-22 und bei SECKLER selbst Kap. 1.2.2.1.1.

1.1.3 Die topologische Differenz von 'Fundamentaltheologie' zu anderen evangelischen Einleitungstitulaturen

Mit der historischen Rekonstruktion und der ersten systematischen Auswertung sind auf einer noch sehr generellen Ebene manche, aber noch längst nicht alle der zu Beginn von Kap. 1.1.1 gestellten Fragen beantwortet. Da Fundamentaltheologie als theologische Schwellenwissenschaft verstanden wurde, ist sie zwischen Philosophie und Humanwissenschaften auf der einen und Dogmatik auf der anderen Seite zu situieren, wobei sie zudem mit der theologischen Ethik in ihrem Fragevektor, nicht aber in ihrem thematischen Schwerpunkt übereinstimmt[225]. Aufgrund der historischen Rekonstruktion, der Phänomenologie der Schwelle und der Dialektik von Grund und Begründen konnte schon auf der generellen Ebene festgehalten werden, daß sich Fundamentaltheologie nicht auf rein extrinsezistische praeambula-fidei- oder certitudo-credibilitatis-Fragen konzentrieren kann. Vielmehr zeigte sich, daß Theologie ihr Proprium nur dann wahrt, wenn sie an den *inhaltlichen* Vorgaben des Glaubensvollzuges (also nicht nur an einer fides qua, sondern der fides quae) ihre Glaubwürdigkeit zu plausibilisieren sucht. Daß und wie gerade in dieser Präferenz sowohl die topologische Angabe der Schwelle als auch die aus der Verflechtung von nomen actionis und nomen actus verstandene Fundament-Metapher eine akute Herausforderung für das Selbstverständnis der Fundamentaltheologie bleibt, liegt im Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie.

Zur topologischen Klärung des Selbstbezeichnung einer theologischen Grundlagen-, Integrations- und Methodenwissenschaft gehört neben der eben aufgearbeiteten Intension des Theorienamens noch eine *distinktive* Reflexion auf andere Einleitungstitulaturen. So kann die erreichte Plausibilität der topologischen Angabe: „Fundamentaltheologie als theologische Schwellenwissenschaft, die Grundlage und Methode intrinsisch verantworten und extrinsisch rechtfertigen kann" nochmals unterstrichen werden. Zu diesem Zweck werden verschiedene andere Titel der jüngeren Theologiegeschichte, die ebenfalls die Grundlagen-, Methoden- und Anfangsfragen der Theologie thematisieren, kurz vorgestellt und mit dem oben skizzierten, integrativ-intrinsezistischen fundamentaltheologischen Begriff verglichen. Das bescheidene Ziel dieser nur terminologisch erfolgenden Distinktionen[226] besteht darin, deutlich zu machen, daß der bis hierher entfaltete Begriff von Fundamentaltheologie und das damit verknüpfte Programm gegenüber der zu Beginn von Kap. 1.1 erwähnten Skepsis SAUTERS als eine sinnvolle Perspektive evangelisch-theologischen Denkens zurückgewonnen werden kann.

Überblickt man die vorhandenen Titulaturen, so lassen sie sich in drei unterschiedli-

---

[225] Vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

[226] Selbstverständlich hängt alles davon ab, *wie* eine bestimmte Theologie die jeweiligen Termini füllt (so ist HÄRLES Dogmatik ständig bemüht, fundamentaltheologische Gesichtspunkte für die eigene dogmatische Arbeit fruchtbar zu machen; vgl. zu den s.E. auf die Theologie anzuwendenden Wissenschaftlichkeitskriterien Anm. 17 oder zu einem kritisch-konstruktiven Umgang mit dem philosophischen Lebenswelt-Begriff: ders., Dogmatik, 168-192). Dennoch läßt sich eine Typologie rechtfertigen, wenn sie auf Tendenzen im terminologischen Gebrauch aufmerksam machen kann.

che Kategorien einordnen: 1. in solche, die sich über das Verhältnis zur Dogmatik bestimmen, 2. in solche, die von der Sprachlichkeit des Menschen aus nach deren Bedeutung für die Theologie fragen und so oft eine Verteidigungssituation zum Angelpunkt der Anfangsfrage erklären und 3. in solche, die mehr oder minder die Rechenschaftsabgabe unter wissenschaftstheoretischen oder methodologischen Gesichtspunkten reflektieren.

1) Der ersten Gruppe lassen sich die Titel (und Konzeptionen, sofern sie ihren Signaturen programmatisch folgen) 'Prolegomena zur Dogmatik', 'Generaldogmatik', 'Theologische Prinzipienlehre' zuordnen. Sie bestimmen den Anfang theologischer Reflexion aus *dogmatischer* Perspektive. Damit signalisieren sie nicht nur, daß der Anfang der Theologie durch *inhaltliche Bestimmungen* oder die Identitätsproblematik gesetzt wird, sondern begrenzen dadurch auch deren Rahmen auf die Öffentlichkeit „Kirche". Denn die Rede von materialdogmatischen Themen macht nur Sinn in *der* Diskursgemeinschaft, deren Teilnehmer und Teilnehmerinnen grundsätzlich in ihr und ihrer geschichtlichen Tradition ihre Rede von Gott zu bewähren suchen. Als klassische Formulierung des Ansatzes der Grund- und Methodenfragen der Theologie in dieser Anfangsperspektive gilt die § 1 der Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik von Karl BARTH einleitende These: „Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott."[227] Der Vorteil der genannten Titulaturen liegt darin, daß sie deutlich machen, daß Theologie bereits von ihrem Anfang an konstitutiv an ihren Inhalt gebunden ist, dessen systematische Prüfung in der Dogmatik ansteht. Ein weiterer Vorzug ergibt sich daraus, daß über die erwähnten Disziplinnamen die primäre Adressatengruppe der Theologie, die Kirche, in den Blick kommt. Doch mit diesem Vorzug verbindet sich in anderer Perspektive auch gleich die methodologische und topologische Begrenztheit dieser Signaturen. Mit der Gewichtung der Grund- und Methodenfragen auf die primär kirchenrelevante Dogmatik werden andere ernstzunehmende theologische Einleitungsfragen – wie der Komplex apologetischer Rede als auch der epistemologischer Rechenschaft – unterbestimmt. Sowohl über die Fundament-Metapher, aber auch mit der Konnotation der Schwellenfunktion hält der hier vorgestellte Begriff 'Fundamentaltheologie' demgegenüber die Dialektik von inhaltlichen Identitäts- und intersubjektiven (apologetischen) oder -disziplinären (epistemologischen) Verantwortungs- und Relevanzfragen offen, ohne den Problemhorizont der Einleitungstitel dieser ersten Kategorie aus dem Blick zu verlieren.

2) In der spannungsvollen Dialektik von interner Glaubwürdigkeitsprüfung und externer Anwendbarkeit und Mitteilbarkeit des Glaubens und seiner Inhalte nimmt eine zweite Gruppe den anderen Pol gegenüber den eben genannten Titulaturen (und ihnen verpflichteten Ansätzen) ein. 'Apologetik', 'Polemik', 'Philosophische Theologie', 'Theologische Hermeneutik', 'Theologische Erkenntnislehre', 'Theologische Sprachlehre' legen das Schwergewicht der Grundlagenfrage der Theologie auf das Problem ihrer

[227] BARTH, KD I/1, 1.

Kommunikabilität bzw. auf den Gesichtspunkt der Mitteilbarkeit des in der Theologie reflektierten Glaubens. Mehr oder weniger explizit geht es dabei all den genannten Disziplinen primär nicht um die „Sinnermittlung nach innen"[228], sondern vor allem um die Verstehbarkeit der Theologie, des Glaubens und kirchlicher Praxis *auch und gerade außerhalb* des eher eng begrenzten Teilnehmerkreises des habitualisierten christlichen Sprachspieles. Dabei arbeitet die eine Disziplin eher defensiv oder demonstrativ in nichtchristlichen Diskursen ('Apologetik'), die andere dagegen offensiv im interkonfessionellen Bereich ('Polemik'), die dritte eher hermeneutisch-vermittelnd ('Theologische Hermeneutik'), andere wiederum, indem sie Anknüpfungs- oder Berührungspunkte zu philosophischen Fragestellungen zu entdecken oder zu analysieren suchen ('Philosophische Theologie', 'Theologische Erkenntnislehre', 'Theologische Sprachlehre').

Je nach theologischem Ansatz wird die Kommunikationswilligkeit des Anfangs bereits von der inhaltlichen Glaubensorientierung geprägt (intrinsezistische Begründung) oder auch nicht (extrinsezistische Begründung). Auf der generell-terminologischen Ebene geben die genannten Anfangstitulaturen darüber keine Auskunft. Wählt man als weiteres Prüfkriterium das Motiv der Schwelle, so wird bei dieser zweiten Gruppe zwar die Außenorientierung der Theologie deutlich, der Bezug zur Dogmatik bleibt dagegen *terminologisch*[229] unterbestimmt. Deshalb ist auch ihnen gegenüber der integrativ-intrinsezistische Begriff von Fundamentaltheologie umfassender, weil er nicht nur unter Berücksichtigung der ihn prägenden Schwellenfunktion die Dialektik von Identitätsrechenschaft nach innen und Relevanzverantwortung nach außen dezidiert thematisiert, sondern mit der Fundament-Metapher auf den bereits gelegten[230] inhaltlichen Grund verweist.

3) Mit derselben Begründung bevorzuge ich die Rede von 'Fundamentaltheologie' gegenüber den Anfangsterminologien, die auf die Rechenschaft theologischen Denkens vor dem Forum eines allgemeinen Wissenschaftsbegriff reflektieren, sei es als 'Wissenschaftstheorie der Theologie'[231], als 'Theologische Enzyklopädie'[232], als 'Theologische Propädeutik', als 'Grammatik des Glaubens'[233], als 'Logik der Theologie'[234] oder als 'Kombinatorische Theologie'[235].

Die – hier nicht im einzelnen zu entfaltenden – Prätentionen der meisten dieser Konzepte[236] sind offensichtlich und großenteils bekannt. Eine theologische *Wissenschaftstheorie* hat sich meistens von daher definiert, nachzuweisen, daß bestimmte wissen-

---

228 Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 482-487.

229 Vgl. allerdings Anm. 226.

230 Vgl. S. 62-64.

231 Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie; ders./SAUTER, Grundlagen der Theologie; PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie.

232 Vgl. EBELING, Studium der Theologie; MILDENBERGER, Theorie der Theologie.

233 Vgl. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.

234 Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie.

235 Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie.

236 Eine solche formale Betrachtung schließt natürlich nicht aus, daß sich jenseits terminologischer Orientierung noch Übereinstimmungen oder Differenzen inhaltlicher Art quer zu diesen Kategorialisierungen ergeben. Über diese inhaltlichen Fragen wird aber erst im folgenden Kapitel nachzudenken sein.

schaftliche Standards ihre Anwendbarkeit auf dem Feld der Theologie nicht verlieren[237] – sei es unter der Fragestellung nach dem in der Religionsgeschichte aufweisbaren Sinnganzen (PANNENBERG[238]), sei es als Erweis der pragmatischen und diskussionsfördernden Funktion von Theologie im Raum kirchlichen Redens (SAUTER[239]).

Unter dem Titel *Theologische Enzyklopädie* wird versucht, analog zu anderen epistemologischen Strukturierungsreflexionen formal und in Grundzügen den inneren Aufbau der Theologie und die Einheit ihrer Disziplinen zu erweisen. Auch „Zur Logik der Theologie" von Dietrich RITSCHL stellt sich – schon mit dem Untertitel: „Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken" – in diese Traditionslinie[240], gibt allerdings den inhaltlichen Gesichtspunkten, die nicht einfach gegeben, sondern mit Hilfe einer Theorie „impliziter Axiome" und „regulativer Sätze" aufzudecken sind[241], den Vorrang vor methodischen und epistemologischen Fragestellungen[242]. Theologische Systematik hat die Sprache der Gläubigen zu prüfen, indem sie Verständlichkeit, Kohärenz, aber auch die Flexibilität der Anwendung biblischer und christlicher Aussagen angesichts neuer Anwendungssituation kritisch zu begutachten und dementsprechend kreativ zu verarbeiten[243]. RITSCHL selbst bedient sich dazu nach seiner eigenen Auskunft weitestgehend des Instrumentariums der analytischen Philosophie. So dient Theologie dazu, der Logik und Grammatik der Sprache der Gläubigen nachzugehen[244]. In der Grammatikprüfung erkennt auch Georg LINDBECK die Aufgabe der Theologie, wenn als Grammatik des Glaubens die christliche Lehre gedeutet wird[245]. Über eine Rezeption der Sprachphilosophie des späten WITTGENSTEIN hinaus nutzt er dazu vor allem die Kulturtheorie von Clifford GEERTZ[246], die das Verständnis von Erfahrungen an Sprache und das von Sprache an ihren jeweiligen kulturellen Kontext bindet.

---

[237] Insofern beispielsweise PANNENBERG für seine eigenen wissenschaftstheoretischen Überlegungen zur Theologie am kritischen Rationalismus Maß nimmt, sollte man s.E. nicht verwundert oder erschreckt sein, „wenn sowohl den Aussagen der Dogmatik als auch den Behauptungen der durch sie dargestellten christlichen Lehre wissenschaftstheoretisch der Status der Hypothese zugeschrieben wird" (ders, Wissenschaftstheorie und Theologie, 66). Vgl. auch die ausführliche Entwicklung der Konzeption im Anschluß an POPPER in: a.a.O., 329-348. Am Schluß dieses Abschnittes nennt PANNENBERG vier Falsifikationsmöglichkeiten theologischer Hypothesen: 1. wenn sie sich nicht auf dem Hintergrund (interpretierter) biblischer Überlieferung aufweisen lassen; 2. wenn sich kein Wirklichkeitsbezug einlösen läßt; 3. wenn sie nicht auf den zugeordneten Erfahrungsbereich integrativ wirken; 4. wenn sie das bereits vorhandene Problematisierungsniveau unterschreiten; vgl. a.a.O., 348. Zu HÄRLEs Kriterienkatalog vgl. Anm. 17. Der Streit zwischen SCHOLZ (vgl. ders., Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?) und BARTH (vgl. ders., KD I/1, 1-10) gehört ebenfalls in diesen Problemkreis, braucht hier aber nicht verhandelt werden, da zum einen SCHOLZ selbst die komplette Liste der Wissenschaftspostulate als maximales Ideal bezeichnet hat (vgl. a.a.O., 237) und sich zum anderen der Streitfall überhaupt entschärft hat (s.o.).

[238] Vgl. a.a.O., 312f. 344.

[239] Vgl. SAUTER u.a., Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, 225-227.

[240] Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 16.

[241] Vgl. a.a.O., 13, 142-144.

[242] Vgl. a.a.O., 17.

[243] Vgl. a.a.O., 123-127; das bei RITSCHL gegenüber theologischen Systementwürfen vorgehaltene MUSILsche Prinzip „es könnte alles auch anders sein" (a.a.O., 126) wird uns bei der Rekonstruktion responsiver Rationalität wieder begegnen; vgl. Kap. 2.3.1.2.

[244] Vgl. a.a.O., 13.

[245] Vgl. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.

[246] Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung; vgl. dazu LINDBECK, a.a.O., 18. Wie weit dieser Ansatz trägt, wird in Kap. 1.2.3.2 zu fragen sein.

Entsprechend könne die Grammatik des Glaubens nur aus dem Glaubensleben selbst nachträglich rekonstruiert werden. Theologische Wahrheit reduziert sich auf die Überprüfung dieser *Kohärenz* (vgl. Kap. 1.2.3.1.1).

Auch Ingolf U. DALFERTH orientiert sein Wissenschaftsverständnis nicht am vermeintlichen Ideal der Naturwissenschaft. Unter dem Titel „Kombinatorische Theologie" ruft er statt dessen zur Besinnung auf die lebenspraktische Orientierungsfunktion von Theologie in Wissenschaft und Kirche auf und erinnert deshalb an die rhetoridialektische Traditionslinie der artes liberales[247]. Gerade die Krise eines nach objektiven Gesetzmäßigkeiten suchenden Vernunftbegriffes hat zum Verzicht „konventioneller Verfahrensrationalität zugunsten eines differenzierten praktischen und kontextsensiblen Vernunftbegriffs"[248] geführt und die Trennung zwischen Theorie, Praxis und Ethos auf ein graduelles Maß reduziert. Zu Recht darf sich eine in der Traditionslinie der Topik stehende und sich als Kunst der Kombination begreifende Theologie nicht weniger als die Naturwissenschaften als vollgültige Wissenschaft verstehen[249]. Deshalb verweist auch der an die artes liberales erinnernde Titel 'Kombinatorische Theologie' auf den Wissenschaftstatus theologischer Rede.

Der Befund, daß die letzten drei Ansätze ihr theologisches Rationalitätsverständnis nicht mehr im Gegenüber zum empirisch-exakten Wissenschaftsbegriff der Naturwissenschaften bestimmen, bietet die Gelegenheit, auf diese Veränderung kurz einzugehen, so daß sie für die weitere Selbstbeschreibung von Fundamentaltheologie nicht mehr als ausschließliches oder erstrangiges Problem thematisiert werden muß. Die Bedeutung des Zieles, sich von Seiten der Theologie am Ideal, wenn nicht gar am Pathos exakter und empirischer Wissenschaften auszurichten, wird heute erheblich nüchterner als noch in den 60er und 70er Jahren eingeschätzt. Bereits Ende der 70er Jahre hatte Helmut PEUKERT auf die Brüchigkeiten, Instabilitäten und Rationalitätskrisen in den Naturwissenschaften, den exakten Wissenschaften, der Mathematik und in der Wissenschaftstheorie hingewiesen[250], um der Theologie die apologetische Angst zu nehmen, allein sie habe einen „blinden Fleck"[251] in ihrem Diskurs. Allerdings ging die eigentliche Intention seines Entwurfes über das rein apologetische Interesse hinaus. Er beabsichtigte, angesichts der Krise der wissenschaftlichen Vernunft diese auf ihre handlungstheoretisch zu begründende Basis (*kommunikatives* Handeln) zurückzurufen. Dabei sollte das kommunikative Handeln seinerseits um den Gedanken der „erinnernde[n] Solidarität"[252], die die Begrenztheit von Zeit, Verantwor-

---

247 Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 5, 15.

248 Vgl. a.a.O., 18.

249 Vgl. a.a.O., 18-20, 56-58; vgl. auch Kap. 1.2.3.2.3.

250 Vgl. PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. PEUKERT erinnert in seinem beeindruckenden Werk an die Relativitätstheorie EINSTEINS, an die Grundlagenkrise in Logik und Mathematik, an die Grenzprobleme der kybernetischen Systemtheorie, an die Veränderungen im Begriff der Theorie empirischer Wissenschaften (von der Überwindung des reduktiven Physikalismus über POPPERS Falsifikation hin zu den wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen KUHNS), an die Methodendiskussionen in Sprach- und Sozialwissenschaften bis hin zum Positivismusstreit (vgl. a.a.O., 75-226).

251 Die Wahrnehmung des „blinden Flecken" wird auch in der Konzeption responsiver Rationalität zum wichtigen Movens, die Regionalität von Ordnungen zu thematisieren, die ihrerseits die Kehrseite dafür bildet, den Anspruch des Anderen zuzulassen; vgl. Kap. 2.6.2.2.

252 Vgl. a.a.O., 342. Ein Impuls, der von HABERMAS zögerlich, ja, verärgert (vgl. ders., Texte und Kontexte, 140), von seinem amerikanischen Gesprächspartner MCCARTHY aber um so wohlwollender rezipiert wurde (vgl. ders., Ideale und Illusionen, 332-352, wo er seine systematisch geleitete Rekonstruktion der Kritischen Theorie mit diesem Gedanken der politischen Theologie von METZ und insbesondere PEUKERT schließt).

tung und damit die im Handeln mitgegebene, im Glauben vertrauensvoll zu wagende Schuldübernahme nicht unterschlägt, ergänzt werden. Die Bedeutung des PEUKERTschen Werkes liegt darin, daß es sich – wie die Entwürfe PANNENBERGs oder SAUTERs – überhaupt mit dem auch für das an staatlichen Universitäten gelehrte Fach Theologie relevanten Problem des eigenen und interdisziplinären Wissenschaftsverständnisses beschäftigt, daß es zum zweiten aber nicht einfach das naturwissenschaftlich-empirisch-exakte Wissenschaftsideal übernimmt, sondern – und das ist methodisch und strategisch äußerst geschickt – zunächst dessen interne Grenzen aufweist, drittens eine philosophische Lösungsperspektive als den entscheidenden Blickwechsel einführt, um erst viertens innerhalb dieses Modells eine theologisch inspirierte Präzisierung anzubringen. Hier wird nicht nur die wissenschaftstheoretische und philosophische Arbeit nichttheologischer Gesprächspartner ernst genommen, sondern werden behutsam, aber dezidiert theologische Zentralinhalte an entscheidendem Ort positioniert – ein Musterbeispiel für das in Kap. 1.1.2 aufgestellte Postulat einer sich als theologische Schwellenwissenschaft definierenden integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie, die ja zu einem Wirklichkeitsgewinn innerhalb und außerhalb theologischer Sprachspiele führen soll.

Während PEUKERT ausdrücklich eine Reduktion der wissenschaftstheoretischen Fragestellung auf das kommunikative Handeln befürwortet, gibt es andere theologische Ansätze, die neuere Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie, die auf den konstruktivistischen Aspekt wissenschaftlicher Forschung verweisen, nutzen, um wissenschaftlich-theologische Rationalität ihrerseits nicht mehr am vermeintlichen Leitbild einer formalen, reproduzierbaren Verfahrensrationalität orientieren zu müssen. So hat Ingolf U. DALFERTH im Anschluß an RESCHER, POPPER, RORTY und PUTNAM auf ein auch außerhalb der Theologie vertretenes moderateres Modell einer segmentiert-relativen Rationalität aufmerksam gemacht[253]. Dieses akzeptiert, daß Wissenschaft nicht die einzige Form von Rationalität darstellt, sondern ein „soziales Produkt“[254] und keine „zeitlose Qualität“[255] ist. Vielmehr vollzieht sie sich nach diesem Modell als an *einem* Problemsegment reflektierte, rechenschaftsfähige, unter den Grundbedingungen der Logik geordnet durchgeführte „Setzung, Kombination und Ausdifferenzierung von Differenzen“[256]. Wegen des qualifizierten und regionalen Charakters aller Rationalität lehnt DALFERTH mit WINCH und PHILIPPS die Vorstellung außerhalb eines rationalen Systems vertretener absoluter Rationalitätskriterien ab[257], denn: „Die Unterscheidung zwischen 'rational' und 'irrational' wird immer bezüglich des kognitiven Rahmens einer Perspektive getroffen, und dieser Rahmen ist nicht für jeden Sachverhalt und nicht für jede Person derselbe. Die Relativität aller Rationalität zu behaupten muß allerdings nicht heißen, einem amorphen Pluralismus und Relativismus zu huldigen, demzufolge alles möglich ist. Rationalität ist nicht nur an eine Lebensform gebunden. ... Rational zu leben heißt dementsprechend, sich permanent im Prozeß des Unterscheidens gültiger und haltbarer Glaubensansichten und Handlungsweisen von ungültigen und unhaltbaren zu befinden“[258]. Angesichts dieses kritisch gegen ein heute anachronistisch erscheinendes Wissenschaftspathos gewendetes Rationalitätsmodell muß Theologie nicht neurotisch oder hoffnungslos unsach- und unzeitgemäße Demonstrationsapologetik leisten. Allerdings wird sie darüber Rechenschaft abzugeben haben, wie sie den geglaubten Anspruch der Offenbarung verantwortlich vor sich und vor anderen vertreten kann, so daß die faktisch partikulare theologische Rationalität transpartikularisierbar, d.h. in ihren Grenzen über sie hinaus kommunikabilisierbar bleibt.

---

253 DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 60-72.
254 A.a.O., 61.
255 A.a.O., 63.
256 A.a.O., 62.
257 Vgl. a.a.O., 65 mit Rekurs auf WINCH, The Idea of a Social Science.
258 A.a.O., 68f.

Analog zu DALFERTH argumentiert auf katholischer Seite Heinrich DÖRING[259]. Der Pluralität der Weltdeutungen ebenso gerecht zu werden wie sich umgekehrt nicht dem Irrationalismus eines „anything goes" zu verschreiben, prägt seinen Versuch, Rationalität zu bestimmen, um dieses Verständnis dann seinerseits auf die Theologie anzuwenden. In Auseinandersetzung mit PLANTINGA und POPPER kommt er schließlich im Anschluß an WOLTERSTORFF zu folgender Rationalitätsdefinition: „Rationalität manifestiert sich danach primär in der Bereitschaft, die eigenen Überzeugungen kritisch zu überprüfen. Der verifikatorische Rationalitätsbegriff ist durch einen kritizistischen ersetzt. Im Hinblick auf religiöse Überzeugungen kommen für die kritische Überprüfung im wesentlichen zwei Kriterien in Frage: *pragmatische Effizienz* und *theoretische Konsistenz bzw. Kohärenz*"[260].

Hinter diesen auf eine letzte Einheit – auch in der wissenschaftlichen Rationalität – verzichtenden Entwürfen bleibt das sich als innovativ einschätzende Konzept der transversalen Vernunft von Wolfgang WELSCH eigentümlich zurück, obwohl es auch vordergründig auf die Regionalität von Rationalitäten reflektiert. In Aufnahme der klassischen Unterscheidung 'Verstand-Vernunft'[261] setzt WELSCH dabei allerdings den Rationalitätsdiskursen, die er mit der Verstandestätigkeit identifiziert, eine diese normativ begrenzende, quasi-transzendentale Vernunft entgegen, die dann nicht mehr material qualifiziert und regionalisiert ist. Auf diese Weise löst sich das Projekt der Transversalität doch in die Reinheit[262] der kantischen Vernunft in postmodernem Gewande auf, so daß die Konflikthaftigkeit an den Grenzen der Bereichsrationalitäten, die zugleich ethische Ansprüche mit sich führt, heruntergespielt wird[263]. Dazu, diese *Konfliktzonen* als solche zu thematisieren, kann die ebenso wie die Philosophie aus einer bestimmten Diskurstradition argumentierende Theologie in der Öffentlichkeit Universität beitragen[264]. Denn wenn Rationalität sich daran bemißt, ob es gelingt, aus aufgedeckten Prämissen, Axiomen und Prinzipien hinreichend, kohärent und nachvollziehbar Gründe zur erfolgreichen Bearbeitung eines begrenzten Problemkomplexes aufzubieten, dann kann Theologie nicht nur als rational bezeichnet werden, sondern hat sie in der Analytik solcher Konfliktzonen aus einer regionalen Perspektive einen völlig legitimen und nicht nur traditionellen Ort zur Selbstbeschreibung der Institution Universität, die der Gesellschaft nicht nur als Wissensvermittlung, sondern auch als kritische Bildungseinrichtung dient. Dies gilt zumal, wenn man in der Legitimationsfrage die von HABERMAS eingeführte Wissenschaftstypisierung, die sich nicht am Objekt, sondern an der Funktion und dem Erkenntnisinteresse der Wissenschaft orientiert, zu Grunde legt[265]. Theologie gehörte dann nicht zu den auf technische Verwertung, Überprüfung und Prognose ausgerichteten empirisch-analytischen Wissenschaften, wäre vielmehr im Schnittfeld zwischen historisch-hermeneutischen Wissenschaften (als Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte) und systematischen Handlungswissenschaften (als Ethik, als Dogmatik, als praktische Theologie und als Fundamentaltheologie) zu situieren.

Mit dem von den genannten Terminologien fokussierten Diskursfeld 'Wissenschaft' wird einer der wichtigsten Arbeitsbereiche der verantwortlichen Rechenschaft der Theologie im europäisch-nordamerikanischen Kontext benannt, da die akademisch institu-

---

259 Vgl. DÖRING, Demonstratio religiosa, 11-23.

260 A.a.O., 17 mit Hinweis auf WOLTERSTORFF, Can Belief In God Be Rational If It Has No Foundations?, 162. Zu weiteren theologischen Ansätzen vgl. a.a.O., 16, Anm. 27.

261 Vgl. WELSCH, Vernunft, 804-826.

262 Vgl. a.a.O., 632.

263 Vgl. DABROCK, Rez. 'W. Welsch, Vernunft'.

264 In dieser permanenten Notstandsmaßnahme sieht bekanntermaßen BARTH die Berechtigung einer theologischen Fakultät an staatlichen Universitäten; vgl. ders., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 203.

265 Vgl. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse.

tionalisierte Theologie mögliche Anfragen nach der Legitimität ihres Wissenschaftscharakters und damit nach der Berechtigung ihres Daseins an der Universität nicht einfach gesprächsverweigernd umgehen darf. Deutlich dürfte sein, daß die Wissenschaftlichkeit der Theologie schon aufgrund ihrer historisch-hermeneutischen und systematisch-handlungswissenschaftlichen Aufgaben eine hinreichende Legitimationsbasis an der Universität finden kann, sich dabei allerdings – gerade wenn sie streng auf eine möglichst große Authentizität zur Beschreibung ihrer Sache Wert legt – über die rechenschaftspflichtige Kohärenzprüfung ihrer Logik hinaus nicht auf externe (empirische) Wissenschaftskriterien einlassen muß. Wegen des begrenzten, auf die Kohärenzprüfung theologischer Sätze beschränkten Aufgabenbereiches erscheint es mir nicht sinnvoll, den Titel für eine Selbstbeschreibung der theologischen Grundlagen- und Integrationsdisziplin an einen der unterschiedlichen Wissenschaftsbegriffe zu koppeln. Die Signatur 'Fundamentaltheologie' schließt ja auch von der rekonstruierten Geschichte her enzyklopädische und epistemologische Grundlagenreflexionen ein, unterstreicht aber zugleich durch das Epitheton 'Fundamental' die konstitutive *Inhalts*dimension für eine adäquate theologische Epistemologie.

Fazit: Auch wenn den anderen Einleitungstitulaturen nicht die historische und systematische Aufmerksamkeit geschenkt wurde wie dem Titel 'Fundamentaltheologie'[266], konnten die ergänzenden begrifflichen Distinktionen die in Kap. 1.1.1 historisch vorbereitete und in Kap. 1.1.2 systematisch perspektivierte Relegitimierung von Begriff und Programm einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie in der evangelischen Theologie grundsätzlich unterstützen. Der in Kap. 1.1.1 und Kap. 1.1.2 entwickelte erste Begriff einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie steht den anderen Signaturen in nichts nach, da er die Dialektik von Inhalt und Form, von Grund und Begründen, von Ziel und Methode im Begriff integriert und problematisiert – wie von der reinen Typik betrachtet kein anderer Begriff. Da die historische Rekonstruktion zudem zeigen konnte, daß auf dem Weg zur Etablierung der akademischen Institution 'Fundamentaltheologie' protestantische Theologie wesentlich beteiligt war und erst die Restauration der katholischen Neoscholastik die gegenseitige Befruchtung gemeinsamen Fragens unterbunden hat, sollte sich evangelische Theologie fundamentaltheologischem Fragen als einer genuin eigenen Sache nicht prinzipiell verschließen. Sie verspielt damit nicht nur ökumenische Chancen, sondern vernachlässigt eine eigene Traditionslinie, die zudem – was systematisch wichtiger ist – ein hohes Problematisierungspotential bietet. Deshalb liegen keine vernünftigen und auch vom Selbstverständnis der evangelischen Theologie ausgehenden Gründe vor, das Modell der integrativen, also Identitätsrekonstruktion nach innen und kommunikationswillige Relevanzrechtfertigung nach außen verbindenden, Fundamentaltheologie abzulehnen. Der anfangs erwähnte Vorschlag Gerhard SAUTERS, auf den Disziplintitel 'Fundamentaltheologie' zu verzichten, hat ganz offensichtlich ausschließlich extrinsezistische Modelle im Blick. Seine Alternative,

[266] Diese besondere Aufmerksamkeit erklärt sich ja aus dem Umstand, daß nicht die anderen Titulaturen, sondern die Signatur 'Fundamentaltheologie' umstritten ist.

Grundlagen- und Methodenfragen nur ad hoc auf die kritische, metatheoretische Überprüfung der Konsistenz und Kohärenz systematisch-theologischer Ansätze zu beschränken[267], läuft Gefahr zu übersehen, daß Grund und Grenze theologischer Rationalität prinzipiell in der Dialektik von Identitäts- *und* Relevanzrechenschaft nicht nur aus interner Perspektive, sondern auch auf der Schwelle zu fremden Erkenntniszusammenhängen zu formulieren sind[268]. Wie diese Schwellensituation ihrerseits auf das Selbstverständnis von Glaube, Kirche und Theologie rückkoppelt, wird angesichts einer rein internen Ad-hoc-Fehlervermeidungsprüfung unterbestimmt. Jede Theoriebildung – darauf rekurriert einer der vor allem in Auseinandersetzung mit FOUCAULT geschärften Methodenschritte der Konzeption responsiver Rationalität von WALDENFELS (vgl. Kap. 2.1.1; 2.2) – arbeitet notwendigerweise mit Selektionen und Exklusionen, d.h. mit der Festlegung von Diskursgrenzen. Dieses Eingeständnis sollte aber nicht davon abhalten, eine Differenzsensibilität zu entwickeln, *wie* man sich zur Grenze des eigenen Diskursfeldes verhält. Sich den Konflikten an der Grenze der eigenen Systematik nicht zu stellen, vermag kurzfristig Probleme überdecken, keineswegs aber sie zu lösen. Verdrängungen brechen bekanntlich dann an ganz anderen Orten wieder auf. Psychoanalytisch gedeutete Pathologien, religiöse Fundamentalismen und nationalistische Surrogate bieten traurige Anschauungsmaterialien für solche Phänomene. *Es erscheint deshalb in einer Welt, in der auch von der Universalität des eigenen Anspruchs überzeugte Lebensdeutungen zumindest beständig mit Wirksamkeitsgrenzen ihrer Entwürfe konfrontiert werden, notwendig, diese Schwellensituation in ihrer Konflikthaftigkeit wie in ihrer Chance für eigene Selbstbeschreibungen zum grundsätzlichen Thema, zur unersetzlichen Perspektive und (am besten auch) zu einer eigenen Disziplin zu erheben.*

Der Nachweis, daß sich 'Fundamentaltheologie' und 'fundamentaltheologisches Fragen' in ihrer Funktion und ihrem Selbstverständnis keineswegs auf die Traditionslinie der Neoscholastik beschränken, vielmehr eine integrativ-intrinsezistische Potenz besitzen, versteht sich deshalb nicht als letztgültiger Beweis, sondern als *einladende Werbung*, über Möglichkeiten und Grenzen solcher Grundlagen- und Methodenrechenschaft auf der Schwelle zu nichttheologischen Rationalitäten auch in der evangelischen Theologie nachzudenken. Dazu muß das bis hierher nur grundsätzlich vorgestellte fundamentaltheologische Problembewußtsein noch inhaltlich, konzeptionell und gegenwartsorientiert vertieft werden (vgl. Kap. 1.2-1.3). Was dann immer noch als Problemüberschuß bleibt, wird mit Hilfe des analytischen Instrumentariums responsiver Rationalität so aufgearbeitet werden können, daß sich gerade die partikulare Perspektive und Regionalität theologischer Rationalität nicht als Hemmschuh, sondern als Stütze in intersubjektiven, -disziplinären, -diskursiven und -religiösen Begegnungen erweisen kann.

---

267 Vgl. Anm. 71.

268 Vgl. ähnlich KREINER, Demonstratio religiosa, 33f.

1.2 Verantwortungsbereitschaft „theonomer Vernunftautonomie"

Um das Problembewußtsein heutigen fundamentaltheologischen Fragens (inklusive seines noch vorhandenen Defizites in der eigenen Selbstbeschreibung) zu erreichen, muß die Untersuchung ihre Reflexionen *inhaltlich, konzeptionell und gegenwartsorientiert* vertiefen. Das bedeutet, das in Kap. 1.1.1 historisch rekonstruierte, in Kap. 1.1.2 systematisch positiv bestimmte und Kap. 1.1.3 negativ abgegrenzte Selbstverständnis von Fundamentaltheologie so zu explizieren, daß es in der heutigen unübersichtlichen Situation ausdifferenzierter Bereichsrationalitäten zugleich anspruchsvoll wie diskursfähig bleibt. Zunächst muß im Blick auf die inhaltliche Vertiefung geklärt werden, ob das an der historischen Rekonstruktion, der systematischen Geltungserhebung unter Aufnahme der Schwellen- und der Fundament-Metapher gewonnene integrativ-intrinsezistische Verständnis von Fundamentaltheologie überhaupt Anhalt an seiner Sache, der Sache des Glaubens, findet – also evangelisch-theologisch gesprochen: einen biblisch oder biblisch-theologisch begründeten Rückhalt besitzt. Denn nur dann wäre das fundamentaltheologische Fragen nicht nur ein Akt ideologischer Gefälligkeit oder hoffnungsloser Verwässerungsabsicht, sondern entspräche dem inneren Anliegen des Glaubens selbst, wäre also *intrinsisch* begründbar (vgl. Kap. 1.2.1). Anschließend können gegenwärtige fundamentaltheologische Entwürfe daraufhin untersucht werden, ob und wie sie das skizzierte integrativ-intrinsezistische Selbstverständnis entfalten (vgl. Kap. 1.2.2 und Kap. 1.2.3).

1.2.1 Die Suche nach einem adäquaten Identitätspunkt der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie

Zur Beantwortung der Frage, ob sich Fundamentaltheologie als ein genuin biblisch-theologisch begründbares Anliegen rechtfertigen läßt, empfiehlt der katholische Fundamentaltheologe Max SECKLER jeder fundamentaltheologischen Selbstreflexion die Suche nach einem Identitätspunkt[269]. Denn nur so könnten ihre verschiedenen Aufgaben in die rechte *Leitperspektive* gesetzt werden, aus der heraus sie dann *strukturiert* und überprüft werden müßten. Gelänge ihr diese topologische Bestimmung nicht, würde sich das ganze fundamentaltheologische Unternehmen in einen performativen Widerspruch verstricken: Es postulierte die Notwendigkeit einer Verantwortungsrechenschaft der Theologie aus intrinsischer Perspektive, könnte sie aber selbst für sich nicht aufbieten. Ein solcher zu fordernder, intrinsisch begründbarer Identitätspunkt muß nicht unbedingt ein biblisches Logion sein, aus dem dann der Identitätspunkt deduziert wird. Das wäre Biblizismus. Es reicht zu zeigen, daß sich der zur Disposition stehende Sachverhalt – hier:

[269] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 468-470.

die theologische Verantwortung als Rechenschaftsfähigkeit über die geglaubte Offenbarung nicht nur nach innen, sondern auch nach außen – biblisch-theologisch perspektivieren und problematisieren läßt. Dies kann selbstverständlich in der Form eines biblischen Wortes geschehen, wenn dieses repräsentativ für einen Grundzug biblischer Theologie steht, kann aber genauso durch ein anderes Summar der Selbstbeschreibung von Theologie erfolgen. Im folgenden werden einige Alternativvorschläge zum Zwecke der intrinsischen Rückbindung und biblisch-theologischer Konturierung fundamentaltheologischen Fragens vorgestellt:

1.2.1.1 Verantwortungsbereitschaft aus der Logoshaftigkeit der Hoffnung: 1 Petr 3,15

SECKLER findet den die unterschiedlichen Funktionen integrierenden Identitätsort der Fundamentaltheologie in 1 Petr 3,15: „.... ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος ...“ – „Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegenüber jedem, der euch fragt nach dem Logos der Hoffnung, die in euch ist.“ In seiner Interpretation legt SECKLER auf jedes Wort dieses Satzes größten Wert. Vor allem auf die Wendung: λόγον [!] περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος kommt es ihm an. Denn entgegen der leichtfertigen Übersetzung mit „Hoffnung“ unterstreicht er, daß „der '*Logos*' der Hoffnung, die in uns ist, Gegenstand von 'Apo-logia' sein soll. Gefragt ist also der *Sinn*, die Sinngestalt und der Sinngehalt, ja geradezu die *Vernunft* der christlichen Hoffnung“[270], nicht irgendeine beliebige, unspezifische Rede von Hoffnung. Wenn aber die „Vernunft der christlichen Hoffnung“ verantwortet werden soll, dann setzt 1 Petr 3,15 voraus, daß der christliche Glaube als an sich selbst vernünftiger dies auch kann. In konsequenter Auslegung bedeutet dies, daß die Rechenschaft über den Logos der Hoffnung nur von ihm selbst über seine Ermittlung und Erfassung erfolgen kann: „Das heißt: Voraussetzung, Grundlage und auch schon erster Vollzug der 'logoshaften' Verantwortung des 'Hoffnungslogos' ist dessen *Selbsterfassung als Sinngestalt von seinem Sinngrund her*.“[271] Die These, daß die vernünftige Zustimmung des Glaubens (fides qua) nur von seiner Sache (fides quae) selbst verantwortet werden kann, steht und fällt also mit der Voraussetzung, daß diese ihrerseits hermeneutisch erschließbar oder kognitiv einsichtig ist. Wie dies aus einer evangelischen Perspektive nachvollziehbar ist, wird in Kap. 1.2.3 anhand ausgewählter Entwürfe und in Kap. 3.1.4 unter Zuhilfenahme des analytischen Instrumentariums responsiver Rationalität entfaltet. Hier geht es zunächst nur darum, von dieser Voraussetzung die Plausibilität von 1 Petr 3,15 als dem Identi-

[270] SECKLER, Fundamentaltheologie, 469. Tatsächlich wird diese Beobachtung SECKLERs, die sich zuvor schon bei VERWEYEN, Fundamentaltheologie – Zum 'status quaestionis', 321 und bei RATZINGER, Theologie und Kirche, 523 findet, bisweilen gerade in der Exegese übersehen oder für nicht wichtig erachtet – so beispielsweise nicht nur bei BROX, Der erste Petrusbrief, 156, sondern auch in der Einheitsübersetzung. Die revidierte Luther-Bibel übersetzt αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος mit „der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ und umschifft durch die nichtwörtliche Übersetzung die kritische Stelle.

[271] Ebd.

tätserweis *und* Relevanzrechenschaft integrierenden Identitätspunkt einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie zu rekonstruieren. Insofern nach 1 Petr 3,15 die Relevanzrechenschaft nur *in* der Identitätssuche Gestalt annehmen kann, ist dieser Vers für SECKLER die „Magna Charta" nicht nur der Fundamentaltheologie im allgemeinen, sondern auch der intrinsezistisch-integrativen im besonderen[272]. Entsprechend bekommt man zur Charakterisierung des gesuchten fundamentaltheologischen Identitätspunktes nach SECKLER wichtige Gesichtspunkte in den Blick: „Er [sc.: der Identitätspunkt; P.D.] liegt dann in der *logosgemäßen und logoshaften* (und schon insofern '*vernünftigen*') *Verantwortung der christlichen Existenz von ihrem Sinngrund her gemäß den Regeln der Sinnerhebung und Sinnrechenschaft, die für eine theologische Disziplin gelten, die sich dieser Aufgabe im Rahmen der Glaubenswissenschaft widmet.* ... Der Identitätspunkt der Fundamentaltheologie liegt dann in der *kognitiven Einholung und vernunfthaften Rekonstruktion der die christliche Existenz konstiutierenden Wirklichkeit und Wahrheit, um die dem Glauben eigene Gewissensgewißheit auf dem Feld glaubenswissenschaftlich begründeter Wissensgewißheit kritisch zu verantworten*"[273].

Zunächst erscheint es durchaus plausibel, wenn SECKLER an 1 Petr 3,15 die *integrierende* und sogar die *intrinsezistische* Grundoption der Fundamentaltheologie untermauern kann. Ist der Logos ein vom Inhalt geprägter und nicht nur ein formal-methodisches Verfahren, dann sichert 1 Petr 3,15 die *Intrinsezität* der Fundamentaltheologie und wirkt durch die Ambiguität von inhaltlicher Ausrichtung und rationaler Kommunikationswilligkeit *integrativ* für ihre Konzeption. Die breite Rezeption von 1 Petr 3,15 sowohl in der Geschichte der christlichen Apologie wie in epistemologischen Reflexionen neuerer Fundamentaltheologien scheint ihm zudem Recht zu geben[274]. Doch außer der einen Versicherung über die „Logoshaftigkeit" der christlichen Hoffnung bemüht sich SECKLER weder um exegetische Präzisierungen noch um weitere systematische Applikationen des zentralen Verses. Dies überrascht, wenn man bedenkt, welche Bedeutung er ihm zuerkennt („Magna Charta" der Fundamentaltheologie). Um SECKLERs Impuls

---

[272] A.a.O., 468.

[273] A.a.O., 469f. Interessanterweise greift SECKLER ohne nähere Zitation auf den EBELINGschen Begriff „Wissensgewißheit" (ders., Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 415) zurück. Wie SECKLER von dem rekonstruierten Identitätspunkt sein Konzept „theonomer Vernunftautonomie" (a.a.O., 482, 500) entwickelt, wird in Kap. 1.2.2.1 näher dargestellt.

[274] Vgl. z.B. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 387; RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 14; H. WAGNER, Einführung, X, 1f., 38, 69, 116f.; VERWEYEN, Fundamentaltheologie – Zum 'status quaestionis', 321; ders., Gottes letztes Wort, 48-51; KRAUS, Systematische Theologie, 3; FRIES, Fundamentaltheologie, 13; H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 71; METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 3 (bes. Anm. 1f.); SECKLER, Der theologische Begriff der Religion, 189; RATZINGER, Theologie und Kirche, 523; NINOT, Tratado de Teología fundamental, 26-54; OTT, Apologetik des Glaubens, 1, 14-17; SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen, 228; PETZOLDT, Christsein angefragt, 9, 11; ZEHNER, Arbeitsbuch Systematische Theologie, 13. Bemerkenswert erscheint dagegen der Befund, daß keiner der systematisch-theologischen Entwürfe evangelischer Theologie von theologiegeschichtlichem Rang (angefangen bei MELANCHTHONS 'Loci communes', über CALVINs 'Institutio', zu SCHLEIERMACHERS 'Christlichem Glauben', KÄHLERS 'Wissenschaft', TILLICHS 'Systematischer Theologie' und PANNENBERGS 'Systematischer Theologie') explizit mit diesem Vers an prominenter Begründungsstelle arbeitet, weshalb es dann schon auffällt, wenn BARTH ihn insgesamt viermal zitiert (KD I/2, 798; IV/2, 912; IV/3, 998; IV/4, 220f.).

konkretere Gestalt zu geben, muß eine entsprechende Deutung des ausgewählten Verses noch weitergeführt werden.

Hier reichen die Beobachtungen von Hansjürgen VERWEYEN weiter. Er berücksichtigt für die systematische Auswertung nicht nur den geschichtlichen Kontext des ersten Petrusbriefes, der sich als eine wie auch immer näher zu beurteilende, aber grundsätzlich nicht zu bezweifelnde Repressionssituation für die gesellschaftlich marginale, junge Christengemeinschaft[275] darstellt, aus der heraus die einzelnen Christinnen und Christen die verantwortliche Rechenschaft über den Grund ihres Glaubens pflegen sollen[276]. Außerdem reflektiert er im Unterschied zu SECKLER auch auf *hermeneutische* Bedingungen der Verwendung eines neutestamentlichen Verses zum Zwecke der Selbstbeschreibung der (Fundamental-)Theologie. Da Christinnen und Christen in Europa ihren Glauben selten in einer dem ersten Petrusbrief entsprechenden Verfolgungssituation vertreten müssen, sucht VERWEYEN nach gegenwärtigen Anwendungssituationen, auf die der Imperativ von 1 Petr 3,15 (text- und situationsgemäß) übertragen werden kann. Unter dieser hermeneutischen Fragestellung entnimmt er dem Text drei grundlegende Forderungen an gegenwärtige Theologie und Kirche, die somit auch Rahmenbedingungen heutiger Fundamentaltheologie abstecken[277]: 1. Die in 1 Petr 3,15 thematisierte Glaubensverantwortung steht unter eschatologischem Vorzeichen (Hoffnung). Daraus leitet VERWEYEN ab, daß die Rechenschaftsabgabe zwar als konfessorischer, aber nicht als konfessionalistischer Akt (miß-)zuverstehen ist und sich deshalb vor allem praktisch und nicht theoretisch-dogmatistisch bewähren muß. 2. Eschatologische Spannung ist nicht mit irrationalem Zulaufen auf ein Utopia zu verwechseln, sondern kann darum verantwortet werden, weil sie einen *vernünftigen Grund* besitzt, der aber als eschatologisch ausgerichteter zu *Innovationen* ermutigt. 3. 1 Petr 3,15 gilt nicht nur ausgebildeten Berufs-

---

[275] BROX, Der erste Petrusbrief, 25, entwirft das Bild einer „zumindest dominierend, nicht unbedingt ausschließlich heidenchristlichen Gemeinde", weil der für eine judenchristliche Gemeinde sprechende Gedanke der Diaspora-Existenz, auf die die V. 1,1 und 2,11 hinweisen, durch den mehrfach geäußerten Hinweis auf die unheilvolle Vergangenheit, der aber die Bekehrung folgte (1,14.18; 2,10.20; 3,6; 4,3f), in den Schatten gestellt wird.

[276] Über den genauen Hintergrund der Rechenschaftssituation (Gerichtssituation oder nicht) ist in der neutestamentlichen Forschung intensiv diskutiert worden. Gegen VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 49, der sich seinerseits auf GOPPELT, Der erste Petrusbrief, 60-63, beruft, betont BROX, a.a.O., 159f., daß sich diese enge Kontextualisierung nicht halten läßt, da 1.) der Begriff ἀπολογία diese eingleisige Semantik nicht fordert, 2.) der Gegenstand der Rechenschaftsabgabe, der λόγος περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος aus erhaltenen *römischen Prozeßakten (allerdings späteren Datums) nicht* bekannt ist, wie KELLY, A Commentary on the Epistels of Peter and of Jude, 7, gezeigt hat, und 3.) die Verallgemeinerungen παντί und ἀεί gegen das Gerichtsszenario sprechen. Vielmehr sei an dieser Stelle an aus den frühchristlichen Missionsvorgängen bekannte, angesichts des abweichenden Verhaltens der sozialen Minderheit der Christen sich geradezu zwangsläufig ergebende Dialog- und Diskussionssituationen zu denken. Damit leugnet BROX, a.a.O., 32 u.ö., nicht, daß die Gemeinde des ersten Petrusbriefes kriminalisiert wurde und Verfolgungen ausgesetzt war (vgl. aber eher 1 Petr 4,12-19). Geht es in 1 Petr 3,15 also um *prinzipielle* Rechenschaft und nicht nur um gerichtliche Verteidigung, erhält auch der Hinweis darauf, den Aspekt der *Logizität* der Hoffnung nicht in einer verallgemeinernden Übersetzung zu unterschlagen, seine rückwirkende Bestätigung. Denn in einer solch prinzipiellen Bereitschaft, man könnte auch sagen: Grundeinstellung, ist nicht primär gerichtstaktisches Verhalten gefordert, sondern das, was der Begriff λόγος eher konnotiert: *innere Vernünftigkeit, sachliche Plausibilität und intersubjektive Kommunikabilität einer Sache.*

[277] Vgl. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 49f.

theologinnen und Berufstheologen, sondern *allen Christinnen und Christen*, verbietet also die (mehr als funktionale) Unterscheidung von Theologen und Laien.

Im Unterschied zu anderen Auslegungen, die vorschnell den λόγος περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος mit Glaubensgrund übersetzen und systematisch applizieren[278], ruft VERWEYEN zu Recht die *eschatologische Dimension* von 1 Petr 3,15 in Erinnerung. Das entspricht nicht nur dem Textbefund, sondern gibt auch systematisch stärker zu denken, weil der Hinweis auf die Verknüpfung der Hoffnung mit einem Logos noch intensiver als eine Berufung auf den Glauben das Problem der *Referentialität* ins Problembewußtsein rückt. Die Verantwortung des Glaubens besteht darin, die Relevanz eines *vergangenen* kontingenten Ereignisses für heutige Lebenswirklichkeit transparent zu halten[279], Verantwortung der Hoffnung kommt zwar auch nicht ohne diesen Rekurs auf Vergangenes aus, erwartet aber von der *Zukunft* ein Mehr an Verheißung gegenüber dem Geglaubten und verdoppelt so die rationale Referentialitätsungewißheit des Glaubens[280] um den Faktor Zeit. Der Hinweis, fundamentaltheologische Fragestellungen nicht unabhängig von einem dezidierten Zeitverständnis in theologischer Perspektive voranzutreiben und dies auch unter Berücksichtigung dieses rezeptionsgeschichtlich so wichtigen Verses aus dem ersten Petrusbrief begründen zu können, ist ein wichtiges Verdienst der Reflexionen VERWEYENs. Diese auf Zeit- als Differenzerfahrung fokussierte Betrachtung fundamentaltheologischen Fragens hindert den Freiburger Fundamentaltheologen aber zu Recht nicht daran, als ihr Forum das allgemeine (Vermittlungs-)Verhältnis von „Glaube und Vernunft“[281] zu bestimmen. Als Gründe für die Legitimität dieser Zuordnung nennt er den roten (sprich: rezeptionsgeschichtlichen) Faden, der von 1 Petr 3,15 über JUSTIN zur Scholastik, über die Aufklärungstheologie mit ihrem Interesse an natür-

---

[278] Vgl. paradigmatisch FRIES, Fundamemtaltheologie, 13: „Hoffnung ist ein Synonym für Glaube; Hoffnung ist die Zukunftsgestalt des Glaubens.“ Aber genau, welche Art von Differenz der Zeitfaktor in die verantwortete Rechenschaftsabgabe einspielt, bedenkt FRIES bedauerlicherweise nicht mehr, obwohl darin einer der entscheidenden Faktoren der Verantwortungsfrage liegt, weshalb die Zeit- und Differenzfrage uns später zu beschäftigen hat (vgl. Kap. 3.2.1.2.2).

[279] Es geht bei der Rechenschaftsgabe des Glaubens u.a. um die alte LESSING-Frage nach der Überbrükkung des „garstigen Grabens“. Dabei steht nicht die Überwindung des Zeitenabstandes zwischen Vergangenheit und Gegenwart im Vordergrund, sondern das Problem, wie die Kluft zwischen universalvernünftigem Anspruch und geschichtlicher Kontingenz eines Ereignisses beseitigt werden kann (vgl. ders., Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 5, 7). Möglicherweise liegt das Problem bisheriger Lösungen gerade darin, daß der Graben zugeschüttet werden soll. Das dürfte aber eher zur *Kolonialisierung* (um einen Terminus HABERMAS' [vgl. ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 293, 489ff., 522 u.ö.] zu benutzen) der einen Seite durch die andere führen oder (wie es LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 38-47 nennt) zur *Totalisierung* und damit Einebnung von Fremd- und Andersheit. Vielleicht wäre es gerade hilfreich, den Graben nicht zu leugnen und in seiner Tiefe und Unüberwindlichkeit als Ereignis eines fremden Anspruchs anerkennen zu lernen. Aber auch diese Differenzreflexion wird erst später eingeführt werden können; vgl. Kap. 2.3.1.

[280] Um Mißverständnissen vorzubeugen: Mit dem Ausdruck „rationale Referentialitätsungewißheit“ wird nicht behauptet, Glaube und Theologie seien irrational oder hätten keinen verantwortbaren Gegenstand. Daß der Gegenstand der Theologie aber nicht im ontologisch-propositionalen Sinne zu verstehen ist, wird bei Entdeckung responsiver Rationalität in den Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik Karl BARTHs zum ausdrücklichen Thema; auch dabei spielt der Zeit-Aspekt eine konstitutive Rolle; vgl. Kap. 3.2.1.2.

[281] Vgl. VERWEYEN, a.a.O., 50-58.

licher Religion zu Paul TILLICHS Korrelationsmethode reicht und der von der dialektischen Theologie gar nicht – von der Sache begründet – gekappt werden konnte[282].

Da BROX' exegetische[283] und VERWEYENS hermeneutische Erwägungen zeigen konnten, daß der exegetisch und systematisch untersuchte Textbefund von 1 Petr 3,15 die Freiheit gibt, die Verantwortungssituation weiter zu ziehen als monozentrisch auf eine Verfolgungs- oder Gerichtsapologie, hätte es sich zudem angeboten, den näheren Kontext des Verses auf zusätzlich relevante Aspekte für die Konzeption einer sich auf ihn berufenden Fundamentaltheologie zu untersuchen. Allein aus dem unmittelbaren Kontext 1 Petr 3,13-17 ergeben sich nämlich noch weitere erwägenswerte Konsequenzen, wenn man einmal davon ausgeht, daß sich an diesem Vers paradigmatisch die Logoshaftigkeit der rechenschaftsfähigen Hoffnung entdecken und damit die epistemologische Grundlegung der (Fundamental-)Theologie biblisch-theologisch, also intrinsisch, konturieren läßt. Solche Konkretionen seien in der Chronologie des Textes genannt:

- V. 13 leitet nicht nur bereits das Thema der Apologie ein, sondern gibt den entscheidenden Hinweis, daß die eigentliche Verantwortung in primär verifikatorischer Praxis und nicht in bloßer Theorie zu erfolgen hat („ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε"; vgl. Mt 25; 1 Joh 3,18).
- V. 14 radikalisiert diesen Gedanken bis zum Extrem des Erduldens von Verfolgung, der aber um der *Gerechtigkeit* willen ihre letzte Wirklichkeit abgetrotzt werden kann („ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰδικαιοσύνην, μακάριοι").
- Der für die Grundlegungsproblematik der Fundamentaltheologie so oft herangezogene Zentralvers 15 ist (in der Klammer des primären Praxisbezuges von V. 13f. und 16f. [s.u.]) nicht nur unter Rezeptionsgesichtspunkten anschlußfähig für eine allgemeine Logizität von (Fundamental-)Theologie, sondern er konzentriert diese durch den einleitenden Imperativ explizit *christologisch*[284]: „κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν" – ein Textbefund, der in der bisherigen intrinsezistischen fundamentaltheologischen Textapplikation in keinster Weise berücksichtigt wird. *Der ganze Vers 1 Petr 3,15 fordert also nicht nur zu einer vernünftigen Rechenschaftsabgabe des Glaubens auf, sondern weiß diese christologisch begründet und konzentriert.* Für

---

[282] Vgl. a.a.O., 56-58. Ob das allerdings ihre Absicht war, ist mit Fug und Recht z.B. von Eberhard JÜNGEL (vgl. ders., Entsprechungen, 158-201) bezweifelt worden, der im Diskurs mit Wolfhart PANNENBERG und Karl RAHNER keineswegs die Legitimität der Fragen 'natürlicher Theologie' bezweifelte, allerdings die Adäquanz der von ihr gegebenen Antworten. Der Differenzpunkt liegt nicht in der Leugnung einer ontologischen Gott-Offenheit des Menschen, sondern in der Frage, ob dieser Gedanke für das Verständnis des Erkenntnis- und des Geltungsgrundes der Theologie ausschlaggebend ist. Darauf, daß auch Karl BARTH sich der Legitimität der ontologischen *Fragen* der Gottoffenheit menschlicher Existenz, sprich der Religiosität, nicht verschlossen hat, gehen KRÖTKE, Der Mensch und die Religion nach Karl Barth, 25-29, und LINK, Das menschliche Gesicht der Offenbarung, 286-291, ein.

[283] Vgl. Anm. 275f.

[284] Um Anachronismen mit folgenschweren systematischen Konsequenzen zu vermeiden, muß man mit einem Terminus wie 'explizite Christologie' im Blick auf neutestamentliche Texte überaus vorsichtig sein, weil diese primär narrativ, homiletisch oder hymnisch verfaßt sind und eher implizite christologische Prädikationen vornehmen. An dieser Stelle liegt aber eine bewußte christ*ologische* Formulierung vor, da der Verfasser die alttestamentliche Forderung, die Heiligkeit des HERRN (d.h.: יהוה [!]) im eigenen Leben widerzuspiegeln (vgl. Lev 11,45; 19,2; 20,7; 22,9.32), auf Jesus Christus bezieht; vgl. BROX, Der erste Petrusbrief, 159.

evangelische Theologie, die sich traditionell durch die vier Exklusivpartikel: solus *Christus*, sola gratia, sola fide, sola scriptura normiert sieht, ist damit in 1 Petr 3,15 die intrinsische Grundlegung der Fundamentaltheologie angesprochen.

● Die V. 16f. schließen in konsequenter Logik die Klammer der Praxisorientierung um die in V. 15 geforderte vernünftige, christologisch konzentrierte Rechenschaftsabgabe, indem sie die christologische Begründung von V. 15a auf das gelebte *Ethos* der Christen ausweiten. Auch der handlungsorientierte *Modus* der Rechenschaftsabgabe muß von seinem Grund bestimmt, also *christus*förmig sein, d.h. die praktisch-vernünftige Apologia darf nicht aggressiv-polemisch oder positionalistisch erfolgen, sondern μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν. Die V. 16f. lassen sich somit als Hinweis auf eine *invitatorische oder irenische*[285] Theologie und als Ablehnung einer dialogunwilligen Rechthaberei lesen.

Bereits dieser kurze Blick auf den unmittelbaren Kontext von 1 Petr 3,15 erweitert das Spektrum seiner Applikation auf fundamentaltheologische Grundlegungs- und Methodenfragen: *Liest man diesen vielfach rezipierten Vers kontextorientiert, so bestätigt er das Programm einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie, weil er nicht nur die Kommunikationswilligkeit des Glaubens (und der auf ihn reflektierenden Theologie) fordert, sondern weil er diese nur in der Sinnhaftigkeit seines Grundes erkennen kann, von dem sie ihren Ausgang nehmen muß. Unter diesem Grund versteht der erste Petrusbrief niemand anderen als Christus selbst. Die christologische Fundierung soll sich dabei im invitatorisch-irenischen Ethos der einzelnen Theologin oder des einzelnen Theologen auswirken (ein Ethos, das analog auch in kirchlichen Stellungnahmen durchscheinen sollte).*

Trotz dieses keineswegs geringen Ertrages, den bereits die kontextlose und erst recht die kontexterweiterte Interpretation von 1 Petr 3,15 zur Selbstbeschreibung der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie erschließen kann, muß an die überleitenden Ausführungen zu diesem Kapitel erinnert werden, daß ein biblischer Vers für sich allein noch keine hinreichende Begründung für die Konzeptionalisierung einer theologischen Sach- oder Methodenfrage leisten kann. Nicht – wie es bei SECKLER den Anschein hat[286] – eine deduktive Ableitung heute anstehender Grundlagen- und Methodenfragen der Theologie ist gefragt. Mit einer solchen Aufgabenzuteilung wäre ein einzelnes biblisches Wort hoffnungslos überlastet. Schließlich sind aktuelle epistemologische und methodologische Fragen zu komplex und zudem in einem ganz anderen Lebens- und Geschichtskontext verwurzelt und verhaftet, als daß eine leichtfertige Deduktion biblischer Aussagen zum Zwecke irgendeiner Legitimation oder Konstitution einer theologischen Fragestellung oder Disziplin auch nur ansatzweise gelingen könnte. Zudem würde ein solches Verfahren einen unwillkürlichen Rückschritt in die zu Recht inzwischen verschmähte systematisch-theologische Untugend der 'dicta-probantia-Methode' dar-

---

[285] Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 340f.

[286] An keiner Stelle thematisiert SECKLER die hermeneutische Fragwürdigkeit (in der Ambiguität von Fraglichkeit und Bedeutung) seiner Ableitung des Programmes der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie aus diesem Vers.

stellen. Nicht Zitatismus ist gefragt, sondern unter Berücksichtigung der hermeneutischen Schwierigkeit[287] solcher Applikation die kritisch überprüfende Suche nach entsprechenden biblischen Perspektiven auf einen aktuellen Problemkomplex, in unserem Fall: die verantwortungsfähige Rede von Gott.

Wie schon bei der Einführung des Titels 'Fundamentaltheologie' soll deshalb die positive Designation der intrinsischen Rekonstruktion eines Identitätspunktes um eine negative Distinktion, die denselben hermeneutischen Kriterien unterliegt, ergänzt werden. Deshalb seien noch kurz andere bekannte Summare der Selbstbeschreibung theologischer Arbeit skizziert, bevor ein Fazit zu dieser intrinsischen Rückversicherung des Programms einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie gezogen werden kann.

1.2.1.2 „Fides quaerens intellectum"[288]

Weil sie von Karl BARTH im 20. Jahrhundert als Veto gegen jede Form positiver oder negativer Anknüpfung theologischer Geltungs- an allgemeine Vernunftaussagen systematisch in Erinnerung gerufen wurde, mag man auf Seiten evangelischer Theologie als mögliche Alternative zur intrinsischen Rekonstruktion der fundamentaltheologischen Aufgabe sofort an die ANSELMsche Programmformel „fides quaerens intellectum"[289] denken. Wie 1 Petr 3,15 reflektiert sie auf das Verhältnis von Glaube und Einsicht. Analog zur Darstellung des Petrusbrief-Diktums soll sie zunächst vor ihrem historischen Kontext betrachtet werden, um ihre Plausibilität als Formulierung des möglichen fundamentaltheologischen Identitätspunktes zu überprüfen. Pointiert skizziert DALFERTH den durch das 'quaerere' hergestellten Zusammenhang von 'fides' und 'intellectus': „Das Proslogion und der Prozeß der fides quaerens intellectum werden anders [sc.: als das zuvor geschriebene Monologion; P.D.] charakterisiert. Nicht um Erkundung dessen, was man noch nicht weiß, geht es hier [sc.: das war das Thema des Monologion; P.D.], sondern um den *Versuch, zu verstehen, was man glaubt.* Nicht die Erkundung von Unbekanntem, sondern die Verständigung über Bekanntes ist das Ziel. Das Bekannte ist die fides, das Verständigungsziel der intellectus fidei, der Weg von der fides zum intellectus fidei aber ist der Denkweg des intelligere und damit sola ratione zu begehen. Glückt das intelligere, weiß man am Ende freilich nicht mehr als am Anfang. Man weiß das, was man im Glauben schon wußte, vielmehr besser, weil man weiß, daß es wahr ist" (58).

---

[287] Vgl. FREY/DABROCK/KNAUF, Repetitorium der Ethik, 253-256, wo in einem analogen Problem (der Anwendbarkeit biblischer Traditionen für theologisch-ethische Urteilsfindungen) sowohl gegen ein biblizistisches Deduktions-, als auch gegen ein katholisches Traditions-, aber auch gegen ein liberaltheologisches Ablösungsmodell und für ein hermeneutisches Modell kritischer Überlieferung und Überprüfung biblischer Traditionen im Blick auf theologisch-ethische Urteilsbildung votiert wird. Auf diese letzte Weise wird sowohl auf die zeitlich wie inhaltlich begründete und nicht zu entschärfende *Differenz* zwischen den biblischen Traditionen und heutigen Applikationsversuchen reflektiert als auch auf die gerade in der bleibenden Fremdheit nicht eleminierbare, kritische Normativität der biblisch-theologischen Vorgaben.

[288] Vgl. ANSELM, Proslogion, 94.

[289] Vgl. KIENZLER, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, 300-380; DALFERTH, Fides quaerens intellectum (die Seitenzahlen im Haupttext dieses Kapitels beziehen sich auf diesen Text).

Daß man dies weiß, setzt eine bestimmte Begriffsdefinition von 'intelligere' voraus, die wiederum auf einen ausgefeilten metaphysischen Hintergrund rekurriert. Im Unterschied zum wahrheitsindifferenten 'scire' meint 'intelligere' ein erfahrungsorientiertes und verifikatorisches Erkennen (vgl. 58f.). Die terminologische Differenzierung macht aber nur Sinn, wenn hinreichend zwischen bloßen Wörtern ('signa' oder puren 'voces', nach DALFERTH in gegenwärtige Terminologie mit *„Sprach-Verstehen"* zu übersetzen), Aussagen mit konventionelle Bedeutungen artikulierendem *„Sinn-Verstehen"* (voces significantes) und Aussagen mit Wahrheits- und Referenzbezug (*„Wahrheits-Verstehen"* als Aufgabe des 'intelligere') unterschieden werden kann (vgl. 63, 80-82). Zumindest auf der höchsten Stufe setzt das Proslogion daher das klassische Wahrheitsverständnis („adaequatio intellectus ad rem") voraus – eine heute durchaus nicht mehr so unmittelbar einleuchtende Voraussetzung. Für das ANSELMsche Programm der „fides quaerens intellectum" schafft sie die Bedingung der Möglichkeit, daß deren Sinn („der Glaube, der Gott im Gebet um Erkenntnis seiner Wahrheit ersucht" [60]) durch das *eine* sie stützende Argument („aliquid quo nihil cogitari nequit" [vgl. 68-75]) *und* eine dies untermauernde Argumentation (vgl. 75-93) auf Referentialität zielt und so erkannt wird, daß sie von dieser Referenz selbst schon immer getragen ist (vgl. 93f.). Indem DALFERTH sowohl den historischen Hintergrund der Entstehung der Werke ANSELMs (vgl. 52-56) und des im Proslogion zum Tragen kommenden rhetorischen Schemas (vgl. 78f., 88f.) berücksichtigt, zugleich seine Interpretation hermeneutisch (vgl. 52-56) als auch sprachanalytisch fundiert, kann er überzeugend das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen Programmanspruch („fides quaerens intellectum"), dessen *einem* Argument und der subtilen Argumentationslogik als differenzierte Einheit herausarbeiten und auf diese Weise bisherige Interpretationsalternativen in ihrer Einseitigkeit zurückweisen. Denn unter Berücksichtigung dieses metaphysischen Kontextes mit seiner Terminologie tut die Rahmung des Argumentes durch das Gebet (vgl. 59, 66f.) dem Programmanspruch, daß sich das unum argumentum sola ratione verifiziere, einerseits keinen Abbruch[290]. Theologie gegen Rationalismus auszuspielen, ist vor dem Hintergrund der ANSELMschen Zeit und ihrer klassisch-metaphysischen Grundannahmen anachronistisch. Andererseits wird erst unter Berücksichtigung des literarischen Genus – das Argument des Proslogion ist für DALFERTH eine in persönlicher Kontemplation gewonnene, an andere weiterzugebende, pragmatische „Merkformel" (69) – vermieden, diesen Text als Gottesbeweis mißzuverstehen (vgl. 88). Denn ANSELM beweist mit Pros. 2-4 nur, daß das Denken die Wahrheit zu denken vermag (vgl. 80-88), die Identifikation dieser Wahrheit mit Gott untersteht nicht mehr der „logischen Unerbittlichkeit des Beweises" (88), wie DALFERTH unter Rückgriff auf das dem Proslogion zugrundeliegende rhetorische Schema überzeugend nachweist (vgl. 88-93).

Um den referenziellen Identitätsschluß zwischen 'aliquid quo nihil cogitari nequit' und Gott zu behaupten, müssen nämlich schöpfungstheologische (imago Dei) Brücken

[290] Vgl. a.a.O., 57, 61 gegen BARTHs Unterordnung des intellectus unter die fides (vgl. ders., Fides quaerens intellectum, 40-59).

zur (onto-)logischen Argumentation geschlagen werden. Gerade die vielschichtige Interpretation der Formel „fides quaerens intellectum" durch DALFERTH führt eindrücklich vor Augen, daß das Moment des Denkens, das nach ANSELM immer mit sich selbst anfängt[291], gegenüber dem Glauben keineswegs blindlings unterbestimmt oder gar hintan gestellt wird. Trotz dieser Würdigung muß für eine gegenwärtige Rezeption natürlich beachtet werden, daß die metaphysischen Voraussetzungen ANSELMS, nach denen Glaube und Rationalismus keinen polemischen Gegensatz bilden, mehr als strittig sind, so daß sowohl die Semantik der beiden Terme ('fides' und 'intellectus') als auch ihre Relationszuordnung neu bestimmt werden müssen. Wenn dies heute geschieht, muß und kann sich Theologie aber nicht mehr im Stile der Aufklärungstheologie am vermeintlichen Maß einer allgemeinen oder reinen Vernunft messen, weil sich diese materialisiert und pluralisiert hat. Dennoch sollte sie – um ihres Universalitätsauftrages (vgl. Kap. 3.1.4; 3.2.2) willen – versuchen, andere, laterale Wege eines Ansprüche berücksichtigenden Polylogs einzuschlagen.

Berücksichtigt man den historischen Kontext zum Verständnis der Programmformel „fides quaerens intellectum" und zur Beurteilung seiner fundamentaltheologischen Integrationskraft, so fällt auf, daß sie gegenüber 1 Petr 3,15 nicht das dort rekonstruierbare Postulat der konstitutiven *Kommunikabilität*[292] des Glaubens thematisiert. Zwar impliziert das Moment 'fides' geschichtlich und sozial vermittelte Inhalte, so daß die ANSELMsche Formel keineswegs solipsistisch mißzuverstehen ist, aber auf Verantwortungsbereitschaft in glaubens- und kirchenexternen Dialogsituationen, die dann ihrerseits dem Theologiebegriff neue Kontur geben, reflektiert sie nicht. Darauf macht DALFERTH aufmerksam, wenn er an die Entstehung des Proslogion erinnert. ANSELM hat es nicht aus einer kommunikativen Absicht oder Situation heraus verfaßt (wie das Monologion, das er auf Fragen seiner Mitbrüder geschrieben hat), sondern aus eigenem Antrieb, um die komplizierte Folge der Argumentation des ersten Werkes auf ein – der Einfachheit Gottes entsprechendes – einfaches Argument zu reduzieren[293]. Die kommunikative Intention reduziert sich auf die für andere nachvollziehbare Re-Konstruktion der Argumentationsstruktur, deren *ratio* aber allein von Gott *durch illuminatio*, also gnadenhaft, geschenkt ist und sich keiner zwischenmenschlichen Diskursivität verdankt (vgl. 64, 68f.). So sehr die Formel daher Berechtigung als ein Manifest für die intrinsische Grundoption von Theologie besitzt, so ansprechend auch der Gedanke der im Glaubensverstehen gewonnenen Freude ist[294], so wenig schließt sie die für gegenwärti-

---

[291] Vgl. auch KIENZLER, a.a.O., 27-46.

[292] Vgl. Kap. 1.1.2.

[293] Vgl. ANSELM, Proslogion, 93. Das in der Phänomenologie und der Konzeption responsiver Rationalität erhobene Postulat, daß die Methode der Untersuchung ihrem Gegenstand entsprechen solle (vgl. Kap. 2.1; 2.7), ist offensichtlich auch bei ANSELM schon leitend.

[294] Vgl. a.a.O., 65, 68f. Dieser Gedanke bildet ein gesundes Gegengewicht gegenüber einer Apologia, die sich (der Intention von 1 Petr 3,15 zwar unangemessen, aber als Gefahr naheliegend) in neurotischen Legitimationszwang verkehrt; im übrigen ereignet sich die solchem verkehrten Verständnis entgegenstehende Freude für ANSELM gerade in einer Verfolgungssituation – das sei nur im Blick auf den von BAYER (vgl. ders., Theologie, 58, 531) betonten Unterschied zwischen der „fides quarens intellectum" und der „tentatio" LUTHERS (vgl. Kap. 1.2.1.3) angemerkt!

ges fundamentaltheologisches Fragen so wichtige *Schwellenfunktion* ein. In dieser Hinsicht leistet die Formel von 1 Petr 3,15 mehr, weil sie das beiden Formeln gemeinsame Inhaltsmoment konstitutiv mit Diskursivität verknüpft. Wollte man „fides quaerens intellectum" in derselben Weise als topologische Umschreibung des Integrationsortes einer intrinsezistisch-integrativen Fundamentaltheologie begreifen, müßte man das 'intelligere' – seiner ursprünglichen Intention zuwider – stärker als Widerspiegelung sprachlicher Diskurse in einem Subjekt, denn als vor- und übersprachliche Idee interpretieren[295]. Dies ist legitim, wäre aber eine „in intentione lectoris"[296] geleistete Interpretation.

1.2.1.3 „Oratio – meditatio – tentatio"[297]

Als mögliches fundamentaltheologisches Summar mag evangelischerseits auch an LUTHERS Charakterisierung theologischer Arbeit als „oratio, meditatio, tentatio" gedacht werden. Auf gewichtige systematische Implikate dieser Kennzeichnung des Selbstverständnisses von Theologie hat Oswald BAYER in seiner theologischen Erkenntnislehre hingewiesen[298]. Insofern diese Trias auf Ps 119 aufbaut (vgl. 67-70), konnotiert sie ebenso die ökumenische Weite zwischen Israel, dem Judentum und der Kirche, wie sie (in Kenntnis ihrer Rezeptionsgeschichte) sogar Orthodoxie, Pietismus, Alt- und Neuprotestantismus verbinden kann – schließlich wurde sie nach LUTHER beispielsweise auch von SEMLER repristiniert (vgl. 55-60). Noch gewichtiger für eine systematische Applikation sind nach BAYER ihre das *Ethos* von Theologinnen und Theologen normierenden Implikate. Das Element der 'oratio' betont Grund und Grenze der Theologie in Gebetshaltung und -praxis (vgl. 71-83). Theologie findet ihr Fundament nicht in zeit- und situationsleerer Spekulation (vgl. 74-77), sondern in der Praxis der der Kondeszendenz Gottes entsprechenden vita passiva (vgl. 42-49, 79-82). Daß diese Entsprechung nicht auf das 'verbum internum' beschränkt ist, sondern am 'verbum externum' ihren Anfang nimmt, betont das zweite Element der 'meditatio', das entgegen heutigem Sprachverständnis vor seinem ursprünglichen spiritualitätsgeschichtlichen Hintergrund, den LUTHER aufgreift, die Gottesbegegnung an der Äußerlichkeit des gesprochenen Wortes festmacht (vgl. 83-95). Die 'tentatio' – von BAYER als entscheidende Differenz gegenüber ANSELMS Programm der „fides quaerens intellectum" angesehen[299] – untermauert die lebenspraktische Ernsthaftigkeit theologischer Arbeit, indem sie zum Ausdruck bringt, daß Theologinnen und Theologen durch die Theologie in ihrer Existenz

---

[295] Auf diese Weise transformiert beispielsweise WALDENFELS die eidetische Reduktion HUSSERLS in eine strukturale; vgl. Kap. 2.1.1.

[296] Vgl. ECO, Die Grenzen der Interpretation, 35-39.

[297] Vgl. LUTHER, WA 50, 658f.

[298] Vgl. BAYER, Theologie, 55-106. Seitenzahlen im Text verweisen auf diese Arbeit; vgl. auch HÜTTER, Theologie als kirchliche Praxis, 101-108.

[299] Vgl. Anm. 294.

bis ins Leiden hineingetrieben werden können (vgl. 96-105)[300]. Insofern artikuliert sie auf die radikalste Weise der Passio die für jede Theologie konstitutive Erfahrungsdimension. Kurzum, der Sinn der Trias 'oratio, meditatio, tentatio' für theologisches Selbstverständnis läßt sich so zusammenfassen: „Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen läßt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt" (61).

Obwohl BAYER mit einem strukurellen Vergleich zwischen den notae theologiae (oratio – meditatio – tentatio) und drei (der sieben) notae ecclesiae in „Von den Konziliis und Kirchen" (Wort, Gebet, Kreuz) die ekklesiologische Verankerung der Trias zu beweisen sucht (vgl. 105f.)[301] und es ihm zumindest gelingt, mit dem Hinweis auf das Diktum LUTHERS eindrücklich die nur in gelebter Spiritualität adäquate Hingabe an die theologische Sache herauszustellen, kann es die Selbstbeschreibungsfunktion der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie nicht derart abdecken wie 1 Petr 3,15. Unter die integrative Normativität dieses Mottos sollte ja nicht nur Sinnermittlung nach innen, sondern auch Sinnvermittlung nach außen in ihrer spannungsvollen Einheit zusammengeführt werden. Man kann sich zwar gut vorstellen, daß LUTHERS Trias dabei als eine Art spirituelle Konkretion in die erste Teilfunktion übernommen werden kann. Doch würde sie dann nur die intrinsische Grundlage der Fundamentaltheologie konturieren, nicht aber deren irenische Apologia thematisieren können. Insofern mag der Vorschlag BAYERS, auf LUTHERS Regeln „oratio – meditatio – tentatio" zurückzugreifen, eine notwendige Prämisse von Theologie im allgemeinen sein, nicht aber eine hinreichende Selbstbeschreibungsformel der Fundamentaltheologie abgeben. Die Trias ist eher eine Art spirituelles Enchiridion auf dem Wege der Bildung theologischer Existenz[302].

1.2.1.4 „Traditio"

Als Herausforderung oder gar als Provokation mag man für die Selbstbeschreibung des Identitätsortes einer evangelischen Fundamentaltheologie den von Hansjürgen VER-

---

[300] Darin, daß ANSELM in seiner Formel das Moment der Freude herausstreicht, LUTHER dagegen die Möglichkeit des Leides ausdrücklich erwähnt, muß kein konträrer Gegensatz gesehen werden. Keiner der beiden genannten Autoren würde die anders lautende Erfahrung abstreiten (vgl. BAYER, Theologie, 530f.), allerdings legen sie unterschiedliche Schwergewichte.

[301] HÜTTER, a.a.O., 106-108, bemängelt, daß BAYER dabei nur auf ekklesiologische, nicht aber auf die ekklesiopraktische Ausrichtung in „Von den Konziliis und Kirchen" achtet. Bei LUTHER zeige sich nicht nur eine strukturelle Parallele zwischen Kennzeichen von Theologie und Kirche, sondern schon das (verkündigte) Wort sei in ein Netz von „Kernpraktiken", d.h. in *„pneumatologische[r] Enhypostasie"* (a.a.O., 182) pathisch existierender Vollzugsformen von Kirche, eingebunden, „ohne die das Wort selbst schlicht nicht denkbar ist" (a.a.O., 108); zu HÜTTER selbst vgl. Kap. 1.2.3.2.2.

[302] Diese Einschätzung unterstellt dem BAYERschen Gebrauch der Formel LUTHERS kein technisches „itinerarium mentis in Deum"-Verfahren. Die Regelanweisung (vgl. ders., Theologie, 55, 82f.) kann reformatorischerseits nur als eine dankbare Entsprechung zur allein rechtfertigenden Gnade Gottes gedacht sein.

WEYEN eingebrachten Vorschlag ansehen: *traditio*. Obwohl – wie oben gesehen[303] – VERWEYEN selbst 1 Petr 3,15 für fundamentaltheologische Epistemologie fruchtbar macht, vertritt er darüber hinaus die These, daß erst der Begriff der 'traditio' als Zentralbegriff aller fundamentaltheologischen Aufgaben in Betracht komme. Er begründet diese These mit dem Argument, daß 'traditio' zum einen biblische (alt- und neutestamentliche) Wurzeln besitze, dabei vor allem das inhaltliche Zentrum des Glaubens, die Selbstübergabe Jesu an den Vater zum Heil der Menschen, benenne und zum anderen auch als das kirchengeschichtliche Prinzip, die Weitergabe des Glaubens von Generation zu Generation, gelten könne[304]. Deshalb verknüpfe dieser Begriff materiale Begründung und formale Kontinuität und sei dadurch ein Brennpunkt für das Selbstverständnis jeder Theologie, die an ihm zu bewähren habe[305]. Natürlich muß sich jede christliche Theologie nicht nur an der Offenbarung, sondern auch an ihrer geschichtlichen Vermittlung brechen, aber die vermeintliche Lösung trägt mehr Probleme denn weiterführende Perspektiven mit sich: Zunächst dürfte bezweifelt werden, ob die Subsumierung der versöhnenden Selbstoffenbarung Gottes und der kirchlichen Kontinuität unter einen Begriff derart greift, wie es VERWEYEN gerne sähe. Die 'traditio' in Christus ist ein christologisches Ereignis, die ekklesiale 'traditio' dagegen (im besten Falle) ein pneumatologisches Geschehen. Versöhnung und Erlösung gehen vom Christus-Ereignis aus, das die kirchliche 'traditio' in Wort und Tat zu bezeugen hat, aber sich in ihr nicht einfach kontinuiert[306]. Weiterhin bleibt ungeklärt, ob der empfohlene Begriff deskriptiv oder normativ verwendet wird. Da aus diversen sozialpsychologischen und wissenssoziologischen Theoriebildungen bekannt ist[307], daß auch scheinbar wertfreie Deskriptionen immer normativ beladen sind, besitzt der 'traditio'-Begriff in VERWEYENs Konzept unumgänglich normative Implikate. Dann muß aber weitergefragt werden, ob und wenn von woher das normative Kontinuum der 'traditio' seine wiederum normativen Geltungsansprüche und -kriterien gewinnt. Hat man einmal dem 'traditio'-Begriff die von VERWEYEN eingeräumte Normativität zugesprochen, nützt es auch nichts mehr zu betonen, Fundamentaltheologie sei am Maßstab metaphysischer oder hermeneutischer Reflexion zu messen. Eine solche These stellt ja zunächst nur ein Postulat dar und verlangt nicht mehr, als daß die an der 'traditio' ausgerichtete Fundamentaltheologie gegenüber autonomer Vernunft in ihrem 'Daß' vernünftig begründbar ist[308]. Da aber auch der Begriff der autonomen Vernunft seinerseits auf mehr oder weniger unbewußten und ungeklärten Präsuppositionen aufbaut und entsprechend konkretisiert werden muß[309], läuft die ganze Argumentation – in bewährter katholischer *Tradition* – darauf hinaus, eine institutionalisierte Instanz zu fordern, die kanonisierend und damit zensierend bestimmt, welche

---

303 Vgl. Kap. 1.2.1.1.

304 Vgl. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 68-73.

305 Vgl. a.a.O., 67-76.

306 Vgl. den kritischen Hinweis auf den geradezu äquivoken Facettenreichtum des Begriffes bei WIEDERKEHR, Das Prinzip der Überlieferung, 100-102. (Anm. 310).

307 Vgl. zum Überblick MAASER, Theologische Ethik und politische Identität, 41-56, 299-358; ders., Ethik zwischen sozialverfaßter Habitualität und Reflexion, 292-299.

308 Vgl. VERWEYEN, Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie, 369-377.

Elemente aus dem breiten Strom der traditio herausgehoben und als diese normierend zu gelten haben. Als die Tradition verbürgende und normierende Institution fungiert bekanntlich in der katholischen Kirche letztinstanzlich das päpstliche Lehramt[310]. Wenn mit dieser, seit Robert BELLARMIN vielfach von katholischen Theologen vertretenen Argumentation[311] Bibel und kirchliche Tradition unter einen Oberbegriff subsumiert

---

[309] Vgl. Kap. 2.2.2.

[310] Als locus classicus (dogmaticus) der Subsumierung von Schrift und Tradition unter die Vorstellung eines kontinuierlichen ekklesiologisch konzipierten Traditionsstrangs gilt das „Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis" (DH 1501-1505) der IV. Sessio des Tridentinums vom 8. April 1546 mit der berühmten Formel, Schrift und Tradition seien „pari pietatis affectu ac reverentia" (DH 1501) aufzunehmen und zu verehren. Aber er stellt nur die (wenn auch weichenstellende) Bedingung der Unterordnung der Schriftautorität unter das Lehramt dar. Auf die Gleichrangigkeit von Schrift und Tradition folgt in DH 1507 (erneut übernommen auf dem Vaticanum I; vgl. DH 3007) die Abwehr derjenigen Schriftinterpretationen, die abweichen vom dem „... Sinn, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält, deren Aufgabe es ist, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen" (das lat. Orig.: „cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum" wird in NR 93 noch wesentlich weniger ökumenisch übersetzt: „ihr [sc.: der Kirche; P.D.] steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Schriften zu"). Komplettiert wird dann dieser syllogismus magisterialis ecclesiae durch die letztgültige Orientierung (wenn auch nicht Identifizierung) des consensus fidelium am Papstamt (ex sese; vgl. DH 3074). Kein geringerer als Karl RAHNER hat diese Argumentationsfigur zwar geschichtlich kontextualisiert (vgl. ders., Schriften zur Theologie, Bd. X, 305-323), aber (bis in die kirchenpolitische Praxis im Fall KÜNG gegen dessen Kritik an der Unfehlbarkeit; vgl. ders., [Hg.], Zum Problem Unfehlbarkeit; ders., Kritik an Hans Küng) grundsätzlich verteidigt (vgl. ders., a.a.O., Bd. XIII, 62-92; Bd. XVI, 231-248). Zwar bindet RAHNER im Geiste des Vaticanums II das Papstamt an das Episkopalkollegium zurück, betrachtet den Papst daher als „die das Gesamtkollegium repräsentierende Person" (ders., Grundkurs des Glaubens, 372), weist aber demokratische Einsprüche zurück, weil sub specie aeternitatis nicht einzusehen sei, warum in Fragen des Glauben mehrere ein sichereres Urteil fällen sollten, als *eine* diese Kollegialität repräsentierende Person (vgl. ebd.). Das mag auf den ersten Blick so sein; was aber geschieht, wenn einmal das Gegenteil eintritt? Ein konsensuales System trägt der Differenz aller Menschen, auch der Institution Kirche, zur göttlichen Wahrheit (vgl. DH 806) insofern Rechnung, als es diese Nicht-Identität institutionalisiert und damit eine gegenteilige Verschleierung verhindert. Da RAHNER die gesamtkirchliche Unfehlbarkeit kategorial an das Papstamt des römischen Bischofs koppelt (vgl. ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX, 339-365; auch noch grundsätzlich übernommen in: FRIES/ders., Einigung der Kirchen, 70-108), wird die in anderen Äußerungen angedeutete Vorrangstellung der Schrift gegenüber der Tradition (vgl. ders., Über die Schriftinspiration, 55-57; ders., Grundkurs des Glaubens, 358-365) entscheidend geschwächt, da es eben das kirchliche Lehramt ist, das die Schrift authentisch interpretiert (vgl. ders., Über die Schriftinspiration, 37-46, 78-84).
Verschwiegen sei nicht, daß gegenüber dieser mit dem Tridentinum und dem Vaticanum I einhergehenden hierarchologischen „Engführung" (POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 138) der lehramtlichen Ekklesiologie in der Offenbarungskonstitution 'Dei Verbum' des Vaticanums II ein Gegengewicht gesetzt worden ist, insofern dort eindeutig von einem Gefälle zwischen Schrift und Tradition gesprochen wird – allerdings um in einem Atemzug zu betonen, daß es Aufgabe des Lehramtes sei, „das geschriebene oder überlieferte (!) Wort Gottes verbindlich (!) zu erklären" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung [Dei Verbum], Nr. 10, zit. nach: RAHNER/VORGRIMMLER [Hg.], Kleines Konzilskompendium, 372; Betonungen P.D.). Ferner sei auf die virulente Diskussion im Blick auf die Hermeneutik von Überlieferung und Lehramt innerhalb der gegenwärtigen katholischen Theologie hingewiesen; vgl. den Forschungsstand zusammenfassend die entsprechenden Artikel im HFTh, Bd. 4, 100-179: WIEDERKEHR, Das Prinzip der Überlieferung; POTTMEYER, a.a.O.; DULLES, Lehramt und Unfehlbarkeit. Insbesondere WIEDERKEHRS Darlegungen geben zu denken, weil es ihm durch die Beleuchtung unterschiedlicher Aspekte – anthropologische Reflexionen (a.a.O., 100-102), kirchengeschichtliche Rekonstruktionen (a.a.O., 103-106), die in dogmatische Systematisierungen transformiert werden (a.a.O., 106-110), komparatistische Erwägungen zu verschiedenen Traditionsbewertungen (a.a.O., 110-117) und pneumatologisch-eschatologische Ausblicke (a.a.O., 117-122) – gelingt, gegenüber einer hierarchologischen Engführung den Facettenreichtum des problematisierten Begriffes wiederzugewinnen.

[311] Vgl. H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 407-488.

werden, verliert die Schrift ihre gerade nicht in ekklesialen Traditionen aufgehende[312] und so um derentwillen konstruktiv Distanzierung schaffende, kreativ-kritische, kurz: dekonstruktive Potenz. Die unklare Verhältnisbestimmung zwischen vermeintlicher Deskriptivität und problematischem, weil tendenziell Faktizität in ihrer Geltung stabilisierendem und legitimierendem Gebrauch des 'traditio'-Begriffes läßt ihn insbesondere unter ökumenischen Gesichtspunkten als fundamentaltheologisches Prinzip ganz und gar ungeeignet erscheinen. Eine schon gegenüber BAYERs Vorschlag geübte Kritik muß deshalb auch VERWEYENs Vorschlag treffen: 'traditio' stellt zweifellos eine Bedingung der Möglichkeit von Theologie dar, aber fundamentaltheologisch entscheidend ist, wie mit ihr umgegangen wird – ob durch sie die gewordene Faktizität legitimiert oder in ihrer Geltung immer wieder kritisch hinterfragt werden kann. Deshalb stellt 'traditio' eine notwendige, aber keineswegs eine hinreichende Bedingung fundamentaltheologischer Arbeit dar.

1.2.1.5 Fazit

Es ist an der Zeit, ein Resümee über die verschiedenartigen Versuche zu ziehen, einen fundamentaltheologischen Identitätsort zu finden oder zu rekonstruieren. Zwar blieb SECKLERs Auslegung von 1 Petr 3,15 eigenwillig enggeführt und wenig konkretisiert, aber gerade die kontexterweiterte Interpretation konnte diesen Vers als *einen* präzisen Ausdruck der unterschiedlichen Aufgaben einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie aufweisen. Die Prüfung der anderen theologischen Selbstbeschreibungsformeln konnte keine Alternative aufbieten, die das spezifisch fundamentaltheologische Grundanliegen – die kommunikative Verantwortung des Glaubens (vor sich und anderen) – derart genau auf den Punkt gebracht hätte wie 1 Petr 3,15. Noch am ehesten genügte das ANSELMsche Diktum von der 'fides quaerens intellectum' diesem Anspruch – vor allem wenn man 'intellectum' nicht mehr als in 'similitudo' (oder durch gnadenhafte 'illuminatio') gewonnene Einsicht in die Evidenz einer Sache, sondern als diskursiv-intersubjektives Verstehen begriffe. Allerdings deutet bereits die Notwendigkeit einer solchen hermeneutischen Kommentierung an, daß die ANSELMsche Formel für die gesuchte Identitätsfunktion nicht derart anwendungsoffen ist wie die Rechenschaftsformel aus dem ersten Petrusbrief.

Inhaltlich betrachtet hat sich also die Rahmenüberlegung SECKLERs bewährt. Gerade die kontexterweiterte Interpretation konnte die auf dem Wege rekonstruktiver Herme-

[312] Daran, daß die Schrift aus urchristlichen Traditionen entstanden ist, besteht gar kein Zweifel und darüber auch kein Dissens. Aber in einer Art negativen genetischen Fehlschlusses wurde und wird katholischerseits aufgrund der nun mal eindeutig so zu kontextualisierenden Herleitung der Genese der möglicherweise kirchenkritische Geltungsanspruch der Schrift als „Stachel des Fremden" (vgl. WALDENFELS, SF) gegenüber eingespieltem kirchlichem Leben unterbestimmt. Den fundamentaltheologischen Gründen für die kritische Vorordnung der Schrift gegenüber der Kirche – trotz der historischen Einordnung in den kirchlichen Traditionsprozeß – sucht die responsive Rekonstruktion von Karl BARTHs Prolegomena nachzudenken; vgl. Kap. 3.2.1.3.1.

neutik gewonnene Legitimation nicht nur der Integrativität der unterschiedlichen Aufgaben, sondern vor allem ihre gemeinsame Begründung in christologisch-intrinsezistischer Perspektive darlegen – ein für die epistemologische Selbstbeschreibung nicht hoch genug zu bewertendes Ergebnis, insofern der Inhaltsdimension darin eine konstitutive Funktion eingeräumt wird, die es je und je zu entdecken und zu bewähren gilt. Auf diese Weise ergibt sich unter epistemologischer Fragestellung auch ein Erkenntnisgewinn der fundamentaltheologischen Rückfrage nach ihrem Identitätsort.

Da der von SECKLER geradezu deduktiv eingeführte Legitimationssanspruch von 1 Petr 3,15 negiert werden mußte[313], der Gedanke der Induktion abwegig erscheint, nimmt der Vers den Theoriestatus eines *abduktiv* gewonnenen regulativen Axioms für die Fundamentaltheologie ein. Betrachtet man SECKLERS Vorgehen bei der Einführung des Gedankens, einen fundamentaltheologischen Identitätsort zu rekonstruieren, ist es – ohne explizierte Intention – als eine geradezu klassische Abduktion zu kennzeichnen[314]: Fundamentaltheologische Identifikationsprobleme werden im Spiegel der wechselnden Begrifflichkeit vorgestellt, ohne daß ein Integral dieser Problemkonstellation zum Vorschein käme; 1 Petr 3,15 wird auf dieses scheinbar unübersichtliche Szenario aufgepfropft; von diesem hypothetisch vorgestellten und postulierten Identitätspunkt kann unter Rückgriff auf die bisher ungeordneten fundamentaltheologischen, apologetischen und enzyklopädischen Traditionen – darin liegt der Erkenntnisfortschritt – ein integratives Konzept von Fundamentaltheologie entwickelt werden.

Der in diesem Kapitel durchgeführte Reflexionsgang hat nicht nur (wenn auch mit modifizierter Sichtweise auf den Theoriestatus der Gewinnung des Identitätsortes) SECKLERS Anregung zur Selbstbeschreibung der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie aufgreifen können, sondern hat dadurch auch die in Kap. 1.1 anhand der historischen Rekonstruktion und ihrer systematischen Transformation gewonnen Einsichten in biblisch-theologischer Perspektive, also intrinsisch, bestätigen können. Zugleich wurde deutlich, daß es notwendig ist, das Problem des Theoriestatus einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie weiter zu verfolgen. Denn das fundamentaltheologische Axiom 1 Petr 3,15 hat zwar die Grundanliegen der so konzipierten theologischen Grundlagen- und Methodenwissenschaft in ihrem *Daß* bewähren können, nicht jedoch deren konkrete Entfaltung unter Berücksichtigung der gegenwartsspezifischen Diskurs- und Rationalitätsherausforderungen. Deshalb sollen nun einige paradigmatische Konzepte vorgestellt werden, die versuchen, das Problembewußtsein einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Identitätserweis und Relevanzrechenschaft, wie sie bis hierher in der historischen Rekon-

---

[313] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 468, wo er von der „*Notwendigkeit* einer *eindeutigen* Ausgangsoption" spricht (Kursivierungen P.D.).

[314] Der Begriff der Abduktion stellt nach PEIRCE neben logischer Deduktion und empirischer Induktion die dritte Schlußart dar, die als eine Art ratende Hypothesenbildung charakterisiert wird. Sie vollzieht sich während eines Problemlösungsversuches, indem dabei „bisher nicht ableitbare Fakten in der Weise" in die Problembearbeitung eingeführt werden, „daß etwas erschlossen wird, das dann gestattet, auch diese Fakten abzuleiten" (ders., Collected Papers, 6.469; zit. nach NAGL, Charles Sanders Peirce, 112; zum Zusammenspiel der drei Schlußarten vgl. a.a.O., 107-119); vgl. dazu faktisch SECKLER, a.a.O., 450-470.

struktion, ihrer systematischen Applikation und der abduktiv ermittelten biblisch-theologischen Legitimation gewonnen wurde, programmatisch zu entfalten. Da diese Arbeit auf Möglichkeiten und Grenzen einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie in evangelischer Perspektive zielt, werden – entgegen der Chronologie – zunächst zwei katholische Ansätze dargestellt (vgl. Kap. 1.2.2). Dies geschieht aus dem systematischen Grunde, um direkt zu prüfen, ob die anschließend zu behandelnden evangelischen Positionen das hohe Reflexionsniveau der katholischen Vorgaben erreichen und, wenn dies der Fall ist, worin ihr Spezifikum besteht. Erst wenn das gegenwärtige Problembewußtsein aufgearbeitet und hinreichend gewürdigt ist, sind offene Probleme zu benennen und weiterführende methodische, methodologische und inhaltliche Schritte angebracht.

1.2.2 Zwei paradigmatische katholisch-theologische Positionen

1.2.2.1 Max SECKLERs Entwurf „theonomer Vernunftautonomie"

1.2.2.1.1 Darstellung

Wie bedeutsam die Beiträge des ehemaligen Tübinger Fundamentaltheologen Max SECKLER für das gegenwärtige Verständnis katholischer Fundamentaltheologie sind, läßt sich bereits aus dem bisherigen Gang dieser Untersuchung entnehmen. Die schwerfällig wirkende, aber präzise fundamentaltheologische Selbstbeschreibungsformel „integrativ-intrinsezistisch" geht ebenso auf ihn zurück wie der Hinweis, daß die diversifiziert scheinenden Aufgaben sehr wohl einen rekonstruierbaren (abduktiv ermittelbaren) Identitätspunkt finden können – in 1 Petr 3,15 (vgl. Kap. 1.2.1.1). Über diese grundsätzlichen Beiträge verdienen aber auch seine Darlegungen zu den von diesem Identitätspunkt zu ordnenden Aufgaben und Themenfeldern, zur Frage nach dem Modus ihrer Verknüpfung und den darin leitenden Perspektiven Beachtung. Daß seine Konzeption in der katholischen Fundamentaltheologie als besonders wichtig erachtet wird, kann man dem Umstand entnehmen, daß er das vor allem wegen seiner überaus gelungenen Team-Arbeit internationales Ansehen genießende „Handbuch der Fundamentaltheologie" mit dem programmatischen Artikel: „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen"[315] abschließen sollte. Diesem Beitrag werden im folgenden die Weichenstellungen von SECKLERs eigenem Konzept der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie als „Glaubenswissenschaft"[316], die aus der Perspektive „theonomer Vernunftautonomie"[317] argumentiert, entnommen. Anschließend soll dieser Entwurf dann

[315] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie. Die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf diesen Text.

[316] Vgl. ders., Theologie als Glaubenswissenschaft, 190-195.

[317] A.a.O., 482, 500; vgl. 473: *„theonome[s] Vernunftdenken des Glaubens"*; 477: *„theonome[.] Vernunft"*.

auf seine Stringenz und Validität für heutige intrinsezistische Rechenschaftsabgabe überprüft werden (vgl. Kap.1.2.2.1.2).

Ausgangspunkt für die systematischen Ausführungen SECKLERs ist das in der Geschichte der Fundamentaltheologie wahrgenommene Orientierungsdefizit, das sich für ihn in der disparaten Vielfalt der Aufgaben und Namen, u.a. „Apologie", „Apologetik", „Fundamentaltheologie" und „Fundamentale Theologie", widerspiegelt (vgl. 455-468). Nach der Sichtung des historischen Befundes gibt es für ihn keinen Zweifel, daß man den Mangel an Orientierung nur überwinden kann, wenn man die verschiedenen Aufgaben unter einem Oberbegriff „integrativer Fundamentaltheologie" bündelt. Dies wiederum wird nur dann möglich sein, wenn sich für all diese scheinbar divergierenden Fragestellungen ein gemeinsamer, d.h. integrativer Identitätspunkt findet. Von dessen Entdekkung und Begründung war bereits in Kap. 1.2.1.1 die Rede. Die Pointe des gefundenen Identitätsortes liegt nach SECKLER darin, daß die Hoffnungsrechenschaft auf dem Logos, dem *„Sinngrund"* (469) des Glaubens (λόγος [!] περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) aufruht. Ihm *„nach den Regeln der Sinnerhebung"* (ebd.) zu entsprechen, sei die Aufgabe und Verheißung, die von diesem fundamentaltheologischen Identitätspunkt für die Glaubensverantwortung ausgeht. Anders formuliert: weil der Hoffnung selbst der Logos inhäriert[318], kann die von ihm ausgehende kommunikationswillige Glaubensverantwortung als integrierender *„Identitätspunkt"* der verschiedenen Teilfunktionen der Fundamentaltheologie wahrgenommen werden. Von diesem Identitätspunkt gewinnt SECKLER zunächst die Grundorientierung theologischer Reflexion überhaupt, die er als „theonome Vernunftautonomie"[319] charakterisiert. Daß die theologische Grundlagen- und Methodendisziplin damit intrinsezistisch ausgerichtet wird, wurde bereits in Kap. 1.2.1.1 aufgezeigt.

Welche Schlußfolgerungen zieht SECKLER aus der postulierten Leitperspektive? Zunächst betont er, daß eine wahre und wahrhaftige ἀπολογία ihren Ansatz nur in der Wahrheit einer Sache selbst und nicht in einem außerhalb ihrer gelegenen Wahrheitsverständnis haben kann, weshalb er die Notwendigkeit eines extrinsezistischen Differenzkriteriums für den Wahrheitserweis der theologischen Sache bestreitet: „Die Zustimmung kann ihr letztes und tragendes Motiv nur *in der Sache selbst* haben, der die Zustimmung gilt, und die Zustimmung muß allein *um der Wahrheit dieser Sache willen*, die den Charakter der ungeschaffenen, absoluten Erstwahrheit (veritas prima) hat, erfolgen, wenn es wirklicher Glaube ... sein soll. Eine Glaubenszustimmung, die ihr tragendes Motiv in anderen Wirklichkeiten hätte – z.B. eben in einem Demonstrationsgebilde der Vernunft, dieses verstanden als formell menschliches Gemächte einer vorgläubigen Instanz –, wäre eine andere Art von 'Glaube', nämlich nur noch ein Dafürhalten auf Grund kontingenter Demonstrationsapologetik" (471f.).

Das Programm „theonomer Vernunftautonomie", das der (postulierten) Wahrheit des Glaubens zu entsprechen sucht, unterscheidet in seiner methodischen Entfaltung der

318 Vgl. S. 76-79.
319 Vgl. Anm. 317.

integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie zwei Hauptfunktionen, die ihrerseits weiter untergliedert werden: 1.) eine „*fundamentale Theologie*", die die Aufgabe „der Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens ('nach innen')" (482) zu leisten hat, und 2.) die „*apologetische Theologie*", deren Teilfunktion in „der Vermittlung und Selbstbehauptung des christlichen Glaubens ('nach außen')"[320] besteht. Die nach innen[321] gerichtete Hauptfunktion der „fundamentalen Theologie" umschließt nicht nur die materiale Grundlagenforschung, die nach dem klassischen fundamentaltheologischen Aufbauschema (demonstratio religiosa, christiana, catholica) geordnet, aber um einen Traktat 'Theorie des Christentums' erweitert wird, sondern auch einen diesen Traktaten vorgelagerten (!) formalthematischen Arbeitsbereich, der sich den epistemologischen Fragen der Theologie zuwendet[322]. Die „apologetische Theologie", die inhaltlich nicht anders begründet sein kann als aus dem Identitätspunkt der intrinsezistischen Fundamentaltheologie überhaupt (vgl. 495), indem sie „die Verantwortung des Glaubens von der *fides quae creditur* her" (473) wahrnimmt, wird unterteilt 1.) in eine „Theorie der Apologetik", 2.) in eine „adversative Apologetik", die nach dem Motto „challenge and response" arbeitet, und 3.) in eine „transpositive" oder „referentielle Apologetik", der es in Übernahme des Anliegens der Korrelationsmethode um Sinnrechenschaft und Sinnauskunft des Glaubens 'nach draußen' geht (vgl. 492-511)[323].

Mit seiner Ableitung beider Aufgabenbereiche der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie, d.h. a) „*Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens ('nach innen')*" (482) und b) „*Vermittlung und Selbstbehauptung des christlichen Glaubens ('nach außen')*" (492), aus einem (abduktiv ermittelbaren) intrinsischen Identitätspunkt hat SECKLER nicht nur für die katholische Theologie Standards gesetzt, sondern vor allem auch – und darin liegt die ökumenische Bedeutung seines Ansatzes – die Fundamentaltheologie erneut für protestantisches Denken attraktiv gemacht. Dies liegt nicht nur daran, daß er sie als *hermeneutische Theologie* (vgl. 485, 498) versteht, sondern daß er diese Hermeneutik konkret von der *Sache* des Glaubens selbst, d.h. aber von der fides *quae*, fundiert wissen will und nicht nur (katholisch formuliert:) von einem formalpsychologisch beschreibbaren actus credendi oder (evangelisch formuliert:) von einer abstrakt-subjektiven fides *qua* (vgl. 471-473, 508). Dem potentiellen Einwand liberaler Theologie, der subjektive Glaubensakt werde durch ein an der fides quae orientiertes Glaubensverständnis vernachlässigt, entgegnet SECKLER im vorhinein: „Der Glaube in

---

320 A.a.O., 492. SECKLER, a.a.O., 476, spricht bewußt von 'apologetischer Theologie' und nicht von 'Apologetik', um zu betonen, daß auch die Selbstbehauptung nach außen keinen außertheologischen Erkenntnis- oder Sachgrund hat.

321 SECKLER (vgl. a.a.O., 475f., 499) ist sich zwar bewußt, daß die Innen-Außen-Metaphorik nicht unproblematisch ist, die Möglichkeit, sie von der Phänomenologie der Schwelle her zu interpretieren, sieht er nicht. Er spricht lediglich von „zwei *Blick- und Funktionsrichtungen* der Fundamentaltheologie" (ebd.), ohne Verflechtung und Trennung dieser beiden Perspektiven zu thematisieren.

322 Den formalthematischen Arbeitsbereich unterteilt SECKLER (vgl. ebd. 478f., 482-492) nochmals in I) Wissenschaftstheorie der Theologie, II) Theologische Erkenntnislehre, III) Theologische Prinzipien- und Kategorienlehre mit den von SÖHNGEN (vgl. ders., Art. 'Fundamentaltheologie') übernommenen Unterpunkten: 1. Aufweis eines fundamentalen Formalbereiches, 2. Aufweis eines essentiell-existentiellen Prinzipienbereiches und 3. Erarbeitung einer theologischen Kategorienlehre.

323 Vgl. dazu auch Anm. 330.

subjektiver Hinsicht, als Akt der Freiheit und der Befreiung, kommt dabei schon deswegen nicht zu kurz, weil er seine Kraft letztendlich nur in der Erkenntnis dessen finden kann, dessen Ja er sein will" (473). Man mag mit SECKLER darüber streiten, ob die nahezu ausschließliche Rückbindung des Glaubensverständnisses an die *Erkenntnis* (notitia) gelungen ist[324] oder ob nicht gerade die vertrauensvolle Hingabe die pneumatisch gewirkte subjektive Glaubensantwort darstellt, die selbstverständlich die Erkenntnis einschließt, aber ihr vorweg und über sie hinaus geht. Trotz dieser Differenz im einzelnen ist wichtig festzuhalten, daß die fides nur von ihrem Glaubensinhalt verifiziert werden kann. Wollte sie woanders ihren Grund finden, wäre der Glaube (fides quae) nicht mehr der letzte Lebensgrund und hätte sich selbst preisgegeben[325].

Konsequenterweise nimmt die integrative Fundamentaltheologie mit den beiden unterschiedlichen, aber nicht getrennten Hauptfunktionen ihren Ausgangspunkt bei der „Erfassung des Wortes Gottes für das Volk Gottes" (483)[326]. Diese durch die Wort-Gottes-Kategorie[327] und durch den für die Fundamentaltheologie bestimmten primären Referenzraum Kirche[328] geradezu barthianisch klingende Wendung wird durch weitere Spezifika untermauert, die die Gründe der Ablehnung der extrinsezistischen Apologetik durch weite Strecken der evangelischen Theologie aufnehmen und so auf eine ökumenische Fundamentaltheologie zusteuern. So wendet sich der Autor gegen die (neo-)scholastische Unterscheidung von Natur und Übernatur, aber auch gegen allzu einfache Grenzziehungen zwischen „Offenbarung und Vernunft" oder zwischen „Glauben und Nichtglauben. Das wären Grenzen, die sich prinzipiell kaum ausdenken und faktisch kaum bestimmen lassen" (499). Statt dessen spricht er von der „eine[n] Welt" (ebd.), in der die Theologie und die Theologie Treibenden ihre Identität nach innen und außen bilden müssen. Diesen wichtigen Hinweis baut SECKLER leider nicht adäquat aus, so daß

---

[324] Vgl. a.a.O., 485, wo SECKLER die Plausibilisierbarkeit des Glaubens ausschließlich an „den Sinngehalt des Wortes Gottes, seine Inhalte, Botschaften, Verheißungen, Zusagen und Ansprüche" bindet; vgl. mit ähnlicher Kritik am Intellektualismus der Fundamentaltheologie SECKLERs PETZOLDT, Christsein angefragt, 66-69.

[325] Wie diese nur von der fides quae ausgehende Verifizierung allerdings intrinsezistisch formuliert werden muß, steht auf einem anderen Blatt.

[326] Vgl. a.a.O., 484, wo SECKLER sogar den orthodox-protestantischen Topos der „'Autopistie' des Wortes Gottes" als sachlich richtig anerkennen kann, nicht ohne anzufügen, daß damit nicht „eine fundamentaltheologische Glaubensverantwortung ... überflüssig oder verfehlt [sei]. Intrinsezismus bedeutet nicht Fideismus" (vgl. auch 485, 508; ders., Was heißt 'Wort Gottes'?; ders., Theologie als Glaubenswissenschaft, 209, 213f., 218). Wer in der wissenschaftlichen evangelischen Theologie wollte dies bestreiten?

[327] Der von PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 261-263 (gegen BARTH und EBELING), ins Feld geführte systematische Vorrang des Offenbarungsbegriffes vor dem des Wortes Gottes beschäftigt SECKLER nicht. Insofern er beide Begriffe nicht als biblische *Erfahrungs-*, sondern als theologische *Reflexions*begriffe versteht (vgl. ders., Der Begriff der Offenbarung, 67-71), kann er sie synonym gebrauchen. Dazu, warum aus der Perspektive einer responsiven Fundamentaltheologie der Begriff des Wortes Gottes dem der Offenbarung pragmatisch vorzuziehen ist, vgl. Kap. 3.1.2.

[328] Dabei übersehe ich nicht die sich am Vaticanum II orientierende Kirchen-Metaphorik „des pilgernden Volkes Gottes" (vgl. Dogmatischen Konstitution über die Kirche [Lumen Gentium], Nr. 6-8, 14, 48-51, in: RAHNER/VORGRIMMLER [HG.], Kleines Konzilskompendium, 126-132, 139f., 180-186). So sehr das Motiv des Pilgerns auf die Notwendigkeit beständiger Erneuerung zielt, muß allerdings vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialoges eine neue Differenzsensibilität hinsichtlich der Selbsttitualtur 'Volk Gottes' für die Kirche gewonnen werden.

dies offene Problem die vorliegende Studie weiter bewegen muß. Durch die intrinsezistisch-hermeneutische Begründung im Worte Gottes und die Ablehnung abstrakt-extrinsezistischer Stufenmodelle kommt auch der von protestantischer Seite oft argwöhnisch betrachteten Apologetik[329] ein inhaltlich und methodisch neuer Status zu. So teilt er die Kritik der Wort-Gottes-Theologie an „weltbildbezogener Gefälligkeitsapologetik" oder „rationalistischer Verwässerungsapologetik" (507). Leistet Apologie ihre Rechenschaft des Glaubens im Sinne von 1 Petr 3,15, so gibt sie „Sinnauskunft ..., zu der das Christentum verpflichtet ist, wenn es sich mit seiner Botschaft an die nichtchristliche Welt wendet" (506). Auch diese „Vermittlung in *fremde Erkenntniszusammenhänge*" (507) muß sich methodologisch Rechenschaft über die Möglichkeiten, Grenzen und Intentionen eines solchen Tuns ablegen. Als Reflexion auf Handeln und Verkündigung gehört die apologetische Theologie einer sekundären Sprachebene an, die nicht mit der primärsprachlichen der missionarischen Verkündigung oder der dogmatischen Katechese zu verwechseln ist (vgl. 495, 498). Gerade weil er die theologische Apologetik als „responsorisches Ja zum Worte Gottes in seinen unveräußerlichen Inhalten" (508) begreift, wehrt sich SECKLER gegen eine prinzipielle Diskreditierung des Vermittlungsanliegens. Wenn es im Unterschied zur reinen Korrelationstheorie nach dem Frage-Antwort-Schema bei der *transpositiven apologetischen Theologie* nicht nur „um den Aufweis von Identitäten im Verschiedenen", sondern auch um „die Erwirkung von Identitäten" (509)[330] überhaupt geht, so deutet SECKLER einmal kurz ein sozialhermeneutisches Rekonstruktionsniveau der Fundamentaltheologie an – ein Theorieniveau, das sich ansonsten in seiner Arbeit nicht findet und dem wir erst bei SCHÜSSLER FIORENZA und LINDBECK begegnen werden. Der wertvolle Beitrag des Apologetik-Verständnisses SECKLERS für den interkonfessionellen, -religiösen und -disziplinären Diskurs besteht darin, daß sich nicht nur die fundamentale, sondern auch die intrinsezistisch begründete apologetische Theologie ihre Rationalität an der Sache des Glaubens abringen muß.

---

[329] Ausnahmen bilden ALAND, Apologie der Apologetik; OTT, Apologie des Glaubens; HERMS, Offenbarung und Glaube, 484-516 (mit deutlich extrinsezistischer Tendenz, da die Offenbarung ihr Maß an der ihr vorgängigen Erfahrung finden soll; vgl. a.a.O., 246-272).

[330] Vgl. SECKLER, a.a.O., 510: „Wenn ... im Rahmen der fundamentaltheologisch-apologetischen Glaubensverantwortung etwas vom Erkenntnis- und Wahrheitspotential des christlichen Logos im Medium intersubjektiver Rationalität in konkrete nichtchristliche Erkenntnis- und Wahrheitszusammenhänge *hinein* zu vermitteln ist, um dort Sinn zu machen (und auch seines eigenen Sinnes besser innezuwerden), so geht es nicht um die *Übersetzung einer Vorlage*, sondern um die *Umsetzung* (und auch Freisetzung) *eines Potentials*. Wenn man diesen Vorgang als trans-ponere bezeichnet, dann kann man dem zweiten Zweig der apologetischen Theologie den vom sprachlichen Perfekt 'trans-positum' abgeleiteten Namen *'transpositive Apologetik'* geben. Die Perfektform ist nötig, weil es eben nicht nur um Vorgänge des grenzüberschreitenden In-Beziehung-Setzens (wie bei der Korrelationsmethode) geht, sondern um Sinnstiftung und Sinnidentifzierung durch Umsetzen."

So sehr die Ausrichtung der Fundamentaltheologie als intrinsezistischer und integrativer ebenso überzeugen kann wie der Gedanke, daß Integration und Intrinsezität nur durch einen von der Sache selbst gewonnenen Identitätspunkt originär gewonnen werden können, so sehr müssen SECKLERs Konkretisierungen dieses Programmes hinterfragt werden. Erkennbar ist die Diskrepanz zwischen der generellen Systemintention und seiner konkreten Ausführung vor allem an der unklaren Verhältnisbestimmung zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik. Daß sich bei der starken inhaltsorientierten Konstituierung fundamentaltheologischen Fragens das Problem der Unterscheidung gegenüber dogmatischem Fragen auftut, liegt auf der Hand. Die Skepsis im Blick auf ein hinreichendes Differenzkriterium kann soweit gehen, daß von manchem Autor bezweifelt wird, ob zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie überhaupt noch sinnvoll unterschieden werden soll[331]. Gegenüber diesen Infragestellungen insistiert SECKLER bei aller auch von ihm eingestandenen partiellen Parallelität in Begründung und Inhalten auf einer konstitutiven Verschiedenheit in der Fragestellung, der *„Begründungsweise und Geltungsart"* (480, Anm. 81) dieser beiden vornehmlich nicht auf Verhaltens-, sondern Identitätsreflexion zielenden beiden Teildisziplinen systematischer Theologie. Für die dogmatische Methode in der Theologie sei ein „positive[s] Geltendmachen formeller Glaubensgeltungen" in ihrer Argumentationslogik charakteristisch, während die Fundamentaltheologie zwar deren Horizont voraussetzt, aber innerhalb dessen den „Eigenstand" der Vernunft propagiert (vgl. 499; vgl. 505). Nicht das Dogma und dessen unmittelbare Autorität fungiert als Erkenntnisprinzip der Fundamentaltheologie, aber auch nicht – wie in der Philosophie – die autonome Vernunft, sondern die *„Autorität der Wahrheit, sofern und soweit diese in der Vermittlung des Glaubens sich der theonomen Vernunft erschließen kann"* (476). Da die Fundamentaltheologie derart zwischen Philosophie und Dogmatik zum Stehen kommt (vgl. 476, 501), nimmt sie zwar auch den für die dogmatische Sprache charakteristischen Argumentationsvektor „von innen nach innen"[332] zur Kenntnis, erachtet ihn zudem als völlig legitim, weil Selbsterfassung ohne Rechtfertigungs- oder Vermittlungsdruck von außen andere Sprachformen und Erkenntnisse zuläßt als das Bestehen solcher Situationen. Aber Fundamentaltheologie kann ihre Fragestellungen nicht mit diesem Fragevektor begnügen. Das liegt daran, daß die Fundamentaltheologie die Kommunikabilität der Theologie insgesamt über die Grenzen der im Diskursraum Kirche gepflegten Sprachspiele hinaus rational zu verantworten sucht und sich so schon immer in solchen Situationen vorfindet, in der sie die Kirche-Welt-Differenz für sich selbst diskursiv verarbeiten muß[333].

---

331 Vgl. neben SAUTER (vgl. Anm. 71) PESCH, Fundamentaltheologie und Dogmatik, 29-40.

332 Vgl. S. 18-22.

333 Vgl. a.a.O., 498f. Das von SECKLER an dieser Stelle thematisierte Problem kongruiert mit der in Kap. 1.1.2 bereits verhandelten Topologie der Schwelle, da sie der Ort ist, der seine Wesensfunktion gerade in der Zone *zwischen* dem Drinnen und Draußen hat. Dabei wurde betont, daß die Schwelle eine ontologische Präferenz des Drinnens gegenüber dem Draußen aufweist, ohne daß dadurch die spezifischen

Aber wie soll man sich die spezifische Rationalität der „theonomen Vernunft" vorstellen, wenn sich fundamentaltheologisches Fragen in beiden Teilfunktionen aus der „kriteriologisch abgesicherten Plausibilisierung dieses Sinngehaltes [sc. des Wortes Gottes; P.D.]" (485) erschließen soll, ohne dabei in die Andersartigkeit philosophischer oder dogmatischer Reflexionen abzugleiten? SECKLER selbst schätzt dabei entweder die Fundamentaltheologie zu hoch oder die Dogmatik zu gering ein. Dogmatik ging es noch nie und erst recht nicht heutzutage um eine welt- und subjektsunabhängige reine Identitätsprüfung der christlich-kirchlich dogmatischen Tradition. Dieses wäre nicht nur ein völlig irrelevantes Unternehmen und führte sich so bereits ad absurdum; eine solche Theologie wäre auch völlig subjektlos. Insofern nämlich individuelle und kollektive Identitäten (nicht erst, aber vor allem) heutzutage (in besonderer Verschärfung) aus einer Vielzahl von Einflußfaktoren gebildet werden, kann man Reflexionen auf einen Sachverhalt redlicherweise nicht unabhängig von der Reflexion auf den oder die Reflektierenden und seine Perspektiven (als sozial bestimmte Exklusionsmuster) durchführen und begründen. Diese Subjekte sind aber keineswegs monolithisch konstituiert. Die in der Einleitung erwähnte sozialpsychologische Rede von der „Patchworkidentität"[334] deutet dies an. Deshalb kommt auch die dogmatische Schwerpunktsetzung der *Identitäts*reflexion ('von innen nach innen') nicht ohne Bezug auf die so virulente Subjektsfrage aus[335]. Insofern zielt auch die dogmatische Reflexion über das „bleibend Wichtige" immer auch auf das „jetzt Dringliche"[336]. Wie daher die Logik der ersten Teilfunktion der intrinsezistischen Fundamentaltheologie mit ihrem Vektor 'von innen nach außen' gegenüber der Dogmatik mit deren Vektor von 'innen nach innen' signifikant unterschieden werden kann, ist in SECKLERs konkreten Ausführungen nicht zu erkennen. Traut er nicht der Dogmatik zu wenig, und in seiner Ausführung zum *Anfang* der intrinsezistischen Fundamentaltheologie dieser zu viel zu? Kann eine intrinsezistische Fundamentaltheologie absehen vom Selbsterweis des christlichen Glaubens an der Offenbarung, der präferentiell im dogmatischen Sprachspiel zu leisten ist? Wenn eine intrinsisch begründete Fundamentaltheologie dies nicht kann, weil sie für das *eigene* Selbstverhältnis gar nicht auf das „positive Geltendmachen von formellen Glaubensgeltungen" (499) verzichten kann, wie kann sie dennoch von vornherein (unter Berücksichtigung des Innen-Außen-Vektors) auf deren Transformation in nichtdogmatische Sprachspiele achten und somit die Regionalität der eigenen Diskurspraxis nicht nur vor der (auch die Dogmatik prägenden) *Gott-Mensch-Differenz*, sondern auch vor der spezifell fundamentaltheologischen *Kirche-Welt-Differenz*[337] im Blick behalten? Diese Verflechtung *und*

Anspruchskonflikte dieses Ortes gelöst wären. SECKLER meint dagegen feststellen zu können, daß zwischen der „positiven Basis" (ebd.) des Glaubens und der Vernunfttätigkeit hinreichend klar unterschieden werden könne, so daß sich die Frage nach entsprechenden Geltungskonflikten nicht stelle.

[334] Vgl. Anm. 2.

[335] Dies hat SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, grundsätzlich richtig erkannt. Über die *Art* der Subjektsthematisierung ist damit aber noch nicht vorentschieden.

[336] So die Benennung der von MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, 12-33, als Dialektik von Identitäts- und Relevanzfrage bekannten Pole theologischen Fragens bei RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 120-123.

[337] Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 44, 49-51; vgl. Kap. 1.2.3.2.3.

Trennung von dogmatischer Hintergrundtheorie und transpositiver apologetischer Theologie setzte ein Konstitutionsmodell von Erfahrung und sprachlicher Äußerung voraus, das Zusammenhang und Differenz unterschiedlicher Sprachspiele *in einem Subjekt* nicht einfach als mixtum compositum, sondern als Anspruchssphären zu thematisieren in der Lage wäre – in Kap. 2.3.2 und Kap. 2.5 sollen entsprechend notwendige Überlegungen vorgestellt werden, die dann für die Selbstbeschreibung der fundamentaltheologischen Aufgabe fruchtbar zu machen sind (vgl. Kap. 3).

Die an das präzisierungsbedürftige Dogmatik-Verständnis gerichtete Anfrage läßt sich ebenso als Kritik an SECKLERs Vernunft-Verständnis ausweiten. Zwar weist der Autor auf deren Geschichtlichkeit hin (vgl. 498); Konsequenzen für eine Neubewertung der Autonomie der Vernunft aus theologischer Perspektive ergeben sich daraus für ihn nicht. Paradigmatisch sei auf eine kurze Passage verwiesen, in der die autonome Vernunft wegen ihrer Fähigkeit, in verschiedenen Kontexten zu agieren, als „Hure" bezeichnet wird[338]. Der Selbstanspruch des „christlichen Logos", gleiches zu tun, wird in direkter Kontrastierung über Gebühr gelobt und verteidigt[339]. Bevor nicht außer der bloßen Versicherung, der christliche Logos sei ganz anders, keine klar genannten Differenzkriterien aufgewiesen werden, ist eine solche Ungleichbehandlung zwischen einer heute vertretenen Vernunftautonomie – und nicht irgendeiner stereotypisierten Chimäre überheblicher Vernunft – und einer theonomen Vernunftautonomie ungerecht und nicht angebracht. Deshalb muß auch in der Beurteilung der Vernunft über SECKLERs Ausführungen hinaus nach der Bedeutung eines heutigen, in material-partikulare Identitäten involvierten, posttranszendentalen Vernunftverständnisses für die theonome Vernunftautonomie gefragt werden, das dennoch in der Faktizität und Traditionalität einer bestimmten Diskursordnung nicht untergeht. Erst wenn man sich auf diesen Problemstand eingelassen hat – in Kap. 2.2 und 2.6.2 werden entsprechende Reflexionen nachgezeichnet –, sollten Entsprechungs- und/oder Differenzkriterien zwischen theologischer und nichttheologischer Vernunftautonomie geltend gemacht werden.

Das Unbehagen über den Status der ersten Teilfunktion der integrativen Fundamentaltheologie beschränkt sich nicht nur auf die unklare Abgrenzung gegenüber einer auch Relevanz-Fragen bedenkenden Dogmatik und gegenüber der geschichtlich verfaßten Vernunft, sondern erstreckt sich auch auf die von SECKLER vorgeschlagene Traktatgliederung. Wie ist es möglich, wenn Fundamentaltheologie *intrinsezistisch* begründet und entfaltet werden soll, daß den materialthematischen Konkretionen bereits drei methodologische und formalthematische Traktate vorgegliedert werden können[340]? Diese Entscheidung ist angesichts der Versicherung, daß „man der materialthematischen Grundlagenforschung den höheren Rang [sc.: gegenüber der formalthematischen; P.D.] zubil-

[338] Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 496: „Man hat das Argumentationsvermögen des Menschen zu Recht eine Hure genannt, denn es kann viele Freier haben."

[339] Vgl. ebd.: „Von dieser Art aber soll die christliche Apologetik nicht sein ... In der apologetischen Theologie aber soll es um Vernunft, um Vernunfteinsicht und Vernünftigsein und begründete Wahrheit in der hermeneutischen Erschließung und argumentativen Vermittlung des christlichen Logos, der als universelle Wahrheit seiner Natur und seinem Anspruch nach alle unbedingt betreffen und treffen will, gehen."

[340] Vgl. Anm. 322.

ligen müsse" (488), um so unverständlicher. Denn entweder setzt eine solche Systemarchitektonik bereits mehr als nur eine Ahnung des entscheidenden Inhaltsprinzipes der Fundamentaltheologie voraus, so daß dieses nicht plausibilisiert werden muß; für eine um ihre Rationalität ringende Fundamentaltheologie wäre das aber überraschend. Oder – was noch problematischer ist – die Fundamentaltheologie knüpft doch an außerhalb der „theonomen Vernunftautonomie" gewonnene Rationalitätskriterien an. Als Indiz für die zweite Vermutung könnte sich die mehrfach geäußerte Bemerkung SECKLERs erweisen, der *Prototyp* der intrinsezistischen Ausrichtung von Fundamentaltheologie sei Karl RAHNERs „Grundkurs des Glaubens"[341]. Anscheinend genügt SECKLER bereits das Übergewicht an materialthematischen Fragestellungen im „Grundkurs" gegenüber früheren Veröffentlichungen RAHNERs, um die Intrinsezität diese zweifelsohne epochalen Werkes zu untermauern[342].

Das ausschlaggebende Argument für oder gegen eine nicht nur statuierte oder bloß artikulierte, sondern systemisch prägende Intrinsezität dürfte aber in der Frage nach dem Anfang eines jeweiligen Systems liegen: Welches Prinzip bestimmt die weitere Ausrichtung der Argumentationslogik? Geht man mit dieser Prüffrage an den von SECKLER als Prototyp empfohlenen „Grundkurs" RAHNERs heran, so stellt man fest, daß RAHNER den *noetischen* Zugang der Theologie zur ihrer Sache nicht nur unabhängig von der kategorialen Offenbarung wählt, sondern eine entsprechend verfahrende (Offenbarungs-) Theologie sogar explizit als eine völlig unangemessene fundamentaltheologische Zugangsweise betrachtet und folgerichtig ablehnt: „Es gibt eine Erkenntnis Gottes, die nicht adäquat durch die Begegnung mit Jesus Christus vermittelt wird. Es ist weder notwendig noch sachlich berechtigt, einfach mit der Lehre von Jesus Christus in diesem Grundkurs anzufangen ..."[343]. Zwar soll die Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht nur formal gewahrt werden, sondern wesentlich *inhaltlich* geprägt sein, aber der noetische Ausgangspunkt für die im Grundkurs zu behandelnden Fragen wird von den „transzendentalen und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung" (23) bestimmt. Diese Bedingungen fallen RAHNER zufolge unter die der „kategorialen Offenbarung" korrelative, aber *vorgängige* Interpretationskategorie der „transzendentalen Erfahrung" (vgl. 31f., 44-46, 61-76, 157-177[344]), von der allein jedoch nur der Anfang der Argumentation gewählt werden darf. *Das Verhältnis von Kategorialität und Transzendentalität ist deshalb der Schlüssel zum Verständnis des Werkes RAHNERs*[345], denn *in der fundamentaltheologischen Rechenschaftsabgabe nach außen*

---

[341] SECKLER, Das eine Ganze und die Theologie; ders., Fundamentaltheologie, 460, Anm. 27; 466, Anm. 47f.; 488, Anm. 95; 492, Anm. 100; angesichts des hohen Lobes („Prototyp der intrinsezistischen Fundamentaltheologie") und angesichts des ambiguitären Eindrucks, den die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Theonomie bei SECKLER selbst hinterläßt, ist dieser Seitenblick auf RAHNERs Werk zur Erhellung der Position SECKLERs nur empfehlenswert.

[342] Vgl. ders., Fundamentaltheologie, 488, Anm. 95.

[343] RAHNER, Grundkurs des Glaubens; die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich nun auf dieses Werk!

[344] Unter „transzendentaler Erfahrung" versteht RAHNER den die Person konstituierenden, unthematischen Vorgriff auf das Sein, das jede kategoriale Erfahrung durchwirkt und durchwaltet (Lit. s.o.).

[345] Vgl. PUNTEL, Zu den Begriffen 'transzendental' und 'kategorial' bei Karl Rahner.

wird *allgemeinanthropologisch* mit einem noetischen *und* ontologischen Prae der transzendentalen Argumentation operiert (vgl. 35-53), während in den im „Grundkurs" erst an diese allgemeinanthropologischen Erwägungen sich anschließenden Reflexionen zur Offenbarung offengelegt wird, daß eigentlich der kategorialen Offenbarung das ontologische Prae gebührt (vgl. 143-177). Verräterischerweise werden die allgemeinen Ausführungen zur „transzendentalen Erfahrung" und auch die anthropologischen Bestimmungen des Menschen als Wesen der Transzendenz, der Verantwortung, Freiheit und radikalen Schuldbedrohtheit (vgl. 35-121) im Verlauf der Argumentation theologisch transformiert, indem sie durch eine dogmatische Terminologie („Kreatürlichkeit") ersetzt werden (vgl. 83-88). Wenn also die Phänomenologie der transzendentalen Erfahrung – wie spätestens ab dem vierten Gang des „Grundkurs" deutlich wird (vgl. 122-142: „Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes") – ihren ontologischen Ausgang bei der Offenbarung nehmen muß, warum wird nicht von vornherein auch die Noetik der Ontik angeglichen und entsprechend nichttranszendental, also rekonstruktionshermeneutisch argumentiert, wie dies SCHÜSSLER FIORENZA vorschlägt (vgl. Kap. 1.2.2.2)? So hätte man diese zu Recht von METZ als Igel-Trick überführte[346], doch nur dem Scheine nach allgemeinphilosophische Argumentationslogik (sie war ja von vornherein von der kategorialen Offenbarung gewonnen) vermieden.

Das apologetische Motiv eines solchen Verfahrens ist überdeutlich und zeigt m.E. den langen Schatten der extrinsezistischen Demonstrationsapologetik der neoscholastischen Theologie bis in die neueren katholischen Aufbruchsversuche. Den Nachweis solch transzendentaler Begründung der Offenbarung mit dem Ziele, ihre Universalität nicht mehr über eine metaphysische, sondern über diese neuzeitliche Vernunftvariante zu beweisen, findet sich nämlich nicht nur bei *RAHNER oder SECKLER, sondern u.a. auch bei FRIES*[347], *bei TRACY*[348], *bei JEANROND*[349], bei NINOT[350], bei VERWEYEN[351] und bei SCHMIDT-LEUKEL[352]. Diese ohne Zweifel nur begrenzte Auswahl jüngerer katholischer Entwürfe bestätigt einen Trend, zu dem es selbstverständlich analoge Denkmuster in der protestantischen Theologie gibt, dem sich auf katholischer Seite

---

[346] Vermittels des gegen den Strich gelesenen Märchens vom trickreichen Igel, der den schnellen Hasen mit Hilfe seiner am Ziel postierten Frau immer besiegen wird, egal wie sehr der sich beeilt, befragt METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 143-145, kritisch theologische Ansätze, ob diese überhaupt gewillt sind, sich sperrigen Überlegungen gegen die Sicherheit des eigenen Systems auszusetzen.

[347] Vgl. FRIES, Fundamentaltheologie, 17-58, wo der Glaube zunächst anthropologisch bestimmt wird und erst dann *korrelativ* dazu theologisch (vgl. a.a.O., 58-103).

[348] Vgl. TRACY, Theologie als Gespräch, 121-162, wo zwar keine „natürliche Religion" (a.a.O., 154) propagiert wird, aber alle Religionen der Norm der „natürlichen[n] hermeneutische[n] Kompetenz" (a.a.O., 148) und der Fähigkeit zur „analogischen Imagination" (a.a.O., 134) unterstellt werden.

[349] Vgl. JEANROND, Theological Hermeneutics, 118f., 181f. Dort wird nach dem alten Schema von hermeneutica generalis und specialis die theologische der allgemeinen Hermeneutik subordiniert.

[350] NINOT, Tratado de Teología fundamental, Kap. 1, wo dem Offenbarungstraktat eine Anthropologie des „*Hörers* der Offenbarung" vorschaltet wird.

[351] VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 59, wo der Aufweis einer „'natürlichen Theologie'" und die Aufgabenstellung einer „ersten Philosophie" für die Fundamentaltheologie (vgl. a.a.O., 77-103; vgl. ders., Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie) als notwendig erachtet wird.

[352] SCHMIDT-LEUKEL, Demonstratio christiana, 142-145, wo Offenbarung epistemologisch auf Hypothetizität und theologisch auf Pluralität reduziert wird.

allerdings METZ mit dem Programm der praktisch-anamnetisch-narrativen Solidarität[353] und SCHÜSSLER FIORENZA[354] mit dem Konzept der Rekonstruktionshermeneutik widersetzen.

Fazit: Faßt man den Ertrag der ohne Zweifel nicht nur für katholische Theologie bedeutenden Untersuchungen SECKLERs zusammen, so ist sein Ansatz, Fundamentaltheologie aus der von der Sache des Glaubens ausgehenden *intrinsezistischen* Perspektive mit ihrer leitenden Intention, Grundlagen-, Relevanz-, und Methodenfragen aus der Reflexion auf einen integrativen Identitätspunkt zusammenzudenken, insgesamt zu begrüßen. Bei der Sichtung der konkreten Entfaltung stellten sich aber kritische Fragen ein, die weiter bedacht werden müssen: Wie ist die Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Dogmatik genauer zu explizieren? Wenn sich fundamentaltheologische Rationalität als „theonome Vernunftautonomie" bewähren soll, wie ist dann das Verhältnis von Glaube und Vernunft aus dieser intrinsezistischen Fundierung so darzustellen, daß die gefundene Explikation sowohl aus der Innenperspektive begründet wie in andere Diskurse über Vernunft, Sprache und Wissenschaft als nicht sinnlos, vielmehr Identitäten erwirkend[355] vermittelt werden kann? Solche Fragen verlangen danach, die Schwellensituation der Fundamentaltheologie im Verhältnis zu den Anspruchsaufforderungen, die von beiden Polen (der Gott-Mensch-Differenz und der Kirche-Welt-Differenz[356]) an sie ergehen, zu untersuchen. Möglicherweise findet sich ein von beiden Dimensionierungen je eigen anzuvisierender komplexer Identitätspunkt. In diese Richtung gilt es weiterzufragen. Denn offensichtlich bedarf der Gedanke der „theonomen Vernunftautonomie" sowohl weiterer dogmatischer wie philosophischer Reflexionen. Im Blick auf das Moment der (dogmatisch orientierten) *Selbsterfassung* nach innen scheint dabei die Frage nach dem Stellenwert einer näher zu entfaltenden Kategorie von *Offenbarung* und/oder *Wort Gottes* angesichts des 'Innen-Außen'-Vektors der Kirche-Welt-Differenz von entscheidender Bedeutung. Mit einer wie auch immer dann noch zu legitimierenden Einarbeitung einer solchen Kategorie in die Begründungs- und Methodenfragen der Theologie wird ja nicht nur das Inhaltsmoment der Fundamentaltheologie auf ein reflexives Niveau gehoben, sondern zugleich der extra-nos-Charakter der unaufhebbaren Gott-Mensch-Differenz herausgestellt. Im Blick auf das *Rationalitätsmoment* der als theonome Vernunftautonomie verstandenen intrinsezistischen Fundamentaltheologie sollten die Diskurse außerhalb der Theologie Beachtung finden, die sich darum bemühen, sowohl die Begrenztheit wie Notwendigkeit des Vernunftanspruches gegen Irrationalismen oder Fundamentalismen verschiedener Couleur zu verteidigen. Um einer interkonfessionell offenen Fundamentaltheologie willen gilt es deshalb, am intrinsezistischen Identitätspunkt der Schwelle sowohl den uneinholbaren Anfang des Wortes Gottes als jede dogmatische Selbstabschließung verhindernde Gott-Mensch-

---

353 Vgl. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 44-74.

354 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie; daß aber auch SCHÜSSLER FIORENZA bestimmte taken-for-granted-assumptions pflegt, wird in Kap. 1.2.2.2.2 zur Sprache kommen müssen.

355 Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 509.

356 Vgl. Anm. 337.

Differenz[357] als auch die auf andere Weise nicht berechenbaren Ansprüche nichttheologischer Diskurse zusammen neu in den Blick zu nehmen und die dabei möglichen *Anspruchskonflikte* als solche zu benennen. Dadurch könnte der ambiguitäre Eindruck der „theonomen Vernunftautonomie" überwunden werden, ohne daß Fundamentaltheologie einfach nur als Dogmatik zu qualifizieren wäre und ohne daß sie in ein vortheologisches Feld abgedrängt würde. Ob SCHÜSSLER FIORENZAS „rekonstruktionshermeneutischer" Ansatz des „reflexiven Gleichgewichtes" dabei helfen kann, ob es ihm gelingt, die 'Fundamentale Theologie' nicht in einen transzendentalen Begründungszirkel zu verwickeln, wird im folgenden zu klären sein.

1.2.2.2 SCHÜSSLER FIORENZAS reflexives Gleichgewicht der „Fundamentalen Theologie"

1.2.2.2.1 Darstellung

Auch wenn es auf den ersten Blick nicht so scheint, hat auch in SCHÜSSLER FIORENZAS preisgekrönter[358] Studie „Fundamentale Theologie"[359] das klassische fundamentaltheologische Demonstrationes-Schema seine nachhaltigen Spuren hinterlassen. Denn obwohl er an keiner Stelle die Auswahl der Themenfelder „Die Auferstehung Jesu" (11-69) und „Der Ursprung[360] der Kirche" (73-220) auf dieses Schema zurückführt, konzentriert sich der Autor zum Zwecke der „Kritik theologischer Begründungsverfahren" (3) eindeutig auf die Kernfragen der Geltungserhebung der demonstratio christiana und der demonstratio catholica. Mit 1 Kor 15,14[361] verweist SCHÜSSLER FIORENZA darauf, daß an der Auferstehung nicht nur das Spezifikum christlicher Theologie, sondern geltungstheoretisch vor allem auch deren Wahrheit hängt. An der Auferstehung verifiziert sich, ob Jesus Christus als endgültige und unüberbietbare „Selbstmitteilung Gottes"[362] geglaubt werden kann. An der Glaubwürdigkeit der Auferstehung erweist sich somit die Glaubwürdigkeit des christlichen Offenbarungsanspruches (demonstratio christiana).

---

[357] Der von SECKLER als intrinsezistischer Entwurf gepriesene Grundkurs RAHNERs sieht (vgl. a.a.O., 24f.) von katholischer Seite in der *Christozentrik* und im *Biblizismus* Gefahren evangelischer Systematik. Es käme also darauf an zu zeigen, daß Christozentrik und Bibelorientierung im Sinne einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie sehr wohl die theonome Vernunftautonomie verantwortlich bestimmen können.

[358] Das Werk wurde 1984 von der College Theology Society als bestes Buch des Jahres ausgezeichnet.

[359] Die Seitenangaben im Text beziehen sich nun auf dieses Werk.

[360] Die deutsche Übersetzung 'Ursprung' für 'foundation' an dieser Stelle (man vermutet bei dieser Übersetzung im Original eigentlich 'origin') ist unglücklich, weil eine entscheidende systematische Pointe SCHÜSSLER FIORENZAS dadurch verloren geht. Sein – im folgenden zu skizzierendes – Modell einer rekonstruktiven Hermeneutik will die Bedeutung oder Legitimation eines Sachverhaltes nicht, wie es die deutsche Übersetzung insinuiert, im Rekurs auf einen Ursprung, sondern nur aus einer komplexen Verflechtung verschiedener Teilmomente, „Rekonstruktion", „retroduktiver Legitimation" und „Hintergrundtheorien", ermitteln.

[361] „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

[362] Vgl. Anm. 163.

Versteht sich Fundamentaltheologie im Sinne der Interpretation SECKLERs von 1 Petr 3,15 deshalb als Sinnermittlung nach innen und Sinnrechenschaft nach außen, muß sie nach SCHÜSSLER FIORENZA fragen, ob sie die Bedeutung dieses (Offenbarungs-)Geschehens erheben und seine Geltung verantworten kann. Die Frage nach dem Ursprung der Kirche (demonstratio catholica) beabsichtigt eine Klärung, ob sich (vor allem die katholische) Kirche (mit der ihr spezifischen hierarchologischen Verfassung) legitimerweise auf eine Kontinuität zu Jesus berufen oder gar als „göttlich eingesetzt" (215) verstehen darf.

Aber nicht die Themenwahl ist das Entscheidende der Ausführungen SCHÜSSLER FIORENZA, auch nicht, daß der Traktat 'demonstratio religiosa' ersatzlos gestrichen wird[363], sondern *wie* er die Themen nicht nur inhaltlich entfaltet, sondern an ihnen zum einen die Begrenztheit anderer fundamentaltheologischer Entwürfe aufweist und zum anderen sein eigenes Konzept einer „rekonstruktiven Hermeneutik" entfaltet. So entwickelt sich aus der inhaltlichen Arbeit an der Sache eine fundamentaltheologische Methodenstudie. Konsequenterweise schließt das explizite Methodenkapitel (vgl. 223-304) erst an die beiden materialen Teile an. Was SECKLER in der Begrenztheit seiner Möglichkeiten nur postulieren konnte[364], wird hier folgerichtig durchgeführt: Das intrinsezistische Konzept von Fundamentaltheologie hebt zu seiner eigenen Rechtfertigung bei der Sache selbst (hier: bei der Frage nach der Bedeutung der Auferstehung Jesu und der Frage nach der Legitimität der Kirche als sich auf dieses Ereignis stützender Zeugnisgemeinschaft) an, um im Vollzug die Plausibilität der zur Auswahl stehenden Methoden zu überprüfen. Um mich für die vorliegenden methodologischen Studien auf die entscheidenden methodischen Weichenstellungen von SCHÜSSLER FIORENZA konzentrieren und so die hiesige Darstellung abzukürzen zu können, stelle ich zunächst nur kurz die von ihm verworfenen Möglichkeiten der Fundamentaltheologie vor, zeige deren Konsequenzen für das Verständnis von Auferstehung und Kirchenbegründung, um vor diesem Hintergrund anschließend ausführlicher SCHÜSSLER FIORENZAs Alternativkonzeption zu erläutern.

Zunächst kritisiert SCHÜSSLER FIORENZA die traditionelle – hier bereits in Kap. 1.1.1 vorgestellte – extrinsezistische Fundamentaltheologie, die die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf dem Feld der nichttheologischen Vernunft mit äußeren Zeichen (u.a. mit sogenannten historischen Argumenten über die Erhabenheit der christlichen Religion und durch Wunderbeweise) zu untermauern sucht. Damit diese Argumentationsstrategie funktioniert, setzt sie nach SCHÜSSLER FIORENZA als Hintergrundtheorie eine Adäquations- oder Korrespondenztheorie der Wahrheit voraus (vgl. 253f.). Nach ihr kann mit

---

[363] Da SCHÜSSLER FIORENZA sein Werk nicht explizit in die Traditionslinie des klassischen Schemas stellt, muß er den Wegfall der ersten demonstratio nicht rechtfertigen. Aber sein im weiteren vorzustellender antitranszendentaler Ansatz verbietet mit analytischer Konsequenz eine Revitalisierung der demonstratio religiosa, die heutzutage gar nicht anders vorstellbar ist denn als eine Variante natürlicher Theologie in transzendental- oder (pluralistisch-)religionstheologischem Gewande.

[364] Fairerweise muß ja berücksichtigt werden, daß zum einen SECKLER im Handbuch nur beschränkte Entfaltungsmöglichkeiten besaß und zum anderen in dessen Bänden 1-3 ebenfalls die materialen Fragestellungen der Fundamentaltheologie ausgebreitet wurden.

Hilfe des (scheinbaren) Nachweises der Übereinstimmung der propositionalen religiösen Behauptung mit den „historischen Fakten" auf deren Wahrheit geschlossen werden. So nützt die historische Argumentation nicht nur einer defensiven Apologetik, die Angriffe auf die Historizität der Kernwahrheiten des Christentums (z.B. leeres Grab, Stifterwille Jesu zur Gründung der Kirche) abwehrt, sondern auch einer Demonstrationsapologetik, die den Boden für den Glauben durch Rekurs auf diese äußere certitudo credibilitatis bereitet. Warum in dieser Argumentation der Auferstehung zentrale Bedeutung zukommt, bringt SCHÜSSLER FIORENZA knapp und bündig auf den Punkt: „Der historische Beweis der Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu diente der Etablierung seiner Autorität als göttlicher Gesandter und Mittler der Offenbarung ebenso wie die Einsetzung der hierarchisch verfaßten Kirche mit ihrer übernatürlichen Sendung, die die Quellen und die Tradierung der Offenbarung garantiert" (252; vgl. 13-24). Wie schon SECKLER kritisiert auch SCHÜSSLER FIORENZA an dieser Form der Fundamentaltheologie den selbstherrlichen Versuch, die Wahrheit des Glaubens nicht vom Glauben selbst, sondern von vermeintlichen vernünftigen und historischen Beweisen abhängig zu machen. Die Fixierung der Offenbarung auf propositionale Wahrheit („instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell"[365]) verkennt, daß Glaubensaussagen nur aus einem komplexen Ineinander von Bedeutung, Interaktion und (kirchlichen) Rezeptionen Wahrheit gewinnen können und nicht einfach „facta bruta" sind: „Der Glaube, daß Jesu Tod Erlösungsfunktion hat, ist nicht einfach eine propositionale Aussage über eine Tatsache, sondern bringt daneben die existentiale, normative und expressive Dimension der Kreuzigung Jesu zum Ausdruck" (254)[366].

Die zweite, von SCHÜSSLER FIORENZA als insuffizient für heutiges fundamentaltheologisches Fragen erachtete Konzeption ist der transzendentale Ansatz, der „Wahrheit als existentiale Korrelation" deutet. Er hat gegenüber dem ersten den Vorteil, daß er die Wendung der neuzeitlichen Philosophie zum Subjekt teile und damit auch die anthropologische *Bedeutsamkeit* der Offenbarung zu entschlüssen suche. Offenbarung wird hier nicht mehr als propositionale Instruktion, sondern als Kommunikation zwischen Gott und Mensch verstanden, in der Gott den Menschen in Jesus Christus auf sein Eigentlichstes anspricht. Ob man nun nach dem Schema „Möglichkeit und Tatsächlichkeit" (vgl. 258-260), „implizit und explizit" (vgl. 260-264) oder „Situation und Botschaft" (vgl. 264-266) operiert, es läuft grundsätzlich so, daß die Offenbarung zu einer existentialen Situation/Erfahrung in Korrelation gebracht wird, wobei die Situation durch die Offenbarung neu und „eigentlich"[367] erschlossen wird. Im transzendentaltheologischen Modell hängt die Wahrheit der Auferstehung nicht an einem historischen äußeren Beweis (der Entdeckung des leeren Grabes), sondern sie erschließt sich in der existentialtheologischen Reflexion dadurch, daß die „Auferstehung Jesu ... als Realsym-

---

[365] Vgl. Anm. 113, 153f.

[366] Allen von der LÜDEMANN-Debatte Geschädigten, aber auch allen PANNENBERG-Rezipienten sei beruhigend versichert, daß SCHÜSSLER FIORENZA damit die Frage der Historizität nicht sistiert (vgl. ders., Fundamentale Theologie, 254f.), sie jedoch geltungstheoretisch (hinter die so komplex gedeutete) Bedeutung ins zweite Glied rückt.

bol und Glaubensgegenstand gleichzeitig der Glaubensgrund des Christen [ist], weil sie die Unsterblichkeit historisch bezeugt, die alle Menschen erhoffen. Das, was sich in der konkreten Geschichte Jesu ereignet, macht den eschatologischen Zustand transparent, der in allen freien und menschlichen Entscheidungen impliziert ist" (29). Auch die Kirche läßt sich nach dem Schema transzendental deduzieren, wie es RAHNER im „Grundkurs"[368] vorgeführt hat: Die Deduktion beginnt mit dem Glauben an den absoluten Heilsbringer in Jesus Christus, wobei dessen Einzigartigkeit durch die Geschichte kontinuierlich fortgesetzt werden muß. Diese Kontinuität korreliert zugleich mit der transzendentalanthropologischen Prämisse, daß der Mensch nur interpersonal existieren könne. Danach könne auch Religion nicht einfach innerlich oder gefühlsorientiert sein, sondern verwirkliche sich wesentlich in interpersonalen Ausdrucksformen. Syllogismus transzendentalicus deshalb auch hier: Die Gründung der Kirche wird nicht auf eine Intention Jesu, sondern auf ihre transzendentale Notwendigkeit zurückgeführt (vgl. 118-124). Kurzum: transzendentale oder korrelative Fundamentaltheologie versucht, eine strukturelle oder funktionale Ähnlichkeit zwischen Offenbarung und gegenwärtiger Erfahrung oder Situation zu entdecken. Man mag Detailunterscheidungen anbringen – der Tendenz nach sind die Konzepte von RAHNER, TILLICH oder TRACY sicher auch in ihrem Eigenverständnis getroffen. Schließlich ist deren Anliegen, Offenbarung nicht einfach als autoritär hinzunehmende Instruktion, sondern als Entschlüsselung des menschlichen Daseins zu verstehen, anerkennenswert. Deshalb kritisiert SCHÜSSLER FIORENZA auch nicht die Intention, anthropologisch oder existential relevante Korrelate zwischen Offenbarung und Erfahrung zu entdecken, sondern die mangelnde Selbstkritik gegenüber den implizit leitenden, aber oft weder reflektierten noch explizierten methodischen und hermeneutischen Präsuppositionen des transzendentalen Ansatzes. Im Blick auf die Erfahrung wird im seltensten Falle darüber nachgedacht, daß ja auch Erfahrung schon immer kulturell gedeutet ist und schon Interpretation darstellt (vgl. 283). Was also an Fragen der Erfahrung schlechthin auf die biblischen Texte projiziert wird, ist oft nichts anderes als Fragen der Erfahrung des neuzeitlichen Menschen in seinen Daseinsnöten am Ende des zweiten Jahrtausends[369]. Zwar ist es legitim, eigene Erfahrungen an diesen Lebensdeutungen abzuarbeiten, aber man kann sie deshalb nicht zur geschichtslosen transzendentalen Erfahrung schlechthin erhöhen. Durch die enge Kopplung von Transzendentalität und Kategorialität[370] hat dies nämlich gravierende Folgen: Weil die Offenbarung ja notwendig die Erfahrung erschließen soll, wird ihr Sinn korrelativ auf diese Erfahrung zugeschnitten. Man steht in der Gefahr, sich in einen Zirkel zu verstricken, „wenn die Erfahrung innerhalb der religiösen und kulturellen Tradition steht, die genau *diese* Erfahrung hervorruft" (266). Für die Wahrnehmung der Bedeutung der biblischen

---

[367] Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 130.

[368] Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 313-387.

[369] Zu solch mangelnder Ethnologie der eigenen Kultur bemerkt DERRIDA, Gesetzeskraft, 37, spöttisch: „Vormals (das waren Zeiten, die noch nicht allzu weit zurückliegen und die sogar noch andauern) bedeutete 'wir Menschen' soviel wie 'wir erwachsenen weißen männlichen fleischessenden opferbereiten Europäer'." Vgl. auch Anm. 782.

[370] Vgl. auch die Ausführungen zu RAHNER auf S. 99f.

Zeugnisse droht durch die mangelnde Reflexion auf die eigenen Hintergrundüberzeugungen der (positiven oder negativen) Korrelation das Widerständige, das Nichtintegrierbare, das Störende, das Unterbrechende, kurz: das Fremde (vgl. auch Kap. 2.3.1) ihrer Aussagen unterzugehen (vgl. 157). Biblische Texte sind nicht einfach Antworten auf heutige Fragen, Menschen haben nicht einfach Fragen, sondern haben und sind schon längst Antworten, auf die sie bisweilen – wie Eberhard JÜNGEL einmal treffend bemerkte – „die Frage noch nicht hinreichend kennen"[371]. Deshalb muß „[d]ie Situation (Fragen und Antworten) ... auch mit der Botschaft (Fragen und Antworten) in Beziehung gesetzt werden" (265). Reflektiert man aber auf eine solch komplexe Verflechtung, die angesichts von kultureller Fremdheit immer auch Trennung impliziert (vgl. Kap. 2.3.2), können sich neue Deutungen und neue Bedeutungen einstellen, die über ein Korrelationsschema „Frage-Antwort" gar nicht abgedeckt sind. Deshalb sucht SCHÜSSLER FIORENZA nach einem hermeneutischen Modell, das den Wahrheitsanspruch (Kernproblem der traditionellen Fundamentaltheologie) und die Bedeutungsdimension (Kernfrage des transzendentalen Ansatzes) der Offenbarung nicht aus den Augen verliert, ohne sich in Einseitigkeiten der kritisierten Ansätze zu verstricken oder gar im dialektischen Gegenschlag in einen vormodernen Fundamentalismus zurückzufallen: „Das grundlegende Problem läßt sich auf den folgenden Nenner bringen: Wie kann die Fundamentaltheologie die Kritik am Fundamentalismus berücksichtigen, ohne ihre fundamentale Aufgabe zu vernachlässigen, die darin besteht, die Bedeutung und Wahrheit ihrer religiösen Tradition aufzudecken?" (288)

Der alternative hermeneutische Ansatz muß deshalb den eigenen *Interpretationsstandpunkt* mit seinen Hintergrundüberzeugungen durch ein explizites methodisches und hermeneutisches Bewußtsein in die Frage nach Wahrheit und Bedeutung der Offenbarung *einbinden*, ohne deren Geltung zu sistieren. Will Fundamentaltheologie „den Sinn einer religiösen Tradition neu ... etablieren" (273), muß sie gegenüber der klassisch extrinsezistischen Fundamentaltheologie zeigen, daß die Wahrheit nicht über historische Fakten an sich, sondern immer nur über deren interpretierte Bedeutung Gestalt gewinnt, und gegenüber der transzendentalen Fundamentaltheologie, daß religiöse Wahrheit nicht mit transzendentaler Erfahrung an sich, sondern mit kulturell-geschichtlich gedeuteter Erfahrung korreliert. Daher muß Fundamentaltheologie eine Methode der Rechtfertigung des Glaubens entwickeln, die die rekonstruierte Bedeutung als deren gegenwärtige Wahrheitsansprüche von vornherein (in kritischer Distanz) auf das beobachtende Subjekt in seinem kulturellen Rahmen bezieht[372]. Um dieses Ziel zu erreichen, schlägt SCHÜSSLER FIORENZA die Methode eines „umfassenden, reflexiven Gleichgewichts" (vgl. 288-293) aus „hermeneutischer Rekonstruktion" (vgl. 293-296), „retroduktiver Legitimation" (vgl. 296-300) und „Hintergrundtheorien" (vgl. 301f.) vor. Was verbirgt sich hinter den Begriffen und wie füllt SCHÜSSLER FIORENZA sie?

In der Wissenschaftstheorie, vor allem in der praktischen und der Sprachphilosophie

---

[371] Vgl. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, 296; vgl. Kap. 3.1.2.

[372] Analoge Argumentationen finden sich auch bei LINDBECK und HÜTTER (vgl. Kap. 1.2.3.2.1 und Kap. 1.2.3.2.2).

wird der Terminus 'Rekonstruktion' verwendet, um allgemeine (z.B. Moral-)Prinzipien und besondere, tradierte Praxis in ein zirkuläres wechselseitiges Kritikverhältnis zu bringen. Nichts anderes meint zunächst auch die Formulierung „reflexives Gleichgewicht": Prinzipien und faktischer Lebensvollzug, beispielsweise die Grammatik der Sprache und die gesprochene Sprache, stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis. Eine theoretische Konstruktion wie die Grammatik wird erst nachträglich aus einer bereits gesprochenen Sprache abgeleitet; ist sie dann aber einmal formuliert oder gar offiziell kodifiziert, normiert sie den weiteren Sprachgebrauch. Gleichwohl kann von der offiziellen Norm abweichender Sprachgebrauch die Grammatik zwingen, Regeländerungen vorzunehmen – erst in Form einer Dialekt- oder Soziolektausnahme, dann als erlaubte Alternativwendung (wie das inzwischen nach Duden legitime „'wegen' mit Dativ"), schließlich als Substituierung. Wie kompliziert schon das enge Gleichgewicht von Prinzip und Anwendung ist, unterstreicht der seltene Fall, daß auch eine artifizielle Grammatikänderung Sprach- oder Schreibgewohnheiten zur Änderung zwingen kann – wie im Fall der in dieser Arbeit noch nicht berücksichtigten Rechtschreibreform.

Das Epitheton 'reflexiv' soll darauf verweisen, daß das Gleichgewicht – wie die Beispiele zeigen – nicht statisch ist und sich nicht auf ein sicheres Fundament zurückziehen kann: „Eine solche Methode akzeptiert keine Tradition von Urteilen, keine traditionelle Praxis oder irgendwelche allgemeine Prin-zipien [sic!; P.D.], Erfahrungen und bestimmte Hintergrundtheorien als fundamental" (291)[373]. Im umfassenden, reflexiven Gleichgewicht wird das besondere Urteil oder die besondere Praxis um die Komponente 'Hintergrundtheorien' (vgl. 301f.) erweitert. Dies hat den Vorteil, daß die Ableitung von (Handlungs-)Prinzipien aus Erfahrungen oder umgekehrt die Deduktion von Urteilen aus Prinzipien transparenter wird. Denn diese Schlußfolgerungen vom Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt spielen sich ja unter bestimmten, meist verborgenen Leitgesichtspunkten ab – man wird ein Problem anders angehen, wenn man im Hintergrund von der Teleologie des Lebens oder dessen Ziellosigkeit, von einer pessimistischen oder optimistischen Einstellung zur moralischen Kompetenz von Menschen überzeugt ist. Im *umfassenden*, reflexiven Gleichgewicht sollen solche „taken-for-granted-assumptions" expliziert werden. Wenn solche Voraussetzungen aufgedeckt werden, impliziert dies wiederum, daß eine rekonstruktive Hermeneutik nie ganz von vorne anfängt[374], sondern an konkrete (z.B. moralische) Urteile anknüpft, um diese mit Handlungsprinzipien und Hintergrundtheorien zu verknüpfen. Dadurch wird die gegenseitige Beeinflussung von Handlung, Identität und Hintergrundtheorien überprüft. Was zunächst in Abgrenzung

---

[373] Das bekannteste philosophische Werk, das explizit mit dem Modell des reflexiven Gleichgewichtes ('reflective equilibrium') arbeitet, ist RAWLS' 'Eine Theorie der Gerechtigkeit' (vgl. a.a.O., 38f., 68-71, 142, 471, 473, 628). Allerdings beschränkt sich RAWLS' Fassung auf ein „Überlegungs-Gleichgewicht" zwischen allgemeinen moralischen Prinzipien und wohlüberlegten moralischen Alltagsurteilen zum Zwecke gegenseitiger Befruchtung: Die Grundsätze werden konkretisiert, die moralischen Urteile auf mögliche Verzerrungen überprüft.

[374] Ähnlich formuliert das Konzept responsiver Rationalität, daß ordnungstheoretisch bei der Feststellung „Es gibt Ordnung!" ansetzt; vgl. Kap. 2.2.

gegen einseitige historische oder transzendentale Fixierungen nur negativ formuliert werden konnte, wird unter Berücksichtigung dieses weiten reflexiven Gleichgewichts nun positiv ausgesagt: „Es gibt kein Element, das alleine das Fundament bilden könnte, sondern das Fundament besteht in einem konstanten Austausch zwischen den unterschiedlichen Quellen und Prinzipien" (292).

Die Konsequenz seines Ansatzes ist SCHÜSSLER FIORENZA klar: Wird das Fundament der Theologie in einem solchen Gleichgewicht gesehen, kann es unmöglich identisch sein mit dem Fundament des Glaubens (vgl. 293). Denn dieser artikuliert Bekenntnisse, lebt aus seiner lebensverbindlichen und orientierenden Gewißheit (certitudo, nicht securitas). Theologie hingegen rekonstruiert nur diese im Glauben vorgegebenen Identitäten und setzt sie voraus. Allerdings gibt es trotz des Unterschieds im Fundament ein verbindendes Element: den gläubigen Theologen / die gläubige Theologin. Wegen der besonderen hermeneutischen Komplexität[375] müssen der Theologe und die Theologin am Prozeß des Verstehens partizipieren. Deshalb ist das Fundament der Theologie nicht völlig vom Fundament des Glaubens getrennt. Unter dieser quasi ethnomethodologischen Prämisse der „teilnehmenden Beobachtung" (MALINOWSKI) und der inhaltlichen Prämisse, daß Erfahrung immer durch Erinnerung, Tradition, Interpretation, Sinnenswahrnehmung, Empfindung und praktisches Bewußtsein geprägt ist (vgl. 283-288), muß die hermeneutische Rekonstruktion der identitätsbildenden religiösen Erfahrung von einer legitimen und unhintergehbaren Vielfalt von Glaubensmanifestationen ausgehen. Denn christliche Identität, für-wahr-gehaltenes Bekenntnis, Gestalten und Wesensformulierungen des Glaubens sind immer schon bedeutungsgebende Interpretation. Interpretation ist selbst kulturabhängig, und so kann die Wahrheit nur in dieser kulturell je neu zu gewinnenden Bedeutungsrekonstruktion gefunden werden. Also weder historische Fakten noch ein transzendentales Apriori, auch keine transzendentale Erfahrung, sondern die „historische [hier: christliche; P.D.] Manifestation der religiösen Dimension des Lebens" (295) muß der Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Rekonstruktion sein.

Die Frage, wie angesichts widerstreitender Interpretationen (die sich sowohl in den Bekenntnissen als auch in den Theologien zeigen und sich somit verdoppeln können) zwischen ihnen entschieden werden kann, welche Rekonstruktion konsistenter, kohärenter oder plausibler ist, hat sich auch SCHÜSSLER FIORENZA gestellt. Auf der Identität rekonstruierenden Frageebene hat Fundamentaltheologie die Methoden der Normierung (vgl. 294f.) freizulegen: Warum wird in welcher Denomination welche Norm angewandt – beispielsweise 'sola scriptura' vs. 'pari pietatis affectu ac reverentia'? Bei Basisentscheidungen ist die hermeneutische Rekonstruktion, die sich geltungstheoretisch

[375] Im Unterschied zu Naturwissenschaften, die zwar auch von Verstehensvoraussetzungen geprägt sind, aber diese an beobachtbaren Tatsachen abarbeiten, ist die Theologie von einer „doppelte[n] Hermeneutik konstituiert" (SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 276), nämlich schon die *Objekte* der Theologie sind „symbolisch strukturierte Tatsachen, d.h. bedeutungsbeladen und Interpretation konstituierend" (ebd.) und nicht erst die *Interpretation* selbst. Allerdings sollte diese „doppelte Hermeneutik" für die Geistes- oder Kulturwissenschaften insgesamt - nicht nur für die Theologie - als konstitutiv erachtet werden.

zwischen Urteilen über die Tradition und dieser (historisch rekonstruierten) Tradition hin- und herbewegt (vgl. 294), einfach: Ob sich Kreuzzüge oder Hexenverbrennungen als authentischer Ausdruck des Christentums deuten lassen, wird angesichts dieses Verfahrens niemand mehr ernsthaft behaupten. Wie aber – so SCHÜSSLER FIORENZAS weiteres Ziel – kann „die Gefahr der falschen Legitimation" (295) einer faktischen Entwicklung durch eine auf sie zugeschnittene hermeneutische Rekonstruktion vermieden werden? Zu diesem Zwecke führt SCHÜSSLER FIORENZA das dritte Moment des umfassenden, reflexiven Gleichgewichts: die von PEIRCE bekannte Figur der abduktiven[376] – oder was dasselbe meint – „retroduktive[n] Legitimation" („warrant"; vgl. 296-301). Ganz im Anschluß an HABERMAS' 'Theorie des kommunikativen Handelns'[377] geht er zunächst davon aus, daß symbolisch konstituierte und Symbole transportierende Sprache immer auch einen Handlungsaspekt besitzt, wodurch sie auf Wirklichkeit Einfluß nimmt (vgl. 279). Theorie und Praxis stehen in einem gegenseitigen Konstitutionsverhältnis, so daß sich für SCHÜSSLER FIORENZA im Bereich religiösen Glaubens die Validität einer religiösen Theorie – „und zwar analog zu anderen Theorien" (298) – an seinem *Erfolg* zeigt: „Die Erklärungskraft ... basiert auf der Interrelation zwischen Theorie und Praxis. Da die Ideen die Praxis leiten und die Lebensformen strukturieren, wird ihr Erfolg zur Legitimation ihrer Geltung" (297). Insofern also eine so verstandene Rekonstruktion[378] in der Lage ist, mit einer problematischen Situation „erfolgreicher" (ebd.) umzugehen als eine andere, gewinnt sie ihre „retroduktive Legitimation". Nun ist der Begriff „Erfolg" insbesondere in religiösen Kontexten alles andere als unproblematisch. Man muß daher schon genau angeben, was man unter „Erfolg" versteht, um nicht in den Verdacht der Pragmatisierung von Religion zu geraten[379]. Für SCHÜSSLER FIORENZA liegt das Kriterium in der „illuminative[n]" und „transformierenden" (298) Kraft der hermeneutischen Rekonstruktion, die ihren Erfolg nicht einfach in der Kohärenz mit der modernen Erfahrung, sondern vor allem in deren kritischer Herausforderung gewinnt (vgl. ebd.).

Am Beispiel der glaubensbegründenden Auferstehung soll das Verfahren des reflexiven Gleichgewichtes kurz erläutert werden: Während die traditionelle Fundamentaltheologie in ihrer Auseinandersetzung mit dem Deismus in der Auferstehung das (vermeintlich) übernatürlich-äußere Legitimationskennzeichen der Offenbarung Gottes sieht, liegt für SCHÜSSLER

---

376 Vgl. Anm. 314.

377 Vgl. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 141-151.

378 Die Nähe zu HABERMAS' Verständnis von Rekonstruktion als Zwischenposition zwischen bloß deskripitver und bloß präskriptiver Sozialwissenschaft (vgl. ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 29-52) ist bewußt gesucht (vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, 288).

379 In seiner Rezension nagelt VERWEYEN SCHÜSSLER FIORENZA auf dieses unklare, aber implizite Kriterium fest, um seinen Ansatz der Nähe zur Korrelationsmethode zu überführen: „Hier erscheint mir zunächst einmal der betonte Unterschied zur Korrelationshermeneutik de facto recht minimal. Bei der Überprüfung entwickelter Theorien anhand von 'retroductive warrants" wird nach der Fruchtbarkeit, dem 'explanatory and pragmatic success' der Theorien gefragt. Das Urteil über ihre Erklärungskraft basiere auf der 'interrelation' zwischen Theorie und Praxis. Was ist dies anderes als eine Korrelationstheorie, diesmal allerdings nicht primär an der Analyse von Dasein im allgemeinen oder einer gegenwärtigen Situation, sondern an der Kraft zur Innovation orientiert?" (ders., Rez. 'Schüssler Fiorenza, Francis: Foundational Theology', 312).

FIORENZA die an der Form der neutestamentlichen Texte (durch die Gattungen Doxologie und Erzählung/Bericht) und ihrem Inhalt (apokalyptische Motive und Glaube an die Treue Gottes zu seinem Bund, vor allem zu den Unterdrückten) rekonstruierte Bedeutung darin, die Kontinuität zwischen Auferstandenem und irdischem Jesus zu erweisen (vgl. 65). Wie wirkt sich diese Bedeutung jedoch für den Glauben aus? Welche Praxis wird durch diese geglaubte Bedeutung (als retroduktive Legitimation) freigesetzt? Im Anschluß an jüngere exegetische Diskussionen rekonstruiert er drei retroduktive Legitimationen des Auferstehungsglaubens: individueller „Trost, die Wiederherstellung der Gemeinschaft oder die Behauptung der Sinnfülle aller Wirklichkeit im Angesicht des Bösen und der Ungerechtigkeit in der Welt" (66). Unter Berücksichtigung des historischen Kontextes der Überlieferungsformen von Doxologie und Erzählung (sie spiegeln das Selbstverständnis der Gemeinde ebenso wider wie sie Zeugnis, nicht Bericht von Jesu Leben sind) bindet SCHÜSSLER FIORENZA alle drei retroduktiven Rechtfertigungen daran zurück, ob und wie sie den mit Jesus und untereinander gemeinschaftsstiftenden Charakter des Auferstehungsglaubens zum Ausdruck bringen. So konstituieren sich „Theorie" und „erfolgreiche Rechtfertigung": Die hermeneutische Rekonstruktion, die den Inhalt nicht isoliert, sondern vor der ihm Bedeutung verleihenden Geschichte betrachtet, erfährt ihre Bewährung in der von ihm freigesetzten Praxis. Diese ihrerseits ist zwar durch die Theorie perspektiviert, sorgt aber umgekehrt dafür, welche der Interpretationsvarianten als erfolgreich erachtet wird: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu als Glaube an die Gerechtigkeit Gottes, die das Leben und die Praxis Jesu rechtfertigt, hat den Effekt, sich zu Leben und Praxis Jesu zu bekennen. Der Glaube führt die Jünger deswegen dazu, weiterhin am Sinn des geschichtlichen Lebens Jesu, an ihrer eigenen Verwurzelung in diesem Leben und an der gemeinschaftsstiftenden Funktion dieses Lebens festzuhalten. Die Wendung von der Auferstehung Jesu zur Geschichte seiner Lebenspraxis ist für die Stiftung der Gemeinschaft, ihre Existenz und Sendung von besonderer Bedeutung. Die religiöse Identität der Kirche und ihre soziale Sendung bedeutet die weitergehende Verwirklichung des Lebens und der Praxis Jesu, insofern sie von Gott gerechtfertigt ist" (67f.). Aus der rekonstruierten Bedeutung ergibt sich also nicht einfach eine Korrelation zu einer transzendentalen Erfahrung, sondern sie wird zum Impuls einer „illuminative[n] und befreiende[n] Vision" (69), die ihre Bewährung in der davon inspirierten Glaubenspraxis findet. Wenn Fundamentaltheologie diese neutestamentlichen Weichenstellungen rekonstruiert und nach ihrer Bedeutung heute fragt, hat sie ihrerseits nicht nur die Geschichte der Interpretation zu berücksichtigen, sondern muß vor allem ihre dabei implizit oder explizit leitenden Hintergrundüberzeugungen und Präsuppositionen klären und kritisch überprüfen: Dabei wäre bsp. über das Verständnis von historischem Faktum und über das jeweils leitende naturwissenschaftliche Weltbild (vgl. 68) nachzudenken.

Nur in diesem Ineinander von hermeneutischer Rekonstruktion, retroduktiver Legitimation und Hintergrundtheorien sieht SCHÜSSLER FIORENZA ein adäquates Theoriekonzept, das zum einen epistemologische, sprachphilosophische und handlungstheoretische Erkenntnisse der Gegenwart berücksichtigt und sich nicht auf einen historistischen oder transzendentalistischen Fundamentalismus (vgl. 292) zurückziehen kann. Theologische Wahrheit bildet sich in einem ständigen Ringen um den Ausgleich zwischen diesen drei Elementen, und impliziert deshalb – mit den letzten Worten des Werkes gesprochen – „auch die Notwendigkeit der fortlaufenden Reflexion, Revision und Anpassung" (304).

Ohne Zweifel liegt mit SCHÜSSLER FIORENZAS „Fundamentaler Theologie" eines der methodologisch anspruchsvollsten fundamentaltheologischen Konzeptionen der Gegenwart vor[380]. Die in Kap. 1.1 genealogisch und phänomenologisch rekonstruierte Perspektive einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie wird hier nicht durch einen Rückgang auf historische oder transzendentale Prinzipien erkauft. Wahrheit kann religiös nicht anders denn als gemeinschaftlich rekonstruierte und interpretierte Bedeutung artikuliert werden und ist weder hinter diesen Deutungen noch in einer allgemeinen apriorischen Erfahrung zu suchen[381]. Der von der Stoßrichtung inspirierende, aber in seiner Option für das RAHNERsche Konzept und durch seine mangelnde Reflexion auf die Verflechtung der Teilmomente problematische Gedanke der „theonomen Vernunftautonomie" von SECKLER erhält eine im gegenwärtigen epistemologischen Diskurs angemessenere Formulierung. Zunächst stellt nämlich das umfassende reflexive Gleichgewicht eine kritische Distanz gegenüber zu schnellen Vereinnahmungstendenzen dar, die von scheinbar allgemeinen Korrelationen oder Erfahrungen gegenüber der den Glauben fundierenden Offenbarung ausgehen können. Bevor die rekonstruierende Fundamentaltheologie Kohärenzen und Korrelationen aufbaut, muß sie den historischen Abstand ebenso nach bestem Wissen und Gewissen abmessen wie ihre eigenen Hintergrundtheorien überprüfen wie nach der retroduktiven Legitimation der Interpretationsoptionen forschen. Solange die Traditionsinterpretationsgeschichte weiter geht, bleibt das Austarieren des Gleichgewichts eine unendliche Aufgabe.

Aber trotz des verschärften Problembewußtseins über Möglichkeiten und Grenzen einer Bedeutung rekonstruierenden und durch retroduktive Legitimation in Geltung setzenden Hermeneutik, trotz der enorm hoch angelegten epistemologischen Meßlatte mit ihrer Verarbeitung von Sprachphilosophie, Handlungstheorie, moderner Wissenschaftstheorie und Pragmatismus, trotz ihres antifundamentalistischen Effektes stellen sich verschiedene Anfragen an die wiederum das gesamte Konzept tragende Metapher des reflexiven Gleichgewichts. Auf der Ebene der grundsätzlichen Systementscheidung erhebt sich folgende Kritik: Nirgendwo erklärt SCHÜSSLER FIORENZA, warum das reflexive Gleichgewicht, vor allem das In-der-Schwebe-Halten (vgl. 296, 303) der Teilmomente, *die* angemessene Methode der (Fundamental-)Theologie sei. Hier setzt er einfach die Evidenz der These voraus. Daran mag aber gezweifelt werden. Richtig erscheint mir seine Kritik am traditionellen und am transzendentalen Modell, wenn das erste der Geschichte zuviel, das zweite ihr zu wenig zutraut. Aber muß die Alternative denn unbedingt die Schwebe sein? Gibt es nicht Aufforderungsansprüche, die notwendigerweise zu einer (immer neuen) Rekonstruktion bisheriger Identifikationsressourcen führen und

---

[380] Vgl. die ähnliche Einschätzung von SECKLER (vgl. ders., Fundamentaltheologie, 468, Anm. 53), ohne daß dieser entsprechende Konsequenzen zieht.

[381] Analoge Gedanken finden sich – allerdings im Anschluß an GEERTZ und MACINTYRE – bei LINDBECK (vgl. Kap. 1.2.3.1.1) und ihm folgend bei HÜTTER (vgl. Kap. 1.2.3.1.2).

somit fundamentalen Charakter erhalten, ohne als ontologisches Fundament mit Tendenz zum Fundamentalismus zu fungieren? Ist jeder Rekurs auf ein „fundamentum inconcussum" Fundamentalismus? Würde nicht schon die Reflexion auf einen wahrgenommenen *Anspruchscharakter*, der als je neu pro- und evozierende *Fremdheit* zu verstehen ist (vgl. Kap. 2.3.1), ausreichen, um einen systemischen Fundamentalismus aufzubrechen (vgl. Kap. 2.6.2.4)? Sind SCHÜSSLER FIORENZAS Therapeutika gegen den Fundamentalismus nicht zu hochdosiert angewandt, so daß er nicht nur den systemischen Fundamentalismus erfolgreich bekämpft, sondern auch die normativen und kritischen Aspekte eines begrenzten – nun sei es provokativ formuliert – inhaltlichen Fundamentalismus verliert? Wenn sich nicht nur in dogmatischer, sondern auch in der Perspektive einer posttranszendentalen Vernunft nachweisen ließe, daß die Berufung auf ein vorgängiges, unverfügbares inhaltliches Fundament gerade nicht zu dessen Vereinnahmung oder zur Ausgrenzung anderer führt, wären die ja auch von SCHÜSSLER FIORENZA vorausgesetzten „bestimmten Ausgangsannahmen" (291) gerade in ihrer Materialität und ihrer Kategorialität gewürdigt[382], und man verfiele nicht in den zu Recht kritisierten systemischen Fundamentalismus. Im Unterschied zur vermeintlichen Schwebe des reflexiven Gleichgewichts würde man den (jeder Theorie) eigenen „blinden Fleck"[383] respektieren, ihn aber als Verantwortungsimperativ nutzen – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Der „blinde Fleck" oder das nicht mehr weiter begründbare Fundament markieren dann das „Außen"[384] eines Diskurses, das ihn gerade in seiner ständigen Nichtverrechenbarkeit zu neuen Reformulierungen anspornt. Der Eindruck, den die Metapher vom reflexiven Gleichgewicht vermittelt, sie könne diesem blinden Fleck entgehen, täuscht. Methodisch zeigt sich ihr „blinder Fleck" gerade darin, die Metapher der Schwebe als selbstevident und normativ vorauszusetzen. Die Konsequenz ist der Versuch, das eigene Außen zu verdrängen. Das zeigt sich beispielsweise daran, daß das Fundament ausschließlich abschätzig beurteilt wird, statt es als Grund der „illuminative[n] Kraft des Glaubens" (298) zu würdigen[385]. In Konsequenz dieser Entscheidung steht auch die deutliche Trennung zwischen dem Grund der Theologie und dem Grund des Glaubens. Würde der Grund des Glaubens in seiner Prädominanz für die Glaubenden ernstgenommen, müßte er auch die rekonstruktive Hermeneutik der Fundamentaltheologie in ihrem Vollzug prägen. Diese kann dann nicht einfach auf ein gleichmäßiges mutuales Kritisieren der drei Momente hinauslaufen, sondern muß – wenn sie wirklich den Glauben in seiner Bedeutung für die Gegenwart zu verantworten sucht – diesem und dessen Selbstanspruch gemäß die Rekonstruktion und die retroduktive Legitimation so gestalten, daß sich die Bedeutung des Glaubens und seines Fundamentes erhellt. Auch in einem reflexiven Gleichgewicht gibt es eine Kriteriologie, nach der entschieden wird, wann eine retroduktive Legitimation erfolgreich ist. Formulierun-

---

[382] Dabei gilt selbstverständlich weiter, die hermeneutischen Filter der historischen Distanz und des Ineinanders von Bedeutung und Interpretation zu beachten.

[383] Vgl. Kap. 2.6.2.2.

[384] Vgl. die analoge Kritik WALDENFELS' an FOUCAULTs Diskurstheorie in Kap. 2.1.1.

[385] Vgl. mit ähnlicher Kritik PETZOLDT, Rez. 'Schüssler-Fiorenza [sic!]: Fundamentale Theologie', 974.

gen wie „illuminativ" oder „transformativ" sind noch viel zu unspezifisch, um nicht unterschiedliche Präferenzen zuzulassen. Wenn auch in einem reflexiven Gleichgewicht – wie in jeder Ordnung[386] – Schwerpunktsetzungen sich nicht vermeiden lassen, sollte man den Umgang mit solchen Präferenzen methodisch und – im konkreten Fall der Fundamentaltheologie dann auch – inhaltlich thematisieren.

Wohin es führt, wenn man auf solche Gewichtungen verzichtet, zeigt der verzweifelte Versuch SCHÜSSLER FIORENZAS, eine Kriteriologie der Bedeutung aus dem puren Wechselspiel der drei Teilmomente zu (re-)konstruieren. Ironischerweise ergeht es demjenigen, der diesen Rekonstruktionsversuch nachvollziehen will, wie dem Igel gegenüber dem Hasen in der schon eben erwähnten Szene, mit der SCHÜSSLER FIORENZAS Lehrer Johann Baptist METZ RAHNERS transzendentaltheologischen und PANNENBERGS universalgeschichtlichen Ansatz kritisierte[387], allerdings in Anwendung auf SCHÜSSLER FIORENZAS Konzept mit dem kleinen, aber feinen Unterschied, daß der Hase nicht des Igels Worte: „Ik bin all hier!", sondern immer nur von ferne dessen Stimme: „Ik bin all weg!" hört. Denn immer wenn man erfahren will, was der Theorie geltungstheoretische Legitimität verleiht, wird man auf die „retroductive warrants" verwiesen, fragt man dann nach diesen, wird einem erklärt, daß ihr Erfolg in der Bedeutung der Theorie für die Gegenwart erklärt wird. Um es am Beispiel zu demonstrieren: Gerade wenn SCHÜSSLER FIORENZA im Gefolge der Sprechakttheorie und HABERMAS' Theorie des kommunikativen Handelns so lupenrein zwischen propositionaler Komponente und illokutionärem Element (vgl. 279) und zwischen den Geltungsansprüchen der Verständlichkeit, der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit zu unterscheiden weiß (vgl. 280)[388], dann kann er sich nicht an einer Stelle, an der er Auskunft über den referentielle oder prädikative Aussagen geben soll, mit der Antwort begnügen: „Glaube ist nicht nur illuminativ, sondern auch eine Entscheidung, insofern er immer schon eine Praxis enthält" (298). Kriterium für den Glauben ist also nach dieser Aussage seine illuminative Kraft. Auf die Frage, wie diese wiederum definiert wird, erwidert SCHÜSSLER FIORENZA nur lapidar: „Nun ist aber niemals unzweifelhaft deutlich, wodurch das Illuminative und das Transformative konstituiert ist" (ebd.). Allerdings – und hier beißt sich dann die Katze in den Schwanz, oder, um nochmals das Bild aus der Buxtehuder Heide zu bemühen, ist der Igel wieder fort – fügt SCHÜSSLER FIORENZA als einzigen Erklärungsgrund an: „Die religiöse Tradition selbst beeinflußt die Urteile und bietet Kriterien, gemäß denen der Glaube als illuminativ und transformativ beurteilt wird" (ebd.). Kurzum: entweder trennt man nicht so scharf zwischen propositionalem und illokutionärem Aspekt, oder man benennt das genauso klare Metakriterium, nach dem die jeweilige Präferenz entschieden wird. Aber die Rezipienten an der Stelle der erwarteten Erklärung auf das gegenteilige Moment zu vertrösten, ist methodologisch unsauber.

---

386 Vgl. Kap. 2.2.

387 Vgl. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 143-145 (vgl. Anm. 346).

388 Zur Kritik an der „Politik" der klaren Schnitte vgl. auch Kap. 2.6.2.1.

Fazit: Obwohl die Aufnahme moderner Theorieelemente aus Sprachphilosophie, Handlungstheorie, moderner Wissenschaftstheorie und Pragmatismus beeindruckend ist, wird der Ansatz SCHÜSSLER FIORENZAS an der Stelle problematisch, an der Theologie als Glaubenswissenschaft den ihr vorgegebenen Grund, die unverfügbare *Gott-Mensch-Differenz*, zugunsten eines reinen Intepretationsgleichgewichts, das dann die fundierende Funktion übernimmt, nicht mehr als fundamental anerkennt[389]. Eine intrinsezistische Fundamentaltheologie sollte daher zwar die Anregungen SCHÜSSLER FIORENZAS aufgreifen, wenn es darum geht, die Bedeutung des Glaubens nicht unabhängig von gesellschaftlich-geschichtlichen und damit auch handlungsorientierenden Interpretationsrahmen zu rekonstruieren und so die anspruchsvolle *Kirche-Welt-Differenz* zu beachten, braucht aber methodische und inhaltliche Stärkung, wenn sie das Verhältnis zu ihrem Grund als Anspruchsrelation zu begreifen sucht, so daß sie *in* diesem Interpretationsgeflecht arbeitend dieses noch übersteigen kann. Gerade wenn sie als perspektivisch-präferentielles (also nicht neutrales), aber reflektiertes Zeugnis des In-Anspruch-Genommen-Seins begriffen wird, kann sie – und dieser Aspekt kommt bei der Rekonstruktionshermeneutik SCHÜSSLER FIORENZAS viel zu kurz – diese Erfahrung auch ins Gespräch mit anderen Lebensdeutungen außerhalb von Theologie und Kirche eintragen. Diese kritische Funktion, die SECKLER als dritte Aufgabe der zweiten Teilfunktion der Fundamentaltheologie als „transpositive" oder „referentielle Apologetik" [390] bezeichnete, müßte dann allerdings nochmals methodologisch von der Rekonstruktionshermeneutik, die mit ihrem Außen konfrontiert wird, reflektiert werden.

Fazit zu beiden katholischen Entwürfen: Der Blick auf zwei paradigmatische Entwürfe gegenwärtiger katholischer Fundamentaltheologie konnte deren hohes Problembewußtsein, aber auch ihre jeweiligen Schwachstellen nachweisen. Katholische Fundamentaltheologie sucht die Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht mehr – wie noch immer von nicht unerheblichen Stimmen der evangelischen Theologie vermutet (vgl. die Einleitung) – extrinsezistisch, sondern intrinsezistisch an der fides quae selbst zu erweisen. Für die Intrinsezität der katholischen Fundamentaltheologie steht vor allem die Idee des Identitätspunktes des Faches und die daraus abgeleitete formal-funktionale Aufgabenteilung von Sinnerweis und Sinnrechenschaft bei Max SECKLER. Dessen für heutige sozialhermeneutische Rekonstruktion unzureichende Profilierung des transzendentaltheologischen Ansatzes (wie ihn RAHNER vorgelegt hat) wurde dagegen durch das methodologische Problembewußtsein SCHÜSSLER FIORENZAS überboten. Dieser brachte nicht einfach Theonomie und Autonomie unter eine Sowohl-als-auch-Mischformel, sondern versuchte, Bedeutung, Identität und Relevanz christlichen Glaubens in ein reflexiv-schwebendes Interpretationsgleichgewicht von rekonstruktiver Hermeneutik, retroduktiver Legitimation und Hintergrundtheorien zu heben. So eindrucksvoll dieser Versuch auf den ersten Blick erscheint, so sehr geht ihm der Außenbezug und damit

[389] Vgl. mit ähnlicher Kritik VERWEYEN, Rez. 'Schüssler Fiorenza, Francis: Foundational Theology', 312.
[390] Vgl. S. 93, 95.

auch das Anspruchsereignis (als Kritikpotential) der Theologie verloren. Unter dem Unterfangen einer gegenwartsorientierten Methodologie droht daher die von SECKLER betonte Intrinsezität der Fundamentaltheologie ihren provokativen Stachel einzubüßen. Wenn nun paradigmatische evangelische Entwürfe vorgestellt werden, dann begleitet sie die Leitfrage, ob sie diese Spannung zwischen Intrinsezität und gegenwartsorientierter Methodologie, also den Anspruch der Gott-Mensch-Differenz in der methodisch reflektierten Kirche-Welt-Differenz, auszuhalten vermögen oder ob sich hier dieselben Dilemmata – wie bei SECKLER und SCHÜSSLER FIORENZA – wiederholen.

1.2.3 Paradigmatische evangelisch-theologische Konzeptionen

1.2.3.1 EBELINGs theologische Hermeneutik des „Wortes schlechthin"

1.2.3.1.1 Darstellung

Bemerkenswert ist, daß Gerhard EBELING bereits zu Beginn der 70er Jahre unzweideutig in Richtung auf die hier in Kap. 1 skizzierte Perspektivierung fundamentaltheologischen Fragens gedacht hat. Da er es aber – wie er in einem Rückblick auf seinen theologischen Lebensweg selber eingesteht – versäumt hat, analog zu seinem dogmatischen Entwurf eine „Gesamtdarstellung der Fundamentaltheologie" zu schreiben, soll seine Programmatik den vermeintlich „knappe[n] Skizzen"[391] entnommen werden. Dazu dient an erster Stelle die Schrift „Studium der Theologie"[392], weil EBELING sie als enzyklopädisches Pendant zu seiner „Dogmatik des christlichen Glaubens" versteht[393] und weil er dort die grundsätzliche Ausrichtung der Fundamentaltheologie ebenso in den Blick nimmt wie ihre innere Organisation. Die Knappheit der dortigen Darstellung verlangt aber nach inhaltlichen Vertiefungen, die vor allem aus dem inzwischen als klassisch zu bezeichnenden Programmartikel „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie" von 1970, aber auch aus weiteren fundamentaltheologischen und hermeneutischen Ausführungen des Autors zu gewinnen sind.

Erkenntnisleitendes Interesse theologischer Reflexion überhaupt muß für EBELING die Frage nach der „Wahrheit der Theologie" (164; vgl. 96) sein. Diese eine Aufgabe ist fundamentaltheologisch nach drei Funktionen zu differenzieren. Als solche Teilfunktionen nennt er 1. die Integration der verschiedenen theologischen Aufgaben, d.h. Fachdisziplinen, 2. die Konzentration auf den Grund des Glaubens und 3. die Lokalisation im natürlichen Leben[394]. Punkt 2 entspricht der Identitäts-, Punkt 3 der Relevanzfrage, während Punkt 1 die enzyklopädisch-methodologische Frage der integrativen Fundamentaltheologie bedient. Dabei wird aus dem Begriff des *Grundes*, der in der Spannung zwi-

391 Vgl. EBELING, Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 10.
392 Vgl. ders., Studium der Theologie; die Seitenzahlen im Text verweisen auf dieses Werk!
393 Vgl. ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 3.
394 Vgl. ders., Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 416-419.

schen 'fundamentum docmaticum' (den Glaubenssätzen), 'fundamentum organicum' (der Schrift) und 'fundamentum substantiale' (Christus) nicht statisch, sondern dynamisch zu konnotieren und zu applizieren ist[395], die integrale Funktion der theologischen Disziplin Fundamentaltheologie hergeleitet: Entsprechend soll *Fundamental*theologie integratorisch die *Grund*sätze (= Fundamentallehre), die *Grund*lagen (= Apologetik), den *Grund*riß (=Enzyklopädie) und die *Grund*regeln in der und für die Theologie explizieren[396].

Es mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, daß EBELING für seinen enzyklopädischen Fahrplan der Theologie der *Grundlagen*wissenschaft 'Fundamentaltheologie' den Abschlußpart der Integrationswissenschaft zuordnet. Diese scheinbare Paradoxie klärt sich aber auf, wenn man zwischen sachlichem und methodischem Grund unterscheidet. Von der Sache her reflektiert die Fundamentaltheologie auf die auch außerhalb des theologischen und ekklesialen Sprachspiels kommunikablen Grundlagen und Methoden jeder Theologie[397]. Will sie dies nicht nur auf der Ebene der „Vorstellung"[398], sondern begrifflich, also enzyklopädisch orientiert tun, kann sie dies erst unter Berücksichtigung der anderen theologischen Wissensdisziplinen (im Grundriß) leisten. EBELINGs katholischer Gesprächspartner STIRNIMANN hat aus dem Dilemma der Differenz zwischen Sache und Methode in der Fundamentaltheologie den Schluß gezogen, man müsse sie zweimal, als grundlegende Einführung und als Integrationsdisziplin, im theologischen Studium, verorten[399].

Wichtiger als die bloße Nebeneinanderstellung dreier Funktionen oder eine rein äußerliche Herleitung aus einem Begriff ('Grund') ist für die Frage nach der *topologischen* Selbstbeschreibung von Fundamentaltheologie das Axiom, sie sei durch alle ihre Momente als Reflexion auf den theologischen „Verifikationsprozeß" zu begreifen (vgl. 170f.). Zu diesem Zweck weist EBELING auf drei genuin fundamentaltheologische Frage*topoi* hin, die ein Geltungsgefälle auszeichnet. Es sind dies zunächst die Frage nach der *Sache* der Theologie, dann die nach ihrer *Sprache* und schließlich die nach der *Wahrheit*: „Es handelt sich gleichsam um die trigonometrischen Punkte, an denen sich die Vermessung des theologischen Geländes ausrichtet – eines Geländes, das sprachlicher Art ist und darum auf die Beziehung von Sprache und Sache untersucht werden muß, damit überhaupt die Wahrheitsfrage in den Blick kommen kann" (170). Dieses Gefälle – von der Sache über die Sprache zum Erweis der Wahrheit – wird von EBELING nicht weiter begründet, sondern als evident vorausgesetzt (vgl. 171), soll sich aber – dem Wahrheitsziel gemäß – bewähren. Bisweilen vermittelt er den Eindruck, daß er das rekonstruktionshermeneutische Problembewußtsein der Schwebe von interpretierter Bedeutung und retroduktiver Legitimation und Hintergrundtheorie – wenn auch nicht der Terminologie, so der Sache nach – zu berücksichtigen sucht: Obwohl es der Funda-

---

395 Vgl. a.a.O., 409.

396 Vgl. ders., Studium der Theologie, 163f; da EBELING diese Skizze nie ausgeführt hat (vgl. Anm. 391), konzentriere ich mich auf die Rekonstruktion seiner Argumentationslogik, Fundamentaltheologie sei als Reflexion auf den theologischen „Verifikationsprozeß" zu begreifen.

397 Vgl. ders., Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 418f.

398 Diese hat bekanntlich nach HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 28, nur den „Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit".

399 Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 361.

mentaltheologie um das Verhältnis des Glaubens zu seinem Grund geht[400], muß dabei die konkrete Lebenssituation des Glaubens bedacht werden, so daß „jener Grundvorgang [sc.: daß Christus einem Menschen Grund des Glaubens wird; P.D.] im Schwange bleibt, solange das Leben im Schwange ist"[401]. Wie bei SCHÜSSLER FIORENZA unterliegt deshalb nicht erst die Theologie, sondern schon der Glaube der Dialektik von Lebensvollzug und Überlieferung. Auch das Bild des Gefälles von Sache über Sprache zur Wahrheit darf ja nicht diachron gelesen werden, sondern ist auf synchroner Ebene zu interpretieren – andernfalls machte das nur bei Gleichzeitigkeit der Momente kohärente Bild von den trigonometrischen Punkten keinen Sinn. Das bedeutet, daß die Sache natürlich nicht sprachlos ist oder die Sprache sachlos ist. Das genannte Gefälle markiert unter einem bestimmten, noch näher darzustellenden Sprachverständnis – die Sprache bildet das konstitutive Verbindungsglied zwischen Sache und Wahrheit[402] – eine *noetische* Geltungsentwicklung: Geht es Theologie nicht nur um irgendeine abstrakte Wahrheit, muß sie ihren *Ausgangspunkt* bei ihrer Sache nehmen, die – wie es EBELING ausdrückt – immer in der Ambiguität von „Vorgegebenem und Aufgegebenem" (ebd.) zu verstehen ist. Deshalb muß Fundamentaltheologie *inhaltlich* auf die Christlichkeit und *normativ* auf deren Universalität rekurrieren und dabei *kriteriologisch* die – wohlgemerkt nach EBELINGS Wahrnehmung – *von der Sache vorgegebenen* „Fundamentalunterscheidungen"[403] („Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit, Natur und Gnade, Tod und Leben, Sünde und Vergebung oder Gesetz und Evangelium") zum Einsatz bringen (171f.). Das als alternative Disjunktion, d.h. die anderen Elemente inkludierend zu lesende 'oder' am Schluß der Reihung signalisiert, daß alle erstgenannten Unterscheidungen auf die letzte zulaufen, die das *inhaltliche* Letztkriterium der Fundamentaltheologie bildet[404]. Schließlich nimmt das normative Kriterium der reformatorischen Differenzierung von 'Gesetz und Evangelium' nicht die Funktion eines nur innertheologischen Interpretamentes ein, sondern bildet den Grund des der Theologie vorgegebenen Lebens überhaupt[405], denn „Gesetz und Evangelium sind schließlich nichts anderes als das ins Wort gefaßte Leben in seiner Strittigkeit vor Gott"[406]. Mit dieser Interpretation verfolgt EBELING ein mehrfaches Ziel: Gelingt ihm – was im folgenden zu überprüfen ist – der Nachweis ihrer Plausibilität, ließe sich zunächst der Universalitätsanspruch der christlichen Sache rechtfertigen. Zugleich geschähe dies im Rückgriff auf eine genuin protestantische Argumentationsfigur, wodurch EBELING das spezifisch protestantische (d.h.

---

400 Vgl. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 406f.

401 A.a.O., 411.

402 Vgl. die Abbildung auf S. 122.

403 Es ist für EBELING eine evidente Tatsache, daß „Lebenssituationen ... stets auf elementare Polaritäten rückführbar" (ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 4) seien (vgl. zum Topos der „Fundamentalunterscheidungen" auch ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd., 1, 233-235; Bd., 3, 52,54, 84-90, 408-423). Darüber wird noch zu streiten sein.

404 Vgl. ders., Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 411-413.

405 In diesem Zusammenhang bemerkt EBELING auch, daß 'Fundamentaltheologie' als Disziplin sich nur dem „Notstand verdanke[.], daß es der Theologie bei ihrer Geteiltheit in verschiedene Disziplinen so schwerfällt, bei ihrer Sache und in *deren* Disziplin zu bleiben" (a.a.O., 413).

406 Vgl. a.a.O., 412.

intrinsische) Profil seines fundamentaltheologischen Fragens untermauert hätte. Damit es aber nicht nur intrinsisch gegründet ist, sondern sich extrinsisch artikulieren kann, somit intrinsezistischen Charakter erhält, muß die Sache in eine Sprache gebracht werden, die die engen Verstehensvoraussetzungen christlicher Sprachspiele übersteigt. Deshalb ist s.E. das Sprachverständnis der christlichen Sache explizit *hermeneutisch* zu thematisieren.

Obwohl die Theologie das Sprachverständnis der Sache des Glaubens nur von ihr gewinnen kann, zieht sie sich nicht auf einen statischen Gegenstand oder die Bewahrung einer leeren Tradition zurück[407], vielmehr – auch hier könnte man Parallelen zum rekonstruktionshermeneutischen Problembewußtsein entdecken – spiegelt sich die Differenz und das Gefälle von Sache und Sprache *in der Sprache der Theologie* wider, indem Theologie sich nur über die in der Spannung „zwischen überlieferter Sprache und Weltverantwortung" (172) stehende Glaubenssprache erschließt. Die Aufgabe dieser Erschließung nimmt die theologische Hermeneutik wahr. Diese „theologische Verstehenslehre", die als „Lehre vom Wort Gottes die fundamentaltheologische[.] Methodologie"[408] darstellt, steht weder in Opposition zu einer 'hermeneutica profana', noch bildet sie als 'hermeneutica sacra' deren spezifische Differenz[409]. Vielmehr wird die Spannung zwischen Sache und Sprache in der Sprache des Glaubens nur dann lebens- und erfahrungsorientiert verstanden und in der Sprache der Theologie aufgearbeitet und damit die integrative wie intrinsezistische, auf Identitäts- und Relevanzrechenschaft abzielende Perspektive der Fundamentaltheologie bewährt, wenn das folgende Axiom der theologischen Hermeneutik beachtet wird: 'Wort Gottes' meint „kein übernatürliches Sonderwort ..., sondern wahres, eigentliches, letztgültiges Wort"[410] – kurzum: „das Wort schlechthin"[411]. Läßt sich diese wechselseitige Seinsidentität aufzeigen, dann ist ja auch die abstrakte Differenz zwischen theologischer und nichttheologischer, zwischen spezieller und allgemeiner Hermeneutik überwunden.

In drei Argumentationsschritten glaubt EBELING diese geradezu als Relevanzbeweis der christlichen Sache einzuschätzende Identifikation von „Wort schlechthin" und Wort Gottes, die in der Hermeneutik der Fundamentaltheologie aufgedeckt wird, leisten zu können. Zunächst wird entfaltet, was unter „Wort" zu verstehen ist: Es ist nicht zuerst Information, sondern Kommunikation und Partizipation (man fühlt sich fast an eine Theorie kommunikativen Handelns erinnert): Das echte Wort will betreffen und verändern, indem es Verstehen eröffnet, um auf diese Weise Situation, Existenz und Miteinandersein zu lichten. Tut es dies, dann stärkt das echte Wort, das aufgrund des konstitutiv kommunikativen Geschehens von Angesicht zu Angesicht nach EBELING nur ein mündliches sein kann, und eröffnet Zukunft[412], weil es immer auch Zusage ist.

---

407 Vgl. a.a.O., 409.

408 Beide Zitate in: ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 339.

409 Im ersten Fall wendet sich EBELING gegen die Orthodoxie (vgl. a.a.O., 325), im zweiten mit Einschränkungen gegen SCHLEIERMACHER (vgl. a.a.O., 330-333).

410 A.a.O., 340.

411 Ders., Wort Gottes und Sprache, 253.

412 Vgl. a.a.O., 248-255; vgl. ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 339-344.

EBELINGs Qualifikationskataloge einer Phänomenologie des „Wortes schlechthin" sind je nach Werk unterschiedlich, zielen aber alle in dieselbe, oben skizzierte Richtung auf „Verifikation" im umfassenden Sinne[413]. So wird das echte Wort einmal charakterisiert durch Ermächtigung (Subjektsbezug), Verantwortung (Sprechakt), Verstehenszumutung (Aussagegegenstandsbezug) und Verständigung (Adressatenbezug)[414]. Ein andermal nennt EBELING an „Anforderungen an das Wort": Verläßlichkeit, Offenbarung, Verständigung, Veränderung[415].

Aber gegenüber dem innerweltlichen „Ideal der Kommunikationsgemeinschaft" ist EBELING skeptisch – und so greift der zweite Schritt in der Logik der Identifikation zwischen Wort schlechthin und Wort Gottes: Angesichts des Ideals wird ihm deutlich, daß der Menschen Wortgeschehen ständig insuffizient bleibt. Denn echte Zusage sagt immer auch *sich selbst* zu und eröffnet darin *wahre* Zukunft, sprich: Heil[416]. Das aber kann der Mensch nicht und scheitert am Ideal des Wortgeschehens, er kann weder sich selbst ganz zusagen noch Heil eröffnen und mißbraucht und verdirbt so das Wortgeschehen[417]. In diesem Aufweis des innermenschlichen Sprachscheiterns, dem als Versagen der höchsten Bestimmung ein Scheitern gegenüber der „Evidenz des Ethischen entspricht"[418], liegt der zweite Argumentationsschritt der Identifikation des „Wortes schlechthin" mit dem Wort Gottes.

Da der christliche Glaube aber aus der Gewißheit lebt, daß in Jesu Christi Fleischwerdung (Joh 1,14) „Wortsein und Menschsein eins ward" und so in seiner Person, seiner Verkündigung und seinem Werk sich das wahre Wort als Zusage Gottes zukunftseröffnend und heilsam zugesagt hat, kommt es (sachlich und zeitlich) primär im Christusereignis zu „wahre[m], erfüllte[m] Wortgeschehen"[419].

Während die fundamentaltheologische Argumentation im Verhältnis von Sache und Sprache vor allem die Sprache (also das Verhältnis von Wort Gottes und „Wort schlechthin") fokussiert, bemüht sich EBELING konsequenterweise in den analogen dogmatischen Darlegungen (die das Schwergewicht auf die Sache legen, ohne die Sprache deshalb aus dem Blick verlieren zu dürfen) nachzuweisen, daß Jesus Christus „Gottes Wort *in* Person"[420] ist. Deshalb kreisen die Ausführungen zur impliziten Christologie darum, die „Vollmacht Jesu im Wort des [sc.: seines; P.D.] Glaubens"[421] durch seine Auslegung des Gesetzes, das Aufdecken des Lebens und die Ansage der Nähe Gottes zu erweisen[422]. Aber auch die explizite Christologie („Der Glaube an Jesus Christus"[423]) entfaltet EBELING vom Wortgeschehen, weil Jesus[424] als „Wort Gottes"[425]

---

413 Vgl. S. 116f.
414 Vgl. EBELING, Einführung in die Theologische Sprachlehre, 201-218, 249-258.
415 Vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.2, 508-510.
416 A.a.O., 254.
417 Vgl. ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 341.
418 Vgl. ders., Die Evidenz des Ethischen, 22f.; zum Zusammenhang zwischen Anspruch des Sprachgeschehens und ethischer Forderung vgl. a.a.O., 39.
419 Ders., Wort Gottes und Sprache, 255.
420 Ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 2, 69.
421 A.a.O., 426.
422 Vgl. a.a.O., 409-459.
423 A.a.O., 497.
424 Es bleibt bei EBELING immer bei der reinen Namensnennung, die Titulatur „Christus" ist nur der nachträgliche Effekt des als Wort (Gottes) gelebten Glaubenslebens Jesu.
425 A.a.O., 508-528.

tituliert und charakterisiert werden kann, ja, muß, insofern allein in ihm die oben genannten Anforderungen an das Wort schlechthin erfüllt sind[426].

Die christologische Vollmacht ist dort präsent, wo der Verkündigung des Wortes Gottes Raum gegeben wird. Das Christusgeschehen muß also als „Ursprung von Wortgeschehen"[427] überhaupt begriffen werden. Denn aufgrund der Bedeutung des Lebens Jesu Christi in *Wort* und Werk besitzt das „Wort Gottes primär die Gestalt des verbum praedicatum"[428] und kann, ja, muß entsprechend weitergeben werden. Auch für die fundamentaltheologische Formulierung dieser dogmatischen Ableitung der Predigt aus dem Leben Jesu leuchtet es ein, daß sich eigentliches Wortgeschehen primär in der *Verkündigung*, genauer: in der Predigt, abspielen kann. Denn sie hebt den an sich toten Buchstaben des Textes so ins *Leben*[429], daß die „gegenwärtige Wirklichkeit coram Deo, und das heißt: in ihrer radikalen Zukünftigkeit"[430], welche allein das Wort Jesu vermitteln konnte, verstanden wird.

Mit der Applikation der christozentrisch begründeten Wort-Gottes-Kategorie als erfülltem Wort und ihrer kontinuierlichen Fortsetzung in der Verkündigung hat EBELING eine bemerkenswerte fundamentaltheologische Figur gefunden, die von jeder Theologie als ihre intrinsische Voraussetzung zu achtende Gott-Mensch-Differenz in eine extrinsische Sprachform zu bringen. Er umgeht die Aporien eines extrinsezistischen Beweises des übernatürlichen Instruktionscharakters von Offenbarung, vermeidet eine strittige Explikation des *Modus* ihres Ergangenseins und wahrt doch ihren transzendenten, ihren soteriologischen wie ihren modifiziert präsentischen Charakter, da a) der Mensch sich das Wort schlechthin nicht sagen kann und b) das erfüllte Wort – ergeht es denn – dem Menschen heilsam Zukunft eröffnet sowie c) in der gegenwärtigen Verkündigung daran erinnert wird. Deshalb kommt der dogmatischen Feststellung, daß „der Begriff des Wortes Gottes der Präzisierung des Offenbarungsverständnisses dient"[431], unter funda-

---

426 Vgl. a.a.O., 510-517.

427 A.a.O., 91; vgl. a.a.O., 90-97.

428 Ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, 258.

429 Vgl. ders., Diskussionsthesen, 452; ders., Hermeneutik zwischen ..., 216: „'Schrift' hat ihrem Wesen nach eine Affinität zum Gesetz: durch die zeitliche Distanz ihrer Herkunft wie durch die Dauerhaftigkeit ihres Bestandes. ... Im Unterschied dazu ist das Evangelium ... nicht Schrift, sondern mündliches Wort. Was ist damit gemeint? Die schriftliche Fixierung des Neuen Testaments war eine – gewiß segensreiche! – Notmaßnahme in Anbetracht dessen, daß es schon im Urchristentum bald an Geist gebrach." In der heftig geführten Rationalitätsdebatte besteht eine der Trumphkarten der Rationalitätsanwälte darin, demjenigen einen performativen Widerspruch vorzuhalten, der mit Hilfe der Vernunft deren Begrenztheit zu beweisen suche. Analoges könnte man EBELING vorwerfen, weil er mit Hilfe der Schrift und ihrer unvertretbaren Stärke (der Dauer und Kontextlosigkeit; vgl. Kap. 2.6.1) diese kritisiert. Ob man gleich so scharfe Geschütze aufziehen muß, ist mehr als fraglich. Aber man wird nicht umhin können zu fragen, ob der Schriftlichkeit nicht mehr als eine tötende Funktion zukommt, wie es beispielsweise JÜNGEL, Gott – als Wort unserer Sprache, 94, Anm. 21, betont: „'Gott' ist als Wort unserer Sprache schon immer das Wort eines *Textes*. Wer Gott verstehen will, kann deshalb dem Geist nicht folgen, ohne den Buchstaben zu loben, der zwar ohne den Geist tötet, ohne den der Geist jedoch nicht lebendig macht." RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, 35f., wird diesen Gedanken radikalisieren und vom konstitutiven Zusammenhang von „Wort und Schrift als einem wesentlichen Merkmal der Verkündigung, des Kerygmas, der Predigt" sprechen – Einsichten, die im Blick auf BARTHs fundamentaltheologische Gegenwartsrelevanz noch aufgegriffen werden; vgl. Kap. 3.2.1.2.4 und Kap. 3.2.1.3.1.

430 EBELING, Wort Gottes und Hermeneutik, 347.

431 A.a.O., 257; zur Kritik vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 261-263.

mentaltheologischer, sprich: auch nach außen kommunikabilisierbarer Perspektive nochmals verstärkte Bedeutung zu, weil hier „Wort Gottes" und „Wort schlechthin" Synonyme sind. Mit der Wort-Kategorie läßt sich eben sowohl die innertheologische Offenbarungsthematik wie das sprachphilosophische und hermeneutische Problemverständnis herbeizitieren. Über die Grenze der jeweiligen Applikation und ihrer Kombination wird weiter unten (vgl. Kap. 1.2.3.1.3 und Kap. 1.2.3.1.4) nachzudenken sein. Jedenfalls schließt sich mit diesem dritten Schritt die Argumentation zum Sprachverständnis des Glaubens, das von der Fundamentaltheologie zu ermitteln ist: Es gibt ein Ideal des Wortgeschehens (1.), an dem der Mensch scheitert (2.), das aber als Wort Gottes nicht nur möglich, sondern für den Glauben Gewißheit ist (3.). Nach diesem von EBELING rekonstruierten Dreischritt eröffnet ein solches fundamentaltheologisches Wort-Gottes-Verständnis den wahren Sinn der Sprache: „Denn wenn das Wort Gottes die uns angehende Wirklichkeit neu zur Sprache bringt, dann muß darin die jeweils schon zur Sprache gekommene Wirklichkeit neu angesprochen sein."[432]

Wie sehr sich die intrinsische Grundlegung in EBELINGS fundamentaltheologischem Programm niederschlägt, zeigt sich vor allem daran, daß auch die ambivalente Sprachphänomenologie des Wortes schlechthin und des Scheiterns an ihm ganz und gar vom dogmatischen Schema 'Gesetz und Evangelium' her konstruiert ist. Mit der Verwendung dieser theologischen Figur bringt EBELING zum Ausdruck, daß das Wort schlechthin a) nur im Evangelium zu finden ist und b) das gesamte menschliche Wortverstehen, indem es unter der Kategorie des Gesetzes steht, als „mißbrauchtes, verdorbenes Wortgeschehen"[433] charakterisiert werden muß. Für die theologische *Epistemologie* wiederum bedeutet die Ausrichtung an der „Fundamentalunterscheidung" von Gesetz und Evangelium, daß EBELING hiermit schon im zweiten Schritt seines fundamentaltheologischen Entwurfes sein Axiom einlöst, von der Sache die Sprache und den Wahrheitsanspruch der Theologie leiten zu lassen – allerdings um den hohen, noch zu bedenkenden Preis, die gesamte Wirklichkeit als auch die menschlichen Versuche, sie durch theoretische, praktische und urteilende Rationalität zu strukturieren, als auch die Philosophie und die Religiosität einseitig und eindeutig der Kategorie des Gesetzes zu unterstellen[434], während das Evangelium auf die nur im Glauben am Ort des *Gewissens*[435] vollzogene individuelle Rechtfertigung und Tröstung ausgerichtet erscheint.

Durch die Ausweitung der hermeneutischen Kategorie des Gesetzes zur (interpretationsunabhängigen) ontologischen Universalkategorie, klassisch formuliert: zum Transzendental und Existential in einem, konstruiert EBELING eine Art Vermittlungs- und Anknüpfungstheologie. Im Gesetz wird s.E. der Mensch auf seine „Erfahrungen *mit*

---

[432] Ders., Wort Gottes und Sprache, 255; vgl. ders., Gott und Wort, 429: „Eben darin verifiziert sich das Wort Gottes als *Gottes* Wort, daß es den Menschen auf dessen Grundsituation als Wortsituation hin anspricht, also darauf, daß der Mensch als Mensch schon immer von Gott angegangen ist."

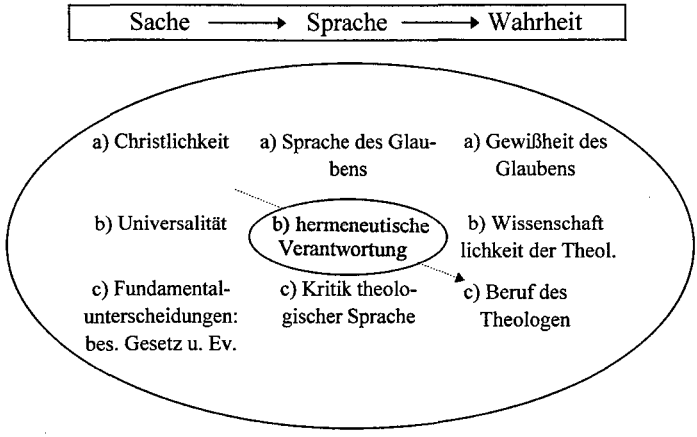
[433] Ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 341; ders., Hermeneutik zwischen ..., 214f.

[434] Vgl. ders., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, 290; ders., Verantworten des Glaubens, 95f.; ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, 439; ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 261-265, 268-271.

[435] Vgl. ders., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, 289.

den profanen Erfahrungen"[436] angesprochen. Analog zur BRUNNERschen Eristik wird dabei die Erfahrung mit ihren Krisen und Grenzen[437] konfrontiert, so daß geradezu konsequent die religiöse Erfahrung aufbricht: „Daß in, mit und unter der profanen Erfahrung die religiöse Erfahrung zur Geltung kommt, ist ein Vorgang, der nur von bestimmter, geschichtlich geformter Religion ausgehen kann. Sache christlicher Theologie ist es, das spezifisch Christliche in Hinsicht auf die profane Welterfahrung so zur Sprache zu bringen, daß damit Grundelemente religiöser Erfahrung überhaupt angesprochen und zum Bewußtsein gebracht werden."[438]

Fundamentaltheologie als hermeneutische Verantwortung hat also die Aufgabe, im Ringen um die Sache, weil diese nicht nur vor-, sondern auch aufgegeben ist, deren Situations- und Erfahrungsrelevanz *zur Sprache zu bringen.* Wie zudem ein Blick auf EBELINGS Architektonik des fundamentaltheologischen Arbeitsfeldes aus dem „Studium der Theologie" (vgl. 162-170) verdeutlicht, liegt für ihn das *Zentrum der Fundamentaltheologie in der hermeneutischen Verantwortung*:



Bei dieser hermeneutischen Verantwortung geht es um das Zusammenbringen von Verstehen (des Gewesenen und des Wortes) und der (eigenen) Erfahrung. Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit und auf die Schwierigkeit von Verstehen aber ist nur dort nötig, wo – wie erwähnt – das Wortgeschehen gestört ist[439]. Da EBELING – wie oben dargestellt – mit dem letztnormativen Kriterium von Gesetz und Evangelium davon überzeugt ist, daß jedes innermenschliche Wortgeschehen im Grunde defekt ist, kann nur das Wort schlechthin, also das Wort Gottes die das Nichtverstehen überwindende hermeneutische Funktion einnehmen[440]. Theologische Hermeneutik sucht diesem hermeneutischen Grundvorgang nach-zudenken[441]. Dies tut sie jedoch nicht historisierend

[436] Ders., Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie, 22.
[437] Vgl. a.a.O., 23.
[438] A.a.O., 24.
[439] Vgl. EBELING, Einführung in die Theologische Sprachlehre, 189.
[440] Vgl. ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 334.
[441] Vgl. ders., Diskussionsthesen, 456.

– das historische Problem ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung und schon gar nicht das Telos des Verstehens[442] – sondern auf den Lebensbezug ausgerichtet. Anders formuliert: auf „den Zusammenhang von Sprache und Erfahrung", der so fokussiert werden muß, „daß die überlieferte Sprache auf die darin ausgesprochene und angesprochene Erfahrung hin interpretiert wird."[443]

Deutet Fundamentaltheologie diesen Zusammenhang, so hat sie zunächst die Ambiguität im Erfahrungsbegriff zwischen überlieferter Erfahrung und herausgeforderter eigener Erfahrung zu berücksichtigen. Angesichts dieser Ambiguität legt EBELING Wert auf die Feststellung, daß Theologie vom Primat der „ursprüngliche[n] Glaubenszeugnisse als Erfahrungsaussage[n]"[444] ausgehen muß, so daß seine Erfahrungstheologie zwar als Vermittlungstheologie[445], aber mit intrinsischer Begründung und extrinsischer Artikulation charakterisiert werden muß, nicht aber als natürliche Theologie (dis-)qualifiziert werden darf[446]. Ob die Rede von der „gottgemäßen Erfahrung mit der Erfahrung"[447] im Glauben und der seiner Sprache nachdenkenden (Fundamental-)Theologie ausreicht, wird nicht nur von SCHÜSSLER FIORENZA rekonstruktionshermeneutischen Reflexionen (vgl. Kap. 1.2.2.2.1), LINDBECKS kultursprachlichem Ansatz (vgl. Kap. 1.2.3.1.1) und auch von der phänomenologischen Tradition (vgl. Kap. 2.1) bezweifelt, da Erfahrung immer gedeutete und somit indirekt ist.

Weil die hermeneutische Verantwortung ihre Aufgabe im Zusammenbringen von vergangener und eigener Erfahrung unter der Maßgabe des „Wortes schlechthin" findet, erhält sie „eine Weite, die das, was in historische und systematische Theologie auseinanderzubrechen droht, auf seine Einheit hin ausrichtet"[448]. Wird die hermeneutische Frage in ihrer Geltung so weit gefaßt, thematisiert sie die Zentralfrage und -aufgabe des Menschseins inklusive seiner Verheißung und seines Scheiterns schlechthin: „Eben dazu soll das Wort dienen, daß sich der Mensch als Mensch herausstellt. ... Denn seine

---

442 Vgl. ebd.

443 Ders., Studium der Theologie, 173.

444 A.a.O., 25.

445 Kritisch bemerkt GELDER, Glaube und Erfahrung, 129, „daß Ebeling ... kaum näher darauf eingeht, welche Glaubenserfahrungen es zu überliefern gilt. Er denkt hier wohl vor allem an die den Glauben erschließende Erfahrung mit dem Tod Jesu. Welche Rolle die konkreten Erfahrungen der Menschen mit der 'Erfahrung mit dem Tode Jesu' bei der und für die Überlieferung der Glaubenserfahrung als 'Erfahrung mit Jesus' spiele, kommt kaum zur Sprache."

446 Den Vorwurf der natürlichen Theologie äußerte schon früh MOLTMANN, Anfrage und Kritik, 31. Allerdings ist diese Kritik zu pauschal. Selbst wenn EBELING sich zu solchen auf den ersten Blick in die genannte Richtung tendierenden Spitzensätzen hinreißen läßt wie: „Das Menschsein schließt, in welcher Explikation auch immer, den Gottesbezug in sich" (vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 134), so wäre der genannte Vorwurf nur aufrechtzuerhalten, wenn er aus extrinsezistischen Argumentationsvorgaben die Beweisbarkeit des Glaubens oder der Offenbarung herleiten wollte. Der umgekehrte Vorgang, Lebenswirklichkeiten theologisch zu perspektivieren oder – anders formuliert – den Relevanzerweis theologischer Argumentation außertheologisch durchführen zu wollen, ist nicht mit natürlicher Theologie zu verwechseln. Allerdings kann man ihm wohl kaum die auch an RAHNER gestellte Anfrage nach einer möglichen petitio principii der jeweiligen Argumentationslogik (vgl. S. 99f.) ersparen, derart ob die Deskription der Wirklichkeit und des erfahrenen Scheiterns in ihr nicht „schon von vornherein ... spezifisch durch das geprägt [ist], was von diesem Aufweis her erst verständlich werden soll: durch die christliche Verkündigung" (BAYER, Was ist Theologie?, 474)?

447 Vgl. EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie, 25.

448 Ders., Studium der Theologie, 173.

Bestimmung ist, als Antwort zu existieren."[449] Diese von der Fundamentaltheologie herauszukristallisierende responsive Wesensbestimmung des Menschen vollzieht sich im *Gewissen*, das bei EBELING trans-, aber nicht amoralisch verstanden wird: „Denn das Gewissen ist das Geschehen des Gefragtseins und Zur-Antwort-herausgefordert-Seins, also das Verantwortlichsein im Vollzug."[450] Im Gewissen kommen Sprache und Erfahrung zusammen, im Gewissen kann der Glaube entstehen, das Gewissen ist der Ort, den die hermeneutische Verantwortung zu erkunden hat[451].

Impliziert die *Sache* des christlichen Glaubens und der Theologie einen Universalanspruch und kann die theologische *Sprachlehre* unterstreichen, daß ihr Axiom, das Wort Gottes, das Pleroma des Wortgeschehens überhaupt ist und „Erfahrungen mit der Erfahrung freisetzt" und so den Menschen im Gewissen anspricht, folgt daraus geradezu analytisch – und hier kommt der fundamentaltheologische Dreischritt zu seinem Ziel –, daß die Sache des Wortes (Gottes) auf *Wahrheit*[452] abzielt – jedoch nicht als objektives Wissen oder Adäquation zwischen Sache und Intellekt, sondern als Erweis der Wahrheit des Menschseins. Dieses Verständnis von Wahrheit beschränkt sich weder auf Theorien, die nur vorläufig der Falsifikation[453] noch nicht zum Opfer gefallen sind, noch auf pragmatische Effizienz. Vielmehr vollzieht es sich existential als *Liebe*[454] und zielt in der Gewißheit des Getragenseins, d.h. des gewährten, Zukunft eröffnenden Wortes, auf *Freiheit*[455]. Wird aber die Wahrheitssuche an der konkreten Ausführung des Gefälles

---

[449] Ders., Wort Gottes und Hermeneutik, 343; vgl. ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, 436; vgl. ders., Die Evidenz des Ethischen, 36. Obwohl diese Bestimmung geradezu auf ein responsives Verständnis von Fundamentaltheologie hinausläuft, wird sich doch zeigen, daß es bei ihm nicht als Antworten auf einen bleibend asymmetrischen Anspruch zur Entfaltung kommt (vgl. Kap. 1.2.3.1.4), während BARTHs theologische Selbstbeschreibung auch methodisch diese responsive Differenz zu beachten sucht (vgl. Kap. 3.2.1).

[450] Ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, 436. Bemerkenswert ist die eigenwillige Dialektik von Frage und Antwort, nach der das „Antworten wiederum [als] ein Sichausstrecken nach einem letzten, endgültigen, unüberbietbaren Wort" (ebd.) verstanden wird. Sie wird uns im Blick auf die responsive Rationalität weiter beschäftigen; vgl. Kap. 3.1.

[451] Zu dieser Zentralstellung des Gewissens als Identitätsort des Zusammenhanges von Glaube und Erfahrung und dessen Vermittlung in nichttheologische Diskurse vgl. GELDER, Glaube und Erfahrung, 49f., 129-131.

[452] Vgl. ders., Einführung in die Theologische Sprachlehre, 215f.: „Nicht von ungefähr findet die Besinnung auf den Sprachvorgang im ganzen ihre Mitte im Wahrheitsbegriff, so daß sich die Aufgabe einer Sprachlehre im Begriff der Verifikation konzentriert." Vgl. zur Wahrheitsfrage a.a.O., 213-218; zur Verifizierung an Jesu Worten a.a.O., 239-241.

[453] Aus dem Abstand der Jahre dürfte EBELINGs Anliegen, gegen ein rein methodisches Wahrheitsverständnis zu opponieren, wie es unter dem Stichwort der 'Falsifikation' im Kritischen Rationalismus von POPPER und ALBERT (vgl. ders., Kritischer Rationalismus, 56) vertreten wird, als prinzipiell berechtigt erscheinen. Allerdings darf man umgekehrt EBELINGs Plädoyer für ein transmethodisches Wahrheitsverständnis, das Menschen nach ihrer Verantwortung fragt, nicht gegen methodisch geleitetes Fragen nach wissenschaftlichen Erkenntnissen ausspielen, sondern es markiert die Grenze, hinter der die Ideologisierung von Wissenschaft anfängt.

[454] Vgl. EBELING, Einführung in die Theologische Sprachlehre, 217: „Wenn wir noch einen weiteren Schritt wagen, um den lebensbezogenen Wahrheitsbegriff so entschieden wie möglich als solchen zu kennzeichnen, dann drängt sich uns ein Satz auf, der zwar recht banal klingt, aber je länger wir über ihn nachdenken, an Bedeutungstiefe gewinnt: Das einzig Wahre ist die Liebe."

[455] Den konstitutiven Zusammenhang von Wort, Externität, Gewißheit, Berücksichtigung gesellschaftlich-geschichtlichen Hintergrundes, von Freiheit und Tat der Liebe erläutert EBELING anhand seines Verständnisses von LUTHERS Verhältnisbestimmung von Glauben und Werken in: ders., Gewißheit und Zweifel, 174f.: „Luther ist die Isolierung der Glaubensgewißheit von der Weltwirklichkeit völlig fremd. Das

von der dem Menschen zukommenden *Sache* über die ihm als Zusage Gottes eröffnete *Sprache* zum Telos *Wahrheit* orientiert, dann ist letztere geradezu als das „Gegründetsein des Menschen außerhalb seiner selbst" (174) zu verstehen[456]. Denn der Mensch kann sich die Wahrheit nicht selbst sagen, sondern erfährt das wahre, weil heilsame und zusagende Wort als Wort Gottes.

Wenn *Wissenschaftlichkeit* auch nur noch ansatzweise dem Forschen nach Wahrheit dienen soll (vgl. 175), dann muß die Wissenschaftlichkeit der Theologie und der Integrationsdisziplin Fundamentaltheologie im besonderen darin bestehen, weder dogmatistisch noch disziplinlos (vgl. ebd.) diese dargestellte Kohärenz des Gefälles von Sache über die Sprache zur Wahrheit aufzuweisen. Schließlich und endlich muß aber alles theologische Streben rückgebunden werden an den authentischen Lebensbezug eines Theologie Treibenden, weshalb EBELINGs fundamentaltheologische Disziplinskizze mit LUTHERs berühmten Diktum endet: „Sola experientia facit theologum" (175)[457].

1.2.3.1.2 Allgemeine Würdigung

Aus mindestens zwei Gründen kommt dem fundamentaltheologischen Programm EBELINGs eine besondere Bedeutung für das Selbstverständnis der evangelisch-theologischen Grundlagen-, Methoden- und Integrationsdisziplin zu. Zum einen gibt er sich nicht mit einer formal-abstrakten Integrationswissenschaft der Theologie zufrieden, sondern sucht *durch das Konstrukt des programmatischen Gefälles von der Sache über die Sprache zum Erweis der Wahrheit den Verifikationsprozeß der Theologie sowohl als Identitätsgewinnung wie Relevanzrechenschaft aufzuweisen*[458]. Insofern die Doppelka-

---

Verständnis der Heilsgewißheit ließ uns bereits auf die Bedeutung der *Externität* stoßen, die für Luthers Rechtfertigungsverständnis ausschlaggebend ist. In der Relevanz des verbum externum ist der umfassende *Geschichtsbezug* der Glaubensgewißheit zu erkennen. ... Hier zeitigt die Glaubensgewißheit unmittelbar *ethische Konsequenzen*. Denn die Grundbedingung eines gutes Werkes ist die Gewißheit, daß es Gott wohlgefalle. Dazu kommt es aber allein so, daß das durch das verheißende Wort des Glaubens gewiß gemachte Gewissen den Menschen als Täter von der Sorge um sein Heil befreit und ihn deshalb frei macht für das rechte, das sach- und situationsgerechte Erkennen und Tun des Willens Gottes. Denn wer gewiß ist, ist frei." An dieser Textpassage könnte man das ganze Problem der Beurteilung der ethischen Relevanz der Fundamentaltheologie bei EBELING aufarbeiten: Intention und Programmatik zielen auf Verantwortung, auf Befreiung, auf Ideologiekritik aus dem pleromatischen Wort-(Gottes-)Verständnis gegenüber menschlicher Kommunikation und auf Beachtung von Situations- und Sachbezug. Aber gerade im vorletzten Satz des Zitates wird die kritische Funktion des Wortes Gottes dahingehend eingeengt, daß es die Freiheit zur Tat nur ohne innere Bindung daran anstößt (indem der Täter vom soteriologischen Zugzwang befreit gedacht ist), statt die Freiheitstat als integralen Bestandteil der Freiheitszusage neu vom Wort Gottes zu perspektivieren; vgl. ausführlich BERNER, Gesetz im Diskurs, 152-175.

[456] Der Hintergrund der philosophischen Bestimmung des Menschen als Da-sein, sprich als Ek-sistenz durch HEIDEGGER (vgl. ders., Über den Humanismus, 15: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Mensch eignet diese Art zu sein.") ist unübersehbar (vgl. a.a.O., 13, 17, 19-21, 24f., 29, 35, 43); vgl. dazu EBELING selbst in ders., Verantworten des Glaubens, 96f.

[457] LUTHER, WA.TR 1; 16,13 Nr. 46; vgl. auch EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie, 27f. Daß dieses Abschlußwort mehr als ein Postscriptum für EBELING darstellt, zeigt die detaillierte Studie von GELDER, Glaube und Erfahrung; vgl. aber auch Kap. 1.2.3.1.3.

[458] Diese fundamentaltheologisch konstitutive Dialektik wird von EBELING, Dogmatik des chistlichen Glaubens, Bd. 1, 53-60 in den dogmatischen Prolegomena auch als „Kriterien dogmatischer Aussagen"

tegorie 'Gesetz und Evangelium' die Funktion eines inhaltlichen Letztkriteriums erhält, weil sie s.E. hinreichend die vor Gott soteriologisch als überwunden verheißene Konflikthaftigkeit des Lebens beschreibt, und EBELING daraus konsequenterweise folgert, Grundlagen-, Relevanz-, Integrations- und Methodenfragen der Theologie nicht unabhängig von diesen dogmatischen Vorgaben, sprich: von der systematischen Reflexion auf die theologische Inhaltsdimension, bedenken zu wollen, wird neben der integrativen auch die *intrinsezistische* Ausrichtung fundamentaltheologischen Fragens untermauert[459].

Als zweiter wesentlicher Gesichtspunkt von EBELINGs fundamentaltheologischem Grundriß erweist sich, daß im Geltungsgefälle von der Sache über die Sprache zur Wahrheit der *Sprache* die mittlere und somit vermittelnde Funktion zukommt. *Vor dem Hintergrund der Identifikation von „Wort schlechthin" und Wort Gottes konzentriert sich fundamentaltheologisches Fragen auf die hermeneutische Verantwortung.* Mit dieser Zentralstellung der Hermeneutik entspricht EBELINGs Konzeption dem in Kap. 1.1 historisch und systematisch vorgestellten Aufgabenprofil der Fundamentaltheologie als einer rationalen Verantwortung vor Sache und Situation unter der doppelten Norm von Wahrheit und Wahrhaftigkeit[460], die zugleich Fremderfahrung und Nichtverstehen thematisieren muß[461]. Zugleich weiß die vorgenommene Konzentration die bisweilen disparat erscheinenden Problemkreise des Faches – EBELINGs katholischer Gesprächspartner STIRNIMANN nennt: Glaube und Erkennen, Glaube und Verstehen, Glaube und Erfahrung, Glaube und Praxis[462] – sinnvoll zu bündeln: Will Verstehen nicht in Interpretationswillkür abgleiten, muß es auf Erkenntnisinhalten und formallogischen Bedingungen fußen. Umgekehrt: will Erkenntnis nicht in Theoretizismus versanden, bedarf sie der Konfrontation mit Erfahrung und Praxis, die aber nur im Verstehen geleistet werden kann, das als Interpretationsleistung sowohl theoretisch wie praktisch fundiert und ausgerichtet ist. Deshalb bildet das Verstehen auch den Brückenschlag von der Praxis und Erfahrung in die Theorie – und dies mit ethischer Intention. Kurzum, *die hermeneutische Verantwortung ist die Zentralaufgabe der Fundamentaltheologie*, eine Bestimmung, die jenseits der EBELINGschen Programmatik plausibel erscheint.

Die Besonderheit der Programmskizze liegt vor allem darin, daß sie trotz der intrinsezistischen Begründung (im Wort Gottes) diese außertheologisch zu kommunikabilisieren sucht (als „Wort schlechthin"). Deshalb verzichtet EBELING auf ein instruktions-

---

unter der problematischen, ja aporetischen Situation des „Auseinandertretens" von „*Identifikation* des wesenhaft Christlichen" und ihrer „*Verifikation*" reklamiert und reflektiert.

[459] Vgl. zu seiner expliziten Ablehnung des Extrinsezismus EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 413: „In der Tat wird diejenige Auffassung in Frage gestellt, welche die Fundamentaltheologie als eine Art Vorhof vor dem eigentlichen Tempel der Theologie versteht." Zur weiteren Begründung vgl. a.a.O., 414-416. Ob diese Interpretation von Gesetz und Evangelium stimmig und ob sie so fundamentaltheologisch appliziert werden kann, wird noch zu klären sein (vgl. Kap. 1.2.3.1.3; 1.2.3.1.4).

[460] Dazu, daß Wissenschaft nicht nur auf Richtigkeiten, sondern auf Wahrheit im Ethos der Wahrhaftigkeit und Verantwortung zielt, vgl. EBELING, Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie, 137f. (1.22; 1.232.2).

[461] Vgl. S. 59-61; Kap. 2.3.1.3.

[462] Vgl. STIRNIMANN, Erwägungen, 334-350.

theoretisches Offenbarungsverständnis. Statt dessen verbindet er in seinem Wort-Verständnis den mit dem Offenbarungsbegriff einhergehenden extra-nos-Charakter des Wortes Gottes mit dem partizipativen und kommunikativen Wort-Verständnis einer phänomenologischen Sprachtheorie. Insofern der ontologisch-normative Ausgangspunkt des pleromatischen Wortverständnisses nach EBELING nur im Wort Gottes gefunden werden kann, liefert er umgekehrt dieses vermittlungstheologische Programm keineswegs einem vortheologischen Extrinsezismus aus, sondern untermauert das asymmetrische Gefälle von der theologischen Sache zu ihrem außertheologisch prinzipiell verstehbaren Wahrheitserweis und achtet so die Gott-Mensch-Differenz.

Im Unterschied zu SCHÜSSLER FIORENZA setzt EBELING nicht einfach den Glauben voraus, um dann für die ihn „nur" rekonstruierende, aber von ihm in ihrer Methode nicht intrinsisch abhängige Theologie ein anderes Fundament in einem reflexiven Gleichgewicht zu finden. Vielmehr versucht er, eine Kontinuität zwischen Glauben und Theologie – bei aller Unterschiedlichkeit in der Artikulationsweise – zu wahren. Mit der umfassenden hermeneutischen Kategorie des „Wortes schlechthin", die ihr dogmatisches Pendant im „Wort Gottes" besitzt, hat EBELING den Begriff gefunden, der Glaube und Fundamentaltheologie als Hermeneutik des „Wortes schlechthin", das ja dogmatisch gesehen das Wort Gottes ist, gemeinsam umschließt. Dadurch wahrt er – bei aller noch anzubringenden Kritik – nicht nur die intrinsische Grundlegung, sondern vor allem den bleibenden Außenbezug des (Fundamentes des) Glaubens *und* der Theologie. Denn das ihnen vorangehende Wort-Geschehen hat gegenüber den ohne Zweifel konstitutiven Interpretationsdiskursen (dogmatisch) ein ontologisches, (außertheologisch) ein geltungstheoretisches Prae, so daß es den Glauben intrinsisch-dogmatisch begründen kann, aber auch extrinsisch als Bedingung seiner Möglichkeit identifiziert werden muß. Die kritische Dimension des Glaubens gegenüber der rekonstruktiven Theologie, gegenüber ihren Versuchen, eine interpretative Schwebe zu erlangen, aber auch gegenüber anderen Lebensdeutungsweisen wird dadurch gewahrt.

1.2.3.1.3 Spezielle Würdigung und Kritik

Trotz der unbestreitbaren Bedeutung für das Konzept einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie haben EBELINGs epistemologisch-hermeneutische Reflexionen unterschiedlichste Anfragen erreicht. Bevor ich meine eigenen Kritikpunkte an dieser hermeneutischen Theorie benenne, gilt es einige andere darzustellen und abzuweisen, die *nicht* den Kern des EBELINGschen Programms treffen, sondern es nur am Rande tangieren. Diese Diskussion hat zudem den nützlichen Nebeneffekt, einige Kerngedanken EBELINGs in ihrer Konfrontation mit ihren Kritikern nochmals zu würdigen.

Hermeneutik wird m.E. von EBELING zu Recht nicht nur als methodisch geleitete Kunstlehre, semantische Unklarheiten zu entschlüsseln, oder als Methodologie historischer Geisteswissenschaften, sondern im Gefolge HEIDEGGERS und GADAMERS weitest-

gehend gespannt als „Verstehen *von* Sprache *durch* Sprache“[463], also als fundamental-anthropologisch-metaphysiksubstitutive Reflexion bestimmt. Entscheidend für die Plausibilität dieses Hermeneutik-Verständnisses ist nach heutiger verbreiteter Auffassung aber ihre Fähigkeit, andere sprachwissenschaftliche Kritik-Methoden integrieren zu können oder zumindest mit ihnen in einen gegenseitig befruchtenden Diskurs zu treten. Im Unterschied zum späten HEIDEGGER, der dadurch eine Usurpation des Seins durch das metaphysische Denken befürchtete[464], schließt EBELINGs „Sprachlehre von umfassendstem Horizont“[465] keineswegs linguistische oder sprachanalytische Methoden prinzipiell aus, wie er durchaus in Übereinstimmung mit RICŒUR betont[466]. Allerdings bleibt diese Einsicht eine folgenlose Versicherung, da sich EBELING der potentiell avisierten sprachwissenschaftlichen Instrumentarien in der Durchführung seiner Konzeption nicht bedient. Mit der Feststellung dieses Defizites ist aber noch nicht die *Leitperspektive* EBELINGs, also die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen als Sprachlichkeit, falsifiziert. Aber die Kritik an der Diskrepanz zwischen der von ihm mit GADAMER geteilten Mißachtung der *Anwendung* der Methodizität[467] und dem integralen Universalitätsanspruch des hermeneutischen Prozesses der Verifizierung kann nicht unbedacht bleiben[468].

---

[463] EBELING, Einführung in theologische Sprachlehre, 188.

[464] Vgl. HEIDEGGER, Unterwegs zur Sprache, 138; Über den Humanismus, 14f., 48f. Man kann HEIDEGGERs Seins-Philosophie schnell beiseite kehren, wenn man unter dem „Geschick des Seins“ (a.a.O., 22), auf dessen „Sage“ (ders., Unterwegs zur Sprache, 145-153) die „Ek-sistenz“ (ders., Über den Humanismus, 14-21) hören soll, einen unkritischen Imperativ zu einer pseudomystischen-autoritativen Unterwerfungsgeste versteht. Dann ist sie unkritisch und in dieser scheinbar unpolitischen Attitüde höchst politisch – konservativ, ja totalitär. Man kann sie aber auch als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Sprache lesen, die versucht, die Grenze zu umschreiben und zu bedenken, ohne sie dabei so zu definieren, daß man ihrer wieder Herr wird – was wieder einer subtilen Totalisierung gleichkäme. Dann hat die Rede vom nicht aus der Ontologie ableitbaren „Sein“ vielmehr den Charakter des „Stachels des Fremden“ (WALDENFELS), der zwar abgebrochen werden kann, aber im Fleische stecken bleibt. So wäre sie als Gegenrede gegen den Versuch der Selbstabschließung eines Diskurses antitotalitär-kritisch zu verstehen.

[465] EBELING, Einführung in theologische Sprachlehre, 188.

[466] Zur positiven Würdigung der Sprachanalytik vgl. EBELING, a.a.O., 183-188, zur Linguistik vgl. a.a.O., 200f.; kein anderer als Paul RICŒUR hat immer wieder darauf verwiesen, daß die Hermeneutik um eines tieferen Verständnisses ihrer Verstehenstätigkeiten selbst sich nicht den anderen sprachwissenschaftlichen Ergebnissen (seien es strukturalistische, linguistische, sprachanalytische Traditionen) verschließen darf (vgl. ders., Philosophische und theologische Hermeneutik, 29-31; ders., Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, 252f.). (Angesichts dieses Problembewußtseins wirkt der Versuch RITSCHLs, Zur Logik der Theologie, 68-71, Hermeneutik gegen Analytik auszuspielen, anachronistisch.) So sehr RICŒUR die Methoden schätzt und damit die alte Trennung von „Verstehen und Erklärung“ zugunsten ihrer Dialektik in sein Konzept von Hermeneutik zu integrieren sucht, so vehement wehrt er sich dagegen, sie zu ideologisieren, weil er sonst das für Sprache konstitutive Subjekt (bei RICŒUR ist es nicht das cartesische cogito, sondern das „Selbst“ als narrative und leibliche Identität; vgl. ders., Das Selbst als ein Anderer, 11-38) gefährdet sieht; vgl. BÖHNKE, Konkrete Reflexion, 87-95; vgl. die folgende Anm.

[467] Nicht von ungefähr ist der Titel „Wahrheit und Methode“ polemisch gemeint, wogegen RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, 31, opponiert: „Wenn aber das 'Erklären' der Weg des 'Verstehens' ist, dann sind 'Methode' und 'Wahrheit' nicht mehr die beiden sich ausschließenden Begriffe einer Alternative, sondern ein einziger dialektischer Prozeß.“

[468] Vgl. SAUTER, Art. 'Hermeneutik', 500.

Über die Mißachtung sprachwissenschaftlicher Einzelergebnisse und Methoden hinaus werden gegen die als „theologische Sprachlehre" konzipierte Hermeneutik, d.h. gegen das Herzstück von EBELINGs Fundamentaltheologie, als Kritikpunkte erhoben:

a) eine im Universalitätsanspruch des Wort-Gottes-Verständnisses begründete *interdisziplinäre Inkommunikabilität*[469],

b) eine aus dieser affirmativen, als Autoritätslegitimation gelesenen Präferenz sich zwangsläufig ergebende *mangelnde Kritikfähigkeit*[470],

c) eine *Gesellschafts- und Geschichtsvergessenheit*, obwohl diese für Sprache (und damit auch für das normative Wort Gottes) Konstitutionsdimensionen seien,

sowie d) eine aus dieser Beschränkung resultierende zu starke Orientierung am Sprach*akt*, was wiederum mit der Individualisierung des Erfahrungsverständnisses konvergiere[471].

---

[469] Vgl. JEANROND, Theological Hermeneutics, 156: „Hence, Ebeling has turned away from Schleiermacher's project of an independent philosophical hermeneutics, and ultimately totally subjected the discussion of philosophical hermeneutics to his particular theological needs. This move then implies that *theology has opted out of the interdisciplinary effort* of reflecting on hermeneutical problems and now concentrates solely on its own hermeneutical needs which are determined by its particular theological tradition." (Hervorhebung P.D.)

[470] Vgl. a.a.O., 156f.: „The critical reflection on the hermeneutical implications of human communication in general and of text-interpretation in particular on the one hand, and the critical reflection on the hermeneutical nature of theological thinking on the other, are no longer engaged in a productive dialectical relationship. ... The effect of this limiting of the hermeneutical focus is, of course, that the particular tradition which has thus determined the hermeneutical horizon of theology, in Ebeling's case that is the tradition of theology of the Word is itself no longer an object of hermeneutical suspicion."

[471] Der Vorwurf der Geschichtsvergessenheit gegenüber den hermeneutischen Konzepten von FUCHS, EBELING und GADAMER stammt aus der Feder des frühen PANNENBERG; vgl. ders., Hermeneutik und Universalgeschichte, 106-122; ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, 285-287. Gegenüber der Normierung hermeneutischer Fragen am Modell der Existenzanalytik weist PANNENBERG darauf hin, daß die Totalität von Geschichte den Horizont und somit die Norm für das in einzelnen Sprachsituationen sich vollziehende Verstehen bildet. Deshalb muß der Erforschung der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit für das Hermeneutik-Verständnis ebenso starkes Gewicht zukommen, wie dies in einer diese Fakten systematisierenden Geschichtstheorie geschieht; vgl. ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, 287-298 (mit Hinweis auf analoge Kritik der traditionellen Hermeneutik bei MOLTMANN, SCHILLEBEECKX und SAUTER); zur Notwendigkeit einer dezidiert umfassenden, d.h. für ihn universalgeschichtlichen Geschichtstheorie vgl. ders., Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, 91-100; ders., Art. 'Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie', 669; ders., Systematische Theologie, Bd. 1, 251-281.

Insofern PANNENBERGs universalgeschichtliches Konzept sich als umfassenderer Rahmen gegenüber der Hermeneutik empfiehlt, müssen einige kritische Anmerkungen angesichts dieses Anspruch angebracht werden: Konstitutiv für die PANNENBERGsche Deutung der Universalgeschichte ist, daß sie ihre christliche Gestalt allein durch die Antizipation des proleptischen Geschehens in Jesus Christus erhält (vgl. ders., Systematische Theologie, Bd. 1, 251, 270, 273). Da uns dieses Ereignis nicht begreiflich, wohl aber historisch aufweisbar ist, konnotiert es einerseits die Verbindlichkeit und Plausibilität der so verstandenen Geschichtstheorie, wahrt aber andererseits die Freiheit des Geschehens, weswegen PANNENBERG meint, sich gegen Vorwürfe, eine solche Theorie sei ein verkappter Hegelianismus und damit totalitäres Denken, wehren zu können (vgl. a.a.O., 250). Daß er sich trotz dieser betonten Absatzbewegungen, die nicht zu übersehen sind, weiterhin in einem *Systemzwang* befindet, läßt sich m.E. (gegen GREINER, Die Theologie Wolfhart Pannenbergs, 200) kaum leugnen. Sicher nimmt PANNENBERG nicht mehr in Anspruch, den „eigenen Standpunkt als Ende der Geschichte verstehen zu müssen" (ders., Was ist Wahrheit?, 219; ob dies im übrigen tatsächlich HEGELs Standpunkt war, mag zudem bezweifelt werden; vgl. SIMON, Art. 'Hegel/Hegelianismus', 538), aber einen *universalen Sinn*zusammenhang kann man nur – wählt man wie PANNENBERG die *theoretische* Perspektive als Grundaxiomatik eines Entwurfes (vgl. dazu JÜNGEL, Nihil divinitatis, ubi non fides) – in einem geschlossenen System aufrechterhalten. Darin ist JÜNGEL zuzustimmen, der deshalb bei PANNENBERG auch von „*eine[r] raffiniert durchstrukturierte[n]* Selbstimmunisie-

Obwohl PANNENBERG und den anderen Kritikern[472] Recht zu geben ist, daß Herme-

rungsstrategie" (a.a.O., 231) spricht. Daß ein universalgeschichtliches Konzept, das auf *Sinn*kohärenzen baut, immer in Gefahr steht, 'Siegergeschichte' zu schreiben, weil Leiden sinnlos sind und bleiben (vgl. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 104-119; WALDENFELS, SF 120-134), nährt die Skepsis gegenüber einem solchen Entwurf.

Neben diesen allgemein systematisch-*ideologiekritischen* Einwänden sind zudem zweitens *exegetische* und drittens nochmals systematisch-*methodologische* Bedenken gegen PANNENBERGs universalgeschichtliches Konzept zu erheben: Gerade die Berufung universalgeschichtlichen Denkens auf apokalyptische Traditionen (vgl. z.B. ders., Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, 96f.: „Es wird sich dann [sc.: beim Anbruch des Eschatons; P.D.] zeigen, daß das gesamte Geschick der Menschheit von der Schöpfung an nach einem Plan Gottes abgelaufen ist. Die Apokalyptik konzipiert eine universale Geschichte ... Das Ende aber wird zugleich alles gegenwärtig Verborgene überhaupt offenbar machen.") bis hin zur Systematischen Theologie, Bd. 1, 227, 270) hat sich als exegetisch unhaltbar erwiesen; vgl. die vorzügliche Darstellung bei Karlheinz MÜLLER, Art. 'Apokalyptik/Apokalypsen', 232-244, die in der Frage, die das universalgeschichtliche Konzept geradezu destruiert, gipfelt: „... nützt es tatsächlich einer wünschenswerten Steigerung des Interesses an einer *auch theologischen* Ernstnahme der Hinterlassenschaft jüdischer Apokalyptik, wenn man in dieser oder ähnlicher Weise 'Universalgeschichte' zu einem primären Merkmal hochstilisiert und dabei den Sachverhalt ignoriert, daß das apokalyptische Grundwissen 'Universalgeschichte' – wenn überhaupt – nur in Anspruch nimmt, um die Erkenntnis einer umfassenden *Negation* von Heil zu artikulieren, nämlich das vom *Straf*gericht Gottes bedrohte Forum einer sich weltweit durch 'Sünde' und 'Ungerechtigkeit' selbst verderbenden menschlichen Öffentlichkeit?" (Zitat: a.a.O., 243) Erstaunlicherweise hat PANNENBERG auf diese Einwände nie reagiert, obwohl er mindestens in der „Systematischen Theologie" Gelegenheit dazu gehabt hätte. Da der Artikel MÜLLERs seinerzeit großes Aufsehen erregte, kann man auch nicht davon ausgehen, daß PANNENBERG ihn nicht zur Kenntnis hätte nehmen können. Wie auch immer, bemerkenswert ist doch, daß ein Exeget und Judaist mit dem Anspruch PANNENBERGs, dogmatische Aussagen aus historischen zu eruieren (vgl. ders., Was ist eine dogmatische Aussage?, 171-174), Ernst macht und dabei zu das PANNENBERGsche System untergraben*den Ergebnissen kommt.*

Auch wenn historische Zweifel angebracht sind, das universalgeschichtliche Konzept apokalyptisch begründen zu können, ist damit ja die theologische Legitimität eines solchen Entwurfes nicht grundsätzlich erschüttert. Aber die PANNENBERGsche Konzeption bereitet *drittens* auch methodologische Schwierigkeiten. Welcher materiale geschichtstheologische Erkenntnisgewinn ist hinzugekommen, wenn die Prolepse des Eschatons gerade unter der theoretisch-notitiellen Perspektive PANNENBERGs keine Auskünfte über den weiteren Verlauf der Geschichte bietet? Mit Falk WAGNER bezweifelt JÜNGEL, daß das Ganze *der Geschichte als behauptete oder auf den Begriff gebrachte Antizipation real gegenwärtig sein kann* (vgl. ders., a.a.O., 229f.). Insofern PANNENBERG eingesteht, daß alle Sinnerfahrung hypothetisch ist, wir über den finis selber nichts wissen, bleibt auch jede Aussage über ihn hypothetisch. „Die von Pannenberg so unermüdlich beanstandete Argumentationsstruktur der Theologie des Wortes – nämlich die in der christlichen Lehre beanspruchte Wahrheit bei deren Erörterung vorauszusetzen und als schon vorweg entschieden zu behandeln – kehrt innerhalb der Rahmenkonstruktion der Theologie PANNENBERGs potenziert wieder" (a.a.O., 230, Anm. 102). Anders formuliert: in Jesus Christus die proleptische Antizipation *des Eschatons zu erkennen, ist selbst ein Glaubensakt, ja, schon das universalgeschichtliche Konzept als* solches ist eine Voraussetzung, die weder exegetisch (s.o. zu MÜLLER) noch systematisch-theologisch als unangefochten gelten darf.

Wenn sein Sinn nicht in einer *teleologischen* Geschichtssicht liegt, sondern eher in der Neuqualifizierung der Geschichte und der hermeneutischen Überbrückung der Zeiten, so muß weiter gefragt werden, *wie* denn solcher Erkenntniszuwachs und solches historisches Verstehen jenseits seines Anspruches verifiziert werden können? Allein die „Versicherung" (vgl. Anm. 398), der Blick vom Ganzen, das ja in Chri*stus sein Ende antizipiert hat, biete die Möglichkeit, das Einzelne tiefer zu durchschauen, dürfte ja wohl* nicht ausreichen. Gerade hier müßte doch PANNENBERG auch die Differenz zwischen Sache und Auffassung respektieren. Würde er von vornherein eingestehen, daß *allein* im Geist theologisch Universalgeschichte rekonstruiert werden kann, d.h. Theologie immer nur den göttlichen Vorgaben entsprechen kann, wäre der Ansatz m.E. ehrlicher. Erstaunlicherweise finden sich in kleinen Nebenbemerkungen Hinweise, daß ohne die Wirklichkeit des Geistes das gesamte Konzept nicht greift (vgl. z.B. Systematische Theologie, Bd. 1, 273; Bd. 2, 505f.).

[472] Vgl. JOEST, Fundamentaltheologie, 198; BERNER, Gesetz im Diskurs, 143-149, die darauf verweisen, daß das einer Hermeneutik zugrundeliegende Sprach- und Erfahrungsverständnis nicht auf die Erfahrung des existentialanalytisch gedeuteten Individuums beschränkt werden darf und daß die Versöhnung nicht nur individuelle Folgen zeitigt; analog hatte ja auch SCHÜSSLER FIORENZA betont, daß Erfahrung immer

neutik – insbesondere wenn sie soweit gespannt wird wie bei EBELING – sich nicht unabhängig von Reflexion auf gesellschaftlich-geschichtliche Konstituenzien von Verstehen vollziehen darf, kommt auch diese vorrangige Beachtung der Geschichte ihrerseits nicht ohne Präsuppositionen aus, die wiederum nur in der *kritischen* Dimensionierung der Hermeneutik[473] abgearbeitet werden können. Statt einen Kampf um die Frage nach genetischer oder Geltungspriorität zu führen, sollte man von einer reziproken Bedingtheit zwischen Hermeneutik und gesellschaftlich-geschichtlicher Analytik mit dem Ziel der „Kritik der Verständigungsverhältnisse"[474] ausgehen.

Auch der Vorwurf mangelnder Kritikfähigkeit und fehlender Kommunikabilität kann zwar an der *konkreten Ausführung* von EBELINGs Programm Anhalt finden, wiederum aber nicht an ihrer *prinzipiellen Intention*, das Wort Gottes hermeneutisch als Wort schlechthin zu verantworten. Diese sowohl am extra nos wie am pro nobis ausgerichtete, durchaus auf die Einzelkommunikation zielende Hermeneutik ist durch ihre aus der Außenperspektive betrachtete partikulare Herkünftigkeit keineswegs schon durch diese Genese als inkommunikabel und aufgrund der Benennung, ja Nicht-Infragestellung eines regulativen Axioms („Wort Gottes") als kritikimmun zu disqualifizieren. Gerade indem die Hermeneutik EBELINGs ihren normativen Leitgesichtspunkt *explizit* benennt und seine Verwirklichung als menschenunmöglich bezeichnet, begrenzt sie sich ja im Blick auf diesen und von diesem selbst(-kritisch). Indem sie das Pleroma des Wortgeschehens beim Zuspruch des Wortes Gottes ansetzt, reflektiert sie auf die *Grenze* menschlicher Kommunikation und setzt so gegen idealistische Überhöhung einen *kritischen Vorbehalt*, der auch auf jeden Versuch zutrifft, das eigene Sprachvermögen mit der Vollmacht des Wortes zu identifizieren.

Selbst wenn man mit EBELING nicht in der Prädizierung des 'Wortes schlechthin' mit dem 'Wort Gottes' übereinstimmen mag – sei es aus philosophischen, sei es aus theologischen Gründen – gibt doch die aus dieser Konvergenz gewonnene kritische Sprachphänomenologie zu denken: Aus einer geglaubten Gewißheit heraus fragt sie, ob man gewillt ist, Sprachgeschehen über den Informationsaustausch hinaus als Kommunikation und somit als Partizipation an der Wirklichkeit anderer und auf diese Weise als eigenen Wirklichkeitsgewinn zu erfassen und dabei bleibende Fremdheit anzuerkennen. Gerade der epistemologischen Reflexion auf die Partikularität dieses Sprachverständnisses haftet ein starkes Realitätsbewußtsein an. Insofern mit dem normativen Leitgesichtspunkt des Wortes Gottes eine *unhintergehbare Vorgabe* angenommen wird, ist noch keine gegenüber anderen Wissenschaften exzeptionelle, antirationale Sonderstellung der

---

interpretierte (d.h. ja nichts anderes als sozial vermittelte) ist. Daß, wann und wie sie dennoch nicht in dieser Interpretation *aufgeht*, sondern ihren singulären Anspruch wahrt, erarbeitet die Hyperphänomenologie der Responsivität methodisch (vgl. Kap. 2.1), am Verständnis von Ordnungen (vgl. 2.2), von Erfahrung (vgl. Kap. 2.3), von Sprache (vgl. Kap. 2.4), von Subjektivität (vgl. Kap. 2.5), von Schrift (vgl. Kap. 2.6.1) und von lebensweltlich-normativen Traditionen (vgl. Kap. 2.6.2).

[473] Vgl. EBELING, Theologische Sprachlehre, 190-195 – durchaus darin in Übereinstimmung mit APELs (vgl. ders., Transformationen der Philosophie, Bd. 2, 96-127) und HABERMAS' (vgl. ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 29-52) ideologiekritischer Hermeneutik!

[474] Vgl. MCCARTHY, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Auf nichts anderes zielte ja auch die in dieser Hinsicht an HABERMAS anknüpfende „rekonstruktive Hermeneutik" von SCHÜSSLER FIORENZA.

Theologie anklagbar. Dies wäre erst der Fall, wenn Theologie diese Position nicht rational rekonstruktiv begründen könnte – wobei dann die Frage nach den Kriterien von Rationalität virulent würde. Ist Voraussetzungslosigkeit kein ausschließendes Kriterium von Rationalität und zeigt sich die Rationabilität – nicht nur, aber auch die einer Wissenschaft – an ihrer Fähigkeit, in einem begrenzten Lebenssegment sinnvolle, d.h. nachvollziehbare (kohärente und konsensfähige) Unterscheidungen zu treffen[475], so erscheint nicht nur der bisweilen in der Theologie herrschende Rechtfertigungszwang, ohne Voraussetzung von (Offenbarungs-)Positionen im interdisziplinären Gespräch auskommen zu wollen, unverständlich[476]. Vielmehr kann umgekehrt gerade aus einer reflektierten Partikularität das Ideal der Voraussetzungslosigkeit im besten Fall als Illusion, im schlechteren wohl eher als Ideologie enttarnt werden (vgl. auch Kap. 2.2; 2.6.2). Wenn die Annahme eines regulativen Axioms nicht per se mit Dezisionismus oder Fideismus gleichzusetzen ist bzw. wenn man gar nicht um solche Setzungen herumkommt und alles dann darauf ankommt, die eigenen Systemgrenzen zu benennen, dann wird sich die Plausibilität und damit auch die prinzipielle Verstehbarkeit und somit methodisierbare, interdisziplinäre Kommunikabilität der Theologie daran erweisen, ob es ihr in Anerkennung der ihr von ihrer Sache gesetzten Grenze gelingt, innerhalb dieser Position Selbstkritik und systemische Offenheit zuzulassen. Für die *methodologische Ebene* ist dies mit dem Hinweis auf das regulative Axiom des Wortes Gottes prinzipiell geleistet. Hier zeigt sich vom Ansatz transpartikulare Ideologiekritik aus partikularer Perspektive. Wie diese Differenzsensibilität über den Programmanspruch hinaus noch phänomenologisch, methodisch und methodologisch präzisiert werden kann, hätte bei EBELING noch umfangreicher thematisiert werden können. Mit dem analytischen Instrumentarium der responsiven Rationalität kann dieses Defizit adäquater bearbeitet werden (vgl. Kap. 2).

---

[475] Vgl. in Kap. 1.1.3 die Darlegungen zum Rationalitätsverständnis.

[476] Indem PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 266-285 an BARTH, BULTMANN und EBELING die auf Offenbarung fußende Positionalität kritisiert (sie sei nur eine dialektische Absatzbewegung gegenüber der subjektszentrierten Religionsperspektive der liberalen Theologie), gibt er implizit die Stoßrichtung seines Ansatzes kund: Er versteht Theologie als kohärentes System bewährbarer Hypothesen über „die Sinntotalität der Erfahrung ..., *erstens* unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und *zweitens* im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet" (a.a.O., 344). Es muß einer anderen Untersuchung vorbehalten sein (wie es im Blick auf die Systematische Theologie, Bd. 1, JÜNGEL, Nihil divinitatis, ubi non fides, geleistet hat), auf die unhinterfragten Präsuppositionen PANNENBERGs hinzuweisen. Seine integrale Kritik an Wort-Gottes-Theologie und liberaler Theologie in einem zeigt aber, daß er jedenfalls im Blick auf diese nur in einem quasisubstanzontologischem Subjekt-Objekt-Schema denken kann, wobei er der ersten Richtung unterstellt, vom Vorrang des Objektes gegenüber dem Subjekt, der zweiten in umgekehrter Richtung das Verhältnis von Offenbarung und Glaube zu konstruieren. Daß aber auch die Wort-Gottes-Theologie eine kritische Transformation des transzendentalphilosophischen Argumentationsanspruchs darstellen könnte (und nicht nur eine in dialektischer Abhängigkeit verbleibende, konträre Gegenbewegung), indem sie die kritische Differenz gegenüber einem übersteigerten Autonomie-Gedanken zu Etablierung eines bescheideneren, aber gerade so angemesseneren einklagt, kommt ihm nicht in den Sinn. Im Blick auf das gegenüber EBELING bei BARTH entscheidend fundamentaltheologisch selbstkritischer applizierbare Axiom des Wortes Gottes wird uns diese differenz- und relationsontologische Figur noch näher beschäftigen (vgl. Kap. 3.2.1.2).

Aber auch in der *inhaltlichen Entfaltung* der Hermeneutik muß nach EBELING die bleibende Fremdheit im Verstehen beachtet werden[477]. Zum einen gilt dies natürlich, weil das Wort Gottes nicht nur regulatives Axiom für die theologische Sprachlehre ist, sondern nach theologischer Wahrnehmung zuvor für jeden Sprachvollzug gilt (vgl. Kap. 1.2.3.1.1). Weiterhin findet man bei EBELING im Gefolge einer theologisch-*inhaltlichen* Reflexion der durch den eschatologischen Vorbehalt gegebenen, unaufhebbaren Dialektik von Offenbarung und Verborgenheit, die gerade auch für das als Evangelium verstandene Wort Gottes als Wort schlechthin zutrifft, die Bewahrung von Fremdheit im Verstehen: „Entgegen dem gesetzlichen Verständnis, wonach eines das andere ablöst, das Verhältnis von Verborgenheit und Offenbarung sich also in ein Nacheinander auflöst, handelt es sich, dem Evangelium gemäß, um ein Miteinander und Ineinander von beidem. Die Offenbarung Gottes ist Offenbarung in der Verborgenheit, und zwar im Sinne einer Verborgenheit unter dem Gegensatz, der absconditas sub contrario. Darum kann die Theologie nicht theologia gloriae, sondern muß sie theologia crucis sein, wenn anders sie auf derjenigen Verstehenszumutung beharrt, die der Sprache des Glaubens entspricht."[478] Verstehen ist also nicht nur ein Akt der *Aufklärung* semantischer Unklarheiten, die aufgrund diachroner oder synchroner Geschichts- und Situationsdifferenzen entstehen – das muß sie methodisch geleitet (als Kunstlehre) auch sein[479]. Aber wollte sie darin aufgehen, wäre sie theologia gloriae[480]; theologia crucis ist sie zum einen *formaliter*, wenn sie anerkennt, daß Verborgenheit nicht endgültig überwunden wird, zum anderen aber *materialiter*, weil in ihr viel, nein, alles dramatisch auf dem Spiel steht – *Verantwortung bis zum Exzeß, bis zum Exitus*[481]. Das ist das radikal umfassende dieser Sprachlehre: Verantwortung als *„Erfahrung von Freiheit des Glaubens zur Liebe."*[482]

Selbst der nicht zu leugnenden relativen Mißachtung von geschichtlich-gesellschaftlichen Strukturen und der entsprechenden Konzentration auf die personal-existentiale Dimension des kommunikativen Sprachgeschehens kann man unter einer bestimmter Interpretationsperspektive, nämlich von dieser ideologiekritischen Spitze des Wort-Gottes-Axioms, Plausibilität abgewinnen. Die kritisierte Konzentration fokussiert dann normativ den Punkt, an dem Sprache bei aller Verwurzelung in gesellschaft-

---

[477] Der Gedanke des nicht verrechenbaren Überschusses im Wortgeschehen gilt sowohl für die Gottesbeziehung als auch für eine normale Kommunikationssituation, wird aber in allen Lebensbezügen von der Gottesrelation gedeutet (vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.1, 204-207).

[478] EBELING, Einführung in die Theologische Sprachlehre, 256.

[479] Wenn EBELING erwähnt, daß Verstehen auf Verständigung (als Lichtung einer verworrenen Sprachsituation) zielt, integriert er in sein umfassendes Hermeneutik-Verständnis diese notwendige, aber nicht hinreichende Ebene; vgl. ders., Einführung in die theologische Sprachlehre, 189.

[480] Es könnte doch zu denken geben, daß die Wortfelder von Gloria, Gloriole und von Auf-Klärung gar nicht so weit auseinander liegen!

[481] Hermeneutik ist nach EBELING ein „Kampf", es ist ein „Kampf um Verständigung" (alle Zitate aus ders., a.a.O., 257) – „Deshalb geht es hier um Wahrheit, für die man, da sie das Leben selbst betrifft, auch das Leben einzusetzen bereit sein muß." Beeindruckend ist die Schärfe der Diagnostik des Verständigungsdramas, die geradezu an NIETZSCHES 'Willen zur Macht' und LYOTARDs 'différend' denken läßt. Allerdings hat der „Kampf um Verständigung" „Grund ... Notwendigkeit und ... Verheißung" „an der Erscheinung Jesu".

[482] A.a.O., 256.

lich-geschichtlichen Vorgaben, die EBELING überhaupt nicht leugnet[483], darin nicht aufgeht. Analog zu LEVINAS' geradezu litaneiartigem Hinweis auf die Andersheit des Anderen[484], die das Subjekt in seine unvertretbare Verantwortung ruft und die auch im Konzept responsiver Rationalität zum Tragen kommt (vgl. Kap. 2.3.1; 2.4.2; 2.4.3.3), geht vom Wort Gottes, das in menschlicher Sprache gehört wird, aber diese gleichzeitig kritisch in Frage stellt, ein Mehr-(als-)Wert[485] aus, den die soziohistorische Einbettung allen Sprachgeschehens nicht aufhebt. EBELINGS Einbeziehung des regulativen Axioms „Wort Gottes" in eine Sprachlehre kommt somit eine Art transzendentaler Begründungsstatus zu, wobei diese Bedingung der Möglichkeit von Sprache aber nicht als Vollzug autonomer Subjektivität, sondern gerade als Passivität[486] – oder wie es mir im Ausdruck angemessener erscheint und bei EBELING bisweilen ja auch ähnlich genannt wird – als *Responsivität*[487] gedacht wird. Ausdruck für diese radikale Unhintergehbarkeit des existentialen Anspruchs im Sprachgeschehen ist das auf subjektiver Seite dem regulativen Axiom entsprechende *Gewissen.* Es ist keine Moralinstanz, sondern ist – analog zu LUTHERS Kurzbestimmung des Menschseins: „Fides facit personam"[488] – eine Art konstitutiver Grenzbegriff theologischer Anthropologie[489].

---

[483] Im Kap. „Weltveränderung" der Einführung in die theologische Sprachlehre (vgl. a.a.O., 58-69) kann EBELING ausdrücklich festhalten: *„Die Theologie verliert ihr Thema, wenn sie nicht mit dem völlig Verändernden zu tun hat"* (a.a.O., 58; vgl. ders., Die Beunruhigung der Theologie durch Frage nach den Früchten des Geistes, 402-404). Der gesamte Abschnitt sperrt sich zwar gegen eine direkte und unmittelbare Applikation theologischer Aussagen in den Bereich politischer Gestaltungsfragen (vgl. auch ders., Leitsätze zur Zweireichelehre, 580-582, 585f., 591f.), betont aber ausdrücklich und zustimmend (im Anschluß an HEGEL und MARX), daß durch die Neudeskription von Wirklichkeit diese sehr wohl verändert wird; vgl. auch das für die Sozialwissenschaften so wichtige Thomas-Theorem: „Wenn die Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real" (THOMAS, Person und Sozialverhalten, 114). Warum EBELING dann letztendlich doch zu einer eher konservativ-politischen Einstellung tendiert, kann sich nicht aus der Wort-Gottes-Kategorie prinzipiell, sondern wird sich aus deren Substitution durch das Theologumenon „Gesetz und Evangelium" erklären lassen.

[484] Vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 37-43.

[485] Vgl. Anm. 216.

[486] Vgl. EBELING, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, 394f.; ders., Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist, 326, 335.

[487] Vgl. S. 123f. 'Responsivität' erscheint mir deshalb als angemessenerer Ausdruck für die Grundsituation des Menschen vor Gott als der Begriff der 'Passivität', weil dieser stärker als der erste die Konnotation von Heteronomie und Kontemplativität besitzt, auch wenn er natürlich anders definiert werden kann. Responsivität als gegenüber der Umgangssprache betrachtet ungewöhnliches Spezialsprachenwort trägt solche Konnotationen nicht, so daß für eine verantwortliche Passivität das notwendige Aktionsmoment selbstverständlicher in den Blick kommen kann. Gerade die eher zur Antagonisierung denn zur Differenzierung neigende Dialektik von Passivität (Glaube) – Aktivität (Werke) bei EBELING hat zu Recht zahlreiche Kritiker und Kritikerinnen gefunden; vgl. entgegen einem solchen Dualismus paradigmatisch WERBICK, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube, 118: „Wenn von Gott die Rede ist, dann ist der Mensch gleichermaßen auf seine grundlegende Passivität hin wie daraufhin angesprochen, sich zu dieser in kommunikativ-solidarischer Praxis ins rechte Verhältnis zu setzen." Ähnlich GELDER, Glaube und Erfahrung, 173; BERNER, Gesetz im Diskurs, 160-165.

[488] LUTHER, WA 39, I, 282.

[489] Zentralaussagen über EBELINGS Identifizierung von Mensch- und Personsein, von Personsein und Responsivität, von Responsivität und Geheimnischarakter finden sich in ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, 436: „Nur dann ist das Menschsein als Personsein respektiert, wenn es als unerfahrbares, unverrechenbares, unverfügbares *Geheimnis* respektiert wird ... Als das Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist der Mensch in seinem Selbstsein Frage und Gefragtsein nach diesem Selbstsein, hat er sein Selbstsein zu verantworten. Als Gewissen allein kommt der Mensch in Betracht als totus homo, als *persona.* Aber als solcher kommt er nur in Betracht im Wortgeschehen. Denn das *Gewissen ist* das Geschehen

So wie die Partikularität einer Reflexion nicht per se gegen ihre interdisziplinäre Rationabilität und Kommunikabilität sprechen muß, so folgt auch aus dem Wort Gottes und dem diesem entsprechenden responsiven Gewissen nicht analytisch notwendig eine geschichtsvergessene, apolitische Individualisierung des Glaubens. Es könnte gerade so sein, daß der in keiner Ordnung aufgehende Überschuß des Wortes Gottes und des ihm antwortenden Gewissens – im Sinne der Dialektik von Letztem und Vorletztem bei BONHOEFFER[490] – die Freiheit des Glaubens wachhält, die weiß, daß an ihrem Tun das Gesamtheil der Welt im Letzten nicht hängt und die deshalb um so freier und verantwortlicher aus dieser Glaubensperspektive Welt mitzugestalten sucht. Es kommt dann alles darauf an, a) aufzuzeigen, daß die Rede vom Wort Gottes mehr als eine „Versicherung"[491] ist, was wiederum nur dann gelingt, wenn b) die von PANNENBERG und von DÖRING genannten Rationalitäts- und Hypothesenkriterien (Effizienz und Kohärenz, bzw. geschichtliche Referenz der Hypothese, ihre Fähigkeit, gegenwärtig *erfahrbare* Wirklichkeitsdeutungen zu benennen, ihr integrativer Charakter und ihr wissenschaftlicher Fortschritt) nachweisbar sind. Auf der mit dem regulativen Axiom des Wortes Gottes anvisierten grundlegenden Ebene einer theologia crucis[492] in ihrer intentio generalis wäre all dies – wie die letzten Interpretationsüberlegungen gezeigt haben – möglich (gewesen), und deshalb greifen die gegenüber EBELING angeführten Kritikpunkte (Inkommunikabilität, Autoritätslegitimation, Geschichts- und Gesellschaftsvergessenheit) auf dieser Argumentationsebene nicht. Warum ihnen aber auf der nächsten Reflexionsebene, also in der *Ausführung* des hermeneutischen Programms dennoch Berechtigung zukommt, zeigt die Beurteilung der für EBELINGS Theologie grundlegenden Interpretation des reformatorischen, insbesondere lutherischen Theologumenons von Gesetz und Evangelium.

Meine Kritik an EBELINGS Programm der Fundamentaltheologie setzt deshalb nicht bei der normativen Phänomenologie und Hermeneutik des „Wortes schlechthin" und

---

des Gefragtseins und Zur-Antwort-herausgefordert-Seins, als *das Verantwortlichsein im Vollzug*" (Kursivierungen P.D.). Nimmt man diese theologische Lehre vom Gewissen ernst, dann müßte sie keineswegs als exklusiver Individualismus gelesen werden, sondern wäre durchaus für soziopolitische Implikate offen – warum sie es de facto nicht ist, wird weiter unten verhandelt.

[490] Vgl. BONHOEFFER, *Ethik*, 137-162 (Zitat a.a.O., 142): „Weil aber die Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben allein in jeder Hinsicht letztes Wort bleibt, darum muß nun auch von den vorletzten Dingen gesprochen werden, nicht so als hätten sie irgendeinen eigenen Wert, aber so daß ihre Beziehung auf das Letzte sichtbar wird. Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein." In kaum übertreffbarer Präzision und sittlicher Relevanz hat BONHOEFFER hier das Verhältnis von Glaubensidentitätssuche und praktischer -verantwortung so auf den Punkt gebracht, daß weder eine Dichotomisierung oder ein Dualismus noch ein falscher Integralismus von Glaube und Werken betrieben wird; interessanterweise findet sich diese Figur schon bei BARTH – und zwar sowohl in der dialektischen wie in der dogmatischen Phase, angefangen in: ders., Der Christ in der Gesellschaft, 14, 21, 35 („Denn immer ist ja das letzte [sic!] ... der radikale Abbruch von allem Vorletzten, aber eben darum auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft."); ders., Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, 51, 53, 69, 76 (!); ders., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 200, 203, bis hin zu ders., KD I/1, 76, 435. Man könnte an der Kontinuität dieses Topos geradezu die Kontinuität des Dialektischen in der dogmatischen Phase BARTHS aufzeigen (vgl. zu dieser These bereits JÜNGEL, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, 37; M. BEINTKER, Die Dialektik in der dialektischen Theologie Karl Barths, 1, 20).

[491] Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 285; zur Metakritik an PANNENBERGS Kritik gegenüber der Wort-Gottes-Theologie vgl. Anm. 471, 476.

seiner Identifizierung mit dem Wort Gottes an. Hier kann sein Entwurf geradezu als ein paradigmatischer Ansatz integrativ-intrinsezistischer evangelischer Fundamentaltheologie gelten (vgl. Kap. 1.2.3.1.2). Die Kritik entzündet sich an der das Wort Gottes von vornherein[493] dichotomisierenden „Fundamentalunterscheidung" von Gesetz und Evangelium: „Sie ist geradezu der Leitfaden für das rechte Verständnis und den rechten Gebrauch aller theologischen Aussagen"[494]. Auch dieser These wird eine evangelisch-systematische Theologie zustimmen, zumindest sie nachvollziehen[495] können. Was man allerdings aus der markanten Doppelformel macht, daran scheiden sich die Geister. Was hier schon eine Beachtung des reflexiven Gleichgewichtes, wie es SCHÜSSLER FIORENZA für die Theologie einklagt, bewirken könnte bzw. welche Folgen seine Nichtberücksichtigung zeitigt, kann kaum hoch genug eingeschätzt werden[496]. Wenn EBELING behauptet: „Das Gesetz ist primär ein Geschehen und erst sekundär eine Lehre"[497], so erhebt er das von ihm selbst als hermeneutische Grundkategorie verstandene Wort Gottes (als Wort schlechthin) zu einem ontologischen[498] Transzendental und einem fundamentalanthropologischen Existential in einem. Nicht mehr wie wir das Wort Gottes verstehen, als befreiendes oder als forderndes, als Zuspruch *und* Anspruch, sondern wie die Wirklichkeit *ist*, wird mit dieser Fundamentalunterscheidung (in EBELINGs Interpretation) zum Ausdruck gebracht. Weil dabei das interpretative Moment in jeder Erfahrung, ihre signifikative Differenz 'etwas *als* etwas'[499], gänzlich abgeblendet wird[500], wird eine (immer interpretierte) Erfahrung als ontologische Wirklichkeit definiert. Unter das „Sein unter dem Gesetz"[501] fällt dabei *alles*, „was in und mit der Lebenswirklichkeit immer schon in Aktion ist"[502]. Gemäß dieser völlig unausgewiesenen, keineswegs intrinsisch-

---

492 Vgl. Anm. 478.

493 Vgl. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 251: „Nun geht aber die Intention dieser Unterscheidung [sc.: von Gesetz und Evangelium; P.D.] dem Verständnis von Wort Gottes so sehr an die Wurzel, daß sich ihr zufolge der Verstehenszusammenhang umkehrt: Erst im Lichte dieser Unterscheidung wird klar, was überhaupt Wort Gottes heißt."

494 Ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 20.

495 Das heißt aber nicht, daß sie von allen geteilt wird. Die Zentralstellung, die EBELING der „Fundamentalunterscheidung" von Gesetz und Evangelium einräumt, wurde keineswegs in der Geschichte der evangelischen Theologie immer so gesehen, wie er den Anschein erweckt, wenn er sie – im Anschluß an LUTHER – zur entscheidenden Differenzierung der Theologie schlechthin erhebt (Nach der Reformation war es bekanntlich bis zu Matthias SCHNECKEBURGER still um diese Formel geworden, und in jüngster Zeit wird ihre Bedeutung, die ihren theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen Höhepunkt im Streit zwischen BARTH und ELERT, resp. zwischen einem an Barmen oder am Ansbacher Ratsschlag orientierten Theologieverständnis fand, wieder zurückgeschraubt; vgl. STÖHR, Art. 'Gesetz und Evangelium', bes. 151: „Dabei wurde übersehen, daß es über G[esetz] u[nd] E[vangelium] hinaus viele *modi der Rede Gottes* gibt: ins Leben rufen, locken, richten, heilen, ja auch: schweigen."); vgl. auch FREY/DABROCK/KNAUF, Repetitorium der Ethik, 210-226.

496 Die Bedeutung der rekonstruktiven Hermeneutik ist ja durch die Kritik, sie habe ihren Außenbezug zu achten (vgl. Kap. 1.2.2.2.2), nicht geschmälert. Ihre Einsicht, daß Erfahrungen schon immer interpretiert sind, bleibt von dieser Kritik unbenommen.

497 Ders., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, 290.

498 Vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 274.

499 Vgl. Kap. 2.2.

500 Vgl. ebd.: „Es wäre ... denkbar, daß man sich auf solche ontologische Verwendung des Gesetzesbegriffs unter völliger Ablösung von ihrem theologischen Hintergrund einließe."

501 Vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 261-288.

502 A.a.O., 275; vgl. a.a.O., 268, 278 u.ö.

christlichen begründbaren, eher dualistisch anmutenden Axiomatik, daß sich alle Wirklichkeit nach Fundamentalunterscheidungen aufteilen und beurteilen läßt[503], kommt dann auf der Seite der den Mensch ganz fordernden, mit dem „Sein unter dem Gesetz" identifizierten Lebenswirklichkeit eine stattliche Liste zusammen: Werke, Aktivität der menschlichen Handlungen in ihrem sozialen Kontext, Moral, Ethik, Gericht, Wort des Menschen (*als* Menschen), Schrift, Vernunft, Wahrheit als Wissensgegenstand, Philosophie. Kurzum, mit Hilfe der „antithetische[n] Unterscheidung"[504], der zudem eine nicht minder problematische Zwei-Reiche-Lehre an die Seite gestellt wird[505], wird 'Gesetz' zum Inbegriff einer verheißungsleeren Universalontologie innerweltlicher Verhältnisse, dem gegenüber unter der Abbreviatur *Evangelium* beziehungslos konfrontativ Glaube, Passivität der existentialen Personkonstitution, Freiheit, Wort schlechthin als Wort Gottes, mündliches Wort, Wahrheit als Grund des Glaubens, Theologie gegenübergestellt werden[506].

Diese ontologisch-dualistische Auslegung des Theologumenons 'Gesetz und Evangelium' hat dogmatische, theologisch-ethische, phänomenologische und interdiskursive Schwächen und kann als solche nicht mehr die Fundierung einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie leisten wie es die Axiomatik 'Wort Gottes als Wort schlechthin' unter Berücksichtigung der rekonstruktiven Hermeneutik hätte erwarten lassen können.

Dogmatisch können in dieser pessimistischen Perspektive der Gedanke einer Anthropologie der Verheißung oder das theologische Wahrnehmungsmoment „Schöpfung als Wohltat, Verwirklichung und Rechtfertigung"[507] keine Entfaltung finden. So recht es ist, auch die Christen und Christinnen daran zu erinnern, daß das „simul iustus ac peccator" bedeutet, „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Buße soll ersäufet werden"[508], so billig ist es doch auch, die Verheißung der Versöhnung, die ins Jetzt hineinragt, ernst zu nehmen, in ihr die Kraft zu finden, die diesen Kampf nicht als aus-

---

503 Vgl. Anm. 403.

504 Ders., Theologische Erwägungen über das Gewissen, 439. Die Formulierung fällt im Blick auf die Unterscheidung zwischen Glaube und Sittlichkeit; diese wiederum wird aber wenige Zeilen zuvor mit der von 'Gesetz und Evangelium' identifiziert.

505 Bei EBELING fällt die gesamte Wirklichkeit des Menschen unter das Urteil des usus theologicus legis (vgl. ders., Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, 409-414; vgl. ders., Leitsätze zur Zweireichelehre, 581f.), obwohl JOEST, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (bes. 197-201, 217), nachweisen kann, daß einerseits das *discrimen* legis et evangelii in das geistliche Regiment gehört, andererseits das Gesetz auch für den *versöhnten* Menschen im usus politicus Geltung behält und somit vor allem die Parallelisierung von Gesetz und weltlichem „Reich" aufgegeben werden muß.

506 Vgl. zur Legitimität dieser Gegenüberstellung BERNER, Gesetz im Diskurs, 118-125, 171-175. In seiner messerscharfen Analytik der Interpretation des Theologumenons „Gesetz und Evangelium" durch EBELING – insbesondere unter Einbeziehung der politisch-ethischen Konsequenzen – kann BERNER, ebd., nachweisen, daß durch EBELINGs ontologisch übersteigertes Gesetzesverständnis auch die Reichweite des Evangeliums enorm verengt wird – nämlich kontrastiv zu und damit abhängig von der harmatia-ontologisch gedeuteten Welt auf das heilsindividualistisch verengte Gewissen. Nicht der Gewissensbegriff an sich, sondern seine negative Abgrenzung von der nur über das Gesetz verständlichen Sündenwelt disqualifizieren den EBELINGschen Gewissensbegriff.

507 Vgl. BARTH, KD III/1, § 42.

508 BSLK 516; vgl. a.a.O., 707.

sichtslos, sondern aus der Gewißheit des von Christus errungenen Sieges führen läßt, die somit – jenseits des Versuches der Selbstrechtfertigung – Spielräume der Gestaltung offen hält. Hier gerät man in den Grenzbereich von Dogmatik und theologischer Ethik und muß feststellen, daß die dichtomisierende Bereichsaufteilung keinen Raum läßt für eine „Ethik der aus der Versöhnung resultierenden christlichen Freiheit“[509].

Die *ethische Konsequenz* der dogmatischen Grundentscheidung bzw. der unabhängig von ihr getroffenen dualistischen Wirklichkeitsannahme führt zu einem weitreichenden Verzicht auf die Möglichkeit, von der *Versöhnung* her die Lebenswirklichkeit zunächst zu deuten und aus diesem geglaubten Zuspruch jenseits des gerechtfertigten Sünders auch die sozialen Lebensbezüge zu gestalten[510]. Konsequenter- bzw. fatalerweise zeitigt diese dogmatische Option den problematischen ethischen Rückkopplungseffekt, die unter der Signatur der Sünde stehende Welt ihrer vermeintlichen Eigengesetzlichkeit zu überlassen. Zu Recht subsumiert FREY EBELINGs Versöhnungsverständnis unter die Überschrift „Ansage der Versöhnung ohne Folgen“ und fragt im Blick auf die scheinbaren regional-eigengesetzlichen Rationalitäten: „Werden aber nicht viele Lösungen politischer Probleme als vernünftig aufgeboten, bleibt nicht eine fundamentale Entscheidung über das, was vernünftig ist, eine geschichtliche Aufgabe?“[511].

Dogmatisch entzieht sich EBELING dieser Gestaltungsaufgabe, indem er unter dem Einfluß seines Wirklichkeitsaxioms „tertium non datur“ den nur einmal kurz in Erwägung gezogenen Gedanken des „tertius usus legis“ oder des „usus practicus evangelii“[512] sofort verwirft. Auf die virtuelle Frage, „ob denn vom Evangelium her auch inhaltlich für den usus politicus Folgen erwachsen“[513], antwortet er: „Auf der einen Seite ist daran festzuhalten, daß der Christ für sein Handeln in der Welt keine höhere Gerechtigkeit kennt als die, die unter den Gesichtspunkt der iustitia civilis und des usus politicus legis fällt. Deshalb gehören die Aspekte, die man unter dem Gesichtspunkt eines tertius usus legis als des Gebrauchs des Gesetzes in den Wiedergeborenen behandelt hat, in den Horizont des weit verstandenen usus politicus legis. Als wahrhaft geistlich erweist sich gerade diese Bescheidung zur Weltlichkeit.“ Hier vermischt EBELING Ortsangaben (Weltlichkeit vs. Kirchlichkeit) mit Verhaltensmodalitäten. Natürlich sollten Christen nicht ungebrochen, d.h. ohne Berücksichtigung der unterschiedlichen Systemrationalitäten und Sprachspielgrenzen, religiöse Wahrheiten zu politischen Handlungsimperativen erklären. Der Systemcode der Politik ist ein anderer als der von Religion oder von

---

[509] Vgl. BERNER, Gesetz im Diskurs, 165-171, der überzeugend nachweist, daß EBELING die Möglichkeit einer Ethik der Freiheit zwar kennt (vgl. ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 57), aber aufgrund der systematisch konstitutiven Vorordnung des Gesetzes vor dem Evangelium nicht weiter entfaltet.

[510] Eine solche Möglichkeit nimmt FREY, Versöhnung als Neubestimmung der Zukunft, 32-34, am Beispiel der Ostdenkschrift in den Blick, in der aus der nicht symmetrischen Vorgabe des (Besitz- und Rechts-)Verzichts Gesprächs-, Verstehens- und Versöhnungsperspektiven entwickelt werden.

[511] A.a.O., 28. Zur ausführlicheren Darstellung und Kritik der Identifizierung der Unterscheidung der beiden Reiche mit der von Gesetz und Evangelium vgl. BERNER, Gesetz im Diskurs, 165-171, zur Rolle der Eigengesetzlichkeit in EBELINGs Theologie vgl. a.a.O., 149-152.

[512] Vgl. JOEST, Gesetz und Freiheit, 129-333. An der folgenden Passage im Haupttext wird deutlich, daß der einseitige Gebrauch des Theologumenons von vornherein verhindert, überhaupt mit dem Praktischwerden des Evangelium im Bereich der Politik zu rechnen (vgl. Anm. 505).

[513] EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 288. Auch die folgenden Zitate bis zur nächsten kenntlich gemachten Anm. stammen von dieser Seite.

Moral. Andererseits verändert die aus der Religion gewonnene Identitätsbildung Handlungs- und Verhaltensoptionen. Deshalb macht es einen gewaltigen Unterschied aus, ob sich das handelnde Subjekt im Letzten befreit weiß oder nicht, ob es sich getragen weiß von der versöhnenden Liebe Gottes, ob es sich von seiner zuvorkommenden, nicht erst durch Taten zu erwirkenden, barmherzigen Gerechtigkeit geleitet weiß. Hier wirkt sich das Evangelium indirekt, aber massiv im Bereich des Sittlichen oder des Politischen aus. Eigenartigerweise kann EBELING eine solche Einflußnahme gut heißen: „Auf der anderen Seite hat der Christ im Rahmen des usus politicus legis mit Nachdruck und gegebenenfalls ganz unkonventionell die Freiheit des Glaubens als Freiheit zur Liebe zu äußern." Warum diese Perspektivierung dann aber dem verheißungsleeren „Sein unter dem Gesetz" unterstellt und nicht als 'tertius usus' oder als 'usus practicus evangelii' gewürdigt wird[514], ist mir unbegreiflich. Wenn das Evangelium auch nach EBELING öffentlich werden soll, wenn Recht und Gerechtigkeit auf die vom befreienden Evangelium perspektivierte Liebe relativiert werden müssen, dann kann die obige „antithetische Unterscheidung" so nicht aufrechterhalten werden. Dann kann beispielsweise das Doppelgebot der Liebe nicht nur als Inbegriff des fordernden und tötenden Gesetzes charakterisiert werden[515], sondern müßte aus der geschenkten Befreiung (des Glaubens) *Handlungs*freiheit eröffnen. Man konfrontiere nur ein solches, von EBELING vertretenes Verständnis des Doppelgebotes der Liebe als Summar der Gesetzesforderung mit der Auslegung, die es bei LUTHER erfahren hat. Insbesondere nach dem Schlußkapitel des Freiheitstraktates – vielleicht eine der Kernpassagen der Theologie des Reformators überhaupt – wird die erfahrene Liebe Gottes (im Glauben) praktisch im Handeln zum Nächsten (in der Liebe): „Aus all dem ergibt sich die Folgerung, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe ..."[516]. Wie in diesen Schlußworten des Traktates Gottes- und Nächstenliebe zusammengebracht werden, hat nichts zu tun mit der nur auf Erhaltung orientierten Ethik des Gesetzes. Wenn der Text fortfährt: „Sieh, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten ...", dann kann die Liebe zum Nächsten aus dem Geschenk des Glaubens nicht unter das tötende, anklagende Gesetz gestellt werden, sondern entspringt dem Evangelium. Deshalb muß das Doppelgebot – wie es von LUTHER in der dynamischen Asymmetrie (von Gott zum Nächsten) verstanden wird – als Gabe und Aufgabe, als Evangelium und „usus practicus evangelii" charakterisiert werden[517]. Dann ist zwar darauf zu ach-

---

514 Ebd.: „Das heißt aber, daß in der Öffentlichkeit vom Evangelium her ohne religiöse Bevormundung oder gar Klerikalisierung das Gesetz als Gottes Gesetz geltend zu machen ist."

515 A.a.O., 273-280.

516 LUTHER, WA 7,38 (zitiert nach BORNKAMM/EBELING, [Hgg.], Martin Luther Schriften, Bd. 1, 263).

517 Vgl. auch BSLK 661, wo LUTHER Wert darauf legt, daß Glaube etwas anderes als Gebotserfüllung ist, aber gerade aus dem Glauben „Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes" erwachsen. Ganz offensichtlich rechnet auch LUTHER mit einem unverkrampft-(re)produktiven Umgang mit den Geboten in der Le-

ten, daß moralische Gründe Glauben und Heil nicht begründen, aber es ist genauso zu betonen, daß der Glaube an die Versöhnung nicht folgenlos bleibt, daß die Freiheit Folgen der Liebe zeitigen muß[518]. Deshalb geht ein „usus practicus evangelii" oder ein „usus legis in renatis" nicht in irdischer Gerechtigkeit auf, sondern korrigiert diese ständig[519].

Die Kritik gegenüber EBELINGs prinzipieller Verhältnisbestimmung von dogmatischen (bzw. außerdogmatischen, aber ebenso folgenreichen) Wirklichkeitsannahmen und (mangelnden expliziten) Handlungsfolgen durch den Ausschluß einer Gestaltungsethik aus der Freiheit des Evangeliums muß dogmatisch und phänomenologisch ausgeweitet werden auf seine Subsumption sämtlicher Aufforderungs- und Anspruchsereignisse unter das tötende Gesetz. EBELING behauptet, daß trotz der völlig unterschiedlichen Forderungen, die einen Menschen in seiner Lebenswirklichkeit treffen[520], am „singulare[n] Gebrauch des Wortes Gesetz"[521] festgehalten werden sollte: Denn in ihnen spiegele sich Gottes Gebot, als Gebot des Einzigen, als einziges wider[522]. Hier wird gleichsam induktiv vom formalen *Daß* eines Anspruchs auf Gott als dem letzten und entscheidendem Gebieter geschlossen, um dann (nachdem dieser Zielpunkt erreicht ist) deduktiv rückwirkend alle Gebote als von ihm kommend zu reidentifizieren. Dabei kennt EBELING selbst unabhängig vom formalen Aufforderungscharakter einen intrinsisch-kriteriologischen Gesichtspunkt, von dem her zwischen authentischer Forderung Gottes und von ihr unabhängigen Forderungen unterschieden werden kann: das Doppelgebot[523]. Wenn es als solches anerkannt wird, bricht der *theologische* Grund, von jeder Forderung auf die Lebenswirklichkeit als Gesetzeswirklichkeit zu schließen, weg. Zudem dürften auch nur solche Forderungen dem theologischen Gesetzesverständnis des „usus elenchticus" subsumiert werden, die die Identität der Gläubigen im Bereich des Letzten von Gott abhalten, die Gott nicht Gott sein lassen wollen, mit Hilfe derer sich der Mensch an Gottes Stelle zu setzen oder bei Gott Anerkennung zu verdienen sucht. Ansprüche – auch radikaler Art –, die diesem Kriterium nicht zuzurechnen sind, sollten auch nicht mit der verheißungsleeren Universalontologie des Gesetzes belastet werden. Gerade die in der zu EBELING Ausführungen konträren *phänomenologischen* Perspektive responsiver Rationalität anerkannten Ansprüche des Fremden (vgl. Kap. 2.3.1) sind

---

bensdimension des Glaubens; zur Deutung des Doppelgebotes in responsiver Perspektive vgl. auch den Exkurs zu Kap. 2.1.3.

[518] Vgl. LUTHERs Bild vom Baum (des Glaubens), der naturwüchsig die guten Früchte (der Werke) hervorbringt; vgl. WA 39, I, 46.

[519] Vgl. HUBER, Gerechtigkeit und Recht, 149-183.

[520] Vgl. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, 271f.

[521] A.a.O., 270.

[522] Vgl. a.a.O., 273; auch hier schleicht sich wohl eher ein Philosophumenon denn ein Theologumenon in die Argumentation ein. Es ist die (in der theologischen Argumentation auch aus RAHNERs seinsphilosophisch und PANNENBERGs religionstheologisch begründeter Theologie bekannte) quasi-transzendentale Argumentationsfigur, daß ein regionales Sinngeschehen auf den Sinn schlechthin oder das Ganze verweise, die hier ethisch gewendet wird. Vgl. RAHNER, Hörer des Wortes, 47-61; PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 303-329 (bes. 312-317; zur philosophisch-theologischen Vorgeschichte des Konzeptes a.a.O., 206-224); ders., Systematische Theologie, Bd. 1, 180f., Anm. 129.

[523] Vgl. EBELING, ebd.

alles andere als zur Selbstrechtfertigung oder zur idealistischen Selbstausdehnung Anlaß gebende Ereignisse. Die responsive Hyperphänomenologie kennt Ansprüche, die, wenn sie fordern, *singulär* fordern, ohne von sich aus auf andere, höher geordnete Forderungen (als Horizonte) zu verweisen. Deshalb absorbieren sie auch nicht vom Gottesbezug, wie dies EBELING bei jeder ethischen Forderung sofort befürchtet. D.h. aber wiederum, daß sie aus dem Rahmen der Gleichsetzung: „Eine Forderung bedeutet Ganz-in-Anspruch-genommen-Sein, bedeutet den Verlust der echten Gottesrelation", herausfallen. Diese Identifikation rührt wohl eher aus der dualistischen Weltsicht, die als implizit extrinsischer Faktor die intrinsische Grundsatzperspektive des Wortes schlechthin unterläuft und prägt, denn aus der intrinsezistischen Perspektive, die Forderung und Verheißung verheißungsvoll zusammenzudenken suchen sollte.

Auch unter dem Gesichtspunkt der *interdisziplinären* oder *interdiskursiven*[524] Vermittlung und Verantwortung theologischer Aussagen nach außen – einem der Hauptziele der Theologie EBELINGs[525] – dient das Schema von Gesetz und Evangelium kaum der Kommunikabilität der Theologie. Während das Wort-Gottes-Axiom die bleibende Fremdheit des Verstehens – auch aus der Perspektive der theologischen Hermeneutik – als Beachtung der Gott-Mensch-Differenz hätte anerkennen können, überführt Theologie mit der *dichotomisierenden* Ausführung des Theologumenons „Gesetz und Evangelium" unter einem vermeinlich evidenten[526] *Sachaspekt* in einer Art „Igel-Trick" die anderen Humanwissenschaften – noch ehe sie deren Argumente überhaupt zur Kenntnis genommen hat – bereits des Scheiterns[527]. Die Gott-Mensch-Differenz wird nicht für die Kirche-Welt-Differenz fruchtbar gemacht. Eine solche Vorgehensweise besitzt den Hauch eines „doppelt verschanzten Dogmatismus" im Sinne POPPERS[528], weil man offensichtlich von einer dieses Schema nicht aufnehmen wollenden Sicht kein alternatives Sprach- und Sachverständnis erwartet. Trotz dieser unnötigen Selbstzensur wäre es aber prinzipiell möglich, mit solchen intrinsischen Modellen zu operieren, wenn a) überzeugende Sachargumente – jenseits einer bloßen Versicherung der Insuffizienz anderer Theorien – für ihre Angemessenheit geliefert werden und b) wissenschafts- und diskursethisch zwar eine Selbstverpflichtung gegenüber dem normativen Anspruch der eigenen

---

[524] Der Begriff 'interdisziplinär' hat sich für multilaterale Diskursivität in der Öffentlichkeit der Universität eingebürgert, der Terminus 'interdiskursiv' erinnert daran, daß auch andere Öffentlichkeiten „Rechenschaft über die Hoffnung" erwarten dürfen.

[525] Vgl. ders., Überlegungen zur Theologie in der interdisziplinären Forschung, wo EBELING nicht nur von der Möglichkeit, sondern der *Notwendigkeit* dieses fächerübergreifenden Austausches spricht.

[526] Zur Problematik des Evidenz-Begriffes, der normativ bei EBELING funktionalisiert wird, um weitere Differenzierungen im Blick auf die Dialektik von Faktizität und Geltung sittlicher Ansprüche abzublenden, vgl. BERNER, Gesetz im Diskurs, 152-160.

[527] Vgl. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 143-145 (vgl. Anm. 346).

[528] Als „doppelt verschanzten Dogmatismus" charakterisiert POPPER, Die offene Gesellschaft, Bd. 2, 252, solche Theorien, die sich gegen Kritik immunisieren, indem sie deren Anfragen als persönliche Probleme des Kritikers selbst wegwischen. Zudem lassen sie sich nicht auf eine Kritikebene (entweder auf theorieinterne Kritik oder auf eine Kritik der Diskrepanz zwischen Theorie und „gewissen Erfahrungstatsachen" [ebd.]) festlegen, sondern weichen auf die je andere aus. Typisches Beispiel ist für POPPER die Psychoanalyse. Zugleich vergißt er nicht zu betonen, daß dieser Vorwurf nicht per se diese Theorie trifft und daß sie als Methode sehr wohl ihr Recht behält, wenn sie sich nicht zu dem kritisierten Verfahren aufspreizt.

Theorie vertreten, aber nicht gegenüber anderen totalisierend erhoben würde[529]. So verbindlich und plausibel das intrinsische Verständnis des Wortes Gottes als Wort schlechthin für den Kommunikabilitätsanspruch des Glaubens – wie oben dargestellt – sein kann, so plausibel der Ansatz einer sich an dieser normativen Vorgabe orientierenden Fundamentaltheologie ist, so muß doch umgekehrt gefragt werden, ob zwischen Theologie und Philosophie neben möglichen Differenzen nicht auch *Entsprechungen* in der Wahrnehmung des *extra nos* begründeten Wort-Verständnisses entdeckt werden können. Legt nicht gerade sowohl die Verantwortungs-, als auch die Extra-nos-Dimension des Wortes (Gottes) als auch dessen eschatologischer Charakter[530] von der Sache her die Vermutung nahe, solche Entsprechungen zuzulassen, weil Gottes Wort immer eine bleibende *Differenz* und unaufhebbare Fremdheit gegenüber jeglicher nachfolgenden Systematik – auch der theologischen – besitzt? Muß nicht diese Entsprechung in der Nichtentsprechung auch fundamentaltheologisch gewürdigt werden? Durch die Evidenz vortäuschende Bereichsaufteilung, nach der im Raume der Philosophie, d.h. *„im Horizont der Vernunft*[,] ... *das Wort zur Sache des Menschen wird* ..." und im Raume der Theologie, d.h. „ ... *im Horizont des Gewissens, ... der Mensch zur Sache des Wortes wird* ..."[531], werden – wie Knut BERNER pointiert herausstellt – *„sachliche Auseinandersetzungen etwa um die Definition des Vernünftigen und die Geltung und Reichweite von Normen erschwert*"[532]. Bereits der Gedanke, auch außerhalb der Theologie, also in anderen Human- und Kulturwissenschaften, in Kunst oder anderen Lebensausdrucksformen der (immer neu zu entdeckenden) Sache des Wortes Gottes entsprechende und somit gelingende Wörter zu entdecken, wird im Keime erstickt. Eine solche selbstgewählte oder (besser:) -verschuldete Beschränkung steht in der Gefahr, die „Buntheit der Gnade Gottes" (M. TROWITZSCH) abzublenden und die Chancen und legitimen Freuden des Lebens im Vorletzten als uneigentlichen Schein zu mißachten. Deshalb wiegt neben der inhaltlichen Kritik an EBELINGS Universalinterpretationskategorie das Scheitern des verpaßten *Situationsbezuges* der hermeneutischen Verantwortung – jedenfalls im Blick auf interdisziplinäre oder interdiskursive Kommunikationsbemühungen – ebenso schwer. Auch mangelt es offensichtlich an analytischem Instrumentarium, den Zu- und Anspruch des Wortes Gottes als Wort schlechthin so zu fassen, daß die Verantwortung des Glaubens nicht mit einer verantwortungsarmen Diskurspraxis erkauft wird.

---

[529] Eine solche Verantwortungsasymmetrie in die eigene Theoriereflexion aufzunehmen, ist ein Bestreben der responsiven Hyperphänomenologie (vgl. Kap. 2.1; 2.7).

[530] Wenn Wort schlechthin und Wort Gottes, das in Jesus Christus Person geworden ist (vgl. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 2, 69), zu identifizieren sind, muß dann nicht auch der eschatologische Ausstand der Vollendung des Christusereignisses für das fundamentaltheologische Wortverständnis berücksichtigt werden? JÜNGELS Charakterisierung der analogia fidei als *„Analogie des Advent*" (vgl. ders., Gott als Geheimnis der Welt, 389f.) trägt diesem Umstand Rechnung. Eine hermeneutisch-sprachphilosophisch orientierte Fundamentaltheologie sollte den eschatologischen Vorbehalt, diese Krisis gegenüber aller starren Systematik, als Fragmentierungs- und Dekonstruktionsfaktor ihrer Arbeit mitbedenken.

[531] EBELING, Art. 'Theologie und Philosophie', 823.

[532] BERNER, Gesetz im Diskurs, 172; zu ähnlichen kritischen Ergebnissen kommt bereits THAIDIGSMANN, Auf der Suche nach dem Fundamentalen, 364-366.

1.2.3.1.4 Fazit: Die im Gesetz erstickte Provokation des Wortes schlechthin

Am Ende der Beschäftigung mit EBELINGs fundamentaltheologischer Programmatik bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Der Ansatz der Konzeption bei der wechselseitigen Identifikation der dogmatischen Formulierung Wort Gottes und seinem hermeneutischen Pendant „Wort schlechthin" stellt eine beeindruckende Umsetzung des vor dem Hintergrund der Geschichte des Faches systematisch rekonstruierten Geltungsniveaus, seines abduktiv gewonnenen Identitätspunktes und auch seiner von SECKLER postulierten Ausdifferenzierung dar. Deshalb darf EBELINGs Konzept ohne Zweifel als ein das gegenwärtige integrativ-intrinsezistische Problembewußtsein aufgreifender und auf diese Weise beeindruckender Programm*ansatz* gewürdigt werden. Denn in der zentralen fundamentaltheologischen Hauptintention der hermeneutischen Verantwortung (des Glaubens von der Sache über die Sprache zum Erweis ihrer Wahrheit) kann es integrativ „Sinnerweis" und „Sinnrechenschaft", Identitäts- und Relevanzreflexion verflechten, indem es in seiner sprachphänomenologischen Terminologie das (dogmatisch rekonstruierte) Wort Gottes als (hermeneutisch formuliertes) Wort schlechthin zu transformieren sucht, ohne auf dieser Reflexionsstufe einfach Vernunft gegen Offenbarung auszuspielen[533]. Mit dieser Aufgabenbestimmung leistet EBELINGs Entwurf eine eindrucksvolle Selbstbeschreibung der Fundamentaltheologie als theologischer Verantwortungs- und Schwellenwissenschaft. Er wahrt die intrinsische Präferenz, wie er um eine (hier sprachphänomenologisch-hermeneutische) Transposition bemüht ist. Dabei kann das den fundamentaltheologischen Dreischritt begründende Axiom des Wortes Gottes als Wort schlechthin auch seinen *Überschuß*, d.h. seine Differenz und Verbindlichkeit gegenüber der theologischen Systematik, untermauern, so daß die in Kap. 1.1.2 idealerweise geforderte doppelte Verantwortung gegenüber Wahrheit und (diskursiver) Wahrhaftigkeit bedacht wird. Indem jedoch in der Ausführung die hermeneutische Kategorie des Wortes Gottes von vornherein durch das Theologumenon 'Gesetz und Evangelium' substituiert wird, kommen all die genannten vielversprechenden Ansätze nicht zum Tragen. Denn die gesamte Wahrnehmung der Weltwirklichkeit wird dem „Gesetz" unterstellt, das von einer hermeneutischen Rezeptionskategorie zum Verständnis des Wortes Gottes zu einem universalontologischen Transzendental und einem verheißungsleeren Existential transformiert wird. Dadurch verbaut sich die Fundamentaltheologie EBELINGs die Möglichkeit, den Überschuß des Wortes Gottes als Wort schlechthin inhaltlich wie methodisch weiter produktiv zu nutzen. Im Blick auf die interdiskursive Schwellenverantwortung der Fundamentaltheologie, d.h. die Wahrnehmung der Kirche-Welt-Differenz, muß man feststellen, daß die Herausforderungen, die von außen über die Schwelle an den theologischen Diskurs herangetragen werden könnten, erst gar nicht zugelassen werden. Der Gedanke, daß einem auch außerhalb seiner diskursiven Grenzen

[533] EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, 415f.

zur Erweiterung der intrinsischen Perspektive „Lichter“[534] für das eigene Verständnis aufgehen können, bedarf offensichtlich weiterer methodischer Schritte, die dem heilsamen und provozierenden Charakter des Wortes Gottes entsprechen, es wahren und nicht durch eine derartig negative Universalontologie (inhaltlich, methodisch und interdiskursiv) domestizieren.

Der Frage, ob die drei nun noch vorzustellenden aktuellen evangelisch-fundamentaltheologischen Entwürfe, die sich ausdrücklich als intrinsezistisch verstehen, das von SECKLER und SCHÜSSLER FIORENZA auf katholischer und von EBELING (zumindest in seinem Programmansatz) auf evangelischer Seite vorgelegte Problembewußtsein voranbringen können, ob es ihnen also gelingt, Verflechtung und Trennung der Gott-Mensch- und Kirche-Welt-Differenz *intrinsisch* zusammenzudenken, gilt das Interesse im folgenden Kapitel. Anschließend kann ein Resümee über Errungenschaften und Defizite gegenwärtiger katholischer und evangelischer Fundamentaltheologien gezogen werden (vgl. Kap. 1.3), von dem her sich die Kenntnisnahme eines philosophischen Instrumentariums anbietet (vgl. Kap. 2), das dann auf die noch offenen Fragestellungen der fundamentaltheologischen Selbstbeschreibung anzuwenden ist (vgl. Kap. 3).

1.2.3.2 Der aktuelle Stand evangelischer Fundamentaltheologe: zwischen umfassender Selbstbeschreibung und Differenzpostulat

Der im Ansatz durch die Identifikation von Wort Gottes und Wort schlechthin gelungene, in der Durchführung mit Hilfe des Theologumenons von Gesetz und Evangelium gescheiterte Versuch EBELINGs, Identitätserweis und Relevanzrechenschaft der Fundamentaltheologie integrativ und intrinsezistisch zusammenzuhalten, bricht in der jüngeren fundamentaltheologischen Theoriediskussion wiederum in zwei unterschiedliche Typen auseinander: in die kohärenztheoretische theologische Lehrsatzkonzeption George A. LINDBECKs (inklusive ihrer pneumatologisch-ekklesiologischen Vertiefung bei Reinhard HÜTTER) und in den differenzpostulatorischen Ansatz Ingolf U. DALFERTHs. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit sind beide Positionen gewillt, das ermittelte integrativ-intrinsezistische Modell von Fundamentaltheologie auch methodisch auf gegenwärtigem philosophischem Problembewußtsein zu vertreten. Der von LINDBECK dazu präferierte Ent-

[534] Kein anderer als Karl BARTH hat ja auch in seiner Lichterlehre ausdrücklich den Gedanken verteidigt, daß es „wahre Worte ... ganz *anderer* Art“ geben könne (KD IV/3, 128), nicht ohne aber daran festzuhalten, daß sie am Wort Gottes, d.h. am Christusgeschehen, das das wahre Licht ist (vgl. a.a.O., 131 u.ö.), und seiner Bezeugung in der Schrift (vgl. a.a.O., 129) zu messen seien. Wie Verbindlichkeit und Freiheit des Wortes Gottes, das Möglichkeit zur Verantwortung, nicht aber zur Verdammung des anderen beinhaltet, zusammenkommen, veranschaulicht das folgende, die ganze Problematik konzentrisch versammelnde Zitat: „Wir *verlassen* den sicheren Boden der *Christologie* nicht, sondern wir blicken mit den Propheten und Aposteln und mit der durch das Evangelium Gottes begründeten und von ihm lebenden, mit der christlich glaubenden, liebenden und hoffenden Gemeinde auf die in seiner Auferstehung offenbarte *Souveränität Jesu Christi*, die wir durch die Schrift und durch die Kirche bezeugt, aber gerade laut dieses Zeugnisses nicht *begrenzt* finden“ (a.a.O., 131). An dieser Stelle deutet sich bereits die grundsätzli-

wurf einer postliberalen Theologie beabsichtigt, das fundamentaltheologische Aufgabenprofil über Glaubwürdigkeitsbewährung, Anwendbarkeit und Mitteilbarkeit kirchlicher Glaubenssätze zu entfalten[535]. Eine „Kombinatorische Theologie" soll nach DALFERTH in ihrer „Glaubensexplikation" zugleich „Wirklichkeitsdeutung"[536] ermöglichen.

1.2.3.2.1 LINDBECKs Grammatikprüfung des Glaubens

Wenden wir uns zuerst dem kohärenztheoretischen Modell zu. Es weist trotz unterschiedlicher Terminologie erhebliche Parallelen (in seinen Stärken wie Schwächen) zum rekonstruktionshermeneutischen Ansatz SCHÜSSLER FIORENZAs auf und bestätigt somit erneut, daß fundamentaltheologisches Fragen einen transkonfessionellen Auftrag darstellt. Ist doch LINDBECKs programmatische Studie im selben Jahr erschienen wie die „Fundamentale Theologie"[537] und scheint von einer ähnlichen Problemlage geprägt zu sein. Das leitende Interesse dieses mit großer Aufmerksamkeit bedachten Werkes[538] erklärt sich aus seinem zweifachen Entstehungskontext[539]: zum einen aus dem nordamerikanischen philosophischen, religiösen und gesellschaftlichen Kontext mit seinem Pragmatismus, seinem linguistic turn, seinem faktisch unhintergehbaren Pluralismus von Religionen, einer weithin säkularen, aber dennoch die Religionen, vor allem das Christentum nicht nur achtenden, sondern vor allem zivilreligiös funktional nutzenden Gesellschaft mit ihrem „Zwang zur Häresie" (BERGER) sowie einer diese Entwicklungen begleitenden „soziologischen Aufklärung" (LUHMANN) und zum anderen aus dem ökumenischen Diskurs, in dem bei bleibender Unterschiedlichkeit der Traditionen der unterschiedlichen Denominationen und ihrer propositionalen Lehrüberlieferungen dennoch um eine gegenseitige Anerkennung gerungen wird. Bevor LINDBECK Theologie in diesen Kontexten zu bewähren sucht, wobei der erste offensichtlich präferentiell Relevanz-, der zweite Identitätsreflexionen verlangt, wehrt auch er – wie SCHÜSSLER FIORENZA – zwei alternative Typen von Theologie ab, die s.E. dieser doppelten Herausforderung nicht mehr gerecht werden. Wenn die beiden kritisierten Modelle denen bei SCHÜSSLER FIORENZA entsprechen, verwundert dies angesichts ähnlicher Diskurssituation nicht: Das erste wird als vormoderner, propositionalistisch-kognitiver Typus charakterisiert, bei

---

che Differenz BARTHs zu EBELING an, weil jener das Wort Gottes nicht in eine Universalontologie einschließt, sondern seinen (provozierenden, fremden) Primat wahrt (vgl. Kap. 3.2.1.2).

[535] Vgl. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 162-198; die Seitenzahlen im Text verweisen bis auf weiteres auf dieses Werk!

[536] Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 48-58, 83.

[537] Im übrigen besitzt die „Grammatik des Glaubens" über den 'Story'-Begriff auch Familienähnlichkeiten zu RITSCHLs 'Zur Logik der Theologie', so daß auch hier Entsprechungen in Stärke und Schwäche entdeckt werden können. LINDBECKs Entwurf wurde ausgewählt, weil er dezidiert methodologisch ausgerichtet ist, während RITSCHLs Arbeit – trotz der Theoreme 'regulative Sätze' und 'implizite Axiome' – doch den Schwerpunkt auf die inhaltliche Rekonstruktion der Theologie setzt.

[538] Vgl. die von HÜTTER und dem Übersetzer MÜLLER zusammengestellte Sekundärliteratur in: LINDBECK, Christliche Lehre, 206f.; vgl. auch HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 64-97; WITHÖFT, Civil Religion und Pluralismus, 81-112.

[539] Vgl. ULRICH/HÜTTER, Einführung, 7-12.

dem Sätze als „Mitteilungssätze (Propositionen) oder Wahrheitsansprüche über objektive Realitäten funktionieren" (34). Es arbeite mit dem traditionellen Wahrheitskriterium der correspondentia/adaequatio intellectus ad rem. Diesen theologischen Typ hält LINDBECK aus philosophischen wie ökumenepragmatischen Gründen für unangemessen. Wie SCHÜSSLER FIORENZA lehnt er den bei diesem Ansatz vertretenen *direkten* Zugang zu Sachverhalten ab und verweist demgegenüber mit WITTGENSTEINS Sprachspieltheorie[540] (vgl. 40, 64-66), aber auch mit dem Pragmatismus und der Kulturanthropologie GEERTZ'[541] (vgl. 55-70, 166f.) auf die Einbindung aller Wahrnehmungs-, Erfahrungs-, und Kognitionsurteile in jeweilige sozial-kulturell-geschichtliche geprägte Interpretationsgemeinschaften (vgl. 74f., 165). Über diese philosophische Kritik erweist sich das Korrespondenzmodell von Wahrheitsansprüchen im interkonfessionellen Diskurs als kontraproduktiv, weil es in die Situation des Widerstreites führt, in der Lehrsatzaussage gegen Lehrsatzaussage steht, und kein von Anerkennung geprägtes Miteinander ermöglicht.

Während LINDBECK diesem Modell wenig Aufmerksamkeit schenkt, weil es s.E. offensichtlich völlig obsolet ist[542], gilt seine angestrengte Absatzbewegung dem in seinen Augen Mainstream-Modell der nordamerikanischen Theologie: dem von ihm so bezeichneten liberalen „erfahrungs- und ausdrucksorientierte[n]" (34) Typ. Diese Konzeption „versteht Lehrsätze als nichtmitteilungsbezogene und nichtdiskursive Symbole innerer Gefühle, Haltungen oder existentieller Orientierungen" (34). Die Wahrheit einer Religion ist „eine Funktion symbolischer Effektivität" (75), d.h. ihre Ausdrucksfähigkeit, die innere Erfahrung des Göttlichen (oder Unbedingten) zu symbolisieren. Dieser Typ von Theologie und Religionsdeutung wird abgelehnt, weil er insinuiert, daß es unabhängig von der kulturell-sprachlichen Verfaßtheit einer jeweiligen Religion eine allen

---

[540] Vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, Nr. 23: „Das Wort 'Sprachspiel' soll ... hervorheben, daß das Sprechen einer Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform."; Nr. 43: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache."

[541] Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung. An den sicher nicht unproblematischen Beispielen relativ homogener indonesischer Volksgruppen kommt der Kulturwissenschaftler Clifford GEERTZ zu der These, daß Erfahrungen, Verhalten (und auch Religion) von Menschen umfassend von der jeweiligen Lebensform geprägt sind. Erfahrungen zu machen bedeutet deshalb, eine Kultur wie eine Sprache zu erlernen. Die Nähe dieses ethnomethodologischen *cultural linguistic approach* zum Kommunitarismus eines Alasdair MACINTYRE ist unverkennbar. Wie dieser den einzelnen in eine umfassende Praxis einbindet (vgl. ders., Der Verlust der Tugend, 251: „Mit 'Praxis' meine ich jede kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die dieser Form von Tätigkeit inhärente Güter im Verlauf des Versuchs verwirklicht werden, jene Maßstäbe der Vortrefflichkeit zu erreichen, die dieser Form von Tätigkeit angemessen und zum Teil durch sie definiert sind ..."), so ist eine ethnomethodische Beurteilung einer Kultur (und dabei denkt GEERTZ nicht nur an Fremdkulturen, sondern hat auch seine eigene abendländische Mehrheitskultur im Blick; vgl. ders., a.a.O., 28-31) nur als „dichte Beschreibung", also von *innen*, möglich – eine säkulare Variante der „fides quaerens intellectum".

[542] Es ist bedrückend, daß die zwei deutschen katholischen Diskussionsbeiträge von KASPER, Postmoderne Dogmatik? und KNAPP, Postmoderne Dogmatik? die Korrespondenzwahrheit gegenüber dem Kohärenzmodell einzuklagen suchen. Sie übersehen damit, daß LINDBECK keineswegs der christlichen Lehre Referentialität abspricht, aber die Wahrheitsprüfung aus den philosophischen und ökumenepragmatischen Gründen (von Propositionen erster Ordnung, also den Aussagewahrheiten) auf die textuelle Ebene (Propositionen zweiter Ordnung als Regeltheorie) reduziert (vgl. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 122).

Menschen gemeinsame religiöse „Kernerfahrung" gäbe (53; vgl. 46), die ihrerseits erst die Religionen stifte.

Gegenüber dieser Vorrangstellung unmittelbar subjektiver Erfahrung geht LINDBECK davon aus, daß Religion ein kultur-sprachlicher Komplex ist, der Erfahrung erst ermöglicht: „Eine Religion kann als eine Art kulturelles und/oder sprachliches Grundgerüst und Medium betrachtet werden, das die Gesamtheit von Leben und Denken formt. ... Gleich einer Kultur oder Sprache, ist sie ein gemeinschaftliches Phänomen, das viel eher die jeweilige Subjektivität Einzelner prägt, als daß sie in erster Linie eine Manifestation dieser jeweiligen Subjektivität wäre" (56f.). Dieses Arrangement umfassender kulturell-sprachlicher Komplexität nimmt somit für die subjektive Erfahrung einen quasitranszendentalen (vgl. 56) Funktionsstatus ein: „Anstatt also die äußeren Merkmale einer Religion von innerer Erfahrung abzuleiten, wird gerade die innere Erfahrung als abgeleitet betrachtet" (58). Bedingungen der Möglichkeit religiöser Erfahrung sind für den Einzelnen daher das ihm immer schon vorgegebene, von ihm daher zunächst wie eine Sprache zu erlernende Vokabular und die Praxis einer Religion: „Ähnlich [sc.: wie das Erlernen einer Sprache; P.D.] ... hat Religiöswerden mit der Aneignung von sprachlichen Fertigkeiten, dem Symbolsystem einer bestimmten Religion zu tun. Um Christ zu werden, lerne ich die Geschichte Israels und der [sic! P.D.] Jesu so gut, daß ich mich und meine Welt nach ihrem Begriffen interpretieren kann. Eine Religion ist vor allem ein äußeres Wort, ein *verbum externum*, welches das Selbst und seine Welt formt und prägt, anstatt Ausdruck oder Thematisierung eines schon gegebenen Selbst oder einer vorkonzeptionellen Erfahrung zu sein" (ebd.). Der Verweis auf das verbum externum entstammt zwar dem protestantischen Sprachspiel, meint aber nicht das Evangelium, das der Mensch sich nicht sagen kann, sondern die kultur-sprachliche *Vorgegebenheit* der Religion vor der inneren Erfahrung. Sie ermöglicht (allerdings wieder in der kultur-sprachlichen, nicht soteriologischen Perspektive) die Schlußfolgerung: „fides ex auditu" (vgl. 91-99). Man muß daher nach LINDBECK die Religion nicht nur einmal erlernen, sondern sich immer wieder neu – ein Leben lang[543] – fragen, ob man sie verstanden hat und ob man richtig hört[544].

---

[543] HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 76, unterscheidet deshalb zu Recht bei LINDBECK ein katechetisches Lernen von Religion gegenüber einem lebenslangen peregrinatorischen Lernen.

[544] Das Theologumenon „fides ex auditu" führt LINDBECK in einem Gedankengang über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen ein. Hier setzt er es gegen RAHNERs berühmte, weltweit diskutierte These, Gläubige anderer Religionen seien „anonyme Christen" (vgl. RAHNER, Schriften V, 136-158; vgl. zusammenfassend H. WALDENFELS, Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen"). Analog zu KÜNG, Christ sein, 107-109, und anderen, die die Formulierung als nicht nur problemnivellierend, sondern imperialistisch empfanden, will LINDBECK sie vermeiden und setzt statt dessen auf das „fides ex auditu". Zum einen sei die Formulierung schriftgemäßer (vgl. ders., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 91), was allerdings kein hinreichendes Kriterium darstellen muß (vgl. SECKLERs Erwägungen zur Unterscheidung von Erfahrungs- und Reflexionsbegriffen in Anm. 327). Wichtiger ist deshalb zum anderen, daß sie die anderen Menschen nicht vereinnahmt, weil die Nähe zu Gott nicht an die Nähe zu seiner menschlichen Zeugengemeinschaft (oder deren soziologischer Formulierung) gebunden wird, sondern an die potentielle Beziehung zu Gott selbst: den Glauben. Da dieser zudem von LINDBECK unter Berufung auf LUTHER: „... quia enim bona nostra nondum in re habemus, sed in fide et in spe" (WA 56, 272, 16f.) eschatologisch perspektiviert wird, wird ein soteriologischer Vorbehalt zugelassen, der einerseits die von Gott mögliche Hörfähigkeit der anderen nicht ausschließt, aber andererseits die kultur-sprachliche Über-

Wenn im Modell des kultur-sprachlichen Ansatzes die primär diskursiven Ausdrucksformen und die primär nicht diskursiven Praktiken (symbolischer, mythischer und ritueller Art) das *Vokabular* der Religion darstellen (vgl. 122), dann benötigt sie aber auch, um in der Metaphorik der Sprache zu bleiben, eine *Grammatik* (vgl. 164-182). Diese zu rekonstruieren, ist die Aufgabe der kirchlichen Lehre, die somit nicht einfach propositionale Wahrheiten erster Ordnung über Gott aussagt, sondern innerhalb des umfassenden Religionsverständnisses die Kategorien und Regeln thematisiert, mit denen die Sprache funktioniert. Wie vielschichtig ihrerseits die grammatikalische Verwendung einer Lehre ist, zeigt das folgenden Beispiel: „Die Lehre, daß Jesus der Messias ist, funktioniert beispielsweise lexikalisch als Berechtigung dafür, die neutestamentliche Literatur dem Kanon hinzuzufügen, sie funktioniert syntaktisch als hermeneutische Regel, Jesus Christus als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen (und das Alten Testament als auf ihn verweisend) zu interpretieren, und sie funktioniert semantisch als eine Regel im Blick auf den Referenzgebrauch eines solchen Titels wie 'Messias'" (123). Das von der kirchlichen Lehre auf grammatikalische Regelkonstruktion konzentrierte Wahrheitsverständnis zielt deshalb weder auf propositional-objektive, kognitive Aussagen, auch nicht auf innere Erfahrung, sondern auf einen *Kohärenzerweis der Stories der Religion* und ihrem sie miteinander verbindenen „Grundgerüst ... (z.B. durch Christus als deren Mitte)" (122). Der ökumenische Ertrag ist evident: Zum einen wird gegen das liberale Religionsverständnis auf der Notwendigkeit dogmatischer Lehre bestanden, zum anderen wird der Anspruch des Korrespondenz-Wahrheitsmodelles zurückgewiesen, die intratextuelle, kohärentiell geprüfte Wahrheit sei nicht als Wahrheit zu verstehen. Diese definiert sich erst als „intrasystematisch richtiger Gebrauch nur im Zusammenhang der umfassenden Glaubenspraxis und insoweit diese 'Gottes Sein und Willen' korrespondiert"[545] und ist somit ein eschatologischer Begriff. Folglich ist „Versöhnung ohne Kapitulation" (37) möglich, weil nicht propositionaler Anspruch gegen propositionalen Anspruch steht, sondern eine Aussage nur im Zusammenhang der umfassenden Glaubenspraxis, die aber in ihrer Geschlossenheit mit anderen nicht verglichen werden kann, Bedeutung mit Wahrheitsgeltung erhält (vgl. 189). Eine Metaperspektive ist ausgeschlossen (vgl. 166).

Die von kirchlicher Lehre im Lauf der Geschichte ermittelte intratextuelle Wahrheit ist somit ein „notwendiger, aber nicht hinreichender Bestandteil der 'ganzen Wahr-

---

zeugung der christlichen Religion nicht leugnet, sondern fordert. Sie darf dann allerdings nicht als Grund zur „Prahlerei" (LINDBECK, a.a.O., 94, 96) mißbraucht werden, sondern erinnert daran, daß Christinnen und Christen selbst den Glauben immer neu erlernen müssen. Im folgenden Zitat wird diese bemerkenswerte Position zum interreligiösen Dialog konzentriert zusammengefaßt: „Die Behauptung jedoch, eine bestimmte Sprache sei die einzige, die über die Worte und Konzepte verfügt, die authentisch vom Grund des Seins, dem Ziel der Geschichte und der wahren Humanität reden (denn Christen glauben, sie können außer durch das Erzählen und Nacherzählen der biblischen Geschichte nicht genuin davon reden), ist ganz und gar nicht das Gleiche wie abzustreiten, daß andere Religionen über die Ressourcen verfügen, von Wahrheiten zu reden und auf Realitäten zu verweisen, gar höchst wichtigen Wahrheiten und Realitäten, von denen das Christentum noch nichts weiß und durch die es erheblich bereichert werden könnte" (a.a.O., 96f.; vgl. ders., „fides ex auditu").

[545] HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 79.

heit'"[546]. Insofern kirchliche Lehre als operativer und offizieller Versuch einer Rekonstruktion, aber nicht als vollständige Identifikation der umfassenden Religionspraxis, die ja auch noch expressive und symbolische Elemente enthält, interpretiert wird, kann ihr (kohärenter) Wahrheitsanspruch überprüft werden. D.h. es kann ebenso die intratextuelle Plausibilität eines Dogmas rekonstruiert werden wie sie durchaus von ihrer kirchenpolitischen Funktion (oder machtpolitischen Genese) abstrahiert werden kann.

Innerhalb dieser umfassenden Glaubenspraxis mit ihrem „Vokabular von Symbolen, Riten, Anordnungen und Geschichten [*stories*]" (122f.) und ihrer in Lehrsätzen rekonstruierten Grammatik ist die „Aufgabe der beschreibende[n] (dogmatische[n] oder systematische[n]) Theologie ... die normative Explikation der Bedeutung einer Religion für ihre Anhänger" (164). Die Charakterisierung der Systematik als „beschreibender Theologie" und ihrer Aufgabenstellung als „*normativer* Explikation" stellt keineswegs einen Widerspruch dar, sondern ist nur die logische Konsequenz des Axioms, daß die Religion ein umfassendes sprachlich-kulturelles Lebensmuster bildet. *Innerhalb* seiner erzeugt dann die Theologie einen Diskurs dritter Ordnung[547], der die Glaubwürdigkeit (als Intratextualität), die Anwendbarkeit (als Zukünftigkeit) und die Mitteilbarkeit (als Fertigkeit) des Verhältnisses zwischen umfassender Glaubenspraxis und ihrer lehrmäßig geschichtlich-gemeinschaftlich rekonstruierten Grammatik thematisiert. Obwohl die drei Aufgaben schwerpunktmäßig von einzelnen Disziplinen[548] wahrgenommen werden, müssen sie sich dennoch gegenseitig bedingen und profilieren integrativ die in Abgrenzung gegen den zweiten theologischen Typ als *postliberal* bezeichnete Theologie (vgl. 162). Im Glaubwürdigkeitserweis prüft die Theologie den Glauben nicht auf propositionale oder erfahrungsbezogene Bedeutung, sondern daraufhin, ob der Gebrauch der Sprache angemessen und die Regeln kohärent sind, um dadurch Realität und Erfahrungen zu prägen (vgl. 164f.). Nicht, daß es Realitäten außerhalb des eigenen religiösen Lebensdeutungsmusters gäbe, wird angezweifelt; aber wenn die Theologie den Universalitätsanspruch ihrer Sache ernsthaft voraussetzt und systematisch zu verarbeiten sucht, dann muß sie „alles als der Innenseite zugehörig beschreib[en]" (166). Obwohl sich der Sinn

---

[546] Ebd.

[547] Gegen HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 84f., der diese Topologie zu verwinden sucht, weil er meint, daß Theologie schon immer „als inhärenter Bestandteil der umfassenden Glaubenspraxis verstanden" werden muß und „in seinem konkreten Vollzug ... immer auch schon Wahrheitsansprüche erster Ordnung [impliziert]. ... *Wenn Lindbecks Unterscheidung zwischen kirchlicher Lehre und Theologie also wirklich funktionieren soll, so impliziert sie einen theologischen Diskurs als eigenständige kirchliche Praktik zwischen kirchlicher Lehre auf der einen und dem (ständigen) Erlernen des Glaubens auf der anderen Seite*". Die von HÜTTER vorgetragene Analyse liefert genau die Argumentation, warum innerhalb des cultural-linguistic approach (akademisch-intratextuelle) Theologie neben der katechetischen und der kirchlichen Lehrpraxis ein eigener Diskurs ist. HÜTTERs Intention, diesen zu negieren, ist anders begründet: Er will Theologie als kirchliche Praktik (vgl. Kap. 1.2.3.2.2) unterstreichen und sieht in der Topisierung als dritter Diskursordnung die Gefahr, daß diese Einbettung verloren gehen könnte. Nimmt man allerdings LINDBECKs Methode ernst, ist diese Rückversicherung überflüssig, denn es gibt gar kein Außen (vgl. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 166).

[548] Der Glaubwürdigkeitserweis ist primäre, aber nicht ausschließliche Aufgabe der Dogmatik, die Anwendbarkeit die der praktischen Theologie und die Mitteilbarkeit die der Fundamentaltheologie. Der vorgestellte Entwurf 'Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens' leistet epistemologische Selbstbeschreibung und gehört damit in den hier behandelten fundamentaltheologischen Fragekreis.

nur „durch den Gebrauch einer spezifischen Sprache [konstituiert]" (164)[549], bedeutet dies für den wie ein „Ethnograph" (166) in „teilnehmender Beobachtung" (MALINOWSKI) arbeitenden Theologen keineswegs bloße Deskriptionsarbeit. Vielmehr fordert die „dichte Beschreibung" (GEERTZ) die „Anstrengung unserer innovativen und imaginativen Kräfte, ... herauszufinden, wie Sprache, Kultur oder Religion so zur Anwendung kommen, daß sie neuen Bereichen des Denkens, der Realität und des Handelns einen Sinn verleihen" (87).

Das Axiom des nur intratextuell ermittelbaren Sinnes weist geradezu Strukturanalogien zum Gedanken operativer Geschlossenheit von Systemen[550] oder zur Haltung der phänomenologischen Epoché (vgl. Kap. 2.1) auf, weil es (wie diese epistemologischen Figuren) Sinn und Wahrheit nicht extratextuell zu ermitteln sucht und somit auf Letztbegründungsstrategien zur Verabsolutierung religiöser Ansprüche verzichtet (vgl. 189). Wenn allerdings die gesamte andere Erfahrungswirklichkeit auf die Innenseite der umfassenden religiösen Praxis gezogen wird, dann wächst ja auch – in der Metaphorik der LINDBECKschen Terminologie gesprochen – das dortige Vokabular. Dessen Verarbeitung jedoch ereignet sich nach LINDBECK im intratextuellen Glaubwürdigkeitserweis nur auf eine Weise: „Die [sc.: in der intratextuellen Theologie angewandte; P.D.] Typologie ... unterstellt nicht, wie das heutzutage häufig gesagt wird, daß die Glaubenden ihre Geschichte in der Bibel finden, sondern daß sie vielmehr die Geschichte der Bibel zu ihrer eigenen Geschichte machen. ... So beschreibt eine intratextuelle Theologie die gesamte Realität innerhalb eines biblischen Grundgerüstes neu, anstatt die Schrift in außerbiblische Kategorien zu übersetzen. Der Text absorbiert sozusagen die Welt und nicht die Welt den Text" (171f.).

Wenn aber alle Bedeutung auf die Innenseite des Textes gerät, dann stellt sich schon die Frage, ob die dort von LINDBECK situierten Lebenskontexte (vgl. 177) nicht auch die intratextuelle Wahrheit verändern? Der von LINDBECK über die Zeiten festgehaltene gemeinsame Bestand der umfassenden religiösen Story des Christentums ist so formal[551], daß die darin strittigen Fragen nach der theoretischen und praktischen Authentizität des

---

[549] Das Beispiel der Christologie soll die These, daß der Sinn im Text („nichts hinter, neben oder vor dem Text; nichts was der Text aufdeckt, enthält ..." [a.a.O., 174]) zu finden ist, illustrieren: „Wenn beispielsweise der literarische Charakter der Geschichte Jesu, wie dies realistische Erzählungen tun, der ist, das Zusammenspiel von Absichten und Umständen zu gebrauchen, um die Identität einer Person beschreibend wiederzugeben, dann ist es auf diese Weise die Identität Jesu, nicht seine Historizität, existentiale Bedeutung oder sein metaphysischer Status, die der buchstäbliche und theologisch kontrollierende Sinn der Legende ist" (ebd.). Die hier vertretene These setzt einfach die normative Kanonizität (als ein grammatische Vorgegebenheit) voraus, ohne sie nochmals an dem sich *in* (nicht hinter oder über) den kanonischen Texten manifestierenden Grund(legungsvorgang) abzuarbeiten. Wenn „Gott im Wort" (EBACH) zu suchen ist, dann muß aber auch überprüft werden, ob Gott nicht das Wort aufbricht.

[550] Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 92-120; vgl. Anm. 1173.

[551] Vgl. LINDBECK, a.a.O., 177: „Und doch könnten all diese Theologien [sc.: aus unterschiedlichen Zeiten und Kontexten; P.D.] darin übereinstimmen, daß Gott in angemessener Weise in Geschichten [stories] über ein Wesen dargestellt wird, das den Kosmos ohne jeglichen menschlich ergründbaren Anlaß erschuf, jedoch den *homo sapiens* – einfach zu seinem eigenen Wohlgefallen und zum Wohlgefallen seiner Güte – dazu bestimmte, Sachwalter eines winzigen Teiles dieses Kosmos zu sein, eines Wesens, das entsetzlich Böses zuließ, das Israel und die Kirche zu Völkern des Zeugnisses erwählte und Jesus als den Messias und Immanuel, den Gott-mit-uns, sandte."

Glaubens und die theologischen Kontroversen erst jenseits seiner beginnen. Indem aber die Intratextualität so weit ausgedehnt wird, ist man natürlich schon längst auf die Funktionen der Anwendbarkeit und Mitteilbarkeit von Glaube eingegangen. Und tatsächlich gibt LINDBECK im Blick auf die kulturellen Wurzeln des Abendlandes die Prognose aus: „... religiöse Gemeinschaften werden wahrscheinlich auf lange Sicht in dem Maße dann praktisch relevant sein, in dem sie nicht zuerst fragen, was praktikabel oder relevant ist, sondern sich stattdessen auf ihre eigenen intratextuellen Standpunkte stellen. ... Es geschah auf diese Weise und nicht durch absichtliche Bemühung, daß die biblische Religion zur Entstehung von Demokratie, Wissenschaft und anderen abendländischen, hochgeschätzen Werten verhalf" (187). Kurzum: das diese Arbeit bewegende Problem des Ineinanders von Identitätserweis und Relevanzrechenschaft wird von LINDBECK durch die These gelöst: Relevanzrechenschaft nur *durch* Identitätskonzentration. Damit hat LINDBECK das Aufgabenprofil der Fundamentaltheologie, wie es hier genealogisch in Kap. 1.1.1, rekonstruktiv in Kap. 1.1.2 und topologisch in Kap. 1.1.3 und 1.2.1 skizziert worden ist, bereits mit dieser eindimensionalen Lösung in den Blick genommen. Was er selbst dann noch unter Fundamentaltheologie faßt: „Mitteilbarkeit als Fertigkeit" (vgl. 188-196), ist nach dem in der vorliegenden Arbeit erstellten Aufgabenprofil von Fundamentaltheologie nur mit deren Teilfunktion der „apologetischen Theologie" (SECKLER[552]) zu identifizieren, speist seine Relevanz letztendlich – wie die Anwendbarkeit – aus einer möglichst konzisen Intratextualität. Fundamentaltheologie wird deshalb – wie bei SAUTER[553] – auf „*ad-hoc*-Apologetik" (189, vgl. 193, 197) reduziert. Indem die postliberale Theologie darauf beharrt, daß die Grammatik einer Religion nur durch Übung erlernt werden kann (vgl. 189), plausibilisiert sich ihre Mitteilbarkeit nicht als theoretische Letztbegründung, sondern als Einladung, die Fertigkeiten dieser Religion (die Welt in sich zu absorbieren) zu erlernen (vgl. 191). Wie dabei seine Deskriptionen normative Implikate transportieren, zeigt das Zitat, mit dem die Darstellung enden soll und das das ganze fundamentaltheologische Erkenntnisinteresse unterstreicht: „Im Unterschied zu den Epochen missionarischer Ausbreitung passen sich in der gegenwärtigen Situation die Kirchen der vorherrschenden Kultur an, anstatt sie zu prägen" (195). Dieses Defizit wird nach LINDBECK durch die Konzentration auf die eigene Identität und die davon ausgehende Kompetenz der *Mitteilbarkeit* behoben.

Beurteilung: Analog zu SCHÜSSLER FIORENZAS Studie liegen Provokation und Stärke der LINDBECKschen Konzeption darin, objektivistische und subjektivistische Wahrheitsansprüche religiöser Aussagen abzuweisen. Vor allem gegenüber dem – evangelisch-theologisch gesprochen – „Werk" des Menschen, Religion geltungstheoretisch auf unmittelbar-subjektive Erfahrung zu gründen, wird auf die vorgängige Verflechtung jeder Erfahrung in gesellschaftlich-geschichtliche Interpretationsgemeinschaften verwiesen.

---

552 Vgl. S. 92-95.
553 Vgl. Anm. 71.

Gegenüber dem Motto der „Cafeteria-Religion": „Was Gott ist, bestimme ich!"[554] unterstreicht sie die für Religion konstitutive Zusammengehörigkeit von „Vokabular" und „Grammatik". Natürlich gibt es subjektive „religiöse" Erfahrung. Aber gegenüber deren Stilisierung zur Eigentlichkeit von *Sinnerfüllung* muß ideologiekritisch-nüchtern an ihre sozial-kulturelle Rückbindung (und Verantwortung) erinnert werden. Die Schlußfolgerung, daß die Relevanz einer Religion nicht (ich würde ergänzen: primär) aus allen möglichen angestrengten und doch meist vergeblichen Versuchen, dem jeweiligen Zeitgeist zu entsprechen, gewonnen wird, sondern daß es gelingen muß, die Authentizität *gegenüber der jeweiligen Zeitsituation* zu gewinnen, erscheint allerdings als ein äußerst nachdenkenswerter Impuls.

Ob jedoch die von LINDBECK insinuierte Disjunktion – entweder wird Religion mit den Mitteln der Gegenwart gedeutet, oder sie absorbiert vollständig die jeweils gegenwärtigen Sinnkonstruktionen – für die Beschreibung des Glaubens und die Selbstbeschreibung der ihn intrinsezistisch zu verantwortenden Fundamentaltheologie adäquat ist, erscheint sehr fraglich. Sie setzt ja voraus, daß die religiöse Praxis so umfassend wäre, daß sie (als exemte Lebenswelt) gegenüber anderen komplett geschlossenen Sinnsystemen zum Stehen käme. Nun dürfte man sich aber den sozialwissenschaften Einsichten, daß die einzelnen Personen und Personenverbände von zahlreichen Strukturen, Diskursen und Traditionen und Funktionsnotwendigkeiten geprägt sind und daß es folglich diese Milieugeschlossenheit kaum noch gibt[555], nicht verschließen. Damit kann aber auch die Grundannahme einer *vollständigen* Absorption der Lebenswelt in das kultursprachliche System nur unter Verdrängung von sozialwissenschaftlichen Einsichten – derer LINDBECK sich doch auch zu bedienen sucht – behauptet werden. Wenn daher der Gedanke, daß der Relevanzeffekt vor allem durch Identitätsbildung vonstatten geht, im Prinzip bedenkenswert ist, aber der methodische Vorschlag, der *vollständigen* Absorption der Lebenswelten in die religiöse Glaubenspraxis unrealistisch erscheint, stellt sich die Frage, ob man nicht statt mit dem Modell der Dichotomie mit dem Modell der *Präferenz* der religiösen Glaubenspraxis gegenüber anderen Sinnkonstruktionen arbeiten sollte. Dies wäre sozialwissenschaftlich angemessener, weil beachtet würde, daß individuelle und kollektive Zurechnungsinstanzen (traditionell als Subjekte bezeichnet) polymorph, d.h. aber nicht: unspezifisch, geprägt sind (vgl. Kap. 2.5). In der *Interferenz* von Strukturen, Traditionen und Diskursen beansprucht dann der Glaube die *Präferenz*. So behielte die Barmer These II vom Anspruch des Wortes Gottes auf unser *ganzes* Leben

---

[554] Vgl. DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich!", 10-12 (mit Hinweis auf die Herkunft dieses Slogans).

[555] Um sich zu vergegenwärtigen, daß der Terminus „Patchworkidentität" (vgl. Anm. 2) nicht nur Personen, sondern auch Institutionen charakterisiert, denke man nur an die kirchenrechtliche SOHM-Debatte. Wenn in ihr darum gerungen wurde, ob die Institution Kirche ein genuin eigenes Recht kennt oder nicht, so widerspricht schon allein die Existenz der Diskussion der These, als ob die kirchliche Glaubenspraxis eine umfassende oder gar geschlossene Diskursformation bildete. Solche „geschlossenen Gesellschaften" kommen in einer ausdifferenzierten, komplexen Gesellschaft kaum noch vor. (Selbst die Amish-People haben, wenn auch nicht die Motorisierung und Elektrisierung, aber zumindest den Effekt des Tourismus zu schätzen gelernt, und selbst bei den ersten beiden „Errungenschaften" der Moderne haben sie kasuistische Verfahren des Arrangements entwickelt.)

Geltung, ohne daß die differentiellen Systemrationalitäten mißachtet würden. Dies zusammenzudenken und dann fundamentaltheologisch fruchtbar zu machen, erfordert allerdings eine vertiefte methodische Reflexion zum Verhältnis von Präferenz und Interferenz (vgl. Kap. 2.3.1, bes. 2.3.1.1).

Über diese sozialpsychologischen und methodischen Anfragen hinaus erhebt sich aber auch berechtigte[556] theologische Kritik an LINDBECKs umfassendem kultursprachlichem Ansatz. DALFERTHs Vorwurf, bei LINDBECK würde das individuell-liberale „Was Gott ist, bestimme ich!" durch ein kommunitaristisches „Was Gott ist, bestimmen wir"[557] ersetzt, muß sehr ernst genommen werden. Wie bei SCHÜSSLER FIORENZA vermißt man auch bei LINDBECK eine (selbst-)kritische Reflexion darüber, ob der Glaubens- und Theologiediskurs ein Außen kennt und wie die Relation zu ihm zu bestimmen ist. Damit wird für die Theologie die Frage akut, ob sie in ihrer Arbeit die Differenz zu ihrem (immer größeren) Gegenstand zu achten in der Lage ist. Wenn eine (fundamental)theologische Systematik diese *Differenz*sensiblität wahrt, zeigt sie darin ihre Intrinsezität. Denn alle theologischen Loci (wenn sie nicht von neuplatonischer oder idealistischer Philosophie prädisponiert sind) gehen von der grundsätzlichen Differenz „Gott-Mensch"[558] aus: so, wenn Gott als Schöpfer seines Geschöpfes oder als diesem schuldig gewordenen ungeschuldet Versöhnung Schenkender oder diesem Erlösung Zusprechender gedacht wird. Eine Reflexion auf die Spur des den theologischen Diskurs immer

---

[556] Unberechtigt, weil unzutreffend erscheinen mir die Vorwürfe der Propositionalisten, LINDBECK kenne keine Referenz (vgl. Anm. 542 und ALBRECHT, Rez. 'Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens', 370). Auch OTT, Apologetik des Glaubens, 129-134, der „Symbole" gegen die bei LINDBECK vermutete Rationalität zu verteidigen sucht, verfehlt das Objekt der Kritik, weil er gar nicht merkt, daß er genau auf der Linie LINDBECKs argumentiert. Denn sein „Symbol"-Verständnis arbeitet mit propositionalen Momenten, während LINDBECK den symbolistischen Gebrauch („ein Bild ist 'nur' ein Symbol") kritisiert, nicht aber das von OTT favorisierte umfassende Symbol-Verständnis. Ein Begriff kann unterschiedlich konnotiert werden. Unangemessen ist die Charakterisierung von TRACY, Lindbecks's New Programm for Theology, 465 (zit. nach LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 19), der LINDBECKs Position damit zu diskreditieren sucht, indem er „analysiert", „daß die Hände die Hände von Wittgenstein sind, [sic! P.D.] und daß Geertz bloß die Stimme von Karl Barth ist". Sollte diese Kritik im Eklektizismusvorwurf enden, ist sie schlicht und einfach unfair, denn nicht die Verbindung unterschiedlicher Theorieelemente bietet Angriffsflächen, sondern Anfragen dürfen nur an die jeweilige Konzisität des mixtum compositum gerichtet werden. Dann muß allerdings umgekehrt gegenüber TRACY die kritische Rückfrage erlaubt sein, ob man nicht BARTH Unrecht tut, wenn man LINDBECKs intratextuelle Theologie als Barthianismus charakterisiert. Kap. 3.2.1 zeigt, daß BARTH keineswegs ein so umfassendes und geschlossenes Religionssystem kennt wie LINDBECK.

[557] Vgl. DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich", 18-22 (Zitat: 19); gegen eine solche Abgeschlossenheit protestiert auch eine Religionspädagogik, die christlichen Glauben (in Form des schulischen Religionsunterrichtes) als Beitrag zur gesellschaftlichen Bildung zu verstehen sucht; vgl. LACHMANN, Systematische Theologie auf dem religionspädagogischen Prüfstand, 39-49.

[558] Auch JÜNGELs berühmte Formulierungen, daß Gott als der „dem Menschen (als Individuum und als Gattung!) nahe und näher – als der Mensch sich selber nahe zu sein vermag – Kommende erfahren wird" (ders., Gott als Geheimnis der Welt, 536; vgl. a.a.O., 443f., 490) und Glaubensanalogie daher „inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größere[.] Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch" (a.a.O., 393; vgl. a.a.O., 403, 407f.) voraussetze, hebt die Differenz zwischen Gott und Mensch nicht auf (vgl. a.a.O., 393), sondern füllt sie nur anders. Eine ähnliche Argumentation findet sich bei LEVINAS, der in „Sensibilität und Nähe" (vgl. ders., Jenseits des Seins, 142-218) den Einbruchsort der Transzendenz entdeckt.

durchbrechenden Gottes kann man im kultur-sprachlichen Ansatz LINDBECKs aber nicht wahrnehmen[559].

1.2.3.2.2 HÜTTERs „Theologie als kirchliche Praxis" ohne Außenbezug

Auch Reinhard HÜTTER stößt in das Horn der Kritik gegenüber LINDBECKs Konzept[560] und beanstandet dabei vor allem dessen formaltheoretische, methodisch neutrale Formulierung, die der eigenen Logik des umfassenden kultur-sprachlichen Ansatzes widerspreche. Der Kritik entsprechend erhofft man von dessen Monographie „Theologie als kirchliche Praktik" eine Vertiefung, in der fundamentaltheologisches Fragen christlich-theologisch, d.h. intrinsisch rückgebunden wird und den Überschuß ihres Gegenstandes achtet. Und tatsächlich wird man auf den ersten Eindruck in seiner Hoffnung bestätigt. Daß HÜTTER seine Arbeit nicht nur als Prolegomena zur Dogmatik, sondern im oben skizzierten Sinne fundamentaltheologisch (vgl. Kap. 1.1.2-1.2.1) verstanden wissen will, kann man daran ablesen, daß er sich dezidiert zum Ziel setzt, auf den Relevanzverlust von Kirche und Theologie in der Gegenwart reagieren zu wollen (vgl. 13-15). Gleichzeitig bemüht er sich als Ergänzung zu LINDBECKs Konzeption, seine fundamentaltheologische Grundlegung intrinsezistisch zu formulieren: „*Das Pathos der Theologie – In und mit der Kirche anfangen*" (37) lautet von daher sein Ansatz. Was LINDBECK nur von der Methode seines umfassenden kultur-sprachlichen Ansatz formal begründet, möchte HÜTTER material-dogmatisch einholen. Daß dabei der Theologie „kirchliche Kernpraktiken" (vgl. 175-184)[561] und kirchliche Lehre (vgl. 184-193) vorgegeben sind, wird nicht einfach behauptet[562], sondern materialdogmatisch – was im Sinne der Rekonstruktionshermeneutik SCHÜSSLER FIORENZAs völlig adäquat ist – rekonstruiert: Theologie partizipiert in dieser Argumentationslogik pneumatologisch an der communio Gottes, d.h. an seiner „Freiheit und Wahrheit" (201). Der Sinn der These ist klar: Wenn sie zutrifft, ist – aber im überbietenden Unterschied zu LINDBECK in der Sprache der umfassenden kultur-sprachlichen Religionspraxis selbst formuliert – der umfassende Praxishorizont[563] definiert. Zu ihrer Plausibilisierung bedient sich HÜTTER deshalb (konsequenterweise) wiederum einer dogmatisch-intrinsischen Deduktionskette: Glaube wird als pathische, d.h. ganz empfangende Existenz (vgl. 169) vor dem ebenfalls pathi-

---

559 Entsprechend mutmaßt HUNSINGER, BARTH hätte gegenüber LINDBECKs Programm wohl die Frage gestellt: „Does not God's use of the community's theological utterances ... overrule its use of them that even its most right, truthful, and orthodox usage does not guarantee that an utterance will actually be divinely attested and thus made to correspond to reality in any given situation, whether for the one who utters it or for the one to whom it may be addressed?" (ders., Barth and Lindbeck on the Cognitive and Performative Aspects of Truth in Theological Discourse, 48).

560 Vgl. HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 90-93. Die Stellenangaben im Haupttext beziehen sich nun auf dieses Werk.

561 Darunter versteht HÜTTER die traditionellen notae ecclesiae, sofern sie ein Ausdruck der spezifischen Handlungsdimension der Kirche sind (vgl. a.a.O., 179-181).

562 Gegen GRÄB, Rez. 'Hütter: Theologie als kirchliche Praktik', 507.

563 Was könnte – theologisch gesprochen – umfassender sein als der Geist Gottes?

schen, d.h. in sich relational-kommunikativen Gott verstanden (vgl. 159-161). Dieser hat im Pathos der zweiten trinitarischen Person die Hineinnahme seiner Schöpfung in die innergöttliche Communio vollzogen. Im Heiligen Geist erhält die Kirche und der Glaube des einzelnen Anteil an diesem innergöttlichen Pathos. Kirche soll dann pathisch als Poiesis des Heiligen Geistes konstituiert begriffen werden (vgl. 161-165). Diese Poiesis des Heiligen Geistes wirkt sich ekklesiologisch-konkret aus: Die bei LINDBECK formal als umfassend bezeichnete kultur-sprachliche religiöse Praxis wird material in kirchlichen Kernpraktiken erkennbar, die (nun in christologischer Terminologie formuliert:) enhypostatisch im Geist gründen (vgl. 181f.) und dieser poietischen Vorgabe des Geistes *aktiv* entsprechen. Den Kernpratiken – so HÜTTER im Anschluß an Eeva MARTIKAINENs LUTHER-Interpretation[564] (vgl. 184-190) – inhäriert aber auch der Anspruch des „rechten" Tuns, d.h. ihnen liegt eine normative „regula fidei" (vgl. 183), eine „doctrina" zu Grunde. Auch diese ihnen konstitutive Norm gründet enhypostatisch im Geist (vgl. 189f.). Die damit ebenfalls pneumatologisch rückgebundene „doctrina" nimmt bei HÜTTER die Funktion der bei LINDBECK als Lehre bezeichnete „Grammatik des Glaubens" ein. Sie ist jetzt nicht mehr methodisch-formal als kultur-sprachliches Phänomen begriffen, sondern dogmatisch-inhaltlich und soteriologisch-substantiell von Christus, der nach LUTHER die *forma fidei* (vgl. 186) und also die *fides quae creditur* ist. Wenn HÜTTER deshalb der doctrina der Kirche immer noch die doctrina *evangelii* vorordnet (vgl. 192f.), dann macht dies nur Sinn, wenn man den Genitiv als Genitivus subjectivus liest, weil nach der deduktiv- dogmatischen Logik das Evangelium Christi Wort selbst ist (vgl. 246). Weil die kirchliche Lehre als derart christologisch formiert und pneumatologisch konstituiert gedacht wird und weil kirchliche Kernpraktiken und doctrina evangelii einander gegenseitig bedingen (vgl. 190f.), werden beide zur Norm (vgl. 193) für die kirchliche Lehre. Die pneumatologisch konstituierten Kernpraktiken und die christologisch figurierte doctrina evangelii sind somit die Tiefengrammatik der Oberflächengrammatik der kirchlichen Lehre. Der in diesem umfassenden pneumatologischen Horizont situierten Theologie kommt (als *einer* kirchlichen Praktik) primär die Aufgabe zu, „diskursiv"[565]-argumentativ (vgl. 244-262) Rechenschaft über die doctrina zu geben. Dies tut sie, indem sie ihrerseits aus der „Teilhabe an Gottes 'liberum arbitri-

---

564 Vgl. MARTIKAINEN, Doctrina.

565 Man darf aber nicht glauben, daß mit dem Begriff 'Diskursivität' bei HÜTTER auch nur ansatzweise Verbindungslinien zur Diskursethik und/oder zum Poststrukturalismus gelegt werden sollten. Vielmehr wird der Begriff diesen Kontexten entzogen, getauft und dann behauptet, an sich sei er nur theologisch adäquat zu begreifen, nämlich als „'discurrere' bzw. ... 'Entlanggehen' an der Heilsökonomie". (HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 247). Als schillerndes Beispiel für diese theologische Transformation kann auch die von HÜTTER als „präzise auf den Punkt gebrachte" (a.a.O., 240, Anm. 106) Anschauung SAUTERS zum Diskurs-Begriff dienen: „Die theologische Objektsprache geht davon aus, daß Gott sich selber mitgeteilt hat; indem die Dogmatik dessen eingedenk ist und auf die Verheißung in dieser Mitteilung blickt, ist sie ein *diskursives Reden.* Die christliche Dogmatik geht diskursiv vor, weil ihr durch die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Verheißung ihrer eschatologischen Vollkommenheit, Universalität und Evidenz (I Kor 15,28) ein Zeit-Raum vorgegeben ist, den sie nicht anders als durch eine Folge von Sätzen zur Sprache bringen kann." (ders., Art. 'Dogmatik I', 50). Eine solche These geht zu leichtfertig mit der schwierigen Aufgabe innermenschlicher Diskursivität um. So einfach ist weder Theologie noch Diskursität zu haben.

um' im Heiligen Geist" (202) immer wieder „im 'Entlanggehen' an der Heilsökonomie" (247) das Verhältnis der kirchlichen Lehre zur den sie normierenden Kernpraktiken und der doctrina evangelii thematisiert. Die Öffentlichkeit der Theologie – nach DALFERTH „löst gegenwärtig [kaum ein Wort] so viel säkulare Andacht und unaufgefordertes Bekennertum aus wie das Wort *Öffentlichkeit*"[566] – ergibt sich aus der (theologisch sicher richtig formuliert:) umfassenden Öffentlichkeit des Heiligen Geistes (vgl. 228f.). Mit dieser Formulierung verweigert sich HÜTTER aber vollständig dem modernen normativen Öffentlichkeitsbegriff des politischen Liberalismus, wie er ihn theologisch bei HUBER rezipiert sieht (vgl. 233-236), und ersetzt ihn durch einen sogenannten strukturellen (vgl. 221-225). Danach könne in Anlehnung an Hannah ARENDTs[567] Studien zum Politikverständnis der antiken Polis 'Öffentlichkeit' hinreichend als umgrenzter menschlicher Handlungsraum mit darin gültigen Normen charakterisiert werden. Deshalb wird in der Kirche, die im Sinne dieses strukturellen Öffentlichkeitsbegriffes *„als 'raum-zeitliche' Öffentlichkeit des Heiligen Geistes"* (228) vorgestellt wird, per se „öffentliche Theologie" getrieben – ganz unabhängig von den (in der Kirche-Welt-Differenz zu thematisierenden) Herausforderungen und Anfragen der nichtchristlichen Öffentlichkeit[568].

Wenn man sich erinnert, daß die Monographie ihren „Entdeckungszusammenhang" im Öffentlichkeitsdefizit der Theologie suchte und am Ende zum Ergebnis kommt, daß es ausreiche, Öffentlichkeit ekklesiologisch intern zu gestalten, mag man erstaunt, irritiert, enttäuscht oder verärgert sein. Gerade der Gedanke der pneumatologisch konstituierten, pathischen Existenz von Glaube, Kirche und Lehre hätte dazu anleiten können, aus dem Pathos verantwortlichen Entsprechens verstärkt eine selbstkritische Begrenzung theologischer Systeme abzuleiten. Aber statt der Differenz-Konnotation (zwischen Gott und jedem ihm Nachdenken unter den Bedingungen der Endlichkeit, der Sündhaftigkeit und angesichts der Herausforderungen nichttheologischer Ansprüche) wird Pathos bei HÜTTER nur als pneumatologische *Teilhabe* an Gottes communio gedeutet: „Dabei handelt es sich nicht um 'Antizipation', die Vorwegnahme eines noch Kommenden, sondern um die pneumatische Vergegenwärtigung des Eschatons" (165). D.h., da Gott pneumatisch in den Kernpraktiken und in der doctrina evangelii identifizierbar ist (vgl. 187), wird die geistliche Teilhabe nicht als *eschatologisches Angeld* (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5), sondern ontologisch-realistisch beschrieben. Durch den nicht hinreichend näher in seinen Konnotaten für HÜTTER selbst entfalteten Begriff der Teilhabe wirkt sich das beispielsweise für das Dogmen-Verständnis hochproblematisch aus: „Dogmen sind

---

566 DALFERTH, Vor Gott gibt es keine Beobachter, 36.

567 Vgl. ARENDT, Vita activa, 185-193.

568 Konsequenterweise wird die Existenz anderer Öffentlichkeiten für die Kirche zu keiner Herausforderung, und entsprechend kirchenselbstbewußt beschreibt HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 232, die Stellung der Theologie an der Universität: „Theologie als kirchliche Praktik kann und soll sich also durchaus auch in den Öffentlichkeiten der Gesellschaft und der Universität bewegen. Sie kann jedoch die Verbindlichkeiten, die diese Öffentlichkeiten konstituieren, nur insofern anerkennen, als sie sich vom Telos der Kirche qualifizieren lassen." Wie bei LINDBECK wird fatalerweise nicht mit dem Modell der Präferenz, sondern der Disjunktion argumentiert – dafür sind aber unsere Gesellschaft und die in ihr situierten Diskurse zu differenziert.

im Sinne einer heilsökonomischen Grammatik zu verstehen, die das soterioloische Telos der *doctrina* verbindlich festhalten: Dabei eignet den Dogmen selbst aber durchaus eine Realität im Sinne der Korrespondeztheorie der Wahrheit, d.h. sie implizieren eine 'adaequatio mentis ad rem' eigener Art darin, daß die 'res' nicht Teil einer allgemein zugänglichen metaphysischen Wirklichkeit darstellt, sondern die *doctrina evangelii* ist, wie sie in der Schrift bezeugt und in Wort und Sakrament verkündigt und vollzogen wird" (214)[569]. Trotz des beständigen Beharrens auf dem evangelisch-theologischen Axiom der vita passiva (passim) des Glaubens als „ek-statische[r] Ek-sitenz" (216) driftet HÜTTER daher in eine (katholisch-orthodoxe) theologia gloriae ab. Denn im Geist – so HÜTTER – *hat* die Theologie – wenn auch als Gabe – „Freiheit und Wahrheit" (vgl. 210-216). Aus dem eschatologischen Vorbehalt wird eine (formal als „Ergriffen*werden*" [165] titulierte) eschatologische Vergegenwärtigung. Eine schon bei LINDBECK vergeblich eingeklagte Differenzsensibilität zwischen Gott, seinen (von seinen endlichen und sündigen Geschöpfen nie adäquat verinnerlichten) „benevolentiae" und einer Theologie, die diesen Geschehnissen nochmals fragmentarisch und kontingent nach-denkt, fehlt bei HÜTTER vollständig. Unter dem Mantel des Pathos kommt es zu einem Triumph der „Theologie als kirchlicher Praktik".

Methodisch raubt sich HÜTTER den letzten möglichen „Stachel des Fremden" (WALDENFELS), diese „geschlossene Gesellschaft" mit ihrem „doppelt verschanzten Dogmatismus"[570] aufzubrechen, indem er konsequent zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang zu unterscheiden weiß (vgl. 71f., Anm. 17; 241; 266, Anm. 162 u.ö.)[571].

Abgesehen davon, daß diese Unterscheidung zwar eine pragmatische Gewichtung, aber kaum eine lupenreine Bereichsaufteilung zuläßt[572], abgesehen davon, daß deshalb in jedem einzelnen Fall untersucht werden muß, wie die inhaltliche und methodische Interdependenz von Entdekken und Begründen zu analysieren und zu beurteilen ist, abgesehen davon, daß zumindest

---

[569] Das obige Zitat stammt aus einem Abschnitt, der die theologische Wahrheitstheorie des orthodoxen Theologen John D. ZIZIOULAS referiert. Da sich HÜTTER explizit zur Erarbeitung seines eigenen Verständnisses theologischer Wahrheit an dessen Ausführungen orientieren will (vgl. HÜTTER, a.a.O., 210), deshalb sogar auf eine über die Darstellung hinausgehende Beurteilung verzichtet, ist der Schluß nicht nur erlaubt, sondern geboten, daß HÜTTER seine eigene These dort adäquat ausgedrückt sieht. Die mangelnde Differenz zwischen Darstellung und Beurteilung ist das große Manko der Studie von HÜTTER, die durchgängig zur Artikulation eigener Thesen historische Referate bietet, ohne diese dann jedoch auf Gegenwartsplausibilität oder -kommunikabilität, kurzum: auf hermeneutische Transformationsgrenzen, zu befragen.

[570] Vgl. Anm. 528.

[571] Die Unterscheidung geht zurück auf REICHENBACH (vgl. ders., Experience and Prediction, 33f.; ders., Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, 260) und wird theologisch besonders gern von SAUTER verwendet (vgl. paradigmatisch ders., In der Freiheit des Geistes, 174-190 [Zitat 180]: „Der theologische Begründungszusammenhang ist anderer Art als der geschichtliche, kulturelle, soziale Entdeckungszusammenhang, denn er präsentiert ... nicht etwas, auf das die Theologie notorisch einfach reagieren konnte, sondern enthält eine Antwort, *die in der Frage nicht vorgezeichnet war.*").

[572] Wenn man das Doppelgebot der Liebe ernst nimmt, ist mir völlig unklar, wie man hier zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang unterscheiden will, wenn denn der Nächste nicht einfach nur als Material einer Gebotserfüllung, sondern als ein von Gott so gewollter, um seiner selbst willen sich erhebender Anspruch anerkannt sein will; vgl. den Exkurs zu Kap. 3.1.3.

(geisteswissenschaftlich) der Begründungsbegriff alles andere als eindeutig ist[573], unterstellt die Entgegensetzung, sie sei vollständig. Über Entdeckungs- und Begründungszusammenhang gibt es m.E. (und hierin zeigt sich die Grenze, wenn man eine für Naturwissenschaften eingeführte wissenschaftstheoretische Unterscheidung einfach übernimmt) einen *Bewährungszusammenhang*, der eben nicht im Entdeckungszusammenhang aufgeht. So können soziale Probleme in der Basisarbeit mit Unterdrückten entdeckt werden, vom theologischen Begründungszusammenhang eines biblisch perspektivierten Gerechtigkeitsverständnisses interpretiert werden, so daß sie als Unrecht gegen Gottes Gebote wahrgenommen werden. Aber erst in einer politischen Pragmatik können und müssen in einer pluralistischen Gesellschaft diese Entdeckungen *und* Begründungen bewährt werden. Wer daher theologische Rede auf die Entgegensetzung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang reduziert, steht in der Gefahr, die intrinsezistische Rechenschaft (als notwendigen Außenbezug der Theologie, die selbst nicht die Universalität Gottes adäquat repräsentiert) zugunsten einer internen Öffentlichkeit aus dem Blick zu verlieren. Bei HÜTTER zeigt sich diese Engführung am offensichtlichsten, wenn er mit seinem strukturellen Öffentlichkeitsbegriff die Legitimität der Theologie an der Universität einklagt, sich aber dabei zugleich jeglicher normativen Vorgabe dieses Ortes für die theologische Arbeit zu erwehren sucht (vgl. 232f.). Dies ist eine eindeutige Grenzverletzung.

Weil ja die Herausforderungen der nichttheologischen Diskurse nur als Entdeckungszusammenhang (dis-)qualifiziert werden, können sie den Begründungsdiskurs nicht tangieren[574]. Mögliche Anfragen, Präzisierungen, Korrekturen aus fremden Diskursen sind durch die enge Kopplung „kommunitär-pathischer Gott – kommunitär-pathische Kirche – kommunitär-pathische Theologie" von vornherein ausgeschlossen. Gerade weil jede Theologie philosophische (oder allgemeiner formuliert:) nichttheologische Diskursmethoden verwendet, sollte sie aber in ihrer eigenen Methodologie nicht nur ihre Teilhabe, sondern auch – unter den Bedingungen der noch nicht erlösten Welt – in dieser Teilhabe ihre *Differenz* gegenüber Gott selbstkritisch methodologisch reflektieren. Da dieses Moment fehlt, raubt sich HÜTTER völlig unnötigerweise die Möglichkeit, seine *intrinsische* Begründung von Fundamentaltheologie *intrinsezistisch* zu gestalten, weil er deren spezifischen Argumentationsvektor „von innen nach außen" schon abbricht, bevor die Schwelle mit ihren Chancen und Gefährdungen überhaupt erreicht ist. Wenn aber die eigene Regionalität nicht mehr beachtet wird (vgl. Kap. 2.2), sondern sich die eigene Ordnung zur (quasi-)ontologischen Wirklichkeit (und sei es im pneumatologisch-ekklesiologischen Kleid getarnt) stilisiert, gerät nicht nur die Relevanz-, sondern auch die Identitätsreflexion ins Zwielicht. Zu Recht zieht deshalb GRÄB ein überaus kritisches Resümee über diesen Ansatz, der trotz seiner material-dogmatischen Aufarbeitung die Chance verpaßt, über LINDBECK hinaus die unentbehrliche Außendimension für Theologie und Kirche intrinsezistisch zu formulieren: „So wenig die Kirche, von der der Vf. [sc.: HÜTTER; P.D.] redet, die irgendwo real existierende ist, so wenig stellt die vom Vf. skizzierte – sich geradezu exemplarisch in einer 'Sondergruppensemantik' (N. Luh-

[573] Man denke nur an die klassisch-metaphysische *causa*-Lehre. Welches Begründen soll sich denn so klar vom Entdecken abgrenzen? Die Materialursache kann es sicher nicht sein, die causa efficiens erst recht nicht. Ob die Begründung von einer Final- und Formalursache hergeleitet wird, macht allerdings einen großen Unterschied, weil die Begründung einmal der Sache inhärent vorausgesetzt, daß andere Mal als das von ihr zu erlangende, ihr aber noch nicht inhärente Ziel gedacht wird.

[574] Vgl. mit gleicher Kritik Gräb, Rez. 'Hütter, Reinhard: Theologie als kirchliche Praktik', 507.

mann) einkapselnde – 'Theologie als kirchliche Praktik' die Lösung irgendeines der Probleme in Aussicht, an denen sich eine in der Realität kirchlicher Praxis hilfreiche Theologie angesichts der vom Vf. durchaus zutreffend beschriebenen religiös-gesellschaftlichen Gegenwartslage abzuarbeiten hat"[575]. Der Umgang mit dieser „religiös-gesellschaftlichen Gegenwartslage" muß nicht auf die Art und Weise geschehen, daß sich Theologie der vermeintlichen Gegenwart, die ja auch ein jeweils durch Selektion und Exklusion wahrgenommenes Interpretationskonstrukt ist (vgl. Kap. 2.2), einfach anbequemt, aber sie muß um der Wahrheit und Wahrhaftigkeit ihrer Verantwortung gegenüber ihrer Identität und Relevanz die *Differenz* zu ihrem Gegenstand wahren. Aus diesem Zu- und Anspruch kann sie immer neu um den je neu zu entdeckenden Sinn ringen, der ihr ent-sprechend je neu Relevanz verschafft.

1.2.3.2.2 DALFERTHs Verarbeitung der Differenz „Gott-Mensch"

Aus der Generalintention, die Verflechtung von Identitäts- und Relevanzreflexion nicht ohne die – intrinsisch betrachtet – beide erst aus sich entlassende Differenz „Gott-Mensch"[576] zu thematisieren, versteht sich der fundamentaltheologische Ansatz Ingolf U. DALFERTHs, der wohl als das profilierteste der hier vorgestellten aktuellen Konzepte bezeichnet werden darf. Zu Recht steht er deshalb am Ende der historischen, systematischen, topologischen und positionellen Aufarbeitung fundamentaltheologischer Selbstbeschreibungen. Denn die einzelnen Stärken der hier vorgestellten Konzepte kann er sämtlich für sich verbuchen: Wie EBELING vertritt er einen dezidiert intrinsisch begründeten Ansatz, der das Handeln Gottes als „Fundament und Voraussetzung" (34) der in der Gemeinschaft der Glaubenden, sprich der Kirche (vgl. 37), verwurzelten Theologie achtet. Geradezu in analoger Argumentation zu 1 Kor 15,14[577] formuliert er die axiomatische Vorgabe jeder sich als *normative* Theologie und nicht nur komparatistisch-neutrale Religionswissenschaft (vgl. 37, 73, 93) verstehenden Denkbemühung: „Und es gibt keinen Glauben und kein ernsthaftes Gegenstandsfeld theologischer Reflexion, wenn Gottes Gegenwart nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nicht die entscheidende Aufgabe der Theologie zu erklären, warum Menschen glauben, was sie glauben, und wie sie ihren Glauben erwerben oder erhalten (können), sondern was ihren Glauben wahr, gültig und vernünftig macht; und welchen lebenspraktischen, psychologischen, sozialen Funktionen der Glaube an Gott auch immer erfüllen mag, er ist nur wahr und gültig, wenn es Gott gibt ..."[578] Trotz dieser von der Theologie nicht zu konstruierenden,

---

[575] GRÄB, a.a.O., 509.

[576] Vgl. DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 42; Seitenzahlen im Text beziehen sich im folgenden auf dieses Werk.

[577] „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

[578] DALFERTH, Theologie und Gottes Gegenwart, 279.

sondern zu rezipierenden „pathischen" (HÜTTER) Differenzvorgabe verfällt DALFERTH nicht in eine anachronistische Ontologie oder einen unterkomplexen Biblizismus.

Hier hält er vielmehr das bei EBELING in der Entfaltung vermißte, aber bei SCHÜSSLER FIORENZA und LINDBECK vorgelegte sozialhermeneutische Problembewußtsein. Anders als bei ihnen ist es nicht mit dem methodischen Instrumentarium von Pragmatismus, Sprachhandlungstheorie oder Ethnomethodologie, sondern aus einer Verbindung systemtheoretischer, sprachanalytischer und semiotischer Mittel erarbeitet. So vertritt er (analog zu den genannten Autoren) weder ein ontologisches noch ein – wie bei HÜTTER – pneumatologisch gefärbtes Korrespondenzmodell von Wahrheit, sondern weiß Wahrnehmung und Kommunikation[579] als Weisen der Informationsgewinnung und -vergewisserung (vgl. 123) konstitutiv unter die Bedingungen der Semiose (vgl. 24) gestellt. D.h.: Wirklichkeitserschließung und -vergewisserung sowie Kommunikation darüber erwachsen konstitutiv aus einem Zeichenbildungsprozeß, dem syntaktische, semantische, pragmatische und materiale Bezüge inhärieren (vgl. 113-117). Die Verflechtung dieser Dimensionen zur Konstitution von Erkenntnis würde jeden Versuch, direkt von Zeichen auf eine Wirklichkeit zu schließen, ad absurdum führen. Denn die Bedeutung von Zeichen baut sich aus Perspektiven auf, die ihrerseits als determinierende „kognitive Selektionsleistungen" definiert werden (89). So wird an bestimmte vorhandene Symbolisierungsleistungen angeknüpft, oder andere Traditionsstränge werden abgebrochen. Es widerspricht jedenfalls keineswegs der Rationabilität (und damit auch der Wissenschaftlichkeit) der Theologie (vgl. Kap. 1.1.3), sondern bestätigt sie vielmehr, wenn sie ihre *Perspektivität* und damit auch ihre normativen Vorgaben entsprechend *als* Voraussetzungen zum Thema erhebt. Diese benennt DALFERTH wie folgt: „Fundament und Voraussetzung aller kirchlichen Lehre und Theologie ist das glaubensschaffende und kirchenkonstituierende Handeln Gottes. Dieses vollzieht sich als eschatologische *Kommunikation unter Anwesenden*, in der Gott sich selbst anhand menschlicher Glaubenszeugnisse durch seinen Geist so, wie er in Jesus Christus offenbar geworden ist, immer wieder neu vergegenwärtigt, zur Erfahrung und zur Erkenntnis bringt, indem er die Wahrheit der kommunizierten Glaubenszeugnisse evident werden läßt" (34). In diesem paradigmatischen Zitat werden als Differenzvorgaben der Theologie ihre pneumatologische Konstitution und ekklesiologische Topologie genannt. In ihrer internen Selbstbeschreibung kommt ihr damit eine umfassende, weil inhaltlich und topologisch formulierte *intrinsische* Begründung zu. Darin, wie DALFERTH die wirkliche Verbindlichkeit der Voraussetzung und des Fundamentes von Glaube und Theologie in eins zu denken versucht mit deren konstruktiver und interpretativer semiotischer Aktivität, ohne deshalb die Außendimensionen des theologischen Diskurses wie HÜTTER zu vergessen, liegt die nun näher zu betrachtende Leistung seines Entwurfes. Die dazu nötige

[579] Dabei hat nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch theologisch die Kommunikation gegenüber der Wahrnehmung ein geltungstheoretisches Prae, weil sie über die Sprachlichkeit die (räumliche und zeitliche) Situativität der Wahrnehmung übersteigen und auf diese Weise Gemeinschaft stiften kann (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 120-125). Auf solcher – geistgewirkten – Kommunikation baut ja

„Differenzorientierung der Theologie"[580] ist zunächst nichts Außergewöhnliches, sondern integraler Bestandteil jeder Rationalität, weil sich Rationalität semiotisch immer über Differenzen aufbaut (vgl. 24, 62). Allerdings kommt es darauf an, die Plausibilität der jeweils getroffenen Unterscheidungen zu begründen.

Insofern Theologie wie jede perspektivische und an eine Lebensform rückgebundene Rationalität (vgl. 65-71) partikular[581] ist, muß sie sich – wie oben bereits dargelegt (vgl. Kap. 1.1.2) – zum einen mit *externen* Rationalitätsstandards auseinandersetzen, weil es „gewisse Grundbedingungen und formale Standards" (62) wie die Regeln der Logik gibt, die schon zum Zwecke der Verständlichkeit eingehalten werden sollten: „Ihre Rationalität ist damit der Struktur nach die aller intellektuellen Unternehmungen. Sie konzentriert sich aber auf ein spezifisches Problemfeld, orientiert sich an spezifischen Behandlungsstandards und verwendet charakteristische Rechtfertigungsmuster ..." (72). Daraus ergibt sich zum anderen, daß Theologie – wie andere faktisch regionale Diskursformationen – eine auf *interne* Kohärenzprüfung zielende Rationalität zu entwickeln hat (vgl. 68). Will Theologie im umfassenden Sinne – extern und intern – rational sein, so muß sie sich auf zwei Differenzen konzentrieren: „a) auf die in ihr [sc. der christlichen Glaubenskommunikation; P.D.] sich ausprägenden *Differenzen* christlichen Selbstverständnisses und Lebensvollzugs und b) auf die mit ihr manifesten *Differenzen* zwischen christlichem und nichtchristlichem Wirklichkeitsverständnis und Lebensvollzug" (41). Offensichtlich besteht in der methodischen Aufarbeitung dieser beiden Differenzen die *integrative* Aufgabe der Theologie. Allerdings werden diese Differenzen bei DALFERTH auch durch unterschiedliche Disziplinen thematisiert: *Intern* hat Theologie die *Kohärenz* christlicher Wahrheitsansprüche zu rekonstruieren, um so – mit BULTMANN gesprochen[582] – „die Verkündigung", die die „Kernpraktik" (HÜTTER) der Kirche bildet, sicherzustellen (26-34, 53). In der internen Logik klingt diese der Dogmatik zugeordnete Aufgabe nach DALFERTH wie folgt: „Die zentrale interne Aufgabe theologischer Rationalität ist daher, das Verhältnis zwischen der christologisch-rechtfertigungstheologischen Struktur des Glaubens an Jesus Christus, der pneumatologisch-existentiellen Struktur christlichen Glaubenslebens, der Evidenz- und Konsensstruktur christlichen Glaubenswissens und der logisch-begrifflichen Struktur christlicher Theologie sachgerecht zu bestimmen und zu gestalten" (87). Während Theologie als Dogmatik kirchenintern einen Beitrag zum konsensfähigen Zusammenhang kirchlicher Lehrbildung leistet (vgl. 52-55), sollte sie aber auch der faktisch gegebenen *Kirche-Welt*-Differenz (vgl. 49-

---

seinerseits der Glaube auf (vgl. a.a.O., 144-148). Nur wo Gott selbst die Kommunikation eröffnet, kann sie stattfinden.

[580] Ders., Der Eine und das Viele, 204.

[581] Trotz der von ihm selbst immer herausgestellten Partikularität und Perspektivität jeder Erkenntnis und Kommunikation kann DALFERTH von „universalen Perspektiven" (ders., Kombinatorische Theologie, 89) sprechen. Diese „stellen umfassende Symbolisierungs- und Interpretationsrahmen von Welt zur Verfügung" (ebd.). Sie seien „reflexiv ..., wenn sich die Perspektiven nicht nur auf anderes, sondern auch auf sich selbst beziehen" (ebd.). Bedauerlicherweise versäumt es DALFERTH, das aus der Diskrepanz von universalem Anspruch und regionaler Faktizität erwachsende *Konfliktpotential* für den Außenbezug wie für die interne Reflexion auszuführen – worauf noch näher einzugehen sein wird.

[582] Vgl. BULTMANN, Theologie als Wissenschaft, 459.

51 u.ö.) Rechnung tragen können. D.h.: Sie sollte *extern* als „ponderable Möglichkeit" (54) aufweisen können, „was dogmatische Theologie als erfahrene Wirklichkeit lehrt" (ebd.). Diese Aufgabe übernimmt die von DALFERTH so bezeichnete „wissenschaftliche Theologie" (ebd.), die allerdings nicht auf die interne Kohärenz, sondern auf die „*Konsistenz* christlicher und nichtchristlicher Wahrheitsansprüche" (57) zielt. Sie ist mit der bei SECKLER als Sinnrechenschaft bezeichneten zweiten Aufgabe der Fundamentaltheologie identisch (vgl. Kap. 1.2.2.1.1). Insofern die „wissenschaftliche Theologie" bei DALFERTH allerdings nur auf die Wissenschaften als Bezugrahmen ausgerichtet ist (vgl. 56-58), erfährt sie gegenüber SECKLER einerseits eine (unnötige) Einengung[583], nimmt aber andererseits wegen dieser Ausrichtung die bei jenem der „fundamentalen Theologie" zugeordnete Aufgabe der epistemologischen Selbstbeschreibung wahr. Nicht durch Inhalt, Kriterien oder Methoden unterscheiden sich daher diese beiden Arbeitsweisen der Theologie. Diese haben sie gemeinsam und erhalten von daher scheinbar[584] ihre *Integrativität* (vgl. 14). Ihre Differenz erwächst aus ihrem unterschiedlichen *Bezugspunkt* bzw. ihrem unterschiedlichen Vektor 'Kirche' *oder* 'Welt' und den sich daraus ergebenden Verifikationsmöglichkeiten 'Kohärenzprüfung der geglaubten Wahrheit' *oder* 'inmitten pluralistischer Weltdeutungen ponderabler Möglichkeitserweis' (vgl. 48). Gerade wenn die Unterschiedlichkeit der Argumentationsvektoren nicht geachtet wird, kommt es zur kommunikativen Konfusion (vgl. 97), wenn beispielsweise theologische Aussagen ohne hermeneutischen Filter direkt auf nichttheologische Fragen bezogen werden oder umgekehrt ein empiristisches Wahrheitsverständnis auf religiöse Phänomene übertragen wird. Natürlich soll Theologie extern rational versuchen, den Glauben als Modell gelingender Lebensorientierung zu bewähren[585], das existentielle Gelingen aber ist Sache des Heiligen Geistes (vgl. 40 u.ö.).

Im Unterschied zu HÜTTER begeht DALFERTH also nicht die Grenzverletzung, nichttheologische Diskurse einfach wegzudefinieren, sondern bemüht sich, die Situation faktischer Diskurspluralität auch theologisch einzuholen und zu gestalten[586]. Damit ist über

---

[583] Die Einengung der Fundamentaltheologie auf eine extrinsisch orientierte Theologie basiert auf der Aufgabenteilung, die DALFERTH auch beim zu leistenden Weltkontakt nochmals vornimmt. Während die „wissenschaftliche Theologie" vor dem Hintergrund des jeweils aktuellen Wissenszusammenhanges im „Streit um die Wahrheit ... *Kontradiktionsfähigkeit*" (ders., Kombinatorische Theologie, 51) beweisen soll, nimmt ihr im Bereich der „lebenspraktischen Konsequenzen des Glaubenswissens" (a.a.O., 50f.) die „sozialethische Theologie" die Funktion der *Konflikt*berarbeitung ab. So richtig die zugewiesen Aufgaben (als Schwerpunktsetzung, nicht als Absonderung voneinander) sind – die fundamentaltheologisch kardinale Aufgabe der nicht nur wissenschaftlichen, nicht nur sittlichen, sondern der lebensanschaulichen, präsupponierte Identitätsbildungsprozesse konflikthaft thematisierenden Weltkontakte fehlt bei dieser Funktions- und Bereichsaufteilung. Gerade hier hat sich Fundamentaltheologie aber – im Sinne SECKLERS – als „transpositive Apologetik" intrinsezistisch zu bewähren. Da aber in dieser Aufgabe Identitäts- und Relevanzrechenschaft, interne und externe Rationalität zusammenkommen, muß über die Zweiteilung der Theologie eben auch deren Integrativität bedacht werden. Diese Anfrage wird aber in einer kritischen Beurteilung noch zu vertiefen sein (vgl. S. 165-173).

[584] Ob es wirkliche eine kohärente Integrativität zwischen dogmatisch-intrinsischer und fundamentaltheologisch-intrinsezistischer Arbeitsweise in DALFERTHs Konzeption von Fundamentaltheologie gibt, stellt die ausführlich noch zu behandelnde Kardinalfrage an diesen Entwurf dar.

[585] Vgl. DALFERTH, Glaube und Lebenserfahrung.

[586] Auch hier wird nachzufragen sein, ob die von DALFERTH angebotenen inhaltlichen und methodischen Reflexionen ausreichen.

die intrinsische Begründung, das sozialhermeneutische und semiotische Problembewußtsein (in der sogenannten „wissenschaftlichen Theologie") hinaus auch der *intrinsezistische Vektor* der Fundamentaltheologie bedacht. Für unsere Fragestellung, wie eine integrativ-intrinsezistische Fundamentaltheologie die Situation auf der Schwelle zwischen Sinnermittlung und Sinnrechenschaft der geglaubten Offenbarung wahrhaft und wahrhaftig reflektieren kann, verdienen DALFERTHs Ausführungen wegen ihres komplexen und hohen Reflexionsniveaus größte Aufmerksamkeit: Wie gelingt es ihm aber, die inhaltliche Differenzorientierung „Gott-Mensch" mit der Bezugsdifferenz „Kirche-Welt" so miteinander zu verflechten, daß trotz der faktischen Regionalität kirchlicher und theologischer Diskurse die Universalität beanspruchende, eindeutige Wahrheit Gottes respektiert wird? Methodologisch läßt sich die Frage nach dem Verhältnis (regionaler) „Faktizität" und universaler „Geltung" auch dahin umformulieren, wie es der Theologie intern gelingt, das faktische Außen anderer Diskurse intern zu verarbeiten. Zur Beantwortung dieser fundamentaltheologisch entscheidenden Frage bietet DALFERTH konsequent intrinsezistisch argumentierend a) eine intrinsische Begründung und b) eine ihr zu entsprechen suchende intrinsezistische methodologische Anschlußreflexion.

Bereits inhaltlich-intrinsisch wird das Verhältnis „Gott-Mensch" als *Grunddifferenz* beschrieben, die nur von Gott selbst pneumatisch überbrückt werden kann: „Der eschatologische Charakter des sich als Geist vollziehenden Gott-Feldes erlaubt, den Geist zusammenfassend als *sich selbst deutendes Kopräsenzverhältnis von Gott und Mensch* zu beschreiben, das *von Gott allein konstituiert wird, in Jesus Christus sich selbst gedeutet hat und die geschichtliche Kommunikation dieser Deutung in der Evangeliumsverkündigung immer wieder neu sich selbst vermittelt*" (144; vgl. 151 u.ö.). Die mit Gott kopräsentische Glaubenserkenntnis und -kommunikation ist daher immer ein eschatologisches, asymmetrisches (vgl. 141, 145) Ereignis. Obwohl DALFERTH – wie HÜTTER – von einem pneumatischen Geschehen spricht, wenn die Glaubenden durch den Geist in das Leben Gottes hineingezogen werden (vgl. 132-141), und dem Glauben deshalb soteriologische „Gewißheit" (146f., 153), „Wahrheit" (140[587]) und „Eindeutigkeit" (142, 148)[588] eignet, übergeht er nicht die reformatorische rechtfertigungstheologische Einsicht, daß diese (eschatologische) Communio in der Zeit immer unvollendet ist. Aus der Communio 'Gott-Mensch' ist weder die schöpfungsgemäße[589] Differenz noch die Diffe-

[587] Vgl. ders., Theologie und Gottes Gegenwart, 277: „Es macht ... auch keinen Sinn zu sagen, dieser Glaube sei 'für mich wahr', aber nicht notwendig auch für andere. ... Wer sagt 'Das ist für mich wahr', sagt damit 'Ich glaube, daß es *wahr* ist', und beansprucht eben damit, daß es nicht nur für ihn, sondern auch für andere gilt. ... Wenn aber wahr ist, daß Gott so gegenwärtig ist, wie der Glaube bekennt (nämlich als erbarmende und alles neu machende Liebe), dann gilt das universal, überall und immer und unbeschadet dessen, was wir davon halten oder wie wir uns dazu verhalten.

[588] Vgl. ders., Glaube und Lebenserfahrung, 91-93; ders., Theologie und Gottes Gegenwart, 277.

[589] Vgl. ders., Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 192: „Der Glaube bleibt dabei [wie das philosophische Gottesbewußtsein Gott als „kritische Erinnerung an die Lücke" (ebd.) jeder Wirklichkeitsdeutung achten sollte; P.D.] stehen: Er deutet die Lücke als *Schöpfung Gottes*, genauer als den Ort der schöpferischen Präsenz Gottes. Und er deutet das so aufgrund einer spezifischen 'Lücken-' oder ''Differenzerfahrung', der er sich selbst verdankt weiß."

renz der sündigen Geschöpfe[590] gegenüber ihrem Schöpfer noch der Glaubenden als sündige *Gerechtfertigte* auszuklammern (vgl. 149f.). Die pneumatisch-eschatologische Communio hebt in der schon versöhnten, aber noch nicht erlösten Zeit die *Fundamentaldifferenz*[591] 'Gott-Mensch' nicht auf[592].

Diese Grunddifferenz nötigt die Theologie, entsprechend *methodisch* (selbst-)kritisch – „auch gegenüber ihren eigenen Antworten"[593] – zu verfahren: „Sofern sie [sc.: die Theologie; P.D.] gerade aufgrund ihres Welt- und Wirklichkeitsverständnisses auf der Wahrung und Beachtung der kritischen Grunddifferenz [sc.: zwischen Gott, wie er *ist*, und unseren Rekonstruktionen; P.D.] besteht, hat ihre unaufhebbare Positionalität ihre Pointe eben darin, für selbstverständlich zu halten, daß nichts selbstverständlich ist, es sei denn, daß es sich in Abgrenzung gegenüber dem, was wir für selbstverständlich halten, selbst verständlich macht."[594] Der Umgang mit Differenzen resultiert von daher für die Theologie aus ihrer inneren Begründung und ist weit unspektakulärer als von ängstlichen Gemütern befürchtet[595]. Ja, DALFERTH geht sogar soweit zu behaupten, daß „derjenige theologische Entwurf stärker [ist], der nicht nur mit beiden [sc.: mit Innen- und Außen-; P.D.] Perspektiven rechnet, sondern die Glaubensperspektive so entfaltet, daß es zu einer internen Rekonstruktion der externen Perspektive kommt" (93), weil er sich um kohärente, konsistente *und* kommunikative Verantwortung des Glaubens bemüht.

Aus der pneumatologisch-soteriologischen Rückversicherung der theologisch konstitutiven Differenz 'Gott-Mensch' muß sich nach DALFERTH die Theologie an die entscheidende fundamentaltheologische Aufgabe begeben, externe Perspektiven aufzuarbeiten. Das genannte (selbst-)kritische Differenzpostulat, das über SCHÜSSLER FIORENZAS, LINDBECKS und HÜTTERS Konzeptionen hinausführt, weil es Gott als Außen des theologischen Diskurses achtet, muß aber *methodologisch* entfaltet werden. DALFERTHS entsprechende Kernthese findet sich im folgenden bemerkenswerten Zitat: „Theologische Reflexion im Horizont der Leitdifferenz von Kirche und Welt ist zu einem *zweifachen* Umgang mit der externen Perspektive auf das christliche Glaubenswissen genötigt. Zum einen, indem sie ... die externe Perspektive intern als Perspektive des Gesetzes im Unterschied zur Perspektive des Evangeliums rekonstruiert. Zum anderen aber, indem sie die externe Perspektive in ihrer Eigenständigkeit *theologisch* respektiert und mit ihr als intern zwar einholbarem, aber nicht aufhebbarem Korrelat der eigenen internen Perspektive rechnet. Es gilt dann zwar immer noch, daß sie kein Außen kennt, das sie nicht in ihrer Perspektive verarbeiten könnte. Aber es gilt ebenso, daß dieses Außen dadurch in keiner Weise aufgehoben oder abgelöst wird, sondern im Gegenteil

---

590 Vgl. ders., Zeit der Zeichen, 214-231.
591 Vgl. ders., Glaube und Lebenserfahrung, 97.
592 Vgl. a.a.O., 91.
593 Ders., Der Eine und das Viele, 204.
594 Ebd; vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 74.
595 Entsprechend formuliert DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich!", 33, als Regeln für eine „differenzorientierte", „(selbst)kritische Theologie" u.a.: „*Wahre die Differenz zwischen deinem Gottes-*

damit zu rechnen ist, daß es selbst entsprechend komplexe Perspektiven auf das Glaubenswissen und seine theologische Reflexion zu entwickeln vermag" (47).

Bevor sie zu kommentieren sind, seien die entscheidenden Weichenstellungen nochmals nachdrücklich herausgestellt: 1.) Interne und externe Perspektive sind nicht aufeinander reduzierbar. 2.) In der internen theologischen Perspektive gibt es – wie bei HÜTTER – kein Außen, weil sie (in der internen Logik formuliert) aus der „kommunikative[n] Kopräsenz Gottes mit uns" entspringt (144), Gott aber umfassend ist und deshalb „nichts außerhalb des Gott-Feldes zu existieren vermag" (142). Für DALFERTH ist deshalb genuin theologische Arbeit nie aus der Beobachter-, sondern nur aus der Beteiligten-Perspektive[596] denkbar, also „nicht neutral, universal und unbeteiligt-beobachtend, sondern [sc.: nur; P.D.] engagiert, öffentlich und (selbst)kritisch"[597] durchführbar. Deshalb kann man nach DALFERTH auch in der distanzierenden Reflexion von Gott „nur im Modus der zweiten Person und nicht (wie in der Außenperspektive) im Modus der dritten Person" (93) sprechen[598]. 3.) Insofern es faktisch aber externe Rationalität und Diskurse gibt, sind sie dogmatisch-intern als *Gesetz* zu rekonstruieren 4.) Die wissenschaftliche Theologie dagegen vollbringt den Spagat, einerseits das Außen anderer Diskurse intern einzuholen, aber als „Korrelat" zu achten und nicht zu vereinnahmen. 5.) Diesen Diskursen wird eigengesetzliche Komplexität für die Verarbeitung religiöser, kirchlicher und theologischer Fragestellungen zuerkannt.

Die entscheidende Frage nach der *Integrativität* einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie, die bei DALFERTH – wie sich zeigen wird – keine befriedigende Antwort findet, lautet: Können oder sollen dogmatische und wissenschaftliche Theologie zusammengedacht werden oder kommen sie getrennt und unverflochten nebeneinander zum Stehen? Gibt es eine sie integrierende inhaltliche oder methodische Instanz, die den Außenbezug intrinsisch *und* intrinsezistisch einholen kann, oder nicht? Wenn ja, wie ist durch sie die Relation oder gar wechselseitige Beeinflussung der beiden Arbeitsweisen zu konzeptionalisieren? Falls es ein integratives Moment gibt, so könnte es entweder inhaltlich oder formal-methodisch oder beides zugleich sein. Aus der letztzitierten Passage selbst ist für den Fragekomplex, der konstitutiv für das Selbstverständnis einer *in-*

---

verständnis und Gott (denn Gott ist maius quam cogitari potest); *... Setze dein Gottesverständnis vorbehaltlos der Kritik aus und sei bereit, es anderen gegenüber zu verantworten.*"

[596] Vgl. ders., Vor Gott gibt es keine Beobachter, 55f. Für die beiden theologischen Arbeitsweisen bedeutet dies, daß Theologie intern das Verhältnis von Gottes Geist und Menschengeist zu thematisieren hat und theologische Erkenntnis an den *notae Spiritus Sancti* (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 128-131), d.h. konkret und selbstverständlich am Doppelgebot der Liebe (vgl. a.a.O., 130, 139f.) und an der heilsamen Wahrheit, Freiheit, Liebe und Freude (vgl. ebd.) auszurichten ist. Auf dem Wege der „wissenschaftlichen Theologie" wird die Einsicht der „Beteiligtenperspektive" als „ponderable Möglichkeit" vertreten: „Ziel ist dabei nicht die zureichende Begründung des Glaubens vor dem Forum einer beobachtenden Öffentlichkeit, sondern andere daran zu erinnern und dafür zu sensibilisieren, daß sie selbst Beteiligte sind" (ders., Vor Gott gibt es keine Beobachter, 56; vgl. ders., Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 184-186).

[597] Ders., „Was Gott ist, bestimme ich!", 33.

[598] Zu den in Anm. 595 bereits genannten Regeln für eine „differenzorientierte", „(selbst)kritische Theologie" fügt DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich!", 33, dem Axiom der Beteiligtenperspektive entsprechend hinzu: *„Vertiefe dein Gottesverständnis im Umgang mit Gott ... Verstehe dich, dein Leben und deine Welt ganz coram deo, d.h. im Licht der wirksamen Gegenwart Gottes ...*"

tegrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie ist[599], keine positive Antwort zu entnehmen. Bevor man daraus aber den Schluß zieht, bei DALFERTH würden die beiden Arbeitsweisen nur aggregatorisch nebeneinandergestellt, muß man den Blick zum Zwecke der Ausschlußdiagnose auf andere Texte richten. Tatsächlich bietet allein das epistemologische Hauptwerk, die „Kombinatorische Theologie", sowohl einen inhaltlichen und einen methodischen Vorschlag zur Bestimmung der integrativen Instanz zur Verknüpfung der beiden Arbeitsweisen der Theologie.

Beginnt man mit dem inhaltlichen Vorschlag, weil er aus der intrinsischen Perspektive formuliert ist, die ja auch der wissenschaftlichen Theologie zu Grunde liegen soll (vgl. 48), so erhält man hier als Antwort: „Die Christologie ist das Problemzentrum der Reflexions- und Perspektivenproblematik[600; P.D.] christlicher Theologie, und die dogmatische Lehre von Jesus Christus der fundamentale Prüfstein auch der methodischen Rationalität theologischer Reflexion" (98). Wie sich diese inhaltliche Präferenz allerdings methodisch und intrinsezistisch und damit für die Thematisierung der Außenrelation der wissenschaftlichen Theologie auswirkt, bleibt leider unklar. Auf eine detaillierte Entfaltung der ja immerhin zentralen These verzichtet DALFERTH unverständlicherweise mit dem Hinweis, dies sei eine „spezifische Aufgabe der Dogmatik" (ebd.). Gewisse Andeutungen für deren mögliche Konturierung finden sich aber im Kapitel „Theologische Standards" (78-84). Dort wird (allerdings nur in der internen Perspektive) ausgeführt, daß geschichtlich, sachlich und methodisch die Christologie das Zentrum christlichen Glaubens und christlicher Theologie darstelle.

Die „Einzigartigkeit der eschatologischen Gotteserfahrung des christlichen Glaubens in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi" (78) hat nach DALFERTH zu notwendigen Abgrenzungen führen müssen: Gegenüber den Gottesvorstellungen der antiken Metaphysik hat die Kirche darauf beharren müssen, daß Gott Person und nicht nur Prinzip ist, dies führte gleichzeitig zur Konfrontation gegenüber traditionellen Mythologien, gegenüber denen man die Einzigkeit und damit Universalität Gottes bekennen mußte; aber auch der Bruch mit dem Judentum war an der Stelle unvermeidlich, als die Christen „auf der eschatologischen Endgültigkeit seines [sc.: Gottes; P.D.] Handelns in der Auferweckung Jesu Christi und damit der alleinigen Maßgeblichkeit der christlichen Offenbarung insistieren" (79) mußten. Alle weiteren in der Geschichte hinzugewachsenen basalen Kriterien christlicher Theologie, Schriftkanon, Bekenntnis, Dogma[601],

---

[599] Es ist einfach deshalb konstitutiv, weil sich a) an ihm zeigt, ob beide theologischen Arbeitsweisen wirklich in Inhalt, Kriterien und Methoden übereinstimmen und nur im Bezugspunkt divergieren und ob deshalb b) der im obigen Kernzitat dargestellte unterschiedliche Umgang mit dem Außen des theologischen Diskurses doch aus einer gemeinsamen Perspektive vollzogen ist.

[600] An dieser Stelle meint der Ausdruck 'Rationalitätsproblematik' die interne Differenz zwischen Glaube und Glaubensreflexion, die Formulierung 'Perspektivenproblematik' die externe Differenz zwischen theologischen und nichttheologischen Perspektiven, also die Kirche-Welt-Differenz (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 84).

[601] Zum *Schriftkanon* wurden die Schriften, in denen die christlichen Gemeinden einen paradigmatischen Ausdruck ihres christlichen Glaubens entdeckten und diese daher in der zeitlichen und räumlichen Ausbreitung und Ausweitung des Christentums zur Norm und Quelle in Streitfragen um die christliche Identität nutzen konnten (a.a.O., 80f.). Wo die aus aktuellen Streitfragen erwachsenen Positionen zu einer gefestigten Größe werden, wird das Schriftkriterium um das *Bekenntnis* ergänzt, das wiederum als zweite Reflexionsstufe den „stories" eine explizit theologische, in der partikularen Perspektive konsensfähige Pointe gibt (a.a.O., 81). Im *Dogma* wird das Bekenntnis seinerseits auf die Ebene des „Glaubenswissens und der Glaubensreflexion" (a.a.O., 82) gehoben.

aber auch die christliche Deutung der Lebensführung[602] gegenüber anderen Lebensorientierungen seien zentral von der Christologie[603] geprägt.

Wie sich diese intrinsische Einsicht auf die intrinsezistische Verarbeitung methodischer und methodologischer Probleme der Kirche-Welt-Differenz niederschlägt, bleibt allerdings jenseits der bloßen Versicherung, sie wirke sich aus, auch in diesem Abschnitt unklar. Auf welche Weise diese für die intrinsezistische Fundamentaltheologie entscheidende Differenz *von der Christologie her* problematisiert werden kann, die ja das *„Problemzentrum"* (97) jeder theologischen Arbeit – also auch das der methodischen und der „wissenschaftlichen Theologie" – seien soll, wird im Artikel „Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft"[604] skizziert: In herausfordernden Gesprächssituationen, in denen die Voraussetzungen der internen Rationalität christlichen Glaubens nicht geteilt werden, könne das nicht verharmloste[605] „Wort vom Kreuz" eine *kritische und konstruktive Funktion* übernehmen: In einer zunehmend unübersichtlichen diversifizierten Wirklichkeit und angesichts entsprechender Deutungs-Widerstreite (mit oftmals vertretenen Totalitätsansprüchen) erhebt es *kritischen* Widerspruch gegen alle „Ganzheitlichkeitsträumereien"[606] und läßt *Differenzen* und *Dissonanzen* als solche stehen. Zugleich besitzt es eine *konstruktive* Funktion, wenn es deutlich macht, „wie man mit diesen Differenzen und Dissonanzen, diesen Halbheiten und Unfertigkeiten, diesem Scheitern und schuld- und leidproduzierenden Handeln coram deo leben kann: indem man Gott sein leises und so leicht von uns überhörtes und ignoriertes Werk in unserem Leben tun läßt"[607]. Wegen der (intrinsisch gesprochen: pneumatischen) Verpflichtung gegenüber dem „Wort vom Kreuz" dürften Kirche und Theologie die „konfliktfähige Präsentation ihrer Botschaft in der Öffentlichkeit"[608] auch nicht scheuen, wobei dazu gerade auch die Thematisierung der eigenen Relationalität zu ihrer Vorgabe und der Relativität ihr gegenüber gehöre. Deshalb inhäriert für DALFERTH einer vom „Wort vom Kreuz" geprägten Theologie die Bereitschaft, Differenzen auszuhalten und dementsprechend immer eine selbstkritische Haltung zu bewahren.

---

602 Hierbei „markiert der Name 'Jesus Christus' die fundamentale (eschatologische) Durchbrechungserfahrung unserer Welt- und Selbstverhältnisse" (a.a.O., 83).

603 Wegen der Grunddifferenz 'Gott-Mensch' und wegen des semiotischen und sozialhermeneutischen Bewußtseins, nicht einfach vor die Sache (des Glaubens) gestellt zu sein, sondern diese immer nur geschichtlich-sozial vermittelt thematisieren zu können, spricht DALFERTH von der Christologie und nicht einfach von „Jesus Christus" als dem Problemzentrum der *Theologie*: „Da ihr [sc.: der Theologie; P.D.] Gottes Offenbarung selbst unverfügbar ist, orientiert sie sich dabei an den von der christlichen Gemeinde als maßgeblich akzeptierten Glaubenszeugnissen der Schrift und der Bekenntnisse, die sie ihrerseits durch den kritischen Rückbezug auf das in ihnen bezeugte und in der Gemeinde immer wieder erfahrene Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zu legitimieren und zu interpretieren sucht" (ders., Kombinatorische Theologie, 83).

604 Vgl. DALFERTH, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft.

605 Verharmlost wird für DALFERTH das „Wort vom Kreuz", wenn es a) *historisch* auf ein kontingentes, aber nicht soteriologisches Geschehen reduziert wird, wenn es b) *ethisch* als Vorbild oder Modell christlichen Lebens propagiert wird, wenn es c) zum *Symbol* menschlichen Verhaltens überhaupt hochstilisiert wird oder wenn d) seine Härte unter der *religiösen* Glorie der Auferstehung zu verblassen droht oder gar vergessen wird (vgl. a.a.O., 75-79).

606 A.a.O., 81.

607 Ebd.

608 A.a.O., 82.

Der erste inhaltliche Vorschlag, intrinsisch über die Christologie die Einheit der Arbeitsweisen der Theologie zu rekonstruieren, macht Sinn, wenn es darum geht, den ihnen zugrundeliegenden, von ihnen aber differenten *inhaltlich-normativen* Grund von Glaube und Theologie zu bestimmen. Damit ist man aber methodisch und methodologisch noch nicht erheblich weiter. Denn die Christologie ist ja zunächst eine inhaltliche Perspektive, d.h. eine Symbolisierungsleistung (vgl. 89) zur Wahrnehmung des christlichen Gott-, Welt- und Selbstverständnisses und zur Kommunikation darüber. Insofern sie als materiale Perspektive selektiv wirkt, hat sie auch methodische Konsequenzen. Dann muß aber methodologisch geklärt werden, ob der phänomenologische Grundsatz, daß die Wahrnehmung einer *Sache* auf ihre *Wahrnehmung* zurückschlage und in der entsprechenden Reflexion Spuren hinterlasse (vgl. Kap. 2.1), auch für die in der Christologie ihr Problemzentrum findende Theologie in ihren beiden Formen zutrifft. Wenn ein der Christologie entsprechender rechtfertigungstheologischer Grundsatz lautet: „ponit nos extra nos“[609], wenn „das Wort vom Kreuz sachgemäß vergegenwärtigt [ist], wenn es Anlaß zum Wechsel von einem selbstzentrierten zu einem gottzentrierten Leben gibt“[610], könnten diese Axiomata analog auf die Methode (beider Arten) der Theologie zurückschlagen? Dann müßten freilich intrinsische theologische Standards auch in der Perspektive der Kirche-Welt-Differenz zu reidentifizieren sein. Zu diesen sollte ja auch die Differenz zwischen dem „Wort vom Kreuz“ und der Theologie selbst gehören, so daß zur theologischen Einholung des Außens auch zählen könnte, daß außerhalb des theologischen Diskurses mit ihn erhellenden Lichtern gerechnet werden könnte. Dann müßte (über das „Wort vom Kreuz“) auch diese Schwellensituation in der theologischen Methode eingeholt werden.

Dazu muß der Blick nun auf DALFERTHS *methodischen* Vorschlag zum Integrationspunkt der beiden theologischen Arbeitsweisen fallen. Er müßte nach den bisherigen Ausführungen der Christologie entsprechen: „ponit nos extra nos“. Integrativ sei für die Theologie im weiteren Sinne ihre *Methode*, wobei DALFERTH darunter im Anschluß an LONERGAN, SCHLEIERMACHER und HEGEL (vgl. 14f.) nicht nur eine gemeinsame Regelbefolgung versteht, sondern „eine[n] Orientierungsrahmen[.] gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungsverfahren, der kontrollierbar zwischen einem kulturellen Gesamtgefüge und der Rolle und Funktion organisierten (Kirche) und individuellen christlichen Glaubenslebens in diesem Gefüge zu vermitteln erlaubt“ (14). Gibt man sich mit dieser generellen Antwort nicht zufrieden und verlangt nach einer verfahrensrationalen Konkretisierung, wird man darauf verwiesen, daß das Ernstnehmen des Wortes vom Kreuz einen Wechsel von der *Analogie*, „die das Nebeneinander externer und interner Perspektive in ihrem Bezug aufeinander verständlich zu machen suchte“ (45), zur *Dialektik* nötig mache. Denn mit letzterer würde „das spannungsvolle Zugleich beider Be-

[609] LUTHER, WA 40, I, 589 (von DALFERTH, Glaube und Lebenserfahrung, 91, exklusiv christologisch interpretiert).
[610] DALFERTH, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, 75.

trachtungsweisen in ihrer Differenz voneinander zur Geltung [gebracht]" (ebd.)[611]. Nun ist der Begriff der Dialektik für sich alles andere als erkenntniserhellend. Versteht man ihn sokratisch-platonisch als Kunst der Gesprächsführung, die die Differenz zwischen Sein und Schein dialogisch zu bearbeiten sucht, oder aristotelisch als logische Disziplin der argumentativen Abwägungskunst oder spekulativ-idealistisch als von der Idee des Absoluten geleitete Synthesekunst zwischen Gegensätzen oder als deren materialistische oder historische Umkehrung – um nur einige der möglichen Applikationsvarianten zu erwähnen? Die Auskunft, die Dialektik bringe das „Zugleich" von zwei „Betrachtungsweisen in ihrer Differenz voneinander zur Geltung", muß präzisiert werden. Denn man muß auch Rechenschaft ablegen, wie und wodurch das „Zugleich" bewirkt wird (durch das Gespräch, die Logik, die Idee, den Geist?) und was in ihm im Konfliktfall für eine präferentielle Lösung oder Weiterführung der Widerspruchssituation sorgt[612]. Geschieht dies nicht, wäre der Hinweis auf die Dialektik als die der Christologie entsprechende Methode eine Verschleierung des Problems. Aber so weit läßt es DALFERTH nicht kommen; zur theologisch originären Applikation des Dialektik-Begriffes werden wir zunächst intrinsisch auf die Doppelformel 'Gesetz und Evangelium' verwiesen (vgl. 45, 47) – so beispielsweise in dem Kernzitat, von dem die gegenwärtigen Überlegungen ausgingen. Daß ausgerechnet diese Formel das theologische Dialektikverständnis entfalten soll (vgl. 45), verwundert aber aus mehrfachem Grunde: Zum einen erklärt DALFERTH an anderer Stelle, daß die Doppelformel *eine* der verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen theologischer Rationalität, den Kontrast (vgl. 95) von Glaubens- und Vernunftperspektive[613] zu bearbeiten, darstelle, wobei sich DALFERTH beeilt anzufügen, daß „keines dieser Modelle voll befriedigt" (96) – also auch nicht 'Gesetz und Evangelium'. Warum es dann in der oben zitierten Kernpassage von einer möglichen, vom Autor selbst als unbefriedigend beurteilten Interpretationsvariante der Thematisierung der Kirche-Welt-Differenz zur paradigmatischen Heuristik befördert wird, bleibt unklar.

Über diesen intratextuellen Widerspruch erheben sich aber vor allem systematische Einwände, wie sie schon gegenüber EBELING geltend gemacht wurden (vgl. Kap. 1.2.3.1.3, 1.2.3.1.4): Gerade wenn man – wie DALFERTH – plausibel erklärt hat, daß das „Wort vom Kreuz" die Differenz zwischen Gott und Mensch, zwischen Heil und Theo-

---

[611] An anderer Stelle (vgl. ders., Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 188) bevorzugt DALFERTH den Ausdruck *„Kombination differenter Perspektiven"*, der aber in dieselbe Richtung zielt, wie das im Haupttext zitierte Dialektikverständnis. Wenn diese Kombination ermöglichen soll, „daß *in* der jeweiligen Perspektive gesehen wird, daß die andere Perspektive eben das anders sieht" (ebd.), dann ist die ganze Methodologie bereits von einer unterschwelligen, aber leitenden Teleologie geprägt. Daß der andere anders sieht, ist nicht die Zentralfrage der immer perspektivischen Kombination von Perspektiven, sondern *worin* er zur Herausforderung der eigenen Perspektive wird (vgl. Kap. 2.3).

[612] Selbst wenn man – was theologisch, auch bei DALFERTH (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 99-158), gern geschieht – solche erkenntnistheoretische Fragen an die Pneumatologie rückkoppelt, bedarf es doch auf dem Felde der „wissenschaftlichen Theologie" oder zumindest in deren Methodologie einer analogen Entfaltung, die diesen Zusammenhang nachvollziehbar macht.

[613] DALFERTH kritisiert in diesem Kontext interne und externe Konzepte, die vor die antagonistische Alternative: Glaube oder natürliche Vernunft, Glaube oder rationale Vernunft, Glaube oder geschichtliche Vernunft, Glaube oder Erfahrungsvernunft oder Glaube oder kommunikative Vernunft stellen (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 96).

logie auszuhalten lehrt, und es allein darauf ankommt, „Anlaß zum Wechsel von einem selbstzentrierten zu einem gottzentrierten Leben“[614] zu geben, dann ist unverständlich, warum diese gewonnene Weite und Gestaltungsoffenheit dadurch wieder zurückgenommen werden soll, daß in der intrinsischen Logik der Theologie alles Nichttheologische der Kategorie des Gesetzes unterstellt wird[615]. Der Kategorie des Gesetzes ist das zu unterstellen, was von Gott abhält, egal in welcher Diskurssprache es gesprochen ist. Nicht alles, was außerhalb von Kirche und Theologie gesagt ist, muß von Gott wegführen, sondern kann, wenn es vom „Licht des Lebens“ dazu reidentifiziert werden kann, in einer bestimmten Situation doch zur Zahl der heilsamen Lichter hinzugezählt werden[616]. Wer gegen sein eigenes Axiom, die Differenz zwischen Gott und jeweiligem Gottesverständnis zu achten[617], verstößt, für den kann das außerhalb der theologischen Diskurses Gelebte und Kommunizierte entweder nur als Bedrohung oder als schon längst sichergestelltes Anderes wahrgenommen, aber nie als Anspruch erhebendes, herausforderndes Fremdes (vgl. Kap.2.3), das gerade das eigene Gottesverständnis befördern könnte, anerkannt werden[618]. Die vom „Wort vom Kreuz“ gespeiste, selbstkritische Differenzsensibilität oder auch BONHOEFFERs Unterscheidung von „Letzten und Vorletzen“[619] hätten

---

[614] Ders., Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, 75.

[615] Wenn 'Gesetz und Evangelium' als eine intern formulierte „Folgedifferenz[.]“ (44) der Gott-Mensch-Differenz bezeichnet wird, vermißt man zudem eine nähere, unbedingt notwendige funktionale Präzisierung: Ist sie eine hermeneutische Kategorie zum Verständnis des Wortes Gottes oder eine universalontologische Kategorie oder nur eine existentialanalytische? Alle Varianten können in der internen Logik der dogmatischen Theologie durchgespielt werden, würden aber zu gravierenden Unterschieden im Umgang mit nichttheologischen Diskursen führen. Weil allein die erste Verwendung sie als eine rezeptionsästhetische Formulierung einstuft, bietet nur sie die Möglichkeit, sie von der vorrangigen Gott-Mensch-Differenz selbst nochmals zu hinterfragen. In den anderen Variante – wie bei EBELING gesehen (vgl. Kap. 1.2.3.1.3, 1.2.3.1.4) – substituiert sie mit der Nebenfolge der methodischen Abblendung der Regionalität der eigenen Systematik die Fundamentaldifferenz Gott-Mensch. Hier wäre angesichts der zentralen Bedeutung, die DALFERTH in der „Kombinatorischen Theologie“ dieser Unterscheidung für die intrinsische Theologie beimißt, dringend Klärungsbedarf vorhanden gewesen.

[616] Vgl. Anm. 534.

[617] Vgl. DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich!“, 33.

[618] Hätte sich Theologie bei einer internen oder gar (wie bei EBELING) bei einer fundamentaltheologischen Rezeption der Menschenrechtsidee tatsächlich nur auf die Formel 'Gesetz und Evangelium' beschränkt, wäre es von dieser kaum zu einem vertieften Verständnis des eigenen Gottes- und Menschenbildes gekommen. Denn trotz einzelner biblischer oder kirchengeschichtlich entfalteter Motiventsprechungen (Gottebenbildlichkeit, kommunikatives Freiheitsverständnis, soziale Gerechtigkeit) hat die konsequente Entfaltung dieser Ideen ja bekanntlich außerhalb und gegen den Einfluß der Kirchen Gestalt angenommen. Erst als man in Kirche und Theologie erkannte, daß die Menschenrechtsidee nicht von einem gottzentrierten Leben abführen muß, war die Möglichkeit gegeben, sich „in Entsprechung und Differenz“ (vgl. HUBER/TÖDT, Menschenrechte, 160-162) intrinsisch und intrinsezistisch an ihrem Begründungs- und Gestaltungsdiskurs zu beteiligen (vgl. noch immer paradigmatisch aus theologischer Perspektive HUBER/TÖDT, a.a.O.). Allerdings muß auch bei der Formel „Entsprechung und Differenz“ das Konfliktpotential eines solchen In-Beziehung-Setzens mitthematisiert werden; vgl. zu diesem Beispiel die responsivethischen und -fundamentaltheologischen Perspektiven in Kap. 2.6.2.3; 3.1.4.

[619] Der Vorteil der BONHOEFFERschen Differenzierung (vgl. ders., Ethik, 137-162) liegt darin, daß sie im Unterschied zur reinen Unterscheidung von 'Gesetz und Evangelium' aus der vom Wort Gottes (vgl. a.a.O., 137) begründeten 'Gott-Mensch'-Differenz eine kritische (das leistet 'Gesetz und Evangelium' auch) und *konstruktive* Relation in der Kirche-Welt-Differenz zunächst überhaupt wahrnehmen und dann anerkennen und würdigen kann: „Weil aber die Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben allein in jeder Hinsicht letztes Wort bleibt, darum muß nun auch von den vorletzten Dingen gesprochen werden ...“ (a.a.O., 142). Deshalb kann BONHOEFFER – um des Letzten willen, das, wie das Zitat zeigt, in keiner Weise nivelliert wird – „das Bleiben im Vorletzten“ als den „echtere[n] Hinweis auf das Letzte“ (a.a.O., 144)

hier mehr Gestaltungsspielraum, Kontakt- und Konfliktmöglichkeiten bereitgestellt. Aber es hätte bedeutet, die Schwellensituation (vgl. Kap. 1.1.2; 3.1.4; 3.1.5) auch intrinsisch ernster zu nehmen und entsprechend analytisches Instrumentarium zur Verfügung zu stellen.

Daß letztendlich nichttheologisch erfaßte Begebenheiten bei DALFERTH die Theologie nicht tangieren, wird auch – und darin zeigt sich tatsächlich die Entsprechung beider theologischer Arbeitsweisen in seiner Konzeption – an dem von ihm profilierten Umgang der „wissenschaftlichen Theologie" mit der Außenperspektive deutlich. Auch hier kommt es trotz der vermeintlichen Dialektik als theologischer Methdode schlechthin (vgl. 45) zu keinem echten Kontakt: Zwar wird die Komplexität und Kompetenz anderer Diskurse zu Fragen von Glaube, Kirche und Theologie anerkannt, aber deren Arbeitsweisen und Ergebnisse werden als „Korrelat der eigenen internen Perspektive" gewertet. Dieser Begriff ist aber zu schwach für die Beschreibung der Schwellensituation. Er bedeutet hier einfach, daß die anderen Sichtweisen in ihrer Eigenständigkeit theologisch respektiert werden, d.h. sie bilden für die theologische Reflexion keine eigentliche Herausforderung. Diese ist immer in der Lage, alles (ob es inhaltlich oder methodisch ist) in ihrer Perspektive zu verarbeiten. Wenn man aus dieser Haltung dann den Eindruck erwecken will, daß das andere „in keiner Weise aufgehoben oder abgelöst ist" (47), dann spricht aus dieser scheinbaren Toleranzgeste keine xenologische Differenzsensibilität (vgl. Kap. 2.3.1), sondern die vermeintliche Sicherheit des von Außendiskursen nicht zu Tangierenden – eine Einstellung, die sich schon in der die Gott-Mensch-Differenz substituierenden intrinsischen Formel von 'Gesetz und Evangelium' zeigte. Daß möglicherweise die Beschäftigung mit fremden Diskursen zu einem vertieften Verständnis des eigenen Seins vor Gott führen könne, daß laterale Arbeit im Vorletzten (vgl. Kap. 2.6.2) die konzeptionelle Reflexion über die eigene Beziehung zum Letzten fördern könne, kommt in dieser Perspektive nicht in den Blick.

Weder in der intrinsischen noch in der extrinsischen Perspektive gibt es trotz der fundamentalen Gott-Mensch-Differenz eine methodische oder methodologische Kontaktschwelle für die im Vorletzen verortete theologische Arbeit. So versandet die vermeintliche Dialektik in einem schiedlichen Nebeneinander und die produktive laterale Auseinandersetzung, die ja realistischerweise auch mit der Beeinflußung des Eigenen durch fremde Diskurse rechnen müßte[620], dieses Ringen aller im Vorletzten um das

---

erachten. Dieser Gedanke wird nicht nur als Ad-hoc-Apologetik eingeführt, sondern soll „den ganze[n] Bereich christlichen Zusammenlebens" erschließen; vgl. ders., Widerstand und Ergebung, 226, wo dieser Gedankengang wie folgt radikalisiert wird: „Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte ..." Hier wird das gesamte Leben (zu der nach DALFERTH ja auch die Theologie als Reflexion einer Lebensformation gehört) in den Bereich des Vorletzten gestellt, um die fundamentale Differenz 'Gott-Mensch', vor der *alle* (auch die Christinnen und Christen) stehen, anzuerkennen. Wenn dies gerade in der Zeugengemeinschaft der Herausgerufenen beachtet wird, „dann [ist Christus] nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anders, wirklich Herr der Welt" (a.a.O., 405). In der mit der Kirche-Welt-Differenz parallelisierten Doppelformel 'Gesetz und Evangelium' wird das von BONHOEFFER so wahrgenommene Anspruchsereignis der Gott-Mensch-Differenz abgebrochen, weil ja festgelegt ist, wo das Letzte und wo das Vorletzte thematisiert wird.

[620] Letztendlich war es immer eine Notwendigkeit und auch das Bestreben christlicher Theologie, sich mit anderen Denkprojekten auseinanderzusetzten. So zu tun, als ob dabei nicht auch ein Rückkopplungs-

Letzte, geht verloren. Der Überschuß des Wortes Gottes über die Theologie wird nicht als möglicher und legitimer Befreiungsimpuls, außerhalb theologischer Diskursformationen nach Entsprechungen zu suchen, aber auch sich von anderen Ansprüchen in Frage stellen zu lassen, überhaupt in Erwägung gezogen[621]. Das Eigene wird – trotz aller Versicherungen, die Theologie sei durch die Gott-Mensch-Differenz fundamental geprägt – nur als Besitz, nicht als Verantwortungstopos (vor Gott und den Ansprüche erhebenden Nächsten) gedeutet. Die vermeintliche Dialektik des Differenzpostulates entpuppt sich in der *methodologischen* Reflexion als unerschütterliche Sicherheit.

Die Ausgangsfrage nach dem integrativen Moment der intrinsezistischen Fundamentaltheologie DALFERTHs erhält damit eine paradoxe Antwort: Dogmatische und wissenschaftliche Theologie finden darin ihren Integrationspunkt, daß sie beide a) aus der Differenz Gott-Mensch zu verstehen sind und ihnen b) die Kirche-Welt-Differenz keine echte Herausforderung werden kann, weil *in der dogmatischen Perspektive* das Modell 'Gesetz und Evangelium' und das ihm *in der wissenschaftlichen Theologie* entsprechende Modell der Korrelation Berührung (als Kontakt *und* Konfrontation) im Vorletzten ausschließt. Kurzum: der Integrationspunkt der beiden theologischen Perspektiven besteht darin, daß es in beiden keine Verflechtung zur Welt gibt. Dieses methodische und methodologische Ergebnis eines undialektischen Nebeneinanders als theologischer Selbstabschließung ist um so bedauerlicher, weil DALFERTH die Differenzorientierung der Theologie an genannten anderen Stellen so hoch hält. Aus dieser Sensibilität gewonnene, bemerkenswert (selbst-)kritische Äußerungen[622], die den Gestaltungsspielraum für eine öffentliche und zugleich intrinsisch begründete, d.h. für eine intrinsezistische Theologie erhöhen, haben leider kein methodisches und kein methodologisches Pendant. Hier müßte in der Kombination der Perspektiven und im Begriff der Dialektik die Art und Weise der Kohärenz und des Konfliktes[623] im Eigenen thematisiert werden. Obwohl DALFERTH deutlicher als SCHÜSSLER FIORENZA, LINDBECK und HÜTTER die Differenzorientierung der Theologie zu ihrem entscheidenden Charakteristikum erheben will, gelingt es ihm nicht, diese auch methodisch und methodologisch über die Formel

---

effekt auf sie selbst zustande käme, wäre illusorisch. Deshalb muß aber Möglichkeit und Grenze dieses Geschehens auch methodisch und methodologisch thematisiert werden. Die Behauptung, Theologie könne das andere entweder intrinsisch vollständig einholen oder intrinsezistisch so stehen lassen, wie es ist, mag Wunsch, aber nicht Wirklichkeit sein; vgl. zur Verflechtung der Theologie in nichttheologische Diskurs- und Sozialzusammenhänge FREY, Die Ethik des Protestantismus, 10-14.

[621] Es geht nicht darum, anderen Lebenspraktiken einen Vorrang vor dem Eigenen einzuräumen, aber die vermeintlichen Grenzen zum Zwecke größerer innerer Freiheit der Verantwortung aufzulockern und durchlässig zu halten. Die sogenannte Xenophilie ist oft nichts anderes als „die sublimste Form der Aneignung" (WALDENFELS, TF 84; vgl. Kap. 2.4.1).

[622] Vgl. beispielsweise DALFERTH, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, 80: „Inhaltlich kann die Pointe der so vorzubringen Botschaft [sc.: des Wortes vom Kreuz; P.D.] nicht sein, Antworten zu suggerieren, wo andere nur Fragen haben. Die Kirche besitzt nicht die Antwort auf alle Lebensfragen und sollte auch nicht so tun. Sie hat anderen nur eines voraus: Sie weiß, wie und warum man leben kann, ohne das zu wissen und am Nichtwissen dieser Antwort zu verzweifeln."

[623] Ders., Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 188, spricht nur von der *„konstruktiven Kombination"*, nicht aber vom Umgang mit Konfliktelementen in solchen Kombinationen – für den vom Axiom postlapsarischer Anthropologie „simul creatura et peccator" (ders., Glaube und Lebenserfahrung, 91) ausgehenden Systematiker eine erstaunliche Abblendung.

von 'Gesetz und Evangelium' oder über das Nebeneinander der Perspektiven hinwegzuretten.

Nach der Darstellung und kritischen Würdigung unterschiedlicher intrinsezistischer Positionen gegenwärtiger Fundamentaltheologie kann nun ein Fazit gezogen werden. Anschließend ist ihr wunder Punkt zu benennen, an dem methodisch und methodologisch weiterzuarbeiten ist.

1.3 Fazit: Die unbearbeiteten Probleme der Verantwortungsschwelle

Nach der genealogischen Rekonstruktion und ihrer systematischen Geltungserhebung konnte am Ende von Kap. 1.1 als erstes Zwischenergebnis festgehalten werden, daß angesichts der ständigen Konfrontation mit den Wirksamkeitsgrenzen des eigenen universalen Anspruchs Fundamentaltheologie die sich daraus ergebende Schwellensituation mit ihren Chancen und Konfliktmöglichkeiten nach innen und außen zu verantworten hat. Eine abduktive Bestätigung fand diese Aufgabenstellung in dem dezidiert intrinsischen Identitätspunkt von 1 Petr 3,15, der Theologie[624] im allgemeinen und Fundamentaltheologie im besonderen darauf verweist, die Logoshaftigkeit der eigenen Hoffnung in allen Situationen zu verantworten. Ob und wie dieser Imperativ gegenwärtig identitäts- und relevanzorientiert erfüllt werden könne, wurde an aktuellen katholischen und evangelischen Positionen durchdekliniert. Nun ist der Punkt erreicht, über die jeweils schon in den entsprechenden Kapiteln erfolgte Würdigung und Kritik zusammenfassend zu beurteilen, ob die in Kap. 1.1 und Kap. 1.2.1 skizzierte konfliktbeladene Aufgabe schon hinreichend bearbeitet ist oder ob und wo es notwendig ist, die Selbstbeschreibung dieser Schwellen- und Verantwortungsdisziplin voranzutreiben.

Zunächst – um mit den anerkennungswürdigen Aspekten zu beginnen – wenden sich alle behandelten Konzeptionen ausdrücklich gegen eine extrinsezistische Ableitung der Geltungsansprüche theologischer Rationalität und finden vielmehr deren Aufgabe darin, dem vorgegebenen, in der Schrift bezeugten und der kirchlichen Tradition überlieferten Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes nach-denkend zu entsprechen und als plausible Lebensorientierung auch extrinsisch zu kommunikabilisieren. Wenn bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe die unterschiedlichsten Methoden und Konzeptionen (von transzendentaler Philosophie über Hermeneutik, Semiotik, Handlungstheorie bis zur Ethnomethodologie) genutzt werden, so spiegelt diese Vielfalt nur die Verschiedenartigkeit aktueller Kommunikationssituationen und -herausforderungen wider und darf deshalb nicht, wenn man die Schwellensituation (vgl. Kap. 1.1.2) sach- und zeitgemäß ernst nimmt, künstlich auf eine Methode oder eine Diskurssituation eingeengt werden.

[624] Fundamentaltheologie kann dabei nur stellvertretend für die Rechenschaftsbereitschaft des Glaubens und der anderen theologischen Disziplinen in ihrem beschriebenen Vektor 'von innen nach außen' sprechen.

	① Gott- Mensch-Differenz (*intrinsische Voraussetzung*)		② Kirche-Welt-Differenz (*intrinsezistischer Vollzug*)		
fundamentaltheologische (:fth) Position	↙ ① vorausgesetzt?	↘ Konsequenz für intrinsezist. FTh	↙ ① thematisiert in ② als	a) Status und b) Aufgabe der FTh	↘ Rückkopplung von ② auf das fth Selbstverständnis?
SECKLER	ja	Ausgang der Selbsterfassung bei der fides quae	immer schon vorgängiges Wort Gottes, das nicht bewiesen werden, sondern nur in Dasein und Sosein aufgewiesen werden kann (506) ≡ „*Unerfindlichkeit durch mich*" (480) als „höchste Plausibilität für das Denken"	a) theonome Vernunftautonomie als b) - Sinnermittlung und Sinnrechenschaft in der Selbsterfassung nach innen - Vermittlung und Selbstbehauptung nach außen	gering, denn (transzendentaltheologisch profilierte) theonome Vernunftautonomie scheint ohne Konflikt („pilgernde Partnerschaft und kritische Solidarität"; 501) zu funktionieren ≡ Tendenz zur Harmoniesierung
SCHÜSSLER FIORENZA	ja	- Offenbarung darf weder historisch noch transzendental bewiesen werden - nur als geglaubte kann sie umfassend reflexiv rekonstruiert werden	in Konzentration der FTh auf die umfassende Methode kommt ① Moment der Bedeutung zu; vgl. Spalte: Aufgabe der FTh	a) reflexives Gleichgewicht aus b) - Rekonstruktion der Bedeutung, - *retroduktiver Legitimation und* - Hintergrundtheorie	gering, weil im für die FTh (nicht für den Glauben) normativen reflexiven Gleich*gewicht das Außen Gottes keine* störend-kritische Präferenz mehr besitzt ≡ Tendenz zur Harmoniesierung durch methodische Epoché im Blick auf ①
EBELING	ja	Ausgang bei der Sache des Glaubens	Wort Gottes als Wort schlechthin mit der Folgedifferenz von Gesetz und *Evangelium*	a) hermeneutische Verantwortung auf die Frage nach der Wahrheit durch b) - Integration der theologischen Aufgaben - Konzentration auf Grund des Glaubens - Lokalisation im natürlichen Leben	nein, weil Welt nur unter Kategorie des Gesetzes fällt ≡ Tendenz zur Antagonisierung
LINDBECK	ja	Wahrheit des Glaubens hängt weder an Propositionen noch an purer Erfahrung	Kohärenz der Wahrheitsansprüche des umfassenden sprachlich-kulturellen Raumes aufweisen	a) *postliberale Theologie* b) - Glaubwürdigkeit - Anwendbarkeit - Mitteilbarkeit	*nein, durch dichte Beschreibung* des geschlossenen kultur-sprachlichen Bereichs ≡ Tendenz zur Selbstabschließung
HÜTTER	ja, aber pneumatologisch überbrückt	Pathos der Theologie ≈ mit der Kirche anfangen ≈ fides quaerens doctrinam	Pathos der Theologie als Teilhabe am Pathos des Geistes	a) kirchliche Praktik b) diskursive Aufgabe als Entlang gehen *an der Heilsoffenbarung* - theologisches Wahrnehmen und Urteilen in den Entdeckungszusammenhängen von Kirche und Welt - repräsentativ-kommunikative *Aufgabe als ad-hoc-Apologetik*	nein, weil nicht-kirchliche Öffentlichkeit immer nur als Entdeckungs-, nie als Begründungszusammenhang gesehen wird ≡ nochmals pneumatologisch gesteigerte Tendenz zur Selbstabschliessung
DALFERTH	ja	fides quaerens intellectum ≈ *nur in der* Beteiligtenperspektive *möglich*	Konsistenzerweis des Geglaubten, das zuvor in der Dogmatik als kohärent wahr erachtetet beurteilt wurde, als *eines* „ponderabel Möglichen"	a) wissenschaftliche Theologie b) Wirklichkeitsdeutung aus der in der Dogmatik erfolgten Glaubensexplikation	nein, denn intrinsischer Tendenz zur Antagonisierung entspricht intrinsezistische Tendenz zur Aggregation

Insbesondere der handlungs- und kommunikationstheoretisch bei SCHÜSSLER FIORENZA, ethnomethodisch bei LINDBECK, pneumatologisch bei HÜTTER und semiotisch bei DALFERTH formulierte Gedanke, theologische Rationalität als geschichtlich geprägte und sozial verfaßte (Re-)Konstruktion des kirchlichen Glaubenswissens zu verstehen und zu beurteilen, verdient Beachtung, weil er die extrinsische Nachvollziehbarkeit möglichst weit treibt. Dabei geht es nicht darum, Glaubensinhalt oder -vollzug zu *beweisen*, sondern zu verdeutlichen, daß theologische Rationalität trotz ihres unableitbaren, in Anspruch nehmenden, die Beteiligtenperspektive (vgl. DALFERTH) fordernden Grundes kein sacrificium intellectus impliziert. Wenn sich die Rationalität einer diskursiven Formation darin zeigt, daß sie ihre Voraussetzungen und Gründe benennen und die darauf aufbauende Kohärenz der in ihr erhobenen Argumentationsmethoden intern und extern plausibilisieren kann, dann muß sie aber auch in ihrer Selbstbeobachtung den internen und externen Umgang mit den sie prägenden Differenzen thematisieren. Zwar gehen alle Entwürfe von der intrinsischen Fundamentaldifferenz 'Gott-Mensch' und der kommunikativen Differenz 'Kirche-Welt' mit dem Verantwortungsvektor 'innen-außen' aus. Auch scheinen alle in ihrer jeweiligen Kernthese diese beiden grundlegenden Differenzen zusammendenken zu wollen[625]. Besonders SECKLER und EBELING sind in ihrer Programmatik bemüht, den für Glaube und Kirche normativen Anspruch, der vom Wort Gottes ausgeht, in eine intrinsezistische Rationalität zu transformieren. So soll die Rechenschaft über den Logos der Hoffnung nachgewiesen werden, indem die Fundamentaltheologie vor der Welt die Vorgängigkeit des Glaubens an die Selbstoffenbarung *Gottes vollzugsorientiert als „theonome Vernunftautonomie"* (SECKLER) *oder inhaltsorientiert* durch den Identitätsnachweis von „Wort Gottes" und „Wort schlechthin" (EBELING) verantworten können soll.

Aber statt die Differenzen gegenüber der Gefahr der Selbstabschließungstendenz theologischer Rationalität als kritisches Moment anzuerkennen, das gleichzeitig zum Gestaltungsimperativ immer erneuerter Verantwortung zu nutzen wäre, versandet der Impuls der einen, der anderen oder beider Differenzen in unterschiedlichen systematischen Argumentationsstrategien. So kann beispielsweise – wie bei SCHÜSSLER FIORENZA – die kritische Bedeutung der Gott-Mensch-Differenz für die Fundamentaltheologie nivelliert werden, indem methodologisch die Fundierungsaufgabe der Theologie (als Herstellung des umfassend reflexiven Gleichgewichts) vom Fundament des Glaubens (also von Gott oder der fides quae) abgekoppelt wird. Oder – aber das ist eher eine verschleierte dogmatische Vorentscheidung denn eine fundamentaltheologische Option – die Gott-Mensch-Differenz wird durch die Teilhabe an der göttlichen Communio im Geist als überwunden erachtet und das eschatologische Angeld wird zum theologischen Besitz erklärt (so bei HÜTTER).

Als spezifisches Grundproblem aller dargestellten fundamentaltheologischen Ansätze erwies sich aber die *mangelnde methodische und methodologische Aufarbeitung der Schwellensituation der Verantwortung*: Welche Konsequenzen hat die Kommunikati-

[625] Vgl. S. 174, Spalte ❹.

onssituation der Kirche-Welt-Differenz für die Fundamentaltheologie selbst, wenn sie stellvertretend für den verantwortungsbereiten Glauben überhaupt ihr Selbstverständnis thematisiert? Muß diese Gesprächssituation nicht auch auf die fundamentaltheologische Selbstbeschreibung intrinsisch rückkoppeln? Der Gedanke, daß nicht nur die Gott-Mensch-Differenz, sondern auch der Verantwortungsvektor 'von innen nach außen' als Problem oder gar als Konflikt wahrzunehmen ist, daß auch er die eigene Selbstbeobachtung transformiert, scheint die vorgestellten Ansätze nicht substantiell zu bewegen[626]. Entweder konzediert man eine pilgernde Partnerschaft oder kritische Solidarität zwischen theologischer und nichttheologischer Rationalität[627], sieht in ihrer Verflechtung aber kein gravierendes Problem, weil beide transzendental oder korrelativ zueinander kommen (SECKLER). Oder man umgeht den Geltungsanspruchskonflikt, der sich für einzelne Subjekte wie für die Institution Kirche auftun kann, wenn sie als Interagenten oder Organisationsform in ausdifferenzierten Lebenssegmenten und gesellschaftlichen Funktionssystemen den Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens effektiv und nicht nur emphatisch aufrechterhalten wollen. Wo sich Fundamentaltheologie auf eine kohärente Rekonstruktionshermeneutik (SCHÜSSLER FIORENZA) beschränkt, wird das normative Außen Gottes gegenüber jedem Interdiskurs abgeblendet, so daß der mögliche Konflikt beiseite geschoben wird. Durch die Einengung der theologischen Selbstbeobachtung auf eine „dichte Beschreibung" ihrer umfassenden kultur-sprachlichen (LINDBECK) oder pneumatologisch begründeten (HÜTTER) Praxis reduziert sich die Glaubensverantwortung auf eine interne Öffentlichkeit oder auch „geschlossene Gesellschaft" (SARTRE), die echte Konflikte erst gar nicht zuläßt. Diese ultrakommunitaristische Selbstwahrnehmung widerspricht aber dem (oft als problematisch empfundenen) Selbstverständnis vieler Christinnen und Christen[628].

Unbefriedigend muß auch die Problemlösungsvariante erscheinen, die die Kirche-Welt-Differenz mit der intrinsischen „Fundamentaldifferenz" von Gesetz und Evangelium zu identifizieren sucht (EBELING, DALFERTH in der dogmatischen Theologie), weil so dogmatisch von vornherein verhindert wird, nichttheologische Diskurse in ihren Inhalten oder Methoden als für die Theologie fruchtbar würdigen zu können. Gleichfalls wird eine mögliche produktive Rückkopplung verhindert, wenn man andere Diskurse theologisch (als das andere des eigenen Selbst) zu respektieren scheint (DALFERTH in der wissenschaftlichen Theologie), aber damit unbeeindruckt von sich ent-fernt. Kurzum, *der Schwellensituation der Verantwortung entgehen die vorgestellten Konzeptionen mit einer Tendenz zur Harmonisierung (SECKLER, SCHÜSSLER FIORENZA), zur Antagonisierung (EBELING, DALFERTH), zur Selbstabschließung (LINDBECK, HÜTTER) oder zur Aggregation (DALFERTH) von theologischen und nichttheologischen Diskursen.*

Über das erreichte hohe Problembewußtsein hinaus, das gegenwärtige evangelische intrinsezistische Fundamentaltheologie gemeinsam mit katholischen Entwürfen – wie die bisherige Darstellung zeigen konnte – auszeichnet, muß *die Verantwortungssituati-*

626 Vgl. S. 174, Spalte ❻.
627 Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie, 501.
628 Vgl. die Einleitung.

on auf der Schwelle von theologischen und nichttheologischen Diskursen methodisch und methodologisch noch stärker thematisiert werden. Denn darüber, wie sowohl die intrinsische Verantwortung als Identitätsrechenschaft gegenüber dem universalen Anspruch des christlichen Glaubens als auch wie die kommunikative Relevanzverantwortung gegenüber anderen Menschen und in anderen Diskursen angesichts der faktischen Regionalität des eigenen Diskurses und der sich daraus ergebenden Anspruchskonflikte *als* Problemkonstellation aufrechterhalten werden können, fand sich bisher keine hinreichende Reflexion. Aber genau diese Asymmetrie von regionaler Diskursfaktizität und universalem Anspruch muß eine realistische Fundamentaltheologie nicht unnötigerweise beschönigen, sondern diese Formation kann gerade zum produktiven Verantwortungsimpuls werden.

Um das methodische und methodologische Selbstbeobachtungsdefizit und die mit ihm verpaßten Chancen vertiefter Identitäts- und Relevanzwahrnehmung fundamentaltheologisch aufzuarbeiten, bietet sich die Kenntnisnahme und Applikation eines methodischen und methodologischen Verfahrens an, das a) die Schwellensituation der Verantwortung in ihrer Verflechtung und Trennung von Innen und Außen, von Eigenem und Fremdem, von Ordentlichem und Außerordentlichem angesichts der eigenen diskursiven Begrenztheit dezidiert zum Thema erhebt und nicht nur als eine beiläufige Durchgangsstation erachtet. Zugleich ist b) darauf zu achten, daß die gewählte methodische und methodologische Unterstützung nicht unter der Hand eine Kolonialisierung theologischer Rationalität betreibt, d.h. dem Gestus verfällt, theologische wie auch andere mit Traditionen beschäftigte Diskurse in den Bereich der Vorstellung oder des Unreflektierten zu verbannen, sondern Philosophie als eine phänomenologische, d.h. re-konstruktive, am Beobachtungsgegenstand ausgerichtete Denkungsart versteht, die andere Diskurse als eigenständige Rationalitätsformen anerkennen kann. Konkret für die hiesige Fragestellung formuliert, bedeutet dies: Das mit dem analytischen Instrumentarium gewonnene Problembewußtsein muß intrinsisch – vom abduktiv ermittelten Identitätspunkt 1 Petr 3,15 – nachvollziehbar sein. Zur Aufarbeitung des noch offenen Fragekomplexes der methodischen und methodologischen Verantwortungssituation auf der Schwelle und unter Berücksichtigung der letztgenannten Postulate soll der Blick auf die hyperphänomenologische Konzeption responsiver Rationalität von Bernhard WALDENFELS gelenkt werden. Diese Auswahl erfolgt keineswegs unter der utopischen Maßgabe, daß mit ihrer fundamentaltheologischen Applikation alle Strukturprobleme theologischer Rationalität zu beheben seien. Die Konzeption responsiver Rationalität wird nicht als das einzige methodische „disclosure" für Fundamentaltheologie angepriesen. Aber sie bietet ein analytisches Instrumentarium an, die noch unbearbeiteten Probleme der Wahrnehmung und Beurteilung des Topos der Fundamentaltheologie als des Verantwortungsortes der Schwelle präziser in den Blick zu nehmen, und erschließt so auch eine adäquatere Selbstbeobachtung als die bisher vorgestellten Entwürfe. Dieser Ertrag läßt sich aber nur abschöpfen, wenn der philosophische Ansatz der responsiven Rationalität mit seinen aufeinander aufbauenden methodologischen, ordnungstheoretischen, konstitutionstheoretischen, sprach- und sozialphänomenologischen Ausdifferenzierun-

gen dezidiert zur Kenntnis genommen wird. Aus diesem Grunde soll nun der theologische Diskurs verlassen werden, um an dieser Analytik von Schwellen- und Verantwortungsereignissen zu partizipieren. Wenn sich Fundamentaltheologie als theologische Schwellen- und Verantwortungswissenschaft versteht, kann ihr diese methodologische Unterstützung nur Recht sein. Was sie intrinsisch damit anfängt, wird allerdings einen eigenen Reflexionsgang erfordern (vgl. Kap. 3).

2 REGISTER RESPONSIVER RATIONALITÄT – WALDENFELS' DIFFERENZTHEORIE DER VERANTWORTUNGSSCHWELLE

Über die Rationalität und Kommunikabilität der geglaubten Hoffnung im Sinne von 1 Petr 3,15 Rechenschaft abzulegen, war das erklärte Ziel sämtlicher in Kap. 1 vorgestellter intrinsezistischer fundamentaltheologischer Entwürfe. Allerdings haben sie die Eigenart ihres Reflexionsortes, der Verantwortungsschwelle, nicht hinreichend auf die Konflikte hin bedacht, die sich aus der Thematisierung der Gott-Mensch- und der Kirche-Welt-Differenz ergeben. Wenn sich deshalb die der Fundamentaltheologie genuine Schwellentopologie (vgl. Kap. 1.1.2) im Vollzug bewähren soll, dann muß zum einen (in Beachtung der Kirche-Welt-Differenz) die kommunikative Öffnung ernsthaft und nicht nur zum Schein eingegangen und zum anderen (in Beachtung der Gott-Mensch-Differenz) der Versuch gewagt werden, die *Präferenz* des Eigenen in dieser Öffnung zu wahren. Den an der Grenze des Eigenen und auf der Schwelle der Verantwortung sich ereignenden Verflechtungen und Trennungen, den dabei aufkeimenden Konflikten gilt das Interesse der nun vorzustellenden Konzeption „responsiver Rationalität" von Bernhard WALDENFELS. Schon dem Titel seines systematischen Hauptwerkes „Antwortregister" und der Selbstkennzeichnung des Entwurfes als „responsive[r] Rationalität" (OZ 47) kann man auf den ersten Blick ansehen, daß Wahrnehmung und Thematisierung von Antworten und Verantwortung in das Zentrum dieses Entwurfes zielen.

Zunächst ist allerdings noch auf einen möglichen Vorbehalt gegen die hier getroffene Auswahl einzugehen: Die Konzentration auf eine phänomenologische Zugehensweise, wie sie WALDENFELS vertritt und die hier zur Schärfung der Differenzsensibilität für die Schwellensituation der intrinsezistischen Fundamentaltheologie eingesetzt werden soll, könnte Irritationen auslösen. Denn Phänomenologie gilt von ihren Anfängen bei HUSSERL an gemeinhin als *Erfahrungs*theorie (vgl. EP 19). Axiomatisch waren in der bisherigen Arbeit aber solche fundamentaltheologischen Entwürfe berücksichtigt, die intrinsezistisch, d.h. von der Vorgängigkeit der Gott-Mensch-Differenz, d.h. von der Offenbarung, ihren Anfang nahmen. Ergibt sich nicht ein unüberwindlicher Widerspruch zwischen Methode und Ausgangspunkt, wenn nun zur Ausdifferenzierung der Topologie intrinsezistischer Fundamentaltheologie auf eine dezidierte Erfahrungstheorie zurückgegriffen wird? Kann man intrinsische Begründung und intrinsezistischen Argumentationsvektor mit dem analytischen Instrumentarium einer Erfahrungstheorie aufarbeiten, ohne entweder Offenbarung oder Erfahrung zu zensieren? Solche Bedenken können sowohl von dem bis hierher erreichten fundamentaltheologischen Reflexionsstand wie vom Selbstverständnis der Phänomenologie entkräftet werden: Obwohl die vorgestellten intrinsezistischen Entwürfe ihren geltungstheoretischen Ansatz bei der Offenbarung oder beim Wort Gottes nehmen, zielt ihr Verantwortungsvektor explizit auf nichttheologische Diskurse und Erfahrungen. Hierbei vertreten fast alle betrachteten

Konzepte die Auffassung, daß Erfahrung nicht wort-, diskurs- oder geschichtslos vonstatten geht, sondern aufgrund der Verflechtung jedes Menschen in soziokulturelle Kontexte schon immer gedeutet ist. Da auch die Phänomenologie nicht einfach eine Deskription von Erfahrungen beabsichtigt – das wäre nach WALDENFELS schlicht und einfach „Bilderbuchphänomenologie" (GN 16) –, sondern Erfahrung aus der Dialektik von „*Sachgehalt* und *Zugangsart*" (EP 19; vgl. DFG 56) zu bestimmen sucht, trifft sie sich hier mit dem Anliegen der dargestellten fundamentaltheologischen Entwürfe.

Die Bindung der Bedeutung einer Wahrnehmung an die Zugangsart besagt zunächst einmal, daß sich die phänomenologische Beobachtung und Beschreibung der Welt von einem bloß „natürlichen Seinsglauben"[629] (der behauptet: „so ist etwas") unterscheidet, indem sie den Geltungsanspruch einer Erfahrung nicht mit der „vorgegebenen objektiven Welt"[630] identifiziert. Andererseits beschränkt sich für die Phänomenologie die philosophische Arbeit nicht darauf, *formale* Kriterien der Anschauung oder Bewertung von Erfahrung zu rekonstruieren. Dieses Axiom hat zur Folge, „daß die Gesichtspunkte, nach denen die Sachen betrachtet und behandelt werden, aus dem Anblick der Sache selbst zu entwickeln sind und nirgendwoher sonst" (EP 19).

Um ihrem methodologischen Grundaxiom zu genügen, daß Zugangsart und Sachgehalt nicht voneinander getrennt werden können, hat die Phänomenologie zwei Methodenschritte entwikkelt: Einerseits gilt es, von der Wahrnehmung eines Gegenstandes, eines Bedeutung tragenden Ausdrucks oder eines kulturellen Komplexes auf Invarianzen des Wahrgenommenen zu schließen. Über die Varianz der Wahrnehmungsakte hinaus soll so Gemeinsames oder Allgemeines am Sachgehalt reidentifiziert und festgehalten werden. Als ein methodisch geleitetes „Rückführen von ... auf" (GN 30) trägt der Arbeitsschritt den Titel *Reduktion*, als Frage nach dem sachlich Invarianten die spezielle Bezeichnung *eidetische Reduktion*. Andererseits wird die Wahrnehmung auf ihre jeweiligen Konstitutionsbedingungen untersucht. Diese Form des methodisch geleiteten „Rückführen[s] von ... auf" (ebd.) wird als *transzendentale Reduktion* bezeichnet. Beide Reduktionen zusammen[631] formulieren die sogenannte *phänomenologische Epoché*, deren Sinn darin besteht, nicht hinter das Reflexionsniveau der Transzendentalphilosophie zurückzufallen und dennoch die Mannigfaltigkeit der Welt wieder in den Blick zu bekommen: „Die ἐποχή ist ... die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist."[632]

In Transformation und Weiterentwicklung der beiden phänomenologischen Reduktionen entfaltet WALDENFELS Phänomenologie als eine Art Differenztheorie, die zwar von der Erfahrung ausgeht, aber dabei über sie hinausgeführt wird. Das spezifische Interesse WALDENFELS' konzentriert sich dabei auf die *Erfahrung des Fremden*. In ihr wird das phänomenologische Rückfragen soweit getrieben werden, daß diese Erfahrung rückkoppelnd zur Fremdheit der Erfahrung führt. Die so wahrgenommene „'Überdeterminierung

629 HUSSERL, Hua I, 59.
630 A.a.O., 60.
631 Vgl. a.a.O., 106.
632 A.a.O., 60.

der Phänomene'" (DFG 160) hat zur Konsequenz, daß die Phänomenologie selbst an ihre Grenze geführt wird. Um dieses auf methodischem Wege sich ereignende Entgleiten der Methode angesichts solcher Erfahrungen des Fremden terminologisch anzuzeigen, spricht WALDENFELS von der „Phänomenologie als Xenologie" (TF 85) oder noch häufiger als „Hyperphänomenologie" (DFG 160; AR 18, 22).

Damit die responsive Rationalität als eine solche *Hyperphänomenologie* begriffen werden kann, sollen die von WALDENFELS vorgenommenen Transformationen der Phänomenologie näher untersucht werden (vgl. Kap. 2.2; 2.3). Die *eidetische Reduktion* als die Rückfrage nach den Invarianzen in jeder Erfahrung wird unter Aufnahme strukturanalytischer Gesichtspunkte zu einer *strukturalen Reduktion* ausgebaut, die nicht mehr nach dem vermeintlichen Wesen, sondern nach den *begrenzenden Ordnungen* einer Erfahrung fragt (vgl. Kap. 2.3). Wenn durch diese von MERLEAU-PONTY und FOUCAULT inspirierte Fragestellung nicht nur totalisierende Gesamt- und Grundordnungsmodelle fragwürdig werden (vgl. Kap. 2.2.2), wenn dadurch die Regionalität von Ordnung als ihr legitimer Status begründet werden kann (vgl. Kap. 2.2.3-2.2.5), wird Raum für die Anerkennung von Außerordentlichem und Raum für die Neuproduktion von Ordnung und Erfahrung geschaffen. Wo die strukturale Reduktion die Anerkennung von Außerordentlichem in den Blick bekommt, schafft sie eine Sensibilität für die von WALDENFELS so bezeichnete *„responsive Differenz*, die das, worauf geantwortet wird, scheidet von dem, was auf diese oder jene Weise geantwortet wird" (GN 44).

Indem sie den Blick für die jeweilige Topographie der Ordnungskonstruktion wachhält, bereitet die strukturale Reduktion zugleich den Boden für die zweite phänomenologische Rückfrage, die *transzendentale Reduktion*, die im Ende auch auf die responsive Differenz zusteuert. Da diese Reduktion das Verhältnis von Zugangsart und Sachgehalt einer (durch Ordnungen geprägten) Wahrnehmung thematisiert (vgl. GN 30), fragt sie letztendlich nach der *Konstitutionssphäre* von Erfahrung zurück. Die Erfahrung des Fremden jedoch zeigt, daß sich Konstitution anders als bei HUSSERL weder auf eine subjektive Primordialsphäre[633] noch eine intersubjektive Gemeinschaftsebene[634] zurückführen läßt. Vielmehr wird angesichts der Erfahrung des Fremden die Konstitution im Anschluß an MERLEAU-PONTY als ein *Zwischenereignis* von Eigenem und Fremdem bestimmt (vgl. Kap. 2.3).

Wenn nämlich die phänomenologische Ausdifferenzierung der Fremdheitserfahrung (vgl. Kap. 2.3.1) zeigen kann, daß sich dieses Phänomen gerade durch sein Sich-Entziehen und durch das Stören des Anderen auszeichnet, kann das Eigene nicht mehr als Besitz verstanden werden, sondern als der Ort, an dem sich ein unausweichlicher Anspruch ereignet. Die so begriffene Konstitutionssphäre des *Zwischen* (zwischen Eigenem und Fremdem) ist weit entfernt von einer harmonischen Synthese. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Integration der Ergebnisse der strukturalen Fragestellung, daß jede Erfahrung schon immer in einem konkreten (gesellschaftlich-geschichtlichen) Deu-

633 Vgl. die I.-IV. Cartesianische Meditation (vgl. a.a.O., 48-121).
634 Vgl. die V. Cartesianische Meditation (vgl. a.a.O., 121-177).

tungsraum stattfindet. Beide Perspektiven miteinander verknüpfend definiert WALDENFELS das *Zwischen* in einem Kunstwort als „*Prä-/Interferenz*" (AR 205, 210), wobei das Moment der *Präferenz* auf das Eigene als In-Anspruch-genommen-Sein und das Moment der *Interferenz* auf das gleichzeitige Durchdrungensein von diskursiven Formationen verweist (vgl. Kap. 2.3.1.1; 2.3.2). Indem strukturale und transzendentale Reduktion auf ihre Weise und miteinander die *Über*determiniertheit des Phänomens anerkennen und nicht mehr in eine höhere Ordnung zu integrieren suchen, wahrt die *Hyper*phänomenologie die responsive Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, die als Trennung (von Anspruch und Antwort) *und* Verflechtung der beiden Relate (in der Diskursivität der Anspruchssituation)zu verstehen ist.

Nach der ausführlichen Beschäftigung mit dem methodischen Instrumentarium, das zugleich schon wichtige inhaltliche Weichenstellungen für das Verständnis der *Schwelle als Zwischenereignis* und somit für die Topologie einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie eröffnet, konzentriert sich der Gang der Studie auf das Geschehen, das Fundamentaltheologie und responsive Rationalität verbindet: das Antwortgeschehen (vgl. Kap. 2.4). Die erarbeiteten Methodenschritte müssen nun auf das Verständnis des Antwortens selbst angewandt werden. Dabei wird zunächst designativ deutlich, daß die Bestimmung der Antwort nicht über gängige Frage-Antwort-Korrelationen[635] geleistet werden kann (vgl. Kap. 2.4.1), da das Antworten hierbei immer nur von einer umfassenden Ordnungsstruktur in den Blick kommt. Im Gegenzug plädiert WALDENFELS deshalb für einen Neuansatz des Antwortverständnisses, indem Antworten als Eingehen auf einen im voraus ergangenen Anspruch charakterisiert wird (vgl. Kap. 2.4.2). Die ausführliche methodische Vorarbeit bewährt sich darin, daß diese Kehre anders als bei LEVINAS nicht zu einer Mißachtung der strukturalen Interferenzen und des inhaltlich Gesagten führen muß. Denn der Anspruch wird nicht als reines Daß, als formaler Akt eines Sagens, sondern als Überschuß *am* Gesagten identifiziert, das deshalb erhöhte Aufmerksamkeit verdient und nicht als potentiell uneigentlich qualifiziert wird (vgl. Kap. 2.4.3). In Abgrenzung zur Bestimmung der Antwort aus der Frage-Antwort-Korrelation und aufgrund der Entsprechung zur responsiven Differenz, die sich durch die Methodenschritte der strukturalen und transzendentalen Reduktion ergibt, nennt WALDENFELS dieses Verständnis der Antwort *Responsivität* (GN 44).

Welche Konsequenzen aus dem responsiven Verständnis der Antwort für die philosophischen Sinn-(re-)produktionsinstanzen 'Subjektivität' (vgl. Kap. 2.5), 'Schrift' (vgl. Kap. 2.6.1), 'Normen' und 'Lebenswelt' (vgl. Kap. 2.6.2) zu ziehen sind, soll anschließend geklärt werden. Dadurch werden über die Methodik und den grundlegenden Phänomenbereich Grundzüge einer „*responsive[n] Rationalität*" (OZ 47) skizziert (vgl. Kap. 2.7)[636]. Von ihnen her kann die prinzipielle Applikabilität der responsiven Ratio-

[635] Hiernach ließe sich eine Antwort als Erfüllung eines Wissensdefizites, als Befolgung einer Gebotsordnung oder als Hinweis auf ein Möglichkeitsfeld verstehen (vgl. Kap. 2.4.1).

[636] Da die vorliegende Studie sich auf die methodischen und analytischen Aspekte der responsiven Rationalität konzentriert, können die mit ihrer Hilfe von WALDENFELS besprochenen Sachthemen hier nicht einzeln aufgearbeitet werden. Allerdings ist die Vielfalt der Themen, die er inzwischen in der Perspektive

nalität für faktisch regionale Diskursordnungen thematisiert werden. Dabei ist der Selbstanspruch der Responsivität zu prüfen, nur *nachträglich* in den faktischen Traditionsbeständen nach der responsiven Differenz zu fragen, diese nicht einer neuen Grundordnungsformation zu unterwerfen und dennoch zugleich Möglichkeiten einer Transzendierung dieser partikularen Diskurse zu eröffnen. Ob und welche Konsequenzen sich daraus für die Selbstbeschreibung einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie als theologischer Schwellen- und Verantwortungswissenschaft ergeben, kann entsprechend erst aus ihrer intrinsischen Perspektive geklärt werden. Dazu bedarf es eines eigenen fundamentaltheologischen Reflexionsganges, der in Kap. 3 angeschlossen wird. Daß sich dieser methodische Aufwand lohnt, kann zunächst nicht anders denn als Präsupposition, Versicherung und Hypothese formuliert werden. Deshalb gilt es nun, den vorgestellten Argumentationsgang zur Ausdifferenzierung der Verantwortungssituation en détail zu entfalten, um von dort zur fundamentaltheologischen Anwendung fortzuschreiten.

2.1 Methode der Responsivität: Hyperphänomenologie als Differenztheorie von Differenzerfahrungen

Wenn WALDENFELS eine *Phänomenologie* der Responsivität entwirft, dann bewegt er sich methodisch zunächst auf den von HUSSERL vorgezeichneten Bahnen[637]. D.h. auch er läßt sich leiten von dessen „*Prinzip aller Prinzipien*"[638], nämlich daß an den Anfang und in das Zentrum philosophischer Reflexion die Aufgabe gehört, der Erfahrung in ihrem Gegebensein ihren Sinn abzuringen. Wie aber ist dieser Anfang bei der Erfahrung zu artikulieren? HUSSERL hatte programmatisch formuliert: „Der Anfang ist die reine

---

responsiver Rationalität bearbeitet hat, imposant: Technikbewertung (vgl. SF 137-150), Verständnis des Arbeitens (vgl. SF 151-172), Ökonomie (vgl. SF 173-185), Malerei (vgl. SF 204-224; DFG 140-158), Museum (vgl. SF 225-242), Stadtentwicklung (vgl. SF 243-261), Europa gerade angesichts wiederaufkeimender Nationalismen (vgl. TF 131-165), Interpretation von Krankheit (vgl. GN 116-149), Leiblichkeit (vgl. AR 463-538), Eros (vgl. GN 150-166), Geschlecht (vgl. GN 167-195), Gewalt (vgl. SF 103-119), Umgang mit dem Leiden (vgl. SF 120-134), Hören von Musik (vgl. LH), Metareflexionen zur Ethnologie und zur Xenologie (vgl. TF 85-130), zur Psychologie (vgl. GN 99-115), zur Phänomenologie (vgl. GN 19-68, 214-250), zur Hermeneutik (vgl. Hermeneutik angesichts des Fremden), zu Sprechakt- und Handlungstheorien (vgl. NL 94-127; AR 45-121; DFG 247-264) – weitere Projekte sind in Arbeit. Ob die einzelnen Interpretationen stimmig sind, muß im jeweiligen Kontext überprüft werden; daß all die genannten Themenfelder auf den Grundgedanken responsiver Rationalität anzusprechen sind, zeigt die Bedeutung des Konzeptes.

[637] Um den Gedankengang des Haupttextes auf die systematischen Weichenstellungen, die der Selbstbeschreibung der Fundamentaltheologie zugute kommen sollen, zu beschränken, wird der philosophiegeschichtliche Hintergrund der Konzeption responsiver Rationalität im wesentlichen im Anmerkungsapparat verhandelt; zum Einfluß von HUSSERL, MERLEAU-PONTY, FOUCAULT, LEVINAS und DERRIDA vgl. die Andeutungen in der Einleitung dieser Arbeit, die auf WALDENFELS, In causa sui, zurückgreifen.

[638] Vgl. HUSSERL, Hua III, 52: „Am *Prinzip aller Prinzipien*: *daß jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles*, was sich uns *in der 'Intuition' originär*, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen."

und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist"[639]. Nach WALDENFELS verstrickt sich dieser Ansatz jedoch in eine Paradoxie: Entweder ist die Erfahrung stumm, dann stellt sich die Frage: „Wie kann sie denn zum Reden gebracht werden?" Oder sie *kann* artikuliert werden, dann muß umgekehrt zurückgefragt werden, ob sie wirklich stumm war oder nur schweigsam.[640] Diese Paradoxie formuliert das die Phänomenologie von Anfang an bewegende Problem der *Bedeutung*[641] der Erfahrung, die zwar nicht gänzlich in sprachlicher Artikulierbarkeit aufgeht, ohne Sprache aber nicht bedeutungsvoll sein kann[642]. Für die Phänomenologie, die das „Zu den Sachen selbst!" [643] an den Modus ihres Bedeutungsgehaltes knüpft, hängt also bei der Beurteilung der Erfahrung alles davon ab, *wie* deren Bedeutung zum Ausdruck gebracht werden kann.

Für diesen Problematisierungspunkt der *Bedeutung* von Erfahrung führt WALDENFELS das Idiom „signifikative Differenz" (SV 86, 129f.; EP 15f.; TF 19)[644] ein. Mit diesem Terminus kennzeichnet er den Umstand, daß jede Erfahrung, jedes Phänomen schon immer „gedeutete und verarbeitete Erfahrung ist" (SV 130); d.h., sie gewinnt nur Kontur und wird somit erst erfahrbar in der Weise *„etwas als etwas"*. Diese signifikative Differenz des „etwas als etwas" bezeichnet WALDENFELS ausdrücklich als „Grunddifferenz" (SV 129), mit der die „Phänomenologie steht und fällt" (GN 21), als „Nadelöhr der Phänomenologie" (EP 15) und somit als ihren eigentlichen, irreduziblen (vgl. SV 130) Anfang. Damit verschiebt sich aber der Ausgangspunkt der Phänomenologie gegenüber HUSSERL. Nicht ob eine Erfahrung je stumm war, interessiert WALDENFELS, sondern welche Gesichtspunkte in ihr zum Schweigen gebracht, aber weiterhin als Möglichkeitsüberschuß oder Anspruch in ihr virulent sind.

In philosophiegeschichtlicher oder -typologischer Perspektive kann man diese Akzentverschiebung dadurch erläutern, daß sie sowohl einem geschlossenen Empirismus wie einem Essentialismus (vgl. SV 79-97) – bis in seine modernen Spielarten von Konstruktivismus, geschlossenem Strukturalismus und Funktionalismus (vgl. GN 24-29) – wehrt[645]. Gegenüber dem Empirismus wird der *Überschuß an Idealität* in jeder Erfahrung festgehalten. D.h., in allem okkasionell und kontingent Erfahrenen bildet sich *Invariantes*, was sich schlicht und einfach daran zeigt, daß es sonst weder wiederholbar noch identifizierbar noch anknüpfungsfähig wäre, worin ja die Bedingung der Möglich-

---

639 HUSSERL, Hua I, 77; vgl. a.a.O., XVII, 219.

640 Vgl. WALDENFELS, Husserls Verstrickung in die Erfahrung, 263.

641 Vgl. schon HUSSERL, Hua XIX/1, 30-112.

642 Obwohl WALDENFELS eines der großen Verdienste der Phänomenologie HUSSERLS darin erblickt, gegen die These zu opponieren, alles sei Sprache, also in dessen Philosophie ein kritisches Potential gegenüber einem aufgespreizten „linguistic turn" (vgl. SV 21; vgl. NL 15-33) erkennt, bezweifelt er dagegen, ob wir uns bei der Sinnkonstitution in einen vorsprachlichen Raum zurückziehen können (vgl. SV 20).

643 Vgl. HUSSERL, Hua XIX/1, 10.

644 Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund vgl. EP 15f., wo WALDENFELS auf entsprechende Motive bei ARISTOTELES, KANT und HEIDEGGER verweist.

645 Der Hinweis auf philosophische Schulen und Traditionen kann und soll über die reine Typik nicht hinausreichen. Er dient nur dazu, um die Absatzbewegung der Phänomenologie anzudeuten. Bei Zuordnungen einzelner Autoren bedürfte es allerdings immer eines genaueren Blickes.

keit von Veränderbarkeit liegt. Im Empirismus wird also das '*als etwas*' der signifikativen Differenz unterbestimmt. Gegenüber dem zweiten Typ des Essentialismus und seinen Unterarten der Verleugnung von Erfahrung reklamiert eine an der signifikativen Differenz orientierte Phänomenologie die *Originalität* einer jeden Erfahrung. Denn diese kann nicht auf eine pure Erfüllung einer von ihr unabhängigen Wesensgesetzlichkeit, Strukturtypik oder funktionalen Systemverortung festgelegt werden, sondern besitzt vielmehr – wie WALDENFELS von MERLEAU-PONTY gelernt hat – immer ein deviantes und produktives Moment[646]. Gegenüber solch essentialistischen, formalistischen oder funktionalen Verkürzungen von Erfahrung pocht die Phänomenologie auf die Beachtung des *Überschusses der konkreten Realität*, indem sie das „*etwas* als etwas" in der Erfahrungsformel betont.

Die doppelte, in philosophietypologischer Perspektive vollzogene Abkehrbewegung, die in ihrer Darstellung bereits systematische Züge annimmt, zeigt, daß die in signifikativer Differenz bedeutende Erfahrung von einem doppel- und wechselseitigen, jeweils nicht aufeinander reduziblen Überschuß gekennzeichnet ist (vgl. SV 90). Systematisch führt der Gedanke der signifikativen Differenz also dazu, Erfahrung und Wesenserkenntnis konstitutiv in einem „offene[n] Prozeß, der den Reichtum der Erfahrung filtert, nicht ausschöpft" (SV 89), aufeinander zu beziehen. Zum einen hat dies zur Folge, daß Erfahrung nie sprachlos ist, sich schon immer in Deutungsmöglichkeiten, -geschichten und -typiken einspielt, indem sie diese voraussetzt und entweder affirmativ oder kritisch bearbeitet. Aufgrund dieser immer sprachlich vermittelten Anknüpfung, die als Aufnahme von Altem zugleich Neues schafft[647] (und Altes *als Altes* definiert), ist aber jede Erfahrung *indirekt*, weshalb ihr Ausdruck keineswegs uneingeschränkt und direkt die erfahrene Sache oder Situation artikuliert (vgl. SV 130)[648].

Mit dem doppelten Überschuß hält der phänomenologische Grundtopos der signifikativen Differenz *in jeder Erfahrung* einen konstitutiven, nicht eliminierbaren *Riß* fest, den Empirismus oder Essentialismus auf je ihre Weise zu überspielen suchen. In diesen Differenzspalt können sich „räumliche Abschattung, der zeitliche Aspekt, die Modalität ..., der kognitive ... oder praktische Charakter" (EP 16) eines realen oder idealen Gegenstandes einschieben, so daß Erfahrung nicht in einer beziehungslosen, unstrukturierten Datenfülle aufgeht, aber auch nicht als abkünftiger Modus eines unabhängigen Ideatums untergeht, sondern nur als jeweils *gedeutete* Erfahrung Bedeutung hat und erhält. Dann muß eine Theorie der Erfahrung – als solche versteht WALDENFELS die Phänomenologie (vgl. SV 13) – aber auch nach den *Deutungsmustern*, also nach den Bedingungen der

---

646 Vgl. MERLEAU-PONTY, Prosa der Welt, 147f.

647 MERLEAU-PONTY spricht deshalb zu Recht von „Schöpfung, die zugleich Adäquation" (ders., Das Sichtbare und das Unsichtbare, 254) oder von einer Übersetzung, die ihr Original selbst hervorbringt (vgl. ders., Vorlesungen, 66). Ausgenommen von dieser „kohärenten Verformung" (ders., Prosa der Welt, 81, 131; vgl. ders., Das Auge und der Geist, 84, 108, 112) dürften allein hochgradig ritualisierte, standardisierte oder stilisierte Handlungen, Ausdrücke und Erfahrungen sein.

648 Vgl. ders., Prosa der Welt; ders., Phänomenologie der Wahrnehmung, 198, 215-218, ders., Das Auge und der Geist, 71-74. Für MERLEAU-PONTY ist die Indirektheit des Sinns an die konstitutiv unhintergehbare Leiblichkeit des Menschen gebunden. Zur Indirektheit von Erfahrung und Sinn vgl. SV 90-94; PF 194; EP 61; DFG 114.

Möglichkeit von Erfahrung, zurückfragen. Denn gerade in ihnen bilden sich Differenzen, d.h. Risse, die es verhindern, Erfahrung als geschlossene vorzustellen. Rückfragen nach diesen Deutungsmustern, jeweiligen Bedeutungsfeldern, -horizonten und -regionen mit ihren Konstanzen und Varianzen entfaltet die Phänomenologie „als Rückführen von ... auf" (GN 30), d.h. als *Reduktion*, sprich: mit den ihr eigenen methodischen Schritten der *eidetischen Reduktion* und der *transzendentalen Reduktion*. Ihre jeweilige Funktion erläutert WALDENFELS wie folgt: „Dabei antwortet die *eidetische* Reduktion auf die Frage, wie das 'als etwas' zu denken ist, während die *transzendentale* Reduktion erklärt, wie sich die Differenz von 'etwas' und 'als etwas', von Was und Wie ihrerseits denken läßt" (ebd.). Indem zum einen der Sachgehalt einer Erfahrung mit an ihm bzw. an ähnlichen Erfahrungen gewonnenen Invarianzen zusammengedacht wird und zum anderen die Relation von Sachgehalt und Zugangsart thematisiert wird, achtet das phänomenologische Denken auf Relativität *und* Relationalität jeder Erfahrung, um den angesprochenen Verabsolutierungen unterschiedlichster Ausprägung zu widersprechen.

2.1.1 Von der eidetischen zur strukturalen Reduktion

Mit der *eidetischen Reduktion* als Beachtung der Differenz von Wesen und Tatsache übersteigt die Phänomenologie nicht die Ausgangsbasis der Bedeutung der mit Hilfe der signifikativen Differenz wahrgenommenen Erfahrung, sondern bestimmt invariante Strukturen des Gegenstandsaspektes, wie sie aus einem Verfahren imaginativer Variation gewonnen werden (vgl. SV 13). Deshalb wird 'Wesen' nicht als Ausdruck einer wie auch immer zu ermittelnden Hinterwelt verstanden, „vielmehr löst das sinnlich Gegebene selbst die Bewegung aus, die es überschreitet" (SV 81). Unter Wahrung dieses Ausgangspunktes stellt sich Phänomenologie nicht über die Sache, sondern arbeitet beständig in ihr, so daß MERLEAU-PONTYS Formulierung: „Die Rationalität bemißt sich genau nach den Erfahrungen, in denen sie sich enthüllt."[649] für WALDENFELS kardinale Bedeutung erhält. Zugleich eröffnet sich auf diese Weise gegenüber einer an reinen Faktizitäten orientierten empiristischen Philosophie oder einer ausschließlich an Pragmatik ausgerichteten Sprachphilosophie mit dieser Perspektive auf Allgemeines jeweils eine kritische Dimension, weil der Status quo der Wahrnehmung oder eines ablaufenden Sprachspiels nicht per se zur alleinigen Norm von Bedeutung erhoben wird (vgl. SV 82f.). Über das *faktische* Erfahrungsdatum und den *faktischen* Sprachgebrauch hinaus problematisiert die eidetische Fragestellung der Phänomenologie den *sachgerechten* Sprachgebrauch (vgl. ebd.), indem sie ein Erfahrungs- oder Sprachereignis mit in analo-

[649] MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 17 (vgl. WALDENFELS, Husserls Verstrikkung in die Erfahrung, 269). Die Nähe zur Formel „fides quaerens intellectum" erscheint mir greifbar nahe.

gen Situationen gewonnenen Typiken, Gestalten und Strukturen konfrontiert und kontrastiert[650].

Um diese Aufgabe der Distanzgewinnung von den in der (Wesens-) Phänomenologie – auch bei HUSSERL – drohenden idealisierenden oder platonisierenden Exaltationen fernzuhalten[651], vertieft WALDENFELS die methodische Suchbewegung der eidetischen Reduktion um den Gedanken einer *strukturalen Reduktion* (vgl. GN 35-41). Er greift mit dieser Figur zunächst durchaus das Problematisierungsniveau der eidetischen Reduktion – wie sie bisher dargestellt wurde – auf, spitzt es aber aufgrund von drei weiterführenden Beobachtungen erheblich zu: Zum einen gibt er zu bedenken, daß das Allgemeine[652] (auf das die eidetische Reduktion zielt) nur insofern identifiziert wird, als es *re*-identifzierbar, wiederholbar, reversibel[653] ist. Im Akt des *Wieder*holens wird die konstitutiv *zeitliche* Dimension, die jeder Idealität inhäriert, offensichtlich. Aufgrund dieser Einsicht kann eine Idee nicht mehr als reines oder zeitloses Wesen aufgefaßt werden, haftet ihr doch eine unhintergehbare *Nachträglichkeit*[654] an. Damit kommt es zu der nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich, modal und sachlich eigenwilligen Paradoxie der „*Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen*" (OZ 64), so daß sich ein Spalt in jeder Wesensaussage öffnet, der verhindert, das Wesen einer Sache als rein oder zeitlos begreifen zu wollen.

Zum anderen – und dies ist für den vor allem durch die französische Phänomenologie Geschulten ein besonders wichtiges Anliegen – kristallisiert sich ein Wesen als ein in und durch variable *Strukturen* und *Codes* sich durchhaltendes Invariables heraus. Durch die Verwendung der Begrifflichkeiten von Struktur und Code für die Bestimmung des Allgemeinen wird nicht nur einer rein idealistischen Interpretation des Wesensbegriffes gewehrt[655], sondern auch und vor allem die sprachlich-produktive Komponente für seine

---

[650] Unter welchen Kriterien dies bei WALDENFELS erfolgt, wird der weitere Gang der Untersuchung zeigen.

[651] In der Figur der adäquaten Evidenz findet sich bei HUSSERL noch der Nachhall einer erkenntnistheoretischen Leit*idee*: „Vervollkommnung vollzieht sich dann als synthetischer Fortgang einstimmiger Erfahrungen, in der diese Mitmeinungen zur erfüllenden wirklichen Erfahrung kommen. Die entsprechende Idee der Vollkommenheit wäre die der *adäquaten Evidenz*, wobei es offen bleiben mag, ob sie nicht prinzipiell im Unendlichen liegt" (ders., Hua I, 55; vgl. schon Hua XIX/2, 645-656).

[652] WALDENFELS, GN 36: „Wissenschaft geht nicht einfach aufs Allgemeine, sie ver-allgemeinert und greift so in die Erfahrung ein."

[653] Vgl. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 138.

[654] Vgl. auch hier den Einfluß von MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 283: „Die Reflexion vermag also ihren eigenen vollen Sinn selbst nur dann zu erfassen, wenn sie des unreflektierten Untergrundes eingedenk bleibt, den sie voraussetzt, aus dem sie sich nährt und der für sie so etwas wie eine ursprüngliche Vergangenheit konstituiert, eine Vergangenheit nämlich, die niemals Gegenwart war." Das Motiv der Vergangenheit, die nie Gegenwart war, begegnet auch bei LEVINAS als *Diachronie*, wird bei ihm aber heteroethisch begründet und perspektiviert (vgl. ders., Jenseits des Seins, 34, 58, 95f., 136, 307, 327, 365-371). So wird es dann auch von WALDENFELS für die responsive Differenz genutzt; vgl. DFG 24-26; vgl. Anm. 784.

[655] Als *Struktur* bezeichnet MERLEAU-PONTY die ontologische und noetische Grunddimension von Welt und Wahrnehmung. Als „ein bedeutendes Ganzes" (ders., Strukturen des Verhaltens, 228) sind Strukturen weder 'Dinge' noch 'Ideen', sondern resultieren „aus einem Prozeß der *Selbstorganisation* des Erfahrungs-, Handlungs- und Sprachfeldes, der nicht durch vorgängige Prinzipien gesteuert ist" (SV 58). Konsequenterweise wird die Phänomenologie schon von MERLEAU-PONTY als „Beschreibung von Strukturen" (ders., a.a.O., 180) charakterisiert, da diese die „grundlegende Realität" (a.a.O., 243) darstellen. Innerhalb

(Wieder-)Gewinnung betont[656]. Wenn aber Wesentliches immer sprachlich vermittelt ist, Sprache ihrerseits aber sich nur in konkreten, soziokulturell geprägten Sprachspielen korporiert[657], dann reduziert eine strukturelle Fragestellung den Universalisierungsanspruch der eidetischen Teleologie auf eine *mittlere Reichweite* von Generalisierungen, die in einem jeweiligen Ordnungskontext gültig sind[658]. Mit dieser Konzentration auf Allgemeines als regional geltenden, mittels dort eingeübter Codes praktizierten Ordnungsstrukturen, der Beachtung ihrer genetischen Komponente, die Wesensaussagen temporär und strukturell als nachträglich qualifiziert, werden aufs Ganze gehende Theorieansprüche klassisch metaphysisch-idealistischer Provenienz abgewiesen. Wenn nämlich strukturelle und temporäre Nachträglichkeit die strukturelle Komponente der signifikativen Differenz des „etwas als etwas" prägt, wird es schwer denkbar sein, die mit der eidetischen Reduktion verknüpfte implizite Teleologie als erfüllbar und somit überhaupt als sinnvoll zu beurteilen: „Wenn der Zeitpunkt einer endgültigen Lösung ewig auf sich warten läßt, so deswegen, weil ein Anfang, der immer schon gemacht ist, sich nicht zielgerecht einholen läßt" (GN 40). Wenn eine gedeutete Erfahrung Evidenz beansprucht, muß sich diese Behauptung durch die *Materialität* der Strukturen hindurch als plausibel verifizieren. Dann kann aber deren Variabilität zu Abweichungen der Wesensbestimmung führen: „Die strukturale Differenz verschiebt sich im Laufe der Erfahrung; damit haben wir die Bahnen der Totalisierung verlassen" (GN 40f.) – Bahnen, die – wie zu zeigen sein wird (vgl. Kap. 2.2.2) – auch nicht durch die Reduktion der Wesensfrage auf formale Grundstrukturen im Gefolge der Wende zur transzendentalphilosophischen Begründung von Erfahrung wiedergefunden werden können.

Wenn aber Wesentliches als Konstantes in *begrenzten* Ordnungen[659] bestimmt wird, dann findet drittens in der Perspektive der strukturalen Reduktion das Allgemeine seine

---

dieser Strukturen bilden sich *Gestalten* als ein Prozeß ständiger Strukturierung, Restrukturierung und Umstrukturierung heraus: „Das Auftreten [sc.: von Gestalten als Strukturphänomenen; P.D.] ist nicht die äußere Entfaltung einer präexistenten Vernunft ...; sie [sc.: die Gestalt; P.D.] ist nicht Bedingung der Möglichkeit von Welt, sondern Erscheinung der Welt selbst, nicht Erfüllung, sondern Entstehung einer Norm, nicht Projektion eines Inneren in das Äußere, sondern Identität des Inneren und Äußeren" (ders., Phänomenologie der Wahrnehmung, 85). In AR 203f. erklärt WALDENFELS analog den Unterschied zwischen eidetischen und strukurellen Differenzen damit, daß in der „platonisch-husserlschen Redeweise" der Eidetik die Verschiedenheit von zwei Sachverhalten (a + b) vor dem Hintergrund eines übergeordneten Allgemeinen (c) *positiv* begründet wird, während es für eine strukurelle Differenzierung zwischen a und b ausreicht, daß sie lateral, *negativ* oder funktional, voneinander abgrenzt werden.

[656] Vgl. ders., Prosa der Welt, 64: „Das erste Wort hat sich nicht in einem kommunikationsfreien Raum niedergelassen, denn es ging hervor aus Verhaltensweisen, die schon gemeinsam waren, und es schlug Wurzeln in einer sinnlichen Welt, die schon keine Privatwelt mehr war." Läßt sich das Sinn ausdrückende Sprachgeschehen weder in seinem Anfang, noch in seinem Telos fixieren, entsteht es aus einer unentwirrbaren Verflechtung von Eigenem und Fremden und vollzieht sich deshalb produktiv in einer *Zwischenwelt*, dann kann auch die im Ausdruck entstehende *Wahrheit* nur von diesem schöpferischen Prozeß her verstanden werden. MERLEAU-PONTY definiert sie deshalb ganz in der Konsequenz dieser Gedanken immer als „herzustellende Wahrheit [sc.: „vérité à faire"; P.D.]" (ders., Die Abenteuer der Dialektik, 242).

[657] Vgl. MERLEAU-PONTY, Vorlesungen I, 74f.; FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge, 24; ders., Archäologie des Wissens, 116.

[658] Vgl. FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, 25.

[659] Vgl. GN 37: „Phänomene wie Gestaltwechsel, Umstrukturierung oder Paradigmenwechsel weisen eindeutig in die Richtung einer solchen Variabilität, in der die neue Ordnungsgestalt die alte nicht in sich 'aufhebt'."

Grenze am Nicht-Wiederholbaren, am Irreversiblen. Genau über diese Grenze, die als methodischer Akt immer eine Grenz*ziehung* darstellt und somit eine *selektive* Wirkung besitzt[660], muß sich die das Allgemeine fest-stellende Wissenschaft Rechenschaft ablegen. Reflektiert sie aber diesen Akt möglichst wahrhaftig (vgl. Kap. 1.1.2), dann hat sie zum einen auf das *Wie* der Ausschlußverfahren (vgl. Kap. 2.2.2) und auf die Spuren des *Außerordentlichen* im Ordentlichen (vgl. Kap. 2.2.4) zu achten. Wie die Diskursanalytik FOUCAULTS entwickelt WALDENFELS' Verschärfung der eidetischen Reduktion zur strukturalen eine spezifische Differenzsensibilität für die „regulierte Praxis"[661] von diskursiven Formationen und deren impliziten und expliziten Machtdispositiven[662]. Wenn es allerdings darum geht, der schwierigen Frage nach dem Einbruch des Außerordentlichen für das Ordentliche nachzugehen und ihr Raum und Recht im methodologischen Denken zuzugestehen und deshalb zu problematisieren, ob und wie das Außerordentliche *als* Ausgeschlossenes eine Fremdeinwirkung auf das als Eigenes Bezeichnete ausübt, dann versagen für WALDENFELS die methodischen und analytischen Verfahren FOUCAULTS. Dessen Diskursanalytik konzentriert sich nur auf die Äußerlichkeit des Diskurses als Ort der „Ereignisse, der Regelmäßigkeiten, der Verhältnisse, der bestimmten Veränderungen, der systematischen Transformationen", der nicht von „anderswo ... [vom] Denken der Menschen, .. ihrem Bewußtsein oder ihrem Unterbewußtsein, ... [von] der Sphäre der transzendentalen Konstitution"[663] bestimmt ist. Diese Deutung reicht für WALDENFELS jedenfalls nicht aus. Denn nur wenn zum Diskurs, seiner Praxis und seinen Regeln auch sein *Außerordentliches*, dessen er nicht und nie Herr wird, dazugehört, bleibt der Diskursanalytiker wirklich ein „glücklicher Positivist"[664] und verfällt nicht in den sonst drohenden dumpfen Positivismus.

Für WALDENFELS verstrickt sich die rein positivistische Beurteilung des Diskurses als einer regulierten Praxis, wie er sie bei FOUCAULT konstatiert, in einen performativen Widerspruch oder in einen unendlichen Regreß (vgl. DFG 244f.): Denn Regeln als *Handlungsformen* müssen sowohl in ihrer Genese als auch in ihrer Geltung ein Prae auf einer anderen Ebene voraussetzen. Konkret: die Bereitschaft, sich bestimmten Regeln zu unterwerfen, kann nicht erst in den Regeln selbst geregelt sein[665]. Deshalb gehört zur Konstitution jeder Ordnung ein ihr Außerordentliches. Sich diesem Außerordentlichen zu stellen, bedeutet deshalb, daß ein Diskurs bei

---

660 FOUCAULT spricht in diesem Zusammenhang von einer „diskursiven 'Polizei'" (ders., Die Ordnung des Diskurses, 25), die die Disziplin der Teilnahme am Diskurs regelt. Und WALDENFELS fügt mit kritischem Blick auf HABERMAS an: „Daß Wahrheit ohne bestimmte Machtkomponenten nicht zu denken ist und daß selbst ein methodisch ausgedachter 'herrschaftsfreier Diskurs' zu den gutgemeinten Hirngespinsten gehört, folgt aus der Natur der Sache" (DFG 209). Zum Vergleich zwischen HABERMAS und FOUCAULT vgl. auch NL 120-128.

661 Vgl. ders., Archäologie des Wissens, 116.

662 Vgl. DFG 218: „Wenn Foucault wiederholt von *diskursiver Praktik* spricht und wenn er diese Praktik aus bestimmten Aussagen (*énoncés*) aufbaut, so denkt er an Formationen und Regelungen, in denen Gegenstände ausgesondert, Sprecherpositionen verteilt, Aussagefelder artikuliert und sprachliche Materialisierungen [sic!] vorgezeichnet werden ... Was dabei herausspringt, sind 'Systeme der Streuung (*systémes de dispersion*)' ... mit verstreuten Elementen, Ereignissen, Begriffen, Aussagen, mit einer Verstreuung auch des Subjekts ..., und dies alles gipfelt in einer verstreuten Vernunft."

663 Beide Zitate in: FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 177.

664 A.a.O., 182.

665 Vgl. auch die analogen Überlegungen zum „blinden Fleck der Moral" in Kap. 2.6.2.2.

aller Geschichtlichkeit und Institutionalität nicht in seinem historischen Kontext untergeht und so nicht „zum Spielball *purer* Machtkämpfe" (DFG 240) verkommt. Damit aber eine solches diskursanalytisches Postulat seinerseits nicht einem „normativistischen Fehlschluß" erliegt[666], muß die Art und Weise der Bestimmung des Außens genau geklärt werden. Da nicht durch jedes Außen die Geschlossenheit einer diskursiven Praktik gesprengt wird, spielt WALDENFELS verschiedene Alternativen durch, die er an FOUCAULTs Diskursanalytik heranträgt (vgl. DFG 240-246): Gegenüber der Äußerlichkeit des Diskurses, die nach FOUCAULT gegen einen alles umfassenden Logos und eine alles bedingende Subjektivität spricht[667], gibt WALDENFELS zu bedenken, daß „diese Begrenztheit und Zerstreutheit der Diskurse ... nur [erklärt], *daß* der Diskurs über sich hinausweist, aber nicht, *wie* es geschieht" (DFG 240). Wenn dagegen das Außen als *Interdiskursivität* gedacht ist, Diskurse immer über Regelhaftigkeit konstituiert sind, dann potenziert sich der oben konstatierte performative Widerspruch nur auf höherer Ebene oder führt zu einem *regressus in infinitum*. Analoges gilt für ein oder besser das *metadiskursive* Außen. Ob man es abstrakt als Theorie, Analyse, erneut als reinen Metadiskurs oder konkret als Beobachterposition tituliert, der Status, die Rolle und die Funktion einer solchen Perspektive verstrickt sich entweder in den genannten Widerspruch oder bleibt schlicht und einfach dunkel[668], allein hinnehmbar (oder eben nicht). Verbleibt als letzte Möglichkeit der Außen-Formation das *nichtdiskursive Außen*. Beiläufig kommt diese Option zwar einmal bei FOUCAULT in den Blick[669], wird aber nicht systematisch ausgebaut, so daß unklar bleibt, *wie* die Grenze zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken gezogen werden kann oder soll.

Um den Dilemmata der Bestimmung des Außens bei FOUCAULT zu entgehen, kommt WALDENFELS zu folgender Gegenthese: Ein gegenüber den verworfenen Alternativen konsistent gedachtes Außen „wäre ein *Zu-Sagendes* und *zu Tätigendes* im Sinne *transdiskursiver* Ansprüche, die *a fronte* auftreten und verhindern, daß diskursive Ereignisse des Sagens und Tuns bloße Ereignisse in einem geregelten Diskurs sind" (DFG 244). Mit dieser These, die in Kap. 2.2 weiter zu entfalten ist, zeigt sich, daß schon die konsequente strukturale Reduktion auf ein nicht integrierbares Außerordentliches jeder Ordnung verweist und so der von WALDENFELS als responsiv bezeichneten Differenz in jeder Ordnung zuarbeitet. Auf dem Wege phänomenologischer Methodik geschieht dies aber über einen weiteren Zwischenschritt:

Gegenüber der These von der völligen Abgeschlossenheit von Diskurspraktiken, die nicht nur bei FOUCAULT, sondern methodisch anders begründet, aber mit demselben Effekt auch bei LINBECK und HÜTTER zu finden ist (vgl. Kap. 1.2.3.2.1; 1.2.3.2.2), kennt die phänomenologische Tradition über die eidetische Reduktion (und ihre Vertiefung durch die strukturale) einen anderen methodischen Schritt, der das in einseitig strukturalistischem Denken niedergehaltene archäologische und teleologische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeiten von Erfahrung diesseits ontologischen „Seinsglaubens" zuläßt: die *transzendentale Reduktion*.

---

666 Vgl. HÖFFE, Sittlich-politische Diskurse, 16: „Als normativistischen Fehlschluß bezeichne ich die dem naturalistischen Fehlschluß entgegengesetzte Vorstellung, allein aus normativen Überlegungen ließen sich spezifische oder gar konkrete Verbindlichkeiten ableiten."

667 Vgl. FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 176f.

668 WALDENFELS könnte LUHMANNs „Paradoxiemanangment" des „re-entry" (vgl. Anm. 183) nicht zustimmen, weil es die entscheidende *Zeitdimension* der Wahrnehmung abblendet – diese ist aber gerade für das Anspruchsereignis des Fremden oder des Außerordentlichen entscheidend (vgl. Kap. 2.3.1.3; 2.4.3.3).

669 Vgl. DFG 241 mit Verweis auf FOUCAULT, Archäologie des Wissens, 68f.

2.1.2 Von der transzendentalen Reduktion zur responsiven Differenz

Die Aufgabe der transzendentalen Reduktion besteht für WALDENFELS darin, das Ineinander von Zugangsart und Sachgehalt, von 'etwas' und 'als etwas', von Was und Wie in der Wahrnehmung eines Phänomens zu problematisieren. Dabei dürfen selbstverständlich die Erträge der eidetischen und strukturalen Reduktion nicht mehr vergessen werden. Mit dieser Forderung setzt sich WALDENFELS dezidiert von HUSSERLs Konstitutionstheorie ab:

HUSSERL hatte die These vertreten, daß man bei der Konstitutionsanalyse von Sinn und Erfahrung auf ein präsoziales, transzendental-solipsistisches „Ur-Ich“[670] zurückgehen könne. Da er andererseits aber auch schon um das „leibliche Hier als den Standort“ (SV 17) des Subjektes in der Welt und gegenüber den Dingen wußte[671], kommt es zur Inkongruenz der Theorie: „Es gehört zu den Inkonsequenzen Husserls, daß er ... letzten Endes aber doch daran festhält, daß das Bewußtsein *vom* Leibe diesem selbst konstituierend vorausgeht; andernfalls ließe das reine Ich, das er zum Angelpunkt aller Konstitutionsleistungen macht, sich in der geforderten Reinheit nicht mehr aufrechterhalten“ (ebd.)[672]. Der Verlust dieser Reinheit hat umgekehrt nicht nur zur Konsequenz, daß Vernunft, Bewußtsein und Leibhaftigkeit als Ausdruck von deren Kontingenz, Materialität, Sozialität und Fragmentarität so eng als möglich zusammen zu denken sind (vgl. ebd.; NL 123), sondern auch, daß sich die Art der Transzendentalität selbst verschiebt. An der sich ebenfalls über die Leibhaftigkeit vollziehenden Appräsentation des Anderen als Fremdem[673] läßt sich dies nachweisen. Nach HUSSERL analogisiert das primordiale Ich in seiner Eigenheitssphäre die Vorhandenheit einer anderen Eigenheitssphäre (des alter ego), die deutlich macht, daß seine eigene Eigenheitssphäre schon gebrochen ist, weil es noch andere Eigenheitssphären gibt. Im Angesicht der Leiblichkeit des Anderen kommt es zu einer „Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“[674]. In den Augen von WALDENFELS gelingt es HUSSERL aber nicht, diese Paradoxie der „bewährbare[n] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ phänomengerecht auszuhalten. Denn wenn das phänomenologische Axiom der mutualen Beziehung von Noesis und Noema gilt, dann muß sich dies auch auf die „Konstitution“ des Anderen selbst auswirken. WALDENFELS erläutert diesen Einwand mit HUSSERLs eigenem Verständnis des Verhältnisses von Zeitlichkeit und Wahrnehmung: „Ähnlich wie die Wahrnehmung der Zeitlichkeit ein Zeitlichwerden der Wahrnehmung impliziert ..., impliziert die Erfahrung des Fremden ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung. Die Relation zum Anderen erweist sich in diesem Sinne als reflexiv. In völliger Deckung bin ich mit mir so wenig wie mit dem Anderen“ (DFG 64). Wenn aber die Konstitutionsbedingung, der abstraktive Rückgang auf eine Eigenheitswelt, fraglich wird, muß die gesamte Relation zwischen Eigenem und Fremdem neu durchdacht werden. Sie läßt sich dann offensichtlich nicht mehr entsprechend säuberlich auf Ich und Anderer aufteilen (vgl. Kap. 2.3).

---

670 Vgl. HUSSERL, Hua VI, 187-190.; vgl. DFG 363.

671 Ders., Hua I, 128-130.

672 Vgl. zu dieser Problematik HUSSERL, a.a.O., 130f.

673 Über die 'Appräsentation' (vgl. a.a.O., 138-141), also eine analogisierende Auffassung des Anderen als alter ego, d.h. aber eben auch als *Leib*, bildet sich die auf der primordialen Eigenheitssphäre aufbauende, diese aber übersteigende Intersubjektivitätssphäre (vgl. a.a.O., 135f., 149-163); vgl. dazu vor allem DFG 61-68.

674 Ebd. 144; immer wieder beruft sich WALDENFELS auf diese Stelle; vgl. ders., SF 7; EP 33; Husserls Verstrickung in die Erfahrung, 272; AR 630; DFG 26, 58, 291; TF 25f., 29f., 33, 44, 75, 89f., 94, 96, 102; GN 177.

Der phänomenologische Rückgang auf eine Primordialsphäre bei der Konstitution von Phänomenen besitzt zwar unter xenologischen Gesichtspunkten den Sinn, auf die Grenze der „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“[675] aufmerksam zu machen. Allerdings versagt diese Operation dann bzw. wird in ihr Gegenteil verkehrt, wenn auf der Ebene eines transzendentalen Solipsismus ein reines „Ur-Ich“ als Grundlage für die Rekonstruktion der Welt dienen muß. WALDENFELS bezweifelt nicht, daß man eine mit der Begriffsmarke 'Subjektivität' gegebene, Präferenzen anzeigende Zurechnungsinstanz in der Konstitutionsanalyse mitbedenken muß (vgl. TF 93; vgl. Kap. 2.5). Aber vor dem Hintergrund der Aufnahme strukturaler, sozialphilosophischer und -psychologischer Erwägungen in die Phänomenologie[676] stellt er in Frage, ob die monadologisch verstandene Primordialsphäre als Konstitutionssphäre von Sinn und Bedeutung ausreicht. Denn diese ist sowohl diachron wie synchron von Horizonten durchzogen, deren Relevanz für die Konstitution nicht mit dem Hinweis auf einen wie auch immer zu charakterisierenden archäologischen Endpunkt unterdrückt werden kann, der zum Ausgangspunkt transzendentaler Teleologien wird[677].

Die Versuche, die Aporie der Konstitution von Erfahrung und Bedeutung durch eine transzendentale Subjektivität auf einer höheren Intersubjektivitätstheorie zu lösen, scheitern ebenfalls. Entweder verdoppeln sich nur die Probleme der ersten Ebene, wenn aus dem *einen* Konstitutionspunkt ein *bipolarer* geformt würde[678]. Noch unangemessener würde ein solches Konzept, falls es den immerhin bei HUSSERL als Paradox wahrgenommenen Überstieg von der Subjektivitäts- zur Intersubjektivitätsebene kaschieren würde, indem es einfach von einem transzendentalen Pragmatismus ausgehen und sich keine dezidierte Rechenschaft ablegen würde, *wie* diese beiden Ebenen miteinander zu verzahnen wären[679]. Denkt man drittens an die Suche nach der dritten Dimension, die MERLEAU-PONTY bewegte[680], so scheidet auch die Alternative aus, die Subjektivitäts- und Intersubjektivitätssphäre einfach miteinander zu vermischen. Hier entstünde das, was MERLEAU-PONTY *„schlechte Ambiguität“*[681] nannte, eine Art Zwischentheorie, die

---

675 Vgl. Anm. 674.

676 Vgl. SV 189-262, wo WALDENFELS der phänomenologischen Sozialphilosophie von SCHÜTZ und der sozialpsychologischen Theorie des symbolischen Interaktionismus von MEAD breite Aufmerksamkeit widmet. Beide Konzepte unterstreichen die konstitutive Eingebundenheit der Subjektivität in die Sozialität, so daß die Primordialsphäre als *reine* Konstitutionssphäre von Bedeutungen ausfällt.

677 Auch hier hat HUSSERL in seiner Konstitutionsanalyse mit dem Elementen der „passiven Genesis“ und den „Habitualitäten“ des Ego (vgl. ders., Hua I, 111-114) in der Primordialsphäre wichtige Vorarbeiten geleistet, sie aber nicht mehr auf die Konstitutionsebene des transzendentalen Egos bezogen.

678 Vgl. die ähnliche Kritik von LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 874f., an HABERMAS' und APELs Versuchen, den Subjektivismus der Transzendentalphilosophie durch eine sozial abgefederte Kommunikationstheorie oder eine Transzendentalpragmatik zu entschärfen.

679 Vgl. a.a.O., 1028, Anm. 270, das Lob für HUSSERLs präzise Problemwahrnehmung.

680 Vgl. Anm. 683.

681 Vgl. MERLEAU-PONTY, Vorlesungen I, 11, wo die schlechte Ambiguität als „Mischung von Endlichkeit und Universalität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ charakterisiert wird (vgl. a.a.O., 16; PF 174-178).

beides, also Subjektivitäts*konstitutions*- und Intersubjektivitäts*geltungs*theorie, sein will, aber damit keines von beiden ist[682].

Will man trotzdem an der transzendentalen *Fragestellung* festhalten, um nicht in der Faktizität einer Erfahrung oder Bedeutung unterzugehen, so bleibt jenseits der ausgeschlossenen Möglichkeiten nur die Alternative übrig, die Differenz von Was und Wie in einem *Zwischen*bereich zu entdecken (vgl. Kap. 2.3.2)[683]. Dieser kann aufgrund der zuletzt vorgetragenen Überlegung aber nicht nach der Maßgabe des „sowohl-als auch" gedacht werden. Vielmehr muß er – wenn er sich plausibilisieren lassen soll – *weder* als pure Subjektivität *noch* verdoppelte Intersubjektivität gedacht werden und gestattet so weder den Rückzug auf die *reine* Konstitution einer transzendentalen Subjektivität (oder Intersubjektivität) noch stellt er Legitimationspotentiale für eine von ihm ausgehende Theorie pragmatischer oder strukturaler *Faktizitäten*. Statt dessen sollte eine Reflexion auf das *Zwischen* die Wahrnehmung der Asymmetrie, die die transzendentale Frage in der Begegnung mit Fremdem als „bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen"[684] aufwirft, bewahren und bewähren und sie nicht in eine diskursive oder strukturale Symmetrie umbiegen. Dieses Zwischen müßte den Erfahrungskonstituenzien Subjektivität, Intersubjektivität, Sprache und Wesen vorausgehen, ohne selbst wieder eine analoge Entität zu bilden. Denn eine solche gäbe dem Problemstand nur einen neuen Namen, würde ihn aber nicht lösen. In Kap. 2.3 wird ausgehend vom Phänomen des Fremden diese Konstitutionsebene des Zwischen*ereignisses*[685] ausführlicher zu entfalten sein.

---

[682] Entweder konstituiert die Subjektivität die Bedeutung, dann leistet die Intersubjektivität nur die nachträgliche Anerkennung, oder die Geltung wird von der Intersubjektivität gesetzt, dann ist das Subjekt aber nicht mehr das Zugrundeliegende der Konstitution und würde konsequenterweise durch diese (mangelnde) Bestimmung den terminologisch und sachlich von ihr abhängigen Begriff der Intersubjektivität in seiner Sinnhaftigkeit unterhöhlen.

[683] Mit dem Terminus und der Figur des „Zwischen" (vgl. u.a. ZR im Titel!; SV 195; 199, 203; NL 206-210; OZ 46-48, 132, 181, 206 f. (!); SF 50f., 56; 75-79; 83, 90, 115; AR 234, 455, 477, 511; DFG 22, 171, 374, 424, 438) greift WALDENFELS die Versuche MERLEAU-PONTYs auf der Suche nach der „dritten Dimension" der Sinnkonstitution jenseits von Subjektivismus und Objektivismus, von Innen- und Außenperspektive auf (vgl. ders., Die Abenteuer der Dialektik, 242f.; Das Sichtbare und das Unsichtbare, 49; vgl. PF 148-152). Dabei entspricht der deutsche Begriff des 'Zwischen' im französischen Original bei MERLEAU-PONTY – vor allem im Spätwerk – Begriffen wie 'membrure', 'jointure', 'charnière'; vgl. z.B. ders., Die Abenteuer der Dialektik 241f.; Das Auge und der Geist, 54; Das Sichtbare und das Unsichtbare, wo es als Dimension der „Zwischenleiblichkeit" (a.a.O., 185-187, 219, 244) und „Zwischenwelt" (a.a.O., 73, 89, 116, 337) entfaltet wird. Daß den Inter-aktionen und Inter-lokutionen aber auch eine „ethische Dimension" inhäriert, hat WALDENFELS vordringlich von LEVINAS gelernt. So verwundert es nicht, daß der Aufsatz „Verflechtung und Trennung", in dem WALDENFELS die beiden Philosophen in ein (zu deren Lebzeiten so nie geführtes) intensives Gespräch bringt, wie eine philosophiegeschichtliche Modulation des Konzeptes der responsiven Rationalität klingt (vgl. DFG 346-382).

[684] Vgl. Anm. 674.

[685] Wenn das *Zwischen* von WALDENFELS mit der ontologischen Kategorie des Ereignisses verbunden wird, soll diese Formulierung verhindern, daß es als Kontinuum oder wiederum als Wesen oder im Modus von Subjektivität gedacht wird und zudem den üblichen ontologischen Fundamentalunterscheidungen (aktiv-passiv; Subjekt-Substanz; Natur-Geist etc.) vorausliegt. In diesen Formen und Fundamentalunterscheidungen würden sich die im Haupttext genannten Aporien nur auf einer Reflexionsstufe später einstellen. Die Kategorie des Ereignisses zeigt demgegenüber eine später darzustellende, spezifische *Singularität* an (vgl. Kap. 2.3.2; 2.4.3.3).

Wenn die transzendentale Reduktion nicht eindeutig auf eine transzendentale Subjektivität als Konstituens zuläuft, weil die Erwägungen zur strukturellen Differenz in die zur transzendentalen Differenz von Wie und Was einfließen, wenn sich umgekehrt die strukturelle Differenz aufgrund der Perspektivierung der transzendentalen Frage von der Dimension des Zwischenereignisses nicht schließen läßt, dann sollten aus diesem wechselseitigen Überschuß *inhaltliche* und *methodologische* Konsequenzen gezogen werden. Um deutlich zu machen, daß sich in qualifizierten, also von signifikativen Differenzen geprägten Erfahrungen von einem eigenen *Präferenz*ort nicht nur Selektionen und Exklusionen[686] ereignen, sondern auch Fremdes störend in die Eigenheitssphäre einbrechen kann, führt WALDENFELS über die transzendentale, die eidetische und strukturelle Differenz den Begriff der *responsiven Differenz* (GN 44) ein. Mit ihm soll jenseits der genannten Differenzen darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Gewahrwerden der eigenen Grenzen der Bezug zu den Dingen, zu anderen und zu sich selbst nicht nur nicht ausgeschöpft, sondern immer auch von „Aufforderung, Provokation, Stimulus" (TF 51), von nicht Assimilierbarem, aber Unausweichlichem (vgl. TF 121) durchkreuzt werden kann. Dann eröffnet sich nicht nur ein „'Möglichkeitssinn' ..., den keine Verwirklichung je befriedigt" (GN 43; vgl. Kap. 2.4.3.2). Vielmehr schlägt die *Erfahrung des Fremden*, die jede Grenzziehung mitführt, in ein *Fremdwerden der Erfahrung* um (SF 24; vgl. DFG 56, 64; TF 109). Eigenes und Fremdes lassen sich dann nicht mehr säuberlich auf Selbes und Anderes[687] aufteilen. Denn wo unwillkürlich Konflikte und Reibungen, aber auch Aufforderungsereignisse und Antwortmöglichkeiten entstehen, da wird „Fremdheit zum Ingrediens der Phänomene" (GN 44). Ein Phänomen, das (anders) als ein (behavioristisch verengter) Stimulus Eigenes verfremdet, nennt WALDENFELS ein *„Hyperphänomen* ..., das über die Bedingungen seines Erscheinens hinausgeht" (TF 18)[688]. Den für es sensiblen Umgang mit dem Fremden bezeichnet er als *„Responsivität"* (TF 52), die von ihm ausgehende „Antwortlogik" als *„responsive Rationalität"* (OZ 47). Der phänomenologischen Methode, die ihren Logos von solcher Hyperphänomenalität prägen läßt, gibt er den Titel *Hyperphänomenologie* (AR 18, 22). Mit Bezug auf die Einsicht, daß die Erfahrung des Fremden zum Fremdwerden der Erfahrung führt, kann er auch von *Xenologie* (vgl. TF 85-109) sprechen.

---

[686] Diese Wortwahl folgt der WALDENFELSschen Terminologie zur Bezeichnung des Grundvollzuges von Ordnung (vgl. Kap. 2.2.1). Gerade der blutigen Mißbrauch dieser ursprünglich evolutionstheoretischen Begrifflichkeit in der nationalsozialistischen Rassenideologie zeigt im Exzeß das mit diesen Termini ausgedrückte Moment von Gewalt in jeder Ordnung.

[687] In der Figur „Selbes-Anderes" wird das Fremde zum Teil eines Ganzen und so (als Besonderes eines Allgemeinen oder als dialektische Antithese einer These) in es integriert und entsprechend normalisiert (vgl. GN 9), bleibt jedenfalls nicht wie der Schatten, der sich jeder Synthese entzieht (vgl. OZ 175; DFG 17-30), für das Eigene virulent und damit störend. An RICŒURs Ansatz in: ders., Das Selbst als ein Anderer, kritisiert WALDENFELS (vgl. DFG 287-301), daß dort Andersheit im Gefolge von ARISTOTELES und HEGEL nur als *Korrelat* zum Selbst gedacht wird, nicht aber als radikaler, korrelationsloser, jede Synthese verhindernder Einbruch des Fremden in Eigenes (vgl. Anm. 781). Es bedarf wohl keiner weiteren ausführlichen Erwähnung, daß die Sache nicht am Vokabular hängt: Die Erfahrung der radikalen Störung, die bei WALDENFELS in der Entgegensetzung 'Eigenes-Fremdes' thematisiert wird, wird bei LEVINAS ja gerade mit dem Titel des Anderen (vgl. ders., Die Spur des Anderen) verknüpft. Entscheidend ist die phänomenologische Wahrnehmung des Fremdheitsphänomens.

[688] Kursivierung P.D.

Am Beispiel der *Intentionalität*, einem der Zentralgedanken der HUSSERLschen Phänomenologie, erläutert WALDENFELS diese Transformation phänomenologischer Kerneinsichten zum Konzept der responsiven Rationalität (vgl. GN 43f.): Intentionalität meint nach HUSSERL ein quasiteleologisches Tendieren-auf[689]. Nun kann man diesen menschlichen Grundvollzug primär bewußtseinsphilosophisch als *actio* deuten. Indem HUSSERL aber selbst auf die im Bewußtsein nicht hinreichend aufklärbare *passive* Genesis des Bewußtseinsstromes aufmerksam geworden ist[690], wird der Gedanke der reinen actio entscheidend geschwächt. Dem korreliert das grundlegende Axiom der Phänomenologie, daß die Noesis vom noematischen Korrelat ihre Bestimmung erhält. Werden beide Erwägungen zusammengezogen, so erweist sich die Intentionalität als „Antworten auf das, was uns anregt und anspricht" (GN 44). Um andererseits aber mit dieser Umkehrung der Figur der Intentionalität nicht in einen obsoleten quasimechanisch funktionierenden Behaviorismus abzugleiten, muß man nach WALDENFELS unterscheiden zwischen einer sachlichen *answer* und dem durch diese hindurch gehenden, aber in der Sachlichkeit (als Sinnhaftigkeit oder Regelerfüllung) nicht aufgehenden Antwortereignis als *response* (vgl. TF 118-123; vgl. Kap. 2.4.2; 2.4.3.3). Auf die Wahrnehmung der konstitutiven Bedeutung dieser Differenz in einer Erfahrung läuft die zur responsiven Rationalität gesteigerte Hyperphänomenologie hinaus. Mit ihr wird die signifikative Differenz des 'etwas als etwas' nochmals rückgeführt auf die responsive Differenz: „etwas auf etwas" (AR 242). Auf diese Weise wird in der qualifizierten Erfahrung ein *Beunruhigungselement* anerkannt, das verhindert, daß sich bestimmte Deutungsmuster dogmatistisch abschließen oder mit Absolutheitsanspruch (vgl. Kap. 3.2.2) auftreten. Responsivität propagiert damit umgekehrt keineswegs eine postmodernistische Beliebigkeit – durch die Achtung der Ebene der strukturellen Differenz hat sie durchaus ein Gespür für die Notwendigkeit von Ordnungen (vgl. Kap. 2.2.1) –, sondern versucht eine Differenzsensibilität für die Regionalität diskursiver Praktiken zu fördern (vgl. Kap. 2.2.3; 2.2.5). Weil sie aus den genannten Gründen gegen doktrinäre oder szientifische Totalisierungen opponiert (vgl. Kap. 2.2.2), übernimmt die für solche Anspruchsereignisse sensible Hyperphänomenologie die „Rolle eines Störenfriedes" (GN 45)[691]. Insofern sie ihre Aufmerksamkeit auf die den spezifischen Thematisierungen vorausliegenden Aufforderungsereignisse lenkt, inhäriert ihr zudem eine dem Beliebigkeitspostmodernismus[692] fremde „ethische"[693] Dimension.

Indem WALDENFELS' responsive Hyperphänomenologie die Differenzsensibilität für die Fremdheit von Phänomenen schärft, kommt sie der originären Aufgabe jeder Phänomenologie, der Erfahrung zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu verhelfen, nach. Das heißt aber nichts anderes, als daß dieses Registrieren von Differenzen einer in sich bereits differentiellen Erfahrung keiner sachfremden Oktroyierung zu folgen hat, sondern jeweils dem Logos der Phänomene, ihrer Ordnung und Zugänglichkeit, zu entsprechen suchen muß. Deshalb soll der Ertrag der beiden Reduktionen an den beiden grundlegenden Phänomenbereichen vertieft werden, die zum einen ihre Validität besonders unterstreichen können, die zudem im Zentrum der bisherigen Arbeit von WALDENFELS ste-

---

689 Vgl. HUSSERL, Hua XIX/1, 391-393.

690 Vgl. Anm. 677.

691 Die Nähe zur Verortung der Theologie, wie sie BARTH (vgl. ders., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 202-205) entwickelt hat, ist frappant und wird in Kap. 3.1.4 noch zu thematisieren sein.

692 Unter 'Beliebigkeitspostmodernismus' verstehe ich einen eher in feuilletonistischen denn in ernsthaften philosophischen Arbeiten anzutreffenden Eklektizismus, dem sämtliche Maßstäbe abhanden gekommen sind und der sich unter dem eigenwillig interpretierten Motto FEYERABENDs „anything goes" versammelt; vgl. zu diesen Stil ebenfalls kritisch LAERMANN, Lacancan und Derridada, 36-42 (mit entsprechenden Beispielen); WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, XV, 1-3.

693 Vgl. Anm. 53.

hen, ohne die ferner die responsive Interpretation des Antwortgeschehens (vgl. Kap. 2.4) nicht möglich wäre und die – was für diese Arbeit am wichtigsten ist – auf die spätere fundamentaltheologische Applikation zielen: die *Ordnungs*thematik (vgl. Kap. 2.2) und die Erfahrung des *Fremden* (vgl. Kap. 2.3). Insofern die Rechenschaft über die Hoffnung ja auch Verantwortung von einem Wort ist, das zur Welt kommt[694], also der Welt *von sich aus fremd* ist, kann die Hyperphänomenologie des Fremden helfen, die erste der beiden grundlegenden fundamentaltheologischen Differenzen, die Gott-Mensch-Differenz, aufzuarbeiten. Zum anderen wurde gezeigt, daß die intrinsezistische Fundamentaltheologie als Verantwortung auf der Schwelle von theologischen und nichttheologischen Diskursen durch die Kirche-Welt-Differenz geprägt ist (vgl. Kap. 1.3). Hier kann die hyperphänomenologische Betrachtung der Ordnungsthematik der um Kommunikabilität und Identitätsrechenschaft bemühten Fundamentaltheologie analytisches Instrumentarium bereitstellen, angesichts der Regionalität von Diskursen auf eigene Exklusionen und Selektionen, aber auch auf Ansprüche anderer Diskurse und Menschen zu achten.

2.2 Strukturelle und topologische Aspekte der Responsivität: Regionale Ordnung im Zwielicht

Wenn sich WALDENFELS' responsive Hyperphänomenologie der Ordnungsthematik zuwendet, nimmt sie ihren Ausgangspunkt bei dem nur auf den ersten Blick schlicht wirkenden Satz „Es gibt Ordnung!"[695]. Dabei wird Ordnung zunächst ganz formal als „*ein geregelter (d.h. nicht beliebiger) Zusammenhang von diesem und jenem*" (OZ 17[696]) definiert. Mit dieser offenen Formulierung werden sowohl wiederholbare, damit aber in demselben Maße *ablösbare* Ordnungs*gefüge* als auch *fixierte* Ordnungs*bestände* eingeschlossen. Vor allem soll diese konstative Formulierung zum Ausdruck bringen, daß alle Erfahrung schon immer gedeutet, d.h. von diskursiven Praktiken geprägt ist: „Es gibt keinen menschlichen Tatbestand, der nicht in einem bestimmten Deutungsrahmen

---

694 Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 389-391, besonders die eindrückliche Formulierung einer „*Analogie des Advent*" (a.a.O., 389).

695 WALDENFELS greift für die Charakterisierung einer begrenzten, aus der Erfahrung entstehenden Ordnung („Es gibt Ordnung!") nicht nur auf FOUCAULT (vgl. ders., Die Ordnung der Dinge, 23) zurück, sondern auch auf die Rationalitätsbestimmungen von MERLEAU-PONTY: „Rationalismus und Skeptizismus nähren sich gleichermaßen aus einem von beiden uneingestandenermaßen vorausgesetzten faktischen Bewußtseinsleben, ohne welches sie selber weder gedacht noch erlebt zu werden vermöchten, von dem her aber weder zu sagen ist, *alles habe einen Sinn*, noch *alles sei Unsinn*, sondern allein: *es gibt Sinn*" (ders., Phänomenologie der Wahrnehmung, 344; zur Offenheit von Ordnungen vgl. ders., Struktur des Verhaltens, 56-58, wo Ordnung nicht ontologisch, sondern deskriptiv als „bloße statistische Häufung" [a.a.O., 56], die Veränderungen zuläßt, charakterisiert wird. Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund von Ordnungsdefinitionen vgl. OZ 204f.)

696 Seitenzahlen im Text ohne weitere Angaben beziehen sich auf OZ.

aufträte" (DFG 418; vgl. AR 574[697]). Zugleich verwirft die unprätentiöse Aussage „Es gibt Ordnung!" in dem eben definierten formalen Sinne zwei andere Ordnungsinterpretationen: auf der einen Seite Ordnungsvorstellungen, die sich zu Gesamt- oder Grundordnungen stilisieren (vgl. Kap. 2.2.2), zum anderen die Vorstellung, es gebe überhaupt keine Geltungskriterien für Ordnung (vgl. Kap. 2.2.3). Die von WALDENFELS eingenommene Zwischenposition muß nicht nur solche Extrempositionen falsifizieren, sondern muß gleichzeitig nachweisen, daß sie durch die These von der Regionalität und Ambiguität von Ordnungen weder der Beliebigkeit noch der Eindeutigkeit das Wort redet. Um dagegen den phänomenologischen Sinn der These „Es gibt Ordnung", d.h., daß alles Reden, Handeln und Verhalten immer durch Ordnungsverfahren implizit oder explizit geprägt ist, zu verdeutlichen, soll zunächst dargelegt werden, worin nach WALDENFELS der Grundvollzug von Ordnung besteht (vgl. Kap. 2.2.1), bevor die genannten Abgrenzungsbewegungen gegen Gesamt- und Grundordnungen und ihre dialektischen Gegenschläge rekonstruiert werden (vgl. Kap. 2.2.2). Anschließend wird die Alternative regionaler Ordnungsproduktion als Zurückweisung des Beliebigkeitsvorwurfes (vgl. Kap. 2.2.3) und als Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung von Außerordentlichem thematisiert (vgl. Kap. 2.2.4).

2.2.1 Selektion und Exklusion als Grundvollzug von Ordnung

Da sich Menschen nach WALDENFELS schon immer in einem bestimmten Lebensraum aufhalten, stellt sich die Frage, was in diesem Zusammensein die Ordnung *als* Ordnung auszeichnet, so daß zum einen ihre (immer mehr oder minder stark Geltung fordernde) Faktizität, zum anderen aber auch ihre Begrenzung erklärbar wird. Im Anschluß an MERLEAU-PONTY und FOUCAULT bezeichnet WALDENFELS als Grundvollzug von Ordnung *Selektion* und *Exklusion* (vgl. u.a. SV 25; NL 137-139; OZ 51-83; SF 48, 78, 112, 115; AR 351-359, 370; DFG 137, 253, 318; TF 10; GN 53). Diese beiden Aspekte des einen Ordnungsgeschehens (vgl. SF 48) bringen zum Ausdruck: Wer ordnet, versucht ein (nach den eigenen Maßstäben ungeordnet oder nach den eigenen Maßgaben falsch geordnet wirkendes) Feld[698] nach einem bestimmten Muster zu strukturieren, zu verstehen oder zu bearbeiten. Um diesen *funktionalen* Effekt erzielen zu können, ist es notwendig, sich auf bestimmte Bereiche, Objekte und Verfahren zu beschränken[699]. Nicht alles ist mit allem handhabbar oder auch verstehbar. Die in PLATONS 'Sophistes', in

---

[697] Im Blick auf das Verständnis von Moral und Normen wird diese Thematik aufgegriffen in Kap. 2.6.2.

[698] Vgl. OZ 54: *„Feld ist ein innerlich gegliederter, flexibel nach außen hin abgegrenzter Erfahrungsbereich, dessen Grenz- und Kraftlinien auf wechselnde Standorte innerhalb des Bereichs zulaufen"* (vgl. SF 31; AR 270-280).

[699] Aus diesem Grund lehnt WALDENFELS die sinngemäße Rede HUSSERLS von *der* Lebenswelt als „Boden-, Leitfaden und Einigungsfunktion" (EP 37) der spezifischen Sonderwelten ab, versucht vielmehr die Lebenswelten als jeweilige Zwischenwelten (zwischen Heimat- und Fremdwelt) zu begreifen; zu die-

HEGELS 'Logik' oder in HEIDEGGERS 'Sein und Zeit' immer wieder thematisierte Verwandtschaft von 'Sein' und 'Nicht(s)'[700] hat folgerichtig ihre Entsprechung im Verständnis von Ordnung. Ordnung ist immer *präferenzgeleitete* Selektion, d.h. eine nach expliziten, meist sogar nach impliziten Kriterien erfolgende *Auswahl* von *sich anbietenden, möglichen* Verhaltensfeldern, -mustern, -objekten und -interagenten (vgl. 56). Die Kehrseite der Selektion auf derselben Medaille 'Ordnung' bildet die *Exklusion.* Indem sich ein Ordnungsfeld herausbildet, werden andere Möglichkeiten ausgeschlossen, Grenzen gezogen (vgl. 87; AR 367-370). Ein solcher Effekt ist zwar normengeleitet, insofern Selektion und Exklusion bestimmten Maßstäben oder Maßwerken (vgl. 146-150) gehorchen, aber unvermeidlich. Nicht die Begrenztheit der Ordnung an sich ist deshalb als immer faktisch vollzogenes Geschehen zu verwerfen. Vielmehr gilt es, kritisch die jeweils leitenden Selektions- und Exklusionsmuster zu begutachten (vgl. 72).

Nach welchen *Kriterien* funktioniert dieser bipolare Grundvollzug von Ordnung? Dazu stellt WALDENFELS – immer noch auf formaler Ebene argumentierend – fest: Ergriffen wird die Möglichkeit, die *Bedeutung* verspricht, exkludiert was irrelevant ist. Relevanz aber ist ein mindestens dreifach ausziehbarer Relationsbegriff (vgl. 57-60; SF 253): etwas ist relevant, weil es a) Auffälligkeit besitzt oder sich *aus* der (Über-)Fülle eines Möglichkeitenfeldes aufdrängt. Es tritt b) hervor *für* jemanden, ohne daß es damit von diesem Subjektsbezug vollständig erklärt werden kann, schließlich kann es für ein anderes Subjekt, einen anderen Verweisungszusammenhang anderes bedeuten; es tritt schließlich c) *mit Gründen,* mit einschränkenden Präferenzen auf. Bezeichnet man Relevanz als die jeweilige *horizontale* Ausweitung eines thematischen Feldes (vgl. 60-63), so korreliert ihr als vertikale Ausformung die *Typik* (vgl. 63-66). Mit diesem Begriff wird (Ordnung als) die Reidentifizierbarkeit eines Ereignisses artikuliert. Noch vor der kategorial-logisch geleiteten Unterscheidung von Faktizität und Idealität bezeichnet Typik das Wiedererkennbare, das Aufzeigbare an ihm: „*Der Typus ist ein Wesen auf Zeit*" (66) und ein Wesen modal begrenzter Reichweite. Aus der Variabilität der Erfahrung filtriert sich Invariantes. Kein freischwebendes Eidos, kein erfahrungsunabhängiger Begriff (vgl. 64), sondern verdichtetes Wieder-holen zeichnet einen Typos aus. Insofern er für neue Erfahrungen zu einer Art Gradmesser wird, übt er seinerseits auf ein Thema und seine Relevanzfelder normativen Druck aus. Was wiederholbar ist, hat den Vorteil der Bekanntheit, ist Normales – und gerade über das Normale, nicht das Wahre, nicht das Ganze stabilisieren sich viele Ordnungen (vgl. TF 171; OZ 71-73; SF 59; GN 9-16, 222-224).

Neben dem Ordnungskriterium der Relevanz weist WALDENFELS auf ein anderes Selektions- und Exklusionsmuster hin: die *Richtigkeit* (vgl. 69f.). Während sich Wichtigkeit auf ein Thema bezieht, Typiken ausbildet und Vorbilder sucht, angesichts der oft nur mangelnden Verwirklichung der Idealtypik ein *mehr oder minder* zulassen muß und

---

ser responsiven Interpretation von Lebenswelten und den damit einhergehenden Konsequenzen für das Verständnis von Normen vgl. Kap. 2.6.2.

[700] Vgl. PLATON, Sophistes 255e-259d; HEGEL, Enzyklopädie, 106-110; HEIDEGGER, Sein und Zeit, 187.

daher Relativität, aber auch Relationalitäten, also Kontakt zu anderen Ordnungen eröffnet, ist Richtigkeit das Ordnungskriterium, das mit binären Mustern arbeitet. In der Ordnung der Richtigkeit gibt es nur ein „entweder – oder", hier gilt das absolute Recht (einer Vorschrift); das andere dieser Ordnung ist die Unordnung, der zu widersprechen ist.

Insofern aber Selektion und Exklusion auch die Konnotationen von Gewaltsamkeit[701] und Ungerechtigkeit (vgl. AR 358) anhaften, stellt sich die dringende Anschlußfrage, ob man vor unumstößlichen Faktizitäten kapitulieren und einem reinen (Sozial-)Darwinismus, aus dem die Terminologie stammt, Tribut zahlen muß oder ob man die Begrenztheit einer jeweiligen Ordnung übersteigen kann, ob man von einem Überschuß kritische Kriterien gegen Ordnungsfaktizitäten gewinnt. Der kritische und konstruktive Umgang mit Ordnungen hängt deshalb wesentlich davon ab, ein Gespür für die faktischen Ausschlußverfahren einer jeweiligen Ordnung zu gewinnen (vgl. 72), um an möglichen Veränderungen zu arbeiten[702].

2.2.2 Gesamt- und Grundordnung als vergebliche Tilgungsmuster der Regionalität von Ordnung

Wenn Selektion und Exklusion als der bipolare Grundvollzug von Ordnung identifiziert werden, Ordnung deshalb als regionale immer im auch von Ungerechtigkeit geprägten Zwielicht erscheint, verwundert es nicht, daß einem ständig Versuche begegnen, diese „Zwielichtigkeit" (52) nicht nur jeweils konkret zu bearbeiten, sondern *grundsätzlich* in *Eindeutigkeit* zu verwandeln. Entsprechend den beiden Ordnungskriterien Wichtigkeit und Richtigkeit unterscheidet WALDENFELS zwei Formen dieses Versuches, die mit Selektion und Exklusion einhergehende Regionalität von Ordnungen zu überschreiten: Entweder wird unter dem Gesichtspunkt der Wichtigkeit eine *Gesamt*ordnung, eine *Totalisierung* postuliert, die (politisch) in einen *Totalitarismus* umschlagen kann. Oder es wird unter dem Kriterium der Richtigkeit eine *Grund*ordnung behauptet, die mit formalen, als universal postulierten Normen eine unbedingt gültige Minimalordnung einklagt (*Universalismus*). Schließlich ist gegenüber beiden als dritte Totallösung (im *Positivis-*

---

[701] Vgl. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 435: „... ein Akt ist seinem Wesen nach der gewaltsame Übergang von dem, was ich habe, zu dem, worauf ich abziele, von dem, was ich bin, zu dem, was ich zu sein intendiere." Bei FOUCAULT gehören zu diskursiven Exklusions- und Selektionsmechanismen „... *neben der Beschränkung der zum Diskurs zugelassenen Inhalte und Teilnehmer u. a.* die Ritualisierung der Redesituationen, die Diskriminierung von Wahnsinnigen, die Unterscheidung von wahr und falsch, die Disziplinen, die die Diskurse wohldefinierten Regelsystemen unterwerfen, sowie die Institutionen, in denen Wissen bewahrt und weitergegeben wird" (LAUENBURG, Michel Foucault, 160).

[702] Wenn eine evangelischen Anthropologie vom „simul iustus ac peccator" ausgeht, huldigt ja auch sie keinem Fatalismus, sondern thematisiert die oft überdeckten Brüche in der jede Handlung begleitenden menschlichen Selbstwahrnehmung, um von dort realistische Handlungsperspektiven im Vorletzten auszuloten; vgl. DABROCK/MAASER, Perspektiven gelingenden Lebens, 12f., 16f.

mus, im *Traditionalismus* oder *Normalismus*) der dialektische Umschlag in die Positivität des Faktischen denkbar[703].

Als Gesamtordnung bezeichnet WALDENFELS insbesondere das Paradigma der metaphysischen Philosophie (griechischer Provenienz), die die „Ordnung der Dinge ... [als] eine Ordnung in den Dingen" (98) beschreibt. In einem kosmischen Zusammenhang wird (in der griechischen Traditionslinie unter dem ordnenden Prüfkriterium der Gerechtigkeit [vgl. 92][704]) jedem Ding sein Platz zugeordnet. So erhält jedes Ding seine Bedeutung, die von einer Bedeutung *für uns* zur Bedeutung *an sich* erhöht wird (vgl. 89). Dabei ist im übrigen sekundär, ob diese Relevanz einer übersinnlichen Ideenwelt (PLATON) oder den Dingen selbst (ARISTOTELES) entstammt. Beidemal wird die Erfahrung in eine sie verdoppelnden Intelligibilität aufgehoben. Mit NIETZSCHE gesprochen bedeutet dies: Es kommt zum „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen"[705].

Was aber geschieht, wenn sich Ungleiches nicht in eine Ordnung einfügen läßt? In einer regionalen Ordnung wird dies als unvermeidliche (responsiv allerdings zu verantwortende) Exklusion akzeptiert[706]; in einer geschlossenen (kosmischen) Gesamtordnung kann das Außerordentliche dagegen nur als *Chaos* verdrängt werden (vgl. 94f., 185). Solange eine Gesellschaft geschlossen und monolithisch wirkt, scheint es keine Probleme zu geben. Wenn aber das Ideal der Gesamtordnung nur noch ideologisch aufrechterhalten wird, obwohl es gleichzeitig in Folge unterschiedlichster Veränderungsprozesse zu Rissen in der Fassade und im Gebäude kommt, besteht die Gefahr, daß es über die Etappen Überregelung, Abriegelung (vgl. 95) und Ausschließung zur weltanschaulichen Totalität und zum Totalitarismus kommt (vgl. 97f.; SF 20; TF 167-170). Es bedarf wohl keines Beispieles für diesen so oder ähnlich immer wieder beobachtbaren Prozeß.

Wenn (und geistesgeschichtlich retrospektiv gesprochen: da) sich das Konzept einer Gesamtordnung nicht aufrechterhalten läßt, weil sich *materiale* Relevanzen für unterschiedliche Gruppen unterschiedlich darstellen und es so zum Widerstreit der Deutungen des Ganzen kommt, bietet sich als Substitut einer Tilgung der Regionalität von Ordnung eine nur noch *formal*-normativ wirkende *Grund*ordnung an (vgl. SF 21). Wenn man schon nicht (mehr) auf eine allen einsichtige kosmische Disposition zurückgreifen kann, so muß man doch wenigstens die unterschiedlichen Weltsichten nach Verhaltensvorschriften *regeln* können. Als formales Kriterium solch normativer Regelung dient bekanntlich – seit KANT – deren *Universalisierbarkeit* (vgl. 100; SF 21, 108). Was aber ist mit diesem „kategorischen Imperativ" gewonnen? Zunächst in Übereinstimmung mit HÖFFES KANT-Interpretation[707] sieht WALDENFELS in der Universalisierung ein regelgeleitetes Verfahren der Vernunft, sich über die materialen Traditionen von Konvention,

---

[703] Zu den drei Wegen vgl. neben OZ 87-112 auch SF 20-24, 108f.; AR 203-206 (zu den ersten beiden); DFG 52; TF 81, 86-89, 167-176.

[704] Zur Ordnung des Kosmos wäre sicher noch mehr zu sagen, aber daß Gerechtigkeit die Metanorm bildet, kann cum grano salis festgehalten werden.

[705] NIETZSCHE, KSA 1, 880; vgl. NL 144, 224; OZ 93; SF 26, 184; DFG 289; TF 125, 175; zum Riß, der durch die Wiederholung einer Wesensaussage entsteht und der in diesem Modell vergeblich überdeckt wird, vgl. Kap. 2.2.1.

[706] Dabei ist die Widerständigkeit des Außerordentlichen zu beachten; vgl. Kap. 2.2.4.

Sitte und Moral geltungskriteriologisch zu erheben (vgl. 101). Während HÖFFES Argumentation ihr Ziel darin findet, den kategorischen Imperativ von der falschen Erwartung zu befreien, er könne als Normengenerierungsinstanz fungieren, führt WALDENFELS' Fragestellung – trotz desselben Ausgangspunktes – weiter. Geht nicht der Gedanke der Universalisierung – so seine Anfrage – von der problematischen Präsupposition aus, Moral und Konvention ließen sich (wenigstens in teleologischer Zielperspektive) entmischen (vgl. 106)? Diese Scheidung mag für die Normen*prüfung* ein handhabbares Metakriterium sein, nicht aber für die gesellschaftlich notwendigen Normengenerierungen und somit ebensowenig für die diese reflexiv rekonstruierende Sozialphilosophie. Generierung und deren Reflexion bedürfen folgerichtig der Einbettung in lebensweltliche Zusammenhänge (vgl. NL 129-149; vgl. Kap. 2.6.2), weil reine Formalität keine *Motivation* zur Befolgung von Ansprüchen erzeugen kann. Postkonventionelle Moral (KOHLBERG/HABERMAS) ist im biologischen Bild gesprochen notwendig parasitär, weil sie auf Voraussetzungen aufruht, die sie selbst nicht zu garantieren vermag[708]. Als eine (auch historisch betrachtet) keineswegs selbstverständliche Diskurspraktik wird sie unredlich und unrealistisch, wenn sie Ressourcen bekämpft, auf die sie selbst zurückgreift (vgl. 106f.)[709]. Die sich dem Kriterium der Universalisierung unterstellende formale Grundordnung scheitert nach WALDENFELS daran, daß im Grunde gar nichts universalisiert wird, sondern nur ein (durch eine problematische Unterscheidung eingeführter) Gesichtspunkt aufgeboten wird, faktische Normen an transpartikularer Formalität zu überprüfen. Durch die nachträgliche Kontrolle der Handlungsmaximen ist aber keineswegs den sie prägenden Traditionen, die zur Motivation für und zur Anwendung von Normen notwendig sind, der Legitimationsboden entzogen[710].

Zusammenfassend charakterisiert WALDENFELS die Unterschiedlichkeit von Gesamt- und Grundordnung wie folgt: „Wenn das kosmische Denken mit seinem Ausgriff auf eine wahre Welt zuviel des Guten tut, indem es alle selektiven Ordnungen vereinnahmt, so tut das normative Denken mit seinem Rückgriff auf wahre Normen zuwenig des Guten, indem es diese Ordnungen nivelliert und entleert, ihre 'Entwertung' betreibt, wie bei einer Hülle, die man abstreift" (107). Darüber hinaus besteht ein entscheidendes Argument gegen Gesamt- *und* Grundordnungen für WALDENFELS darin, daß sie – wie keine Ordnung – den *Ort*, von dem sie sprechen, hinter sich bringen können: „Der Ort, von dem aus jemand auf eine Gesamt- oder Grundordnung Bezug nimmt, ist selbst kein bloßer Teil oder Fall dieser Ordnung, es sei denn, der Sprecher vergißt und verkennt,

---

[707] Vgl. HÖFFE, Ethik und Politik, 84-119.

[708] Vgl. die analoge rechtsphilosophische Aussage von BÖCKENFÖRDE, Recht, Staat, Freiheit, 112.

[709] HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 191, sieht das Problem der Diskrepanz von Rationalitätsgewinn und Motivationsverlust, glaubt es aber mit einer Art von postkonventionellem Vernunfthabitus lösen zu können; zum Motivationsproblem der Diskursethik vgl. REESE-SCHÄFER, Grenzgötter der Moral, 134-143.

[710] Daß die Delegitimierung von Traditionsbeständen durch formale Vernunft sehr wohl in der Tendenz der Universalisierung liegt, betont WALDENFELS m.E. zu Recht, wenn er darauf hinweist, daß „die Rede von *subjektiven* Maximen, *partikularen* Interessen und Bedürfnissen, von *bedingten* Geboten, denen das objektive Gesetz, das Vernunftinteresse und das unbedingte Sittengesetz entgegenstehen" (OZ 102) durch und durch negativ konnotiert ist.

was er tut. Hier öffnet sich ein Spalt, der auf keinerlei Weise zu überbrücken oder zu schließen ist" (TF 88; vgl. TF 125, 131, 169, 192, 205). Man kann diesen Riß auch vom Gesichtspunkt des Ästhetischen und Materiellen her thematisieren: Zwischen einem Allgemeinen (sei es ein kosmisches Ganzes, oder seien es seine ideologischen Substitute, sei es eine formale Grundordnung) und seiner Konkretion klafft immer der *Hiatus* der Individualität (vgl. 88, 105, 107) – sei es metaphysisch als „ineffabile", sei es moralisch und ästhetisch als „die Urteilskraft". Auch in dieser Wahrnehmung des Überschusses über das Allgemeine hinaus spielt sich in das *Innere* jeden Versuches einer geschlossenen Ordnung ein *Außer*ordentliches ein und gehört somit offensichtlich zu jeder recht und das heißt wohl *begrenzt* verstandenen Ordnung hinzu.

Weil es keiner Ordnung gelingt, ihre Grenzen endgültig hinter sich zu bringen oder ihren Anfang einzuholen[711], da sie den Ort ihrer Rede nicht in die Ordnung selbst aufheben kann, müssen Totalitarismus und Universalismus als Auswegversuche der Entgrenzung scheitern (vgl. 88). Daß diese Ent-Täuschung begrenzter und zwielichtiger Ordnung zum dialektischen Gegenschlag eines *Traditionalismus* (vgl. SF 22f.; GN 14), eines *Positivismus* (vgl. 108-112; SF 23f.), eines *Funktionalismus* (TF 133, 166) oder eines *Normalismus* (TF 133, 166; GN 13-15) führen kann, verwundert nicht. Diese Ordnungsdispositive erklären angesichts des Scheiterns der Ganzheits- oder Grundvisionen den von ihnen erreichten Status quo als norma normans und nisten sich in dessen Faktizität oder Funktionalität ein, die zur Not mit (diskursiver oder handfester) Gewalt verteidigt wird. Während Gesamt- und Grundordnungen ihrerseits wenigstens die Frage nach der Geltung zum Thema erheben, blenden Traditionalismus, Positivismus, Funktionalismus oder Normalismus diese Fragestellung ebenso ab wie die nach der *Genealogie* des status quo. Daß die Geltungsproblematik durch die Berücksichtigung der Genealogie eine ungewohnte, jedoch vor dem Hintergrund eines konstruktiven Umgangs mit der faktischen Regionalität von Ordnungen eine sinnvolle Neuperspektivierung erhalten kann, soll im folgenden geklärt werden (vgl. Kap. 2.2.3). Dabei kann zugleich der Verdacht zurückgewiesen werden, die These von der Regionalität der Ordnung führe in einen Beliebigkeitsrelativismus.

2.2.3 Regionalität ohne Relativismus und Geltung aus der Genese

Wenn Gesamt- oder Grundordnung sich als philosophisch begründete Ordnungsmodelle nur aufrecht erhalten lassen, wenn sie von der faktischen Wirklichkeit begrenzter Regelungen absehen, droht dann nicht als einzige Alternative der totale Relativismus eines „anything goes"? Dabei setzt sich unter dem Eindruck von kultureller oder sittlicher Beliebigkeit und Gleichgültigkeit, deren es in der pluralistischen Gesellschaft genug

[711] Vgl. AR 434: „ Man kann die Dinge nicht eindeutiger machen, als sie sind", und MERLEAU-PONTY: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem" (ders., Phänomenologie der Wahrnehmung, 11).

Beispiele gibt, nicht unbedingt die Anarchie, sondern erfahrungsgemäß der *Stärkere* durch. Das Fehlen von Gültigkeits- oder Kontrollkriterien begünstigt informelle Strukturen auf dem Weg der Durchsetzung von Macht (vgl. 110). Aus den kritischen Diagnostikern der Moderne, NIETZSCHE und FOUCAULT, würden contra intentionem auctorum Therapeuten in Machtspielen der Posthistoire. Um dieser grotesken Wendung entgegenzuarbeiten, sucht WALDENFELS jenseits der dichotomisierenden Alternative „universale Gültigkeitskriterien vs. totale Beliebigkeit" nach einer dritten Möglichkeit, Ordnung als regional verfaßte zu denken, die aber gerade deshalb auch potentiell darüber hinaus Geltung erhebt, ohne sogleich einen Totalitäts- oder Universalitätsanspruch zu beanspruchen. Das zu diesem Zwecke aufgebotene Verfahren mag auf den ersten Blick erstaunen: Die Geltung einer Ordnung soll *durch die genealogische Perspektive*, der es nicht nur um „'Herkunfts-, Sippen- und Geschlechterkunde'" (DFG 417), sondern auch um Legitimationsfragen geht, plausibilisiert werden. Der Kritiker oder die Kritikerin mögen sofort einwenden, daß doch gerade die Genealogie die Relativität der Ordnung bewirkt und sie somit der Beliebigkeit aussetzt. Anders als eine Sicht, die Genealogie nur als Weg in einen Beliebigkeitsrelativismus begreifen will, erkennt WALDENFELS mit NIETZSCHE und FOUCAULT[712] in der Aufdeckung der Genese eines Sachverhaltes die Chance, der gewordenen Plausibilität einer Geltung konstruktiv und kritisch nachzugehen: „Methodisch bewege ich mich in den Spuren einer *genetischen Phänomenologie*, die den Sinn nicht nur des Erkennens, sondern auch den des Handelns *in statu nascendi* zu erfassen sucht, anstatt sich auf eine fertige Welt zu verlassen. Geltung und Genesis bleiben aneinander verknüpft" (NL 131). Indem eine Genealogie dem Status quo einer Ordnung seine Entstehung vor Augen hält, arbeitet sie der Fixierung auf den faktischen Bestand und den damit möglicherweise standardisierten Selbstverständlichkeiten oder gar habitualisierten Absolutheitsansprüchen entgegen (vgl. SF 51; DFG 322, 417f.; GN 11).

Flankiert wird die genealogische Position durch eine Argumentation, die sich gegen die Präsuppositionen der „anything goes"-These richtet. Die genealogische Rückfrage, die die Regionalität einer Ordnung rekonstruiert und den Beliebigkeitsvorwurf zu entkräften sucht, hält dagegen, „daß es ... relativ geltende Maßstäbe gibt, ohne die alles Reden und Handeln unmöglich wäre; daß die Produktion von Ordnung kein Produzieren aus heiterem Himmel ist, sondern ein Produzieren, angestoßen von Auslöse- und angebahnt durch Schlüsselereignisse, arbeitend an bestehenden Ordnungen und rückgebunden an Voranfänge einer Urproduktion, die nicht einzuholen ist und immer noch etwas ausstehen läßt" (161; DFG 435). Im einzelnen: Sowohl im perzeptiven, im handlungspraktischen, im kognitiven und im sprachlichen Bereich konstituieren oder reglementieren schon immer bestimmte Muster menschliches Verhalten. Nie fangen wir im Verhalten am Punkte Null an, wir kommen im Versuch einer uranfänglichen Konstitution sozusagen immer schon zu spät (vgl. 157-161), weil bereits vorhandene Ordnungs-

[712] Vgl. NIETZSCHE, KSA 5, 245-412; FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses; ders., Von der Subversion des Wissens, 69-90.

muster aufgegriffen werden, indem sie entweder im Rahmen des Bekannten reproduziert werden (vgl. 144f.) oder von ihnen ausgehend und abweichend (vgl. 153-157) Neuartiges geschaffen wird. Beide Möglichkeiten prägen menschlichen Umgang mit Ordnungen. Wäre menschliches Verhalten pure Reproduktion, gäbe es nichts Neuartiges – hier lehrt jede technische Entdeckung und jede Komposition anderes; griffe umgekehrt Neuartiges nicht auf Bestehendes zurück, wäre es gar nicht als Neues identifizier- und kommunizierbar. Die Entwicklung von Sprache (diachron wie synchron) bietet zahllose Beispiele solch reproduktiver Neuschöpfungen oder Degenerationen. Insofern Handlungen und Reden durch *Habitualitäten* gesteuert sind (vgl. 78-81), mit denen zum einen das Normale seinen üblichen Gang ungestört weitergehen kann und von denen sich zum anderen unter bestimmten Umständen ein innovativer Aufbruch ereignen kann, ist auch der Unterschied zwischen Produktion und Reproduktion (vgl. 144f; NL 140f., 219f.; SF 95-102), zwischen Finden und Erfinden (vgl. 167-169; DFG 197), zwischen Verformung und Abweichung (vgl. 153-157; NL 142-144) nicht als disjunktiv oder qualitativ, sondern als graduell zu verstehen (vgl. 144). Ersteres wäre nur möglich, wenn sich qua resolutione ein ontogenetischer Uranfang oder (nicht nur notwendige, sondern) hinreichende transzendentale, jeglicher Empirie enthobene Bedingungen der Möglichkeit von Verhalten indizieren ließen. Wenn WALDENFELS einmal pointiert und bewußt paradox formuliert: „*Am Anfang steht die Mischung, nicht die Reinheit*" (TF 157), so läßt sich dieser Satz verstehen als Hinweis auf die unhintergehbare Verflechtung von Finden und Erfinden in jedem geordneten Sprechen und Handeln[713] und artikuliert damit auch die Skepsis gegenüber allen (totalisierenden oder universalisierenden) Anfangstheorien (vgl. PF 195; DFG 114, 117, 198, 205, 323, 425; EP 63; AR 368) – er sagt dasselbe wie der dieses Kapitel leitmotivisch begleitende Satz „Es gibt Ordnung": „Um einen Anfang zu machen, und sei es auch nur in Gedanken, kommen wir immer schon zu spät" (154; vgl. 152, 159; AR 320). Daß diese Nachträglichkeit (vgl. DFG 24-26, 116) aber nicht nur Ausdruck eines nie völligen Ausschöpfens von Handlungsmöglichkeiten im Jetzt eines Ordnungsgeschehens impliziert, sondern auch auf Anspruchsereignisse verweist (vgl. TF 82), die in einer präsentischen Ordnung durch retentionale Vergegenwärtigungen nicht integrierbar sind, wird später (vgl. Kap. 2.3.1.3; 2.4.3.3) zu thematisieren sein. Deutlich dürfte sein: „Es gibt keine unbedingten Äußerungen und keine unbedingten Handlungen" (165), sondern konkrete Äußerungen sind in konkreten Situationen unter konkreten Diskursbedingungen plaziert. Der Streit um die Absolutheit oder Relativität einer Geltung zielt letztendlich auf die „*Relativität der Geltungsbedingungen*" (164) – an dieser Stelle und nirgendwo anders wird gekämpft, andere Ortsangaben sind Kampfstrategien.

[713] Daß der Anfang nicht eindeutig eingeholt werden kann, daß gegenteilige Prätentionen der Gefahr der Gewaltsamkeit unterliegen, zeigt WALDENFELS am Beispiel der Herausbildung von Nationen (vgl. TF 145-165). Diese stellen nicht einfach – gegen alle Nationalismen – einen monolithischen Block dar (wie der Aufstand der Regionen beweist; vgl. a.a.O., 161-163), sondern sind vielfach von unterschiedlichen Perspektiven, Interessen, Anschauungsformen geprägt, so daß sie die Pluriformität ihrer Genese nie hinter sich bringen können.

Sicher, es gibt Begriffe, Formen und Formeln, die als *Maßstäbe* der Erfahrung vorwegzugehen scheinen. Doch sind sie nicht der Erfahrung schlechthin (also transzendental-*idealistisch*[714]) vorweg, sondern nur einer bestimmten Erfahrung – speisen sich dagegen selbst aus anderen Erfahrungen und dort gewonnenen Mustern[715]. Mit dieser Argumentation will WALDENFELS nicht leichtfertig auf den philosophischen Kerngedanken von Ideen (des Wahren und Guten) verzichten (vgl. 162); allerdings sind sie – in metaphorischer Anlehnung an das platonische Höhlengleichnis formuliert – keine metaphysisch-transempirischen Lichtgestalten mehr, die „die konkrete Welt in den Schatten stell[en]" (ebd.; vgl. Kap. 2.1). Vielmehr fungieren sie vor dem Hintergrund solcher Ordnungsbildungsprozesse a) als „intensivierendes *Ferment*, das Steigerung und Spannung erzeugt" (ebd.) und b) als „Appellationsinstanz gegen pure Willkür, Laune und Macht, gegen alles das, was auf bloße Tatsachen pocht" (ebd.; vgl. schon Kap. 2.1.1). Nicht daß die metaphysische Tradition diese Funktionen nicht gesehen hätte, kritisiert WALDENFELS. Er bezweifelt nur, daß diese Funktion heutzutage noch als in einem transempirischen Ideenhimmel vorausgesetzt gedacht werden könnte. Ideen werden s.E. wie andere Maßstäbe auch in einem (phylo- und ontogenetischen) Prozeß sedimentiert, der Neuartiges auf wenige Grenzfälle reduzieren hilft und damit produktiv nutzbar sein läßt.

Statt einer (projizierten Gesamt-)Ordnung *in* den Dingen oder einer normativen Ordnung *vor* den Dingen hält WALDENFELS deshalb für phänomenologisch angemessener das Modell der Entdeckung *variabler* Ordnung, die sich – im Anschluß an das für ihn wichtige Wort von MERLEAU-PONTY formuliert – „genau an der Erfahrung bemißt, in der sie sich enthüllt" (149)[716]. Sie ist sich aber nicht mensura sui (vgl. ebd.) und versinkt nicht in stumpfen Positivismus, weil sie aus bestimmten, genealogisch möglichst umfassend und aufrichtig zu rekonstruierenden Gründen angestoßen wurde: Ohne Grund entsteht oder zumindest hält sich Neues nicht, sondern versänke als erfolglose Mutation im Strom der Evolution. Im menschlichen Bereich verdichten sich solche „kohärenten Verformungen" (MALRAUX/MERLEAU-PONTY[717]) – sei es in der Form emergenter Prozesse oder in der Form eruptiven Wandels – in *Schlüsselereignissen und -erfahrungen* (vgl. 150-153). Sie sind nicht grund- oder haltlos „ex nihilo", aber auch keine creatio continua, sondern *signifikante Knotenpunkte*, an denen sich alte Erfahrungen nicht nur bestätigen oder transformieren, sondern auch neue Möglichkeiten eröffnen können: „Im Leben des Einzelnen wie im Leben ganzer Völker und Kulturen gibt es Ereignisse, 'die sich nicht vergessen', weil sie eine symbolische Ordnung einführen, Sinn stiften, Geschichte eröffnen, zu Antworten herausfordern, Verpflichtungen generieren. In diesem Sinne ist die Französische Revolution für den beteiligten Europäer keine Revolution unter anderen ... Erst mit den Augen eines Dritten betrachtet erscheint die Französische Revolution neben der amerikanischen oder der russischen als eine Revolution unter anderen ..." (TF 121).

---

[714] Wenn der Transzendentalitäts-Begriff pragmatisiert, materialisiert oder auch von der Konnotation der (autonomen) Subjektivität befreit wird, kann er weiter verwendet werden; nur seine ursprüngliche Bedeutung als Erfahrungsunabhängigkeit muß kritisch hinterfragt werden.

[715] Auch die Unterscheidung von Maßwerken, die das Maß in der Genese produzieren, und Maßstäben, die Erfahrung nach einem vorhandenen Maß ordnen (vgl. OZ 146-148), kann nur als graduell angesehen werden, denn auch Maßstäbe stellen sich in anderen Ordnungszusammenhängen heraus.

[716] Vgl. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 17; vgl. Anm. 649.

[717] Vgl. Anm. 647.

Mit diesem Verständnis variabler Ordnungsproduktion von Zwischengeschehnissen, die schon immer zwischen Finden und Erfinden angefangen haben und in bestimmten Schlüsselereignissen konzentriert sichtbar werden, kann WALDENFELS jenseits von autoritätsgläubigem Traditionalismus und diesseits von formalem Antitraditionalismus den Umgang mit normativ beladenen Traditionsbeständen würdigen. Jenseits von purer Negation oder purer Affirmation werden sie als *Fundus von schöpferischer Gestaltung* interpretiert: „Aus diesem Streit zwischen Traditionalisten und Antitraditionalisten treten wir heraus, wenn wir Tradition nicht primär unter dem Aspekt einer Rechtfertigung oder Festigung von Ordnung, sondern unter dem einer Produktion von Ordnung betrachten. Tradition zeigt sich hier als etwas, woran gearbeitet wird, sei es durch Verformung und Veränderung, sei es durch Fortführung und Bewährung" (158). Faktisch ist also der Umgang mit Tradition kein Kampf um die Vergangenheit, sondern um die Gestaltung der Zukunft – dann hängt aber alles an der Art, wie mit ihr umgegangen wird, und entsprechend kommt es darauf an, die jeweils greifenden Selektionen und Exklusionen auf ihre Plausibilität zu überprüfen (vgl. auch Kap. 2.6.2).

Nach den bisherigen Erwägungen zur Ordnung, vor allem zu ihrer keineswegs beliebigen, aber variablen Faktizität, ihrer Nachträglichkeit, ihrer Ambiguität zwischen Produktion und Reproduktion dürfte es nicht überraschen, daß ein an Autonomie und an negative Freiheit geknüpfter Subjektivitätsbegriff als Ordnungsinstanz fehl am Platz wäre. Das Verständnis des Subjektes in der responsiven Rationalität soll aber ausführlich erst dann thematisiert werden, wenn die Betrachtungen zur Fremdheitsphänomenologie (vgl. Kap. 2.3) und zum Antwortgeschehen (vgl. Kap. 2.4) nicht nur analoge Beobachtungen, sondern zugleich das Moment singulärer Verantwortung zu Tage gefördert haben (vgl. Kap. 2.5).

Da die Reflexionen zur Entstehung von Ordnung gezeigt haben, daß *Regionalität* jenseits von Beliebigkeit und diesseits von Ganzheits- oder Grundlösungen die legitime topologische Angabe von Ordnung darstellt, ist es nur konsequent, über die Bedeutung dieser Begrenztheit für eine Ordnung nachzudenken und somit ihr Verhältnis zu ihrer Grenze und zum ihr Außerordentlichen zu thematisieren.

2.2.4 Das Außerordentliche am und im Ordentlichen

Wenn Ordnungen aufgrund ihrer Nachträglichkeit und ihres kontingenten Topos zwischen Produktion und Reproduktion regional sind, dann sind sie mit ihrem Außerordentlichen konfrontiert. Man kann zwar versuchen, dieses als Unordentliches zu übersteigern oder zu integrieren oder als Übertretung zu sanktionieren[718], dennoch wird sich Außerordentliches nicht vollständig – so zeigte schon Kap. 2.2.2 – tilgen lassen: „Ein Jenseits universaler Rede- und Handlungsordnungen kann es nur geben, wenn es ein Diesseits gibt, das ihnen von Anfang an ihre Grenzen zuweist" (189). Gerade wenn sich

[718] Es sei überhaupt nicht bezweifelt, daß es auch in regionalen Ordnungen – z.B. in Gesetzen – dieser Durchsetzungsmethoden bedarf. Eine andere Frage – und nur um die geht es an dieser Stelle – ist, wann solche zwangsbewehrten Maßnahmen zu greifen haben.

eine Ordnung zu sich selbst verhalten will, gehört zu diesem reflexiven Selbstverhältnis ganz offensichtlich die Reflexion auf das ihr Außerordentliche dazu. Auf sie kann nicht verzichtet werden, denn das Ausgeschlossene bleibt an den Grenzen virulent (vgl. SF 64). Trügerisch ist es zu meinen, mit der kontradiktorischen Titulierung eines Fremden als 'Un-ordentlichem' sei sein Einfluß eliminiert. Man wird in einem solchen Versuch auf zweifache Weise von der Grammatik getäuscht – einmal, wenn man das 'Un-' nur negativ versteht. Hiergegen ist zu bedenken, ob es nicht auch *elativ* gemeint sein kann und insofern unbefriedete *Über*ansprüche artikuliert (183)? Zum anderen: Ist das Negative als Negatives wirklich *ausgeschlossen*? Versteht man es mit Hilfe der Metapher des Schattens, so trifft dies keineswegs zu: „... ein Schatten ist kein Negat, sondern etwas, das miterfahren wird und sich mit dem Erfahrenen verändert und verliert. Eine Synthese ist nicht in Sicht" (175, vgl.173; DFG 17, 287-293). Traut man diesem Bild Deutungskraft für das Verständnis des Außerordentlichen zu, dann werden zwei andere Figuren zwar nicht falsifiziert, aber in ihrem Alleingeltungsanspruch der Verwindung des Negativen hinterfragt: die Figur des Mangels und die Dialektik von Selbem und Anderem. Wird der Einbruch von Außerordentlichem in eine Ordnung nur als Mangel der Ordnung (beispielsweise als *privatio boni*) qualifiziert, dann wird nicht nur wiederum eine implizite Teleologie (sei es einer Gesamt-, sei es einer Grundordnung) unterstellt, sondern der durch das Außerordentliche aufbrechende Riß nur als Durchgangsstadium charakterisiert. Selbstverständlich gibt es auch den nur als Etappe in einer Ordnung zu beurteilenden Mangel (vgl. 183-186). Aber jede menschliche Ordnung hat aufgrund ihrer Regionalität und Kontingenz auf der *Schwelle* zu anderen Ordnungen ihren *konstitutiven* Mangel, der unbehebbar bleibt. Gerade an den konstitutiven Mangelerscheinungen kann eine Ordnung über sich hinausschreiten (vgl. 181, 186-189): „Mangel und Überfülle begegnen sich über eine Schwelle hinweg; wenn der Mangel definitiv ist, so auch der Überschuß. Das bedeutet, daß Überstieg und Überschreitung *nie restlos vollzogen* werden. Das Phantasma der Fülle erwächst aus der Erwartung, man hätte alles, wenn man nur einmal die Schwelle überschritte und einen Blick hinter den Spiegel täte. ... Ohne Rückbindung an die Negativität bleiben nur Allmachtsphantasien bis hin zu den karikierenden Bildern eines Supermannes" (186).

Ebenso verschleiert die in der Philosophie gängige Unterscheidung von Selbem und Anderem den Überanspruch des Fremden und seine Überforderung gegenüber Eigenem. In der Figur „Selbes-Anderes" wird das Außerordentliche als das einer Ordnung Fremde[719] zum Teil eines Ganzen bestimmt, auf diese Weise darin eingeordnet, der Normalität überführt (vgl. GN 9) und bleibt jedenfalls nicht wie die Desintegrationsphänomene Schatten, Störung oder Fraktur als nichtintegrierbar virulent: „Alles Fremde ... ist ein Anderes, doch nicht jedes Andere ist schon ein Fremdes. Das Andere steht von alters her im Gegensatz zum *Selben*, von dem es unterschieden wird; ... Selbes und Anderes

[719] Man sieht – wie schon in Kap. 2.1 erwähnt –, daß die konsequente strukturale Reduktion zur Ordnungsthematik an die Schwelle zur transzendentalen Reduktion und zur Frage nach der Phänomenologie des Fremden führt; gewisse Vorgriffe lassen sich nicht vermeiden, ausführlich wird die Thematik aber erst in Kap. 2.3 verhandelt.

lassen sich in einem Gemeinsamen verknüpfen. Eigenes kann an Fremdes nur anknüpfen. Die Unterscheidung zwischen Selbem und Anderem entsteht durch Abgrenzung, die zwischen Eigenem und Fremdem durch *Ein- und Ausgrenzung* ..." (AR 235; vgl. AR 202-204).

Daraus folgt: Nicht um eine Ordnung der Beliebigkeit preiszugeben, nicht um sich in ihr behaglich einzunisten, sondern um zu ihr ein kritisches *Distanzverhältnis* zu gewinnen, ist es notwendig, das Verhältnis der Ordnung zu ihrem Außerordentlichen zu thematisieren[720]. Um dabei jedoch nicht via negationis in den Fehler einer neuen Grundordnung zu verfallen, bedarf es einer vertieften Reflexion zur *Reichweite* des Außerordentlichen. Bewußt wurde bisher nicht von *dem* Außerordentlichen, sondern nur vom Außerordentlichen einer Ordnung gesprochen. D.h., was der Ordnung nicht zugestanden werden konnte, nämlich sich als universalistisch zu bestimmen, darf dem Außerordentlichen in der sozialphilosophischen Überlegung konsequenterweise nicht erlaubt sein[721]. Soll die Reflexion operationalisierbar bleiben, muß das Verhältnis von Außerordentlichem und Ordentlichem *in concreto*, also: regional untersucht werden[722]. Deshalb gilt zunächst: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten" (TF 33, 35). Als völlig Ungeordnetes, absolut Chaotisches besäße Außerordentliches keine Reizwirkung auf eine Ordnung: „Das Fremdartige entfaltet seine provokative Kraft nur dort, wo es dem Eigenartigen so nahe rückt, daß es als *mögliche* Eigenart und Abwandlung des Eigenen erscheint ... Das Außerordentliche ist, paradox formuliert, das *Außen einer bestimmten Ordnung*, kein vages Irgendwo" (180; vgl. TF 37, 65, 96; GN 137), ja, es kann deshalb gerade eine andere Ordnung sein (vgl. 179). Für WALDENFELS steigt der Grad der Provokation mit der zunehmenden *Nähe*: Attraktivität durch Attraktion. Was völlig außerhalb irgendeiner Applikabilität im Reden, Handeln oder auch im unbewußten Verhalten dasteht, kann nicht als Alternative herausfordern. Nur wo sich eine Alternative jenseits eines bloßen Rauschens als Ordnungsalternative anbietet, kann die Ordnung über sich hinausgetrieben werden: „Das Außerordentliche als bestehende andere Ordnung entnimmt seinen schillernden Glanz einem Außerordentlichen, das *eine anderswo mögliche Ordnung* andeutet. Dieses Anderswo ist nicht zu verstehen als pures Nirgendwo, als Utopie, sondern als Atopie, die aus der Konfrontation mit einer Heterotopie entspringt" (182; vgl. SF 31f.; TF 107, 184-207).

---

[720] Ob dieses Distanzierungsverfahren zur Bestätigung oder zur Destruktion einer Ordnung führt, läßt sich prinzipiell nicht sagen. Auf jeden Fall findet weder das Beliebigkeits- noch das Absolutheitsargument Anhalt an dieser Methode.

[721] Die theologische Perspektivierung dieses Problems wird Kap. 3 wie einen Cantus firmus begleiten; nach dem Fazit von Kap. 1.3 wird es darum gehen müssen, ob theologische Diskurse die Spur des Außerordentlichen (also des Wortes Gottes) durch ihre Arbeit nicht verwischen, sondern genau darin Zeugnis von dieser (fremden) Außerordentlichkeit abgeben; um diesen Gedanken phänomenologisch noch zu vertiefen, muß das Außerordentliche in seinem xenologischen Phänomengehalt noch thematisiert werden (vgl. Kap. 2.3.1).

[722] Vgl. auch WALDENFELS' Abgrenzungen gegenüber FOUCAULT im Verständnis des Außens einer Ordnung (vgl. Kap. 2.1.1).

Als Typen solcher Schwellen-, Grenz- oder Durchbruchserfahrungen erwähnt WALDENFELS (vgl. 191-194):

- ein *poetisches „Vieldeutigmachen"* (191) *und -halten* von Worten und Sätzen, das der Eindeutigkeit des Sinnes einer Rede widerstreitet;
- eine *„Steigerung ins Extrem"* (191), die der Bemessenheit einer Ordnung kontrastiert – eine Bewegung, wie sie insbesondere in den „wilden" Richtungen der bildenden Kunst Ausdruck findet;
- die *„Simultaneität des Inkompossiblen"* (192), die sich Einstimmigkeiten entgegenstemmt – so in den die perspektivische Wahrnehmung irritierenden und ironisierenden Bildern von Rene MARGRITTE oder M.C. ESCHER;
- das *Festliche*, das *Opulente*, die *Ruhe*, das *Überflüssige* und *Ausschweifende*[723], das sich den Gesetzen der Ökonomie unter dem Grundsatz der Sparsamkeit entzieht;
- die *Ekstase*, die die Besonnenheit als Tugend hinterfragt;
- *Extravaganz*, *Narretei*, *Humoreskes*, *Karnevaleskes*, die alle die Eingewöhnung und Routine und hierarchischen Muster stören, insofern jede quasineurotisch wirkende Ernsthaftigkeit im *Gelächter*[724] oder in lösenden *Tränen* ihren Meister finden;
- der *Exodus*, der den Ausbruch aus Lebensmodellen der Befangen- oder Gefangenheit bekundet.

Soweit nur einige, um andere erweiterbare Beispiele für den Einbruch eines nicht ganz und gar Un-, sondern provokativ Außerordentlichen in eine jeweilige Ordnung, die dadurch in ihrer Selbstfixiertheit unterhöhlt wird.

Daß Grenzerfahrungen an der Schwelle zwischen Ordnung und Außerordentlichem in der Regel keineswegs harmonische Vorgänge darstellen, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Nicht umsonst werden die eben angeführten Geschehnisse oft unter die *klinische* Ordnungskategorie des Pathologischen oder unter die *juristische* des Kriminellen oder unter die *rationale* des Infantilen subsumiert (194-196; vgl. SF 60)[725] – ein typisches, ausschließendes, oft lebensbedrohliches Klischee für zahlreiche religiöse und dort oft speziell reformorientierte Bewegungen (Ketzer, Schwärmer). Aber nicht nur die Agenten der Ordnung reagieren abwehrend gegen solche Einbrüche des Außerordentlichen, auch das sogenannte Subjekt als „Epizentrum" (vgl. 118) solcher Ereignisse ist vom Zerbrechen an dieser Bewegung bedroht (vgl. 195). Nicht nur die Kategorie des Pathologischen, sondern auch die Rede vom Pathischen, das nicht einfach eine Umkehrung, sondern die Durchkreuzung von Aktivität ist, hat hier ihre Berechtigung (vgl. SF 120-134; AR 345-348).

Mit diesen Überlegungen zur Radikalität des Ordnungseinbruches hält WALDENFELS kein Plädoyer für Chaos, Anarchie und Gleichgültigkeit. Allerdings unterstreicht der Hinweis auf die möglichen tiefen existentialen oder sozialen Irritationen beim Durchbruch von Außerordentlichem, welche Abgründe sich unter und außerhalb der Ordnungsfacette des Normalen und Alltäglichen auftun, so daß jeder Versuch, sich in einer bestehenden Ordnung bequem einzurichten, nur als Trugschluß angesehen werden

---

[723] Man denke in theologischer Perspektive an die Bedeutung des Sabbats oder an die Perikope von der Salbung in Betanien Mk 14,3-9!

[724] Vgl. das Lachen SARAHs (Gen 18,12).

[725] Vgl. dazu FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft; ders., Überwachen und Strafen.

kann[726]. Andererseits wäre es ein Zeichen für eine geradezu neurotische Fixierung auf eine Ordnung, wenn Außerordentliches nicht auch als Chance zur Veränderung, als das, was das Leben in Gang hält (vgl. TF 64f.), begriffen werden könnte. Hier eröffnet sich nicht trotz, sondern wegen der Regionalität von Ordnung eine Perspektive, nach der „Ordnung erwächst aus der Antwort auf eine Herausforderung, deren die Antwort nicht Herr ist" (TF 82). Solche Überlegungen setzen aber eine tiefergehende Reflexion über das Verständnis des Außerordentlichen als eines Fremdheitsereignisses voraus, die nach dem abschließenden Fazit angeschlossen werden sollen (vgl. Kap. 2.3.1).

2.2.5 Fazit: Weniger ist mehr – oder: vom responsiven Sinn begrenzter Ordnung

WALDENFELS' Ordnungsverständnis öffnet eine Differenzsensibilität für die Notwendigkeit, aber auch Begrenztheit von Ordnungen. Zunächst stellt es die Zwielichtigkeit, „daß Ordnung Erfahrungen gleichzeitig ermöglicht und verunmöglicht, daß sie aufbaut und abbaut, daß sie ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt, kurz, daß Licht und Schatten ineinanderspielen" (173; vgl. TF 33), nicht als deren Mangel, sondern als ihr Charakteristikum heraus. Ein solches Ordnungsverständnis unterläuft nicht nur ideologiekritisch Ganzheitsvisionen, sondern hinterfragt auch Positivismus oder Beliebigkeitsemphase, weil diese die mit jeder Ordnung einhergehenden Geltungsfragen unterbestimmen, und provoziert und ermutigt aufgrund der Einsicht in den „*unzureichenden Grund*" (112) jeder Ordnung, sie (unter dem Eindruck des herausfordernden Außerordentlichen) je neu zu gestalten. Ordnungsintern verhilft die genealogische Rückfrage, eine Sensibilität für oft nicht thematisierte Selektionen und Exklusionen, für die Ambiguität von Produktion neuer und Reproduktion alter Ordnungsmuster zu entwickeln. Wie auf diese Weise Plausibilitäten gewordener Ordnungsmuster durchaus bestärkt werden können, sollten – wo nötig – fragwürdige Diskurspraktiken als Machtdispositive „entlarvt" werden. Vor allem wird jede regionale und genealogisch untersuchte Ordnung auf diese Weise auf ihre Grenzen und ihre Randzonen aufmerksam gemacht. Sie wird somit auf *Schwellenerfahrungen* mit dem möglicherweise verdrängten, aber immer virulenten Außerordentlichen vor, in und außer ihr zurückgeworfen. Sie hat sich mit ungehörten Überansprüchen (des Fremden) und zurückbleibenden Antworten (des Eigenen) auseinanderzusetzen (vgl. 188). Als regionale Ordnung wird und kann sie solche Schwellenerfahrungen nie endgültig hinter sich bringen, sondern wird im Laufe ihrer kontinuierlichen Reproduktion durch diese beständig hinterfragt werden (vgl. 186). Indem eine Ordnung solche ergangenen Ansprüche an sich nicht nur entdeckt, sondern auch je neu zuläßt, treibt sie über sich hinaus und behält gerade im Gewahrwerden ihrer Fragmentarität, ihrer Verletzlichkeit, ihrer Labilität und der Bedeutung des Außerordentlichen eine *responsive Konstitution*, die Eigenes immer in einem

[726] Auf diesen Effekt bauen beispielsweise die Romane von Stephen KING oder der Film 'Blue Velvet'.

asymmetrischen Anspruchsverhältnis gegenüber Fremdem herausgefordert sieht (vgl. Kap. 2.3.1.3). Hier erhält der unprätentiöse Satz, der am Anfang und im Zentrum von WALDENFELS' Ordnungsreflexionen steht: „Es gibt Ordnung!", seine entscheidende Pointe: „In diesem Falle gehört die Stiftung der Ordnung, das Grundfaktum, daß es Ordnung gibt, nicht selbst zu den Elementen oder Phasen dieser Ordnung. Damit öffnet sich im Eigenen ... eine 'wilde Region', die nicht in die eigene Kultur eingeschlossen ist und über die wir mit anderen Kulturen in Verbindung stehen" (TF 82[727]). Während für LEVINAS jedoch die Konzentration auf responsive Anspruchsereignisse zu einer Abwertung faktischer Ordnung führt[728], integriert WALDENFELS seine Reflexionen zur diskursiven Verfaßtheit jeder Ordnung mit der Beachtung der konstitutiv störenden Fremdheit des Außerordentlichen: „Wenn das Ereignis des Sagens sich dem Gesagtwerden entzieht, so deshalb, weil es das Gesagte nicht ist, *indem es mehr ist als das Gesagte*, nämlich ein Über-schuß, ein ex-cès, ein Außer-ordentliches, das in den diversen Ordnungen des Gesagten rumort" (AR 199). Für eine fundamentaltheologische Applikation bedeutet dies, daß theologische Inhalte und Diskursformationen nicht per se wie bei LEVINAS[729] unter den Verdacht einer präsentischen Seinsmetaphysik fallen müssen. Damit dies nicht geschieht, damit das Außerordentliche am Ordentlichen anerkannt werden kann, muß es als *Fremdes* begriffen werden. Deshalb führt die Ordnungsreflexion, die Ordnung als Antwort auf Ansprüche versteht, konsequent in eine Fremdheits-

---

[727] Mit den Formulierungen 'être brut' oder 'être sauvage' und „Theorie des wilden Geistes", auf die WALDENFELS mit der Rede von den 'wilden Regionen' anspielt, weist der späte MERLEAU-PONTY auf den widerständigen, einer Thematisierung sich nicht beugenden Charakter des Seins gegenüber allen Versuchen der Perzeption und Thematisierung, es zu kategorialisieren, hin (vgl. ders., Das Sichtbare und das Unsichtbare, 107, 133, 137, 139, 161, 206, 228, 258f., 261, 269, 319). Für ihn bedeutet dies, daß Sichtbares und Nichtsichtbares, Reden und Schweigen ursprünglich und ontologisch gleichberechtigt nebeneinander zum Stehen kommen müssen (vgl. a.a.O., 228), so daß das das Unsichtbare nicht (nur) als Nicht-Sichtbares auf das Sichtbare hinzielt: „Der Sinn ist *unsichtbar*, doch das Unsichtbare ist nicht das Gegenteil des Sichtbaren: ... es ist das *Nichturpräsentierbare*, ... es schreibt sich darin ein" (a.a.O., 275). WALDENFELS wird in seiner Phänomenologie des Fremden vor allem in Anschluß an LEVINAS diese jenseits ontologischer Dialektik zu beschreibende Gleichursprünglichkeit zu thematisieren suchen (vgl. Kap. 2.3.1), ohne die strukturalen Gesichtspunkte dabei zu vernachlässigen.

[728] Das Anspruchsgeschehen, das jede Proposition, jede Regel und jede Struktur des Gesagten (dit) sprengt, nennt LEVINAS: Sagen (dire). Es darf aber weder als Sprechakt noch als Seinshabe oder Zeichengabe, somit nicht als wie auch immer geartete *actio* des Sagenden gefaßt werden. Sagen ist zunächst und entscheidend eine Passion durch den Anderen, der schon immer meiner Thematisierung und meiner aktiven Rechenschaftsabgabe vorweg Bedingung, ja Grund des Sagens ist; vgl. ders., Jenseits des Seins, 29-41; vgl. WIEMER, Passion des Sagens, 154-175. Obwohl LEVINAS durchaus von der *Korrelation* von Sagen und Gesagtem sprechen kann (vgl. ders., Jenseits des Seins, 93), obwohl er das Sagen über das *Wiedersagen* (redire) und das *Widersagen* (dédire) an die Inhaltlichkeit und Strukturalität des Gesagten zurückbindet (vgl. ders., Jenseits des Seins, 34, 314, 339), zielt seine ganze Verantwortungsphänomenologie im entscheidenden doch auf ein „vorursprüngliches" (a.a.O., 29 u.ö.) „Sagen ohne Gesagtes" (a.a.O., 110). Daher wird das Gesagte als möglichst rückgängig zu machender „Verrat" (a.a.O., 32) qualifiziert (vgl. kritisch auch BERNASCONI, „Die Ethik des Verdachts", 90). Diesem ganz auf die antiapophantische, entleerte Bedeutung des nackten Antlitzes begründeten Purismus setzt WALDENFELS das auch in und durch die Ordnungsmuster einbrechende Außerordentliche und Fremde des Sagens entgegen, so daß – trotz ihrer je Einzigartigkeit – „Ansprüche ... [sich] zu einem Anspruchsfeld und einem Anspruchsrelief [formen]" (DFG 318) können und die Pluralität von Ansprüchen auch *Anspruchskonflikte* (vgl. ebd.) auslösen kann (vgl. Kap. 2.4.3).

[729] Vgl. LEVINAS, Gott und die Philosophie, 81-86.

phänomenologie, die als Radikalisierung der transzendentalen Reduktion zu entfalten ist.

2.3 Transzendentalphänomenologische Grundkategorie der Responsivität: Singuläre Zwischenereignisse zwischen Fremdem und Eigenem

An der Schwelle einer Ordnung zu ihrem Außerordentlichen deutet sich entsprechend der methodologischen Erwägungen in Kap. 2.1 der phänomenologische Übergang von der strukturalen zur transzendentalen Reduktion an, weil sich die Frage nach dem Verhältnis von (strukturell geordnet geltendem) Sachgehalt und (transzendentaler) Zugangsart nicht mehr vermeiden läßt. Wenn diese Reflexion den Logos der Phänomene nicht verbauen, sondern entdecken soll, dann muß das *Wie* der Beschreibung des Außerordentlichen und Fremden so vollzogen werden, daß dabei Außerordentlichkeit und Fremdheit nicht eliminiert werden, sondern gewahrt bleiben. Bereits in Kap. 2.1.2 wurde darauf hingewiesen – und die letztgenannten Ordnungsüberlegungen haben diesen Hinweis untermauert –, daß WALDENFELS trotz der gemeinsamen phänomenologischen Ausgangsbasis HUSSERLS Konstitutionstheorien der Erfahrung nicht teilen kann (vgl. bes. DFG 51-68). Dieser hatte sich zwar auch um eine Theorie der Fremderfahrung bemüht, darin zu Recht erkannt, daß Fremdheit durch die Art ihrer Zugänglichkeit bestimmt ist (vgl. DFG 56; TF 26f.), und somit das Konstitutionsgeschehen dieses Phänomens der Fragestellung der transzendentalen Reduktion zugeordnet. Allerdings hatte er daran festgehalten, daß Fremdheit trotz der bleibenden Unverständlichkeit auf einem von ihr unberührten Kern von Eigenheitserfahrung, transzendentalphänomenologisch formuliert: auf der *Primordialsphäre*, aufbaut (vgl. Kap. 2.1.2). Diesem entweder als Schichten- oder Kugel- oder Ringmodell (vgl. TF 42, 68, 79, 92) zu charakterisierenden Verständnis des vom Fremden unberührten *Eigenen* stellt WALDENFELS die transzendentalphänomenologische These entgegen, daß „... die Erfahrung des Fremden in einem Fremdwerden der Erfahrung und der Phänomene gipfelt" (TF 109; vgl. SF 24; DFG 56, 64). Die Pointe dieser These besteht darin, daß sich die transzendentalphänomenologische Reduktion in ihrem Vollzug zur *responsiven* transformiert, weil die konsequente phänomenologische Frage nach dem Anfang der Erfahrung des Fremden nicht bei einem selbständigen Eigenen ankommt, sondern bei einem Zwischenereignis des Antwortens auf fremde Ansprüche stehen bleiben muß. Hinter diesen Anfang, der schon immer gemacht ist, kann sie nicht zurück, will sie den Phänomengehalt der Fremdheit als solchen achten. Um diesen für die Fundamentaltheologie wichtigen Gedanken[730] zu explizieren, soll zunächst WALDENFELS' Phänomenologie des Fremden, die auf dessen unabweisbare Aufforderungs- und Überschußdimension gegenüber dem Eigenen aufmerksam macht

[730] Vgl. die letzten Zeilen von Kap. 2.2.5.

(vgl. Kap. 2.3.1), vorgestellt werden. Ausgehend von der phänomenologischen Deskription soll anschließend die dem Phänomen des Fremden angemessene Konstitutionssphäre, oder anders formuliert: Institutionssphäre[731] von Erfahrung als *Zwischen*sphäre rekonstruiert werden (Kap. 2.3.2).

2.3.1 Der Stachel des Fremden als Anspruch gegenüber Eigenem

Das als Eigentum Geltende, das als Ort Bekannte oder aufgrund der Modalität Rezipierbare (vgl. DFG 288; TF 20, 142, 146), generell gesprochen: das *Zugängliche* gilt gemeinhin als das Eigene, dem das Nicht-Zugängliche als Fremdes korrespondiert. Trifft diese Beobachtung im allgemeinen zu, lassen sich aus ihr mehrere Implikate für die Verhältnisbestimmung von Eigenem und Fremdem ablesen. Zunächst und ganz allgemein gesprochen: Eigenes und Fremdes sind *laterale* (vgl. AR 205) *Relationsbegriffe* (vgl. TF 23, 145), d.h. keiner von beiden besitzt eine logische Superiorität: Nur indem Eigenes wird, entsteht Fremdes – und umgekehrt: indem Unzugängliches unzugänglich bleibt, wird Eigenes. Etwas ist nicht an sich fremd (vgl. TF 102), sondern in bezug auf anderes, relativ zu ihm (vgl. TF 16). Eigenheit und Fremdheit entstehen gleichursprünglich infolge einer durch Selektion und Exklusion (vgl. Kap. 2.3.1) bewirkten Differenzierung (vgl. SF 65; DFG 288, 291f.; TF 145, 156) gegenüber einer bereits bestehenden Ordnung[732]. Die gegenüber Uranfangstheorien kritische Aussage: „*Am Anfang steht die Mischung, nicht die Reinheit*" (TF 157; vgl. Kap. 2.2.3) kann unter Berücksichtigung der gleichursprünglichen Genese von Eigenheit und Fremdheit ergänzt werden um den Satz: „Am Anfang steht *nicht eine Einheit, sondern eine Differenz*" (TF 156)[733].

Jeder Versuch der Subsumtion unter das vermittelnde Dritte einer Gesamt- oder Grundordnung nach dem Verhältnis „Allgemeines und Besonderes" oder „Eines/Selbes und Anderes" (vgl. Kap. 2.2.2; 2.2.4) kann das Relationale und Okkasionelle (vgl. TF 96, 16, 23, 37f.) des jeweils konkreten Verhältnisses von Eigenheit und Fremdheit (zumindest) nicht mit Letztursprungsanspruch[734] tilgen. Fremdheit ist aufgrund der je

---

[731] Nach MERLEAU-PONTY (vgl. ders., Vorlesungen I, 292f., Anm. 2) ist der Begriff der Institution für den (re-)konstruierenden Ausdruck von Sinn angemessener als der traditionelle Begriff der Konstitution, weil er nicht wie letzterer vornehmlich bewußtseins- und subjektsphilosophisch ausgerichtet ist, sondern im Schnittfeld von Onto-, Psycho- und Soziogenese liegt und somit auf die transsubjektiven Bedingungen von Sinnausdruck verweist. Wenn im folgenden des öfteren dennoch auf den eingespielten transzendentalphänomenologischen Begriff der Konstitutionssphäre zurückgegriffen wird, muß schon aufgrund der strukturalen (vgl. Kap. 2.1.1) und ordnungstheoretischen (vgl. Kap. 2.2) Reflexionen der präzisierende Gedanke MERLEAU-PONTYS mitbedacht werden.

[732] Den Hintergrund dieser Voraussetzung bildet auch hier der im Sinne der strukturalen Reduktion (die ja nach Kap. 2.1 auch auf die responsive Differenz zielt) verstandene Satz „Es gibt Ordnung!".

[733] Nicht logisch, aber heuristisch kommt in diesem Differenzierungsgeschehen sogar der Fremdheit ein Prae zu, insofern Eigenheit Kontur gewinnt, indem sie sich aus dem zeitlichen und sachlichen Vorsprung der bereits vorhandenen Ordnung abkoppelt. Dies erläutert WALDENFELS am Spracherwerb von Kindern, die durch Nachahmung der Erwachsenensprache ihre eigene Sprache ausbilden (vgl. TF 145).

[734] Natürlich bedarf es auf der Ebene des Vorletzten – insbesondere in Recht und Moral – solch vermittelnder Grundordnungen; aus der Perspektive einer responsiven Philosophie gilt es aber den nicht zu schließenden Spalt der Abstraktion im Bewußtsein zu halten und nicht den Anschein zu erwecken, das

konkreten Relation (zu einem Eigenen) entsprechend kein „sachliches Attribut" (TF 102), sondern ein methodisches oder Perspektivenproblem: „*Etwas wird fremd, indem es als fremd betrachtet wird*" (ebd.)[735]. Wenn sich die *Differenz* von Eigenem und Fremdem über Perspektivität und Zugänglichkeit (bzw. Unzugänglichkeit) bestimmt, dann muß zum einen der damit vorausgesetzte Begriff der *Präferenz* (vgl. Kap. 2.3.1.1) untersucht und zum anderen der Begriff der Fremdheit nach Ort, Modus, Grad und Vektor (vgl. Kap. 2.3.1.2) ausdifferenziert werden. Nur aus der Beachtung dieser beiden Pole läßt sich die Erfahrung des Fremden phänomengerecht rekonstruieren.

2.3.1.1 Eigenheit als Prä-/Interferenz angesichts von Fremdem

Eigenes ist das gegenüber Fremdem unter den oben genannten Hinsichten Präferierte (vgl. AR 202-210). Mit dem Hinweis auf eine konstitutive *Asymmetrie* erschöpft sich allerdings keineswegs seine Bestimmung. Vielmehr beginnt sie damit erst: Versteht man Eigenes im Sinne der oben erwähnten Schicht-, Kugel- oder Ringmodelle, so stellt sich die Präferenz als ein *Durchgangsstadium* heraus, das zeitlich und/oder sachlich zu überwinden ist. Letztendlich sind Eigenes und Fremdes nur Besonderung auf dem Weg zu einem – je nach Theorierahmen – eidetisch oder struktural beschriebenen Allgemeinen einer Gesamt- oder Grundordnung[736]: „Die Grunddifferenz [sc.: in Gesamt- oder Grundordnungen; P.D.] ist die vertikale Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem, nicht die laterale Differenz zwischen Eigenem und Fremdem" (AR 205), die somit geltungstheoretisch ins zweite Glied rückt. Aber schon in den Gedanken zur Ordnungsthematik (vgl. Kap. 2.2.2) wurde der *Ort*, von dem das Ganze *als* Ganzes thematisiert wird, also der Selbstbezug eines Systems, als „Beziehungsfalle innerhalb der Beziehungsfülle des Ganzen" (AR 206) charakterisiert: Denn als Ausgangspunkt ist er nicht Teil der Ordnung selbst (vgl. TF 88). Dadurch schiebt sich auch in jedes Allgemeine – man könnte überspitzt und provokativ sagen – ein apriorisch Besonderes, d.h. bleibend Kontingentes, Okkasionelles ein, wodurch Eigenheit ihre Nichtverrechenbarkeit gegenüber einer höheren Ordnung signalisiert.

Dieses Präferieren kann auch eine strukturelle, nur negativ und vermeintlich auch lateral ausgerichtete Differenz nicht vollständig verhindern, sofern sie das Verhältnis auf formale und funktionale Beziehungen reduziert. Auf einer synchronen, die Strukturgenese ausblendenden Betrachtungsebene mögen die Formeln: „a=¬b" und „b=¬a" äqui-

---

Allgemeine sei geltungstheoretisch primär und entlasse das Besondere nur als möglichst auszuschließenden Betriebsunfall aus sich; vgl. AR 301-312; 557-586.

[735] Angesichts der Ausführungen zur Phänomenologie und zur Struktur von Ordnungen bedarf es wohl keiner weiteren Entfaltung, daß „Betrachtung" nicht nur individuell-subjektiv verstanden werden darf, sondern schon immer durch diskursive Formationen geordnet ist.

[736] In AR 202-207 unterscheidet WALDENFELS die beiden Modelle noch derart, daß im Ganzheitsmodell Selbst- und Fremdbezug in *Transferenz* auf das Ganze zueinander stehen, während ein Strukturmodell eine *Indifferenz* der Glieder zueinander herstellt, weil sich Selbst- und Fremdbezug „lediglich durch verschiedene Positionen oder Funktionen" (AR 204) unterscheiden und so geltungstheoretisch neutralisieren.

valent sein (vgl. AR 206). Fragt man aber nach dem *Einstieg* in das Strukturgefüge (schematisch dargestellt in der Relationsformel „aRb" oder „bRa"), ändert sich der Sachverhalt. Dann ist „[d]as jeweils aktuelle System ... nicht eins unter anderen, eben weil die Variation verschiedener Systemzustände und verschiedener Systeme von ebendiesem System ausgeht und nicht von einem anderen" (AR 207; vgl. TF 21). Deshalb kann auch durch die strukturelle Differenz die Präferenz von Eigenheit gegenüber Fremdheit nicht vollständig getilgt werden.

In einer Art dialektischen Gegenschlag könnte man aber auch davon ausgehen, die Lösung der Verhältnisbestimmung in einer uneingeschränkten, d.h. „einzige[n], absolute[n]" (AR 209) Präferenz des Eigenen zu suchen, dergestalt daß sich die Welt geradezu im Sinne FICHTEs vollständig und klar dichotomisieren lasse in Eigenes und Fremdes. Aber auch an jede Form des radikalen Subjektivismus wie bei Max STIRNER wäre hierbei zu denken[737]. Die Prätention dieser Variante bestünde darin, die Defizite der eidetischen und strukturellen Differenz aufheben zu wollen: Sie benennt einen eindeutigen Ausgangspunkt der Relation (das Ich), der eine konstitutive Asymmetrie zwischen Ich und Nicht-Ich festsetzt, die auf eine Nichtreziprozität der Beeinflussung zwischen den Verhältnisgliedern hinauslaufen könnte (vgl. ebd.). Gegen die These der radikalen Selbsthabe oder der Selbstgewinnung des Subjektes sprechen aber Grenzphänomene wie „Geburt, Eros und Tod" (TF 78; vgl. ebd. 149; SF 32), das Empfangen des Eigen- oder Beinamens, das als passives Geschehen eine bleibende Wirkung entfaltet[738], das Spiegelphänomen, bei dem Seher und Gesehener keineswegs identisch sind, (vgl. TF 30, 147), das Ineinander von Individuation und Sozialisation, wie es von verschiedensten sozialpsychologischen Theorien thematisiert worden ist[739], also die Irreduzibilität der Innen- und Außenperspektive aufeinander, wie sie sich terminologisch bei MEAD in der Dopplung von 'I' und 'Me' niederschlägt, die bleibende Prägung des Unbewußten, des 'ES' bei FREUD, die *Leiblichkeit* als Grenze des Könnens (vgl. SV 29-75): „... das Ich findet nie ganz und gar seinen Ort und ist somit nie völlig es selbst, sondern immer auch ein anderes" (SF 67).

Neben der *Transferenz* von Allgemeinem und Besonderem, der *Indifferenz* formaler und funktionaler Strukturen und der absoluten Präferenz des Eigenen infolge eines übersteigerten Subjektivismus böte sich als vierte theoretische Möglichkeit des Verständnis-

---

[737] Nach FICHTE läßt sich in transzendentaler Betrachtung die Welt in 'Ich' und 'Nicht-ich' dichotomisieren (vgl. ders., GA I/2, 272). Das 'Nicht-ich' entsteht nur durch die Selbstbegrenzung des transzendental-subjektiven Ichs (vgl. a.a.O., 393). Während FICHTE sehr wohl zwischen empirischem und transzendentalem Ich zu unterscheiden weiß (vgl. zum Überblick SIEP, Johann Gottlieb Fichte, 47-52), radikalisiert STIRNER den Subjektivismus, indem er das individuell-egoistische Ich zum Maßstab aller Urteile erklärt (vgl. ders., Der Einzige und sein Eigentum, bes. 24f.: „Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache 'des Menschen'. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist - einzig, wie ich einzig bin. Mir geht nichts über mich!").

[738] Die Ausnahme bildet ein beim Eintritt in ein Kloster angenommener Name. Wie sehr insbesondere „nicknames" „Namenspolitik und Nationalitätenpolitik" verquicken, zeigt WALDENFELS an mehreren instruktiven Beispielen, so wenn u.a. „Nordländer von ihren Nachbarn 'Eskimos' (=Rohfleischesser) genannt werden, während sie selbst sich 'Inuit' (=Menschen) nennen ..." (TF 147).

[739] Vgl. zum Überblick GARZ, Sozialpsychologische Entwicklungstheorien.

ses von Präferenz die umgekehrte, absolute Bevorzugung des Fremden an (vgl. TF 83). Schon aus formalen Erwägungen, die durch die dezidierte Phänomenologie des Fremden (vgl. Kap. 2.3.1.2; 2.3.1.3) ihren inhaltlichen Rückhalt finden, äußert sich WALDENFELS überaus kritisch zu einer naiven Verklärung und Überhöhung des Fremden. Eine solche Geste verkehrt nur die Vorzeichen und gibt dabei nicht nur sich selbst auf (vgl. TF 28), sondern merkt in dieser intellektuellen oder habituellen Pseudokenose nicht einmal, wie sie – uneingestanden ja immer noch mit Präsuppositionen agierend – das Fremde unter Kategorien wie die des Fascinosums subsumiert und so auf die subtilste Weise dem Eigenen einfügt: „Die Suche nach dem Fremden als Fremden erweist sich, wie wir von den diversen Formen des Exotismus wissen, als die sublimste Form der Aneignung" (TF 84; vgl. SF 78)[740].

Um Eigenes (als Relationsbegriff gegenüber Fremdem) so zu bestimmen, daß die Einseitigkeiten der vorgestellten Lösungen vermieden werden, spricht WALDENFELS mit einem Neologismus von: *„Prä-/Interferenz"* (AR 205, 210). Gegenüber der Subsumierung unter ein Allgemeines wird mit dem Präfixmorphem *'Prä'* zunächst an Eigenheit als einem Zuschreibungsort gegenüber Allgemeinem, gegenüber Diskursen und Strukturen und gegenüber Fremdem festgehalten. Vor dem Hintergrund der Reflexionen zur diskursiven Ordnung und Struktur von Erfahrung kann dieser Präferenzort aber nicht als „absolutes Zentrum oder gar ... [als] ein Subjektzentrum" (AR 210) angesehen werden. Präferenz ist vielmehr immer schon durchzogen von diskursiven Formationen und geprägt von habituellen Präsuppositionen. Mit dem Morphem *'Interferenz'* erinnert WALDENFELS an dieses strukturelle und soziokulturelle Durchdrungensein aller Konstitution (oder Institution[741]) von Erfahrung und Sinn. Deshalb ist für ihn Eigenheit nicht zu verstehen „im Sinne eines Besseren oder Höheren, sondern im Sinne eines *Sich*-unterscheidens in der Beziehung ..." (TF 74). Im Unterschied zur *absoluten* Präferenz wird die strukturelle Differenz für die transzendentale Frage fruchtbar gemacht, ohne jedoch in das „monotone Gleichgewicht der Indifferenz" zu verfallen (AR 210), das die Topologie der Zuschreibung abblendet. Im Schematismus einer logischen Formel läßt sich deshalb die Figur „Prä-/Interferenz" von Eigenem und Fremdem ausdrücken als: „a[aRa]Rb" (ebd.)[742]. In einen Satz rückformuliert lautet sie: „Ich verhalte mich keineswegs zum Anderen wie er zu mir" (TF 75). Wenn Eigenes in diesem Sinne als Prä-/Interferenz zu verstehen ist, wodurch unterscheidet sich Fremdes außerordentlich ge-

---

740 Vgl. zum ersten Überblick SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen, 19-35.

741 Vgl. Anm. 731.

742 In subtilen Anschlußüberlegungen (vgl. AR 211-213) zeigt WALDENFELS, daß der in der Formel „aRa" ausgedrückte Selbstbezug die Paradoxie enthält, daß das zweite 'a' mit dem ersten weder ganz identisch sein kann, noch aber von ihm gänzlich verschieden. Die erste Alternative scheidet aus, weil der dann der Ausgangspunkt der Konstitution ausgeblendet würde; die zweite, weil dann überhaupt kein *Selbst*bezug zum Ausdruck käme. Eine Lösung des Paradoxons durch Einführung einer erneuten Binnendifferenz führte im übrigen nur in einen regressus in infinitum. Die *Operationalisierung* dieser Paradoxie durch die systemtheoretischen Ausführungen LUHMANNs zum „crossing" und „re-entry" wurden bereits als eine „Art *Paradoxverschleierung*" (ders., Wissenschaft der Gesellschaft, 190; Kursivierung P.D.; vgl. Anm. 183, 668) charakterisiert.

genüber der Transferenz von Allgemeinem und der Indifferenz von Strukturen und konstituiert so erst Erfahrung mit?

2.3.1.2 Steigerungsgrade, Zonen, Typen, Vektoren und Orte der Fremdheit

Wenn das Zugängliche als das Eigene und das Unzugängliche als das Fremde gilt, kann man die Differenz zwischen Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit noch präzisieren? Umgangssprachlich lassen sich zunächst *Steigerungsgrade* der Fremdheit unterscheiden (TF 35-37; 78f.; 148f.): die normale, die strukturelle und die radikale Fremdheit. Unter *normaler* Fremdheit versteht WALDENFELS beispielsweise die Unbekanntheit des Namens oder des Berufes einer mir zufällig begegnenden Person oder die Unsicherheit beim Ausfüllen eines komplizierten Formulares. Durch entsprechendes Nachfragen ließe sich diese umgangssprachlich als Fremdheit bezeichnete Unbekanntheit auflösen oder die vorgefundene Schwierigkeit beheben. Mit *struktureller* Fremdheit wird man konfrontiert, wenn man beispielsweise eine Fremdsprache hört oder Fremdkulturen begegnet. Man weiß durch Analogieassoziation, *daß* kommuniziert oder gehandelt wird, kann aber die *Bedeutung* des Gesagten oder der Handlung nicht entziffern. Solche Fremdheit als Fremdheit einer anderen Ordnung ist ganz und gar nicht mit kurzen Informationsfragen aufzuheben. Vielmehr bedarf es zu ihrer Bearbeitung intensiven Einsatzes[743], ohne dabei die Gewähr zu erhalten, daß die Fremdheit überwunden wird. Dennoch bleibt auch hier das Telos von Kommunikation und Verstehen (oder sogar von Empathie) prinzipiell erkenntnis- und handlungsleitend.

Fremdheit im extraordinären, im eigentlichen Sinne ist für WALDENFELS allerdings erst die *radikale* Fremdheit, die angesichts der Erfahrung von *Grundphänomenen* wie „Eros, Rausch, Schlaf oder Tod" (TF 37) oder *Umbruchsphänomenen* wie „Revolution, Sezession oder Konversion" (ebd.; vgl. SF 32) nicht nur zu einem nichtlösbaren „Widerstreit" (LYOTARD) von Lebensformen, sondern zur Infragestellung von Ordnung überhaupt führt. Mehrfach zitiert WALDENFELS für diese Erfahrung ein Wort des „Manns ohne Eigenschaften", Ulrich, von Robert MUSIL: „... es könnte ebensogut *anders* sein."[744] Damit zielt seine Bestimmung radikaler Fremdheit keineswegs auf das

---

[743] Ohne auf das Thema hier näher eingehen zu können, sei aber als ein erster Hinweis auf die „Stufen zum Verstehen des Fremden" bei SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen, 153-173, verwiesen: Nach ihm gilt es, auf der *Phänomenebene* des Fremden die Wahrnehmung in Distanz zu üben, auf der *Zeichenebene* eine teilnehmende Beobachtung, auf der *Symbolebene*, eine (Teil-)Identifikation, auf der *Relevanzebene* Konvivenz. Man mag über einzelne Schritte oder die Stufenfolge streiten. Evident ist, wie sehr es des zeitlichen und persönlichen Engagements bedarf, um strukturelle Fremdheit zu bearbeiten.

[744] MUSIL, Der Mann ohne Eigenschaften, 19, wo der jugendliche Protagonist Ulrich in einem Aufsatz über die schwierige Vaterlandsliebe der Österreicher räsoniert, „... daß wahrscheinlich auch Gott von seiner Welt am liebsten im Conjunctivus potentialis spreche ..., denn Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut *anders* sein."; zitiert bei WALDENFELS in: SF 8, 16, 256 (die mögliche Verlagerung des Gedankens der Ordnung im Zwielicht in die Gottesdimension [unter dem Gesichtspunkt der potentia absoluta] müßte natürlich in theologischer Perspektive nochmals kritisch hinterfragt werden – womöglich wäre diese Feststellung ja gerade eine Aneignung der Fremdheit Gottes). Vgl. zudem die Sentenz über die Zwischenbilanz in der Midlife-Crisis: „Es ließe sich sogar behaupten, daß sie [sc.: die in der

existentialistische Pathos eines SARTRE („Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein“[745]), sondern sucht eine Sensibilisierung für die Faktizität von Unterbrechungen, Abgründen, Pausen, Überschüssen als dem Phänomengehalt von Fremdheit gegenüber Eigenem zu schärfen[746] – Störungen, die weder durch kommunikative Theorien noch Methoden noch durch kulturelle Techniken *endgültig* übergangen werden können[747]. Insofern radikale Fremdheit zwar *relational* bleibt, aber keine Erfahrung vor ihr sicher ist, sondern sie „das Erscheinen dessen, was ist, in all seinen Formen mitbetrifft“ (TF 79), kann WALDENFELS auch von „*transzendentaler Fremdheit*“ (DFG 56; vgl. TF 79) sprechen. Obwohl also Fremdheit in diesem eigentlichen Sinne erst beim Übergang von der strukturellen zur radikalen Fremdheit vorliegt, sollte man die Unterscheidungen nicht als ein starres Beurteilungsschema mißverstehen. Die Übergänge können fließend sein, so daß strukturelle Fremdheit sich zu radikaler Fremdheit steigern kann[748]. Denn Fremdheit ist eine Frage der Perspektivität, nicht eines Sachattributes.

Wie sehr es zu *Verflechtungen* unter den Steigerungsgraden der Fremderfahrungen kommen kann, zeigt sich – insbesondere in strukturaler Betrachtung – darin, daß sich „Zonen und Typen kollektiver Fremdheit“ (TF 33-35) herausbilden: Systemische Vollzüge „produzieren“ Experten und Laien[749], institutionalisierte Diskurspraktiken schließen bestimmte Fragewege aus. Segmentierungen und Hierarchisierungen steuern solche Prozesse, die schließlich in „*umfassende Lebensordnungen*“ (TF 34) eingebettet sind. Zukunftsromane wie „Schöne neue Welt“, „1984“ oder „Der Report der Magd“ beschreiben die Fremdheitserfahrung nicht nur als Fremdheit alltäglicher Praktiken, sondern als das Ausgreifen einer funktionalen (nämlich der politischen oder religiösen) Ordnung auf das Ganze des Lebens. Nochmals komplizierter werden solche Zonenbildungen durch eine *Ungleichzeitigkeit* bei der Entwicklung einzelner Ordnungen. Dies führt zu Reibungsverlusten und Konfliktzonen zwischen einzelnen Ordnungen (vgl. TF 35) und zu Identitätsproblemen bei Menschen, die zwischen die Systemräder geraten[750]. Hier liegen Fremdheits- und Konfliktpotentiale, die nicht in jedem Fall gelöst werden können, aber deren man gewahr sein sollte.

Konflikte können sich auch aus jeweiligen, einander widerstreitenden oder zumindest überlagernden *Sichtweisen* ergeben, so daß dem Fremdwerden einer Erfahrung nicht nur

---

Lebensmitte Bilanz ziehen; P.D.] betrogen worden seien, denn man kann nirgends einen zureichenden Grund dafür entdecken, daß alles gerade so kam, wie es gekommen ist; es hätte auch anders kommen können ...“ (a.a.O., 131, zitiert in: SF 21).

[745] SARTRE, Drei Essays, 16.

[746] In SF 39: „Anstatt Grenzerfahrungen vorweg zu moralisieren, sollte man vielmehr versuchen, so etwas wie Ethos von *Grenzachtung* und *Grenzverletzung* her zu denken.“

[747] Insofern zur Fremdheit die Relationalität gehört (vgl. Kap. 2.3.1.1), ist sie nicht zu verwechseln mit dem „totaliter aliter“ absoluter Fremdheit: „... das schlechthin Fremde wäre das Gegenstück zum schlechthin Eigenen und würde wie dieses auf einem purifikatorischen Gewaltakt beruhen“ (TF 37).

[748] Wie fließend hier die Grenzen sind, betont WALDENFELS in TF 36: „Mißverständnisse, die hier [sc. aus der Unkenntnis einer 'Fremdwelt' resultierend; P.D.] aufkommen und die durch keine Alltagsverständigung abgepolstert sind, können in kritischen Situationen tödlich ausgehen.“ Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: So manche Liebesgeschichte begann mit der Frage nach der Uhrzeit ...

[749] Mit diesem Hinweis ist eine dichotomisierende Bereichsaufteilung in *die* Systemwelt und *die* Lebenswelt keineswegs legitimiert.

[750] Das ist das bleibende Problem der „cross-cutting identities“ (BELL, The Winding Passage, 243).

verschiedene Steigerungsgrade entsprechen, sondern auch unterschiedliche Richtungen oder – wie WALDENFELS es mit einem geometrischen Bild ausdrückt – „Vektoren" (TF 37-42). Am Beispiel der Betrachtung von Migration verdeutlicht er, wie sprachliche Verständigung und Reglementierung der Fremdheit einen völlig anderen Sinn geben können: Ist ein 'Einwanderer' gleichzeitig ein 'Auswanderer' oder ein 'Flüchtling' ein 'Asylant'? Die Änderung der Asylgesetzgebung in Deutschland hat zumindest eindrücklich vor Augen gestellt, wie sehr hier „Fremdheitsvektoren" reale Politik und Schicksale bestimmen[751]. Durch solche „Fremdheitsvektoren" kommt es zu einer „Verdopplung der Fremdheit", die „keine bloße Umkehrung der Perspektiven [bedeutet]" (TF 38[752]). Vielmehr potenziert sich Fremdheit, weil sowohl der Verlust der Herkunft als auch die Verweigerung neuer Heimat Selbsthabe verhindert.

Wenn im folgenden vom Phänomen des Fremden gesprochen wird, muß in der phänomenologischen Bedeutungsanalyse – unter Beachtung der theoretischen Steigerungsmöglichkeit der normalen Fremdheit und unter Berücksichtigung der strukturellen und soziokulturellen Interferenzen – die *radikale Fremdheit* konnotiert werden.

Obwohl zu Beginn von Kapitel 2.3.1 Fremdheit allgemeinsprachlich als über *Besitz* („Fremd ist, was einem anderen gehört." [TF 146]), *Ort* („Fremd ist, was außerhalb des eigenen Bereichs gelegen ist." [ebd.]) oder *Modalität* („Fremd ist, was von anderer Art, nämlich fremdartig ist." [ebd.]) bestimmbar erschien, räumt WALDENFELS dem *Ortsaspekt* einen systematischen Vorrang vor den anderen beiden Gesichtspunkten ein. Besitz und Art prägen zwar auch entscheidend die Eigenheit, Fremdheitserfahrung entsteht aber wesentlich mit *„Ein- und Ausgrenzung"* (ebd.; vgl. TF 20). Das Fremde ist daher das konstitutive Anderswo (vgl. TF 26), das Jenseits eines Diesseits, das Draußen eines Drinnen, die Verschlossenheit gegenüber der Offenheit, die Ferne gegenüber der Nähe (vgl. TF 186f.): „Das Außerhalb der Ordnung markiert einen Nicht-Ort, eine Atopie, da es [sc. in dieser regionalen Ordnung; P.D.] nirgendwo seinen Platz findet, es bildet eine Heterotopie, da es andere Möglichkeiten der Verortung andeutet" (ebd.; vgl. DFG 300). Wäre es nur unter einem übergeordneten oder vermittelnden Dritten zu verstehen, wäre das Nicht-Hier ausschließlich als Defizit oder Derivat erklärbar – Fremdheit wäre nur von der teleologisch aufzuhebenden *Entfremdung* (vgl. DFG 288, 291; TF 17, 39, 49, 79f., 168f.) zu deuten. Damit wäre aber der eigentliche Phänomengehalt insbesondere der radikalen Fremdheitserfahrung bereits verkannt, insofern es eben nicht mehr fremd, sondern auf dem Weg zur Aneignung begriffen wäre (vgl. dazu Kap. 2.3.1.3).

Wenn Fremdheit also wesentlich topographisch zu denken ist, dann muß noch präziser nach den *Orten* (vgl. SF 65-71; DFG 26f.; TF 24-33) solcher (radikalen) Fremdheitserfahrung gefragt werden. Hierzu bemerkt WALDENFELS: Fremdes kann a) als

---

[751] In der vorliegenden Arbeit kann die Asylproblematik sozialethisch nicht thematisiert werden; und doch gibt sie zu denken, wie bereits die Situationsdefinition für bestimmte politische und rechtliche Konsequenzen sorgt. Auch für Fremdheitserfahrungen und -vektoren gilt daher die wichtige Einsicht des Thomas-Theorems: „Wenn die Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real" (THOMAS, Person und Sozialverhalten, 114).

[752] Vgl. das Problem des Argumentationsvektors in der intrinsezistischen Fundamentaltheologie (vgl. die Einleitung; Kap. 1.1.2).

fremde Ordnung, b) als Anderer und c) als anderes in mir auftreten. Der erste Fall ist ausführlich im Ordnungskapitel dieser Arbeit unter dem Stichwort 'Außerordentliches' (vgl. bes. Kap. 2.2.4) verhandelt worden.

Ein *Anderer* – der zweite „Ort" der Fremdheit – ist dann ein Fremder, wenn die Begegnung mit ihm nicht allein unter der Maßgabe des Verstehens oder der Kommunikation geführt wird[753], bzw. werden kann und vor allem darin nicht aufgeht. Wird er nur als Partner in einer (womöglich noch auf Konsens zielenden) Kommunikation oder als Medium zum Verstehen angesehen, „wird das Fremde zerrieben zwischen den Mühlsteinen des Eigenen und des Allgemeinen" (TF 118). Richtig und wichtig ist zwar, daß die Begegnung mit dem Anderen von Ordnungen und Strukturen geprägt ist und daß sie auch auf Kommunikation und Verstehen zielen sollte, aber der Anspruch, der vom Anderen ausgeht, geht in den genannten Ordnungen und Zielen nicht auf. Wo Handlungen ritualisiert, durch Recht, Gesetz, Moral und Sitte normiert sind, mag in der Selbstverständlichkeit des Normalen vergessen sein, was der Krieg an die Oberfläche zerrt, nämlich daß Kommunikation und Handlung auf der Voraussetzung ruhen, dem Anderen Leben zu gewähren. Nach LEVINAS läßt sich der Anspruch der Fremdheit des Anderen an der Widerständigkeit seines *Antlitzes* ablesen, das bedeutet: „Du sollst/wirst mich nicht töten!"[754]. Dieser Satz markiert ein (allerdings asymmetrisches[755], Anspruch erhebendes) Leibapriori: Entweder hat man den Anspruch des Anderen schon immer anerkannt oder man tötet ihn, so daß die Bedingung der Möglichkeit weiterer Kommunikation zerstört ist. Diesseits der zweiten Alternative bewegt man sich schon immer in der Spur der (transzendentalen) Anerkennung des Anderen *als* des Fremden. Keineswegs ist diese Beobachtung trivial. Denn in der genannten Bedeutung des Antlitzes öffnet sich gegenüber allen Gesamt- und Grundordnungen ein „ethischer" Spalt, der der neuzeitlichen Trennung von Sein und Sollen vorausliegt (vgl. Kap. 2.6.2), weil das „Du sollst/wirst mich nicht töten" nicht nur einen Imperativ formuliert, sondern die erste Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation ist[756]: „Transzendentalismus, der mit dem Ethischen

---

[753] Natürlich ist damit keineswegs bestritten, daß Kommunikation, Verstehen und auch Bewußtsein elementare anthropologische Konstituenzien sind; auf einem anderen Blatt steht allerdings die Frage, ob sie hinreichend die Beziehung zum Anderen qualifizieren oder ob sie nicht schon von einem (nur an ihnen als Überschuß wahrzunehmenden) Anspruch ausgehen, der nur um des Verlustes einer Grunddimension des Menschseins getilgt werden kann.

[754] Vgl. LEVINAS, Die Spur des Anderen, 198; vgl. ders., Totalität und Unendlichkeit, 285; ders., Zwischen uns, 205; ders., Schwierige Freiheit, 18-20.

[755] Für LEVINAS und (in seinem Gefolge WALDENFELS; vgl. AR 586-626) muß die Anerkennung aufgrund dieser Anspruchssituation über die Wechselseitigkeit hinausgeführt werden. In der transzendentalen Reduktion von Gerechtigkeit und politischer Ordnung reicht es nicht aus, (wie beispielsweise HÖFFE, Vernunft und Recht, 206f.) nur auf einen wechselseitigen Gewaltverzicht zurückzugehen. Denn niemand anders kann „die Speere niederlegen" (vgl. MAUSS, Die Gabe, 181) als einzig und allein das zur nicht vertretbaren Verantwortung gerufene, sich einseitig ausliefernde 'ich'.

[756] Diese transzendentale Reflexion deckt sich mit dem sprachlichen Befund, daß im Hebräischen Imperativ und Indikativ (des Imperfekts) dieselbe Form bilden (vgl. KAUTZSCH [Hg.], Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, 130f.). Deshalb formuliere ich bewußt (entgegen der Übersetzung in den Werken von LEVINAS): „Du sollst/wirst mich nicht töten!"

beginnt“[757]. Daß diese „ethische“ Grundsituation ihrerseits zu moralischer und politisch-sittlicher Gestaltung ruft, liegt auf der Hand. Entsprechend umschreibt LEVINAS das Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen als Verwundbarkeit[758], als Erwählung[759], als Stellvertretung[760], als Zeugnis, noch ehe ein Befehl verstanden wird[761], als Sühne[762], als Geiselschaft[763] oder gar als Besessenheit[764]. Mit diesen Überdeterminierungen der Subjektivität aus dem Vokabular des Klinischen, Kriminellen und Biblischen – so interpretiert WALDENFELS zu Recht und wird sich von diesen Gedanken LEVINAS' für die Ausformulierung der geltungstheoretischen Spitze der Responsivität inspirieren lassen (vgl. Kap. 2.3.1.3; 2.4.3.3) – soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Subjektivität in keinem Winkel ihrer selbst ein Residuum einer sich nur in und aus sich selbst gewissen, beruhigenden Identitätskonstitution besitzt, in der sie nicht von vornherein vom Anderen beansprucht ist: „Kantische Begriffe abwandelnd könnte man sagen: Verantwortung ist nicht die Fähigkeit, bei sich selbst anzufangen, sondern die Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anzufangen. Die Ekstase, die immer noch eine zentrifugale Bewegung andeutet, schlägt um in eine Exposition: ich bin draußen, *au dehors*“ (DFG 335). Die Andersheit des Anderen als eines Fremden ruft damit nicht nur zur radikalen Verantwortung, seinen Anspruch „'Hör!'“ (TF 119[765]) nicht zu überhören, sondern seine vorintentionale Nähe führt vor allem auch zur Zerstörung der Selbstgewißheit des Subjektes: „Nicht-Identität – jenseits des Bewußtseins, das seinerseits in sich ist und für sich – Nicht-Identität, weil bereits Stellvertretung für den Anderen“[766]. Wodurch sich die nicht intentional kategorialisierbare Fremdheit (als Unzugänglichkeit) phänomenal (also als zugänglich) zeigt, wird im folgenden (vgl. Kap. 2.3.1.3) zu klären sein. An die-

---

[757] LEVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt, 114. Schon die Tatsache, daß WALDENFELS die Erfahrung des Fremden nicht ausschließlich an das Antlitz bindet, daß er statt dessen die strukturale Reduktion in die transzendentale einfließen läßt, zeigt die im Blick auf das Antwortphänomen noch weiter zu entfaltende Differenz zwischen ihm und LEVINAS: „Ferner ist zu bedenken, daß das Antlitz des Anderen wie das eigene stets schon gesellschaftliche Masken trägt, hinter der sich die namenlose Singularität verbirgt ... So wie das Sagen verstummen müßte ohne bestimmte Ordnungen, die dieses sagbar machen, anderes nicht, so auch die Rede, die sich an den Anderen richtet. Ansprüche sind nicht realisierbar ohne eine bestimmte *Anspruchsordnung*, in der ... Unvergleichliches verglichen wird ... Die Ordnung kommt nicht hinterdrein, sie ist von Anfang an am Werk, wo etwas gesagt und getan oder auch nur empfunden wird und wo das Unwiederholbare nur in der Wiederholung auftritt, die damit als Urform der Pluralisierung zu gelten hat“ (DFG 319). Wie der „Anspruch des Fremden“ (TF 118) und der „Mitanspruch des Dritten“ (a.a.O., 123) als Ausdruck einer Anspruchsordnung aufeinander zu beziehen sind, ist nicht nur in der Figur der '*Prä-/Interferenz*' (vgl. Kap. 2.3.1.1) angesprochen, sondern wird ausführlicher in den Reflexionen zum Grundvollzug der Responsivität (vgl. Kap. 2.4), aber auch in der fundamentaltheologischen (vgl. 3.1.4) und der theologiegeschichtlichen (vgl. Kap. 3.2.1) Applikation thematisiert werden.

[758] Vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 169-182.

[759] Vgl. a.a.O., 310-318.

[760] Vgl. a.a.O., 219-288.

[761] Vgl. a.a.O., 319-334.

[762] Vgl. a.a.O., 50, 256f., 356-358.

[763] Vgl. a.a.O., 50f., 260f.

[764] Vgl. a.a.O., 193-201.

[765] Vgl. TF 119, wo auch WALDENFELS den transzendentalen und nicht nur moralischen Charakter des Anspruchs erläutert: „Den Imperativ 'Hör!' kann ich nicht hören, ohne auf ihn zu hören. Selbst das Weghören setzt ein Hören, das Wegsehen ein Sehen voraus.“ Vgl. auch Kap. 2.4.3.3.

[766] LEVINAS, a.a.O., 136.

ser Stelle reichen die bisherigen Hinweise, um auf diesen *Ort* der Fremderfahrung aufmerksam zu werden.

Neben der Fremdheit des Außerordentlichen, der Fremdheit des Anderen kann auch die *Fremdheit in mir* – oder kollektiv: in uns[767] auftreten: „Dem fremden Eigenen muß ein eigenes Fremdes, eine Fremdheit im eigenen Haus gegenüberstehen" (TF 181; vgl. SF 64; AR 437; TF 108f.; GN 136, 180). Bereits im Präferenzkapitel (vgl. Kap. 2.3.1.1) wurde auf unüberwindbare Differenz- und Grenzphänomene im „Subjekt" durch die Konfrontation mit radikaler Fremdheit hingewiesen.

Solche „es geschieht (mir) etwas"-Widerfahrnisse spielen sich aber für WALDENFELS nicht nur im Unterbewußten ab, sondern können auch im[768] Bewußtsein quer zur dessen vermeintlicher Selbsthabe – wie von außen – einbrechen. Solche der HUSSERLschen passiven Genesis[769] verwandten, quasi *anonymen* Erfahrungsstrukturen verdeutlicht WALDENFELS mit zwei von ihm bisweilen nebeneinander zitierten Sätzen: dem Bonmot von LICHTENBERG: „*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es* blitzt"[770], und seiner Verschärfung durch NIETZSCHE: „Zuletzt ist schon mit diesem 'es denkt' zuviel gethan: schon dies 'es' enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst"[771]. In solchen Widerfahrnissen findet sich das 'ich' als eine Art Kreuzungspunkt von Gedanken wieder, auf die es zwar eingehen und die es transformieren kann, aber die es weder generiert hat, noch deren es endgültig habhaft werden kann (vgl. AR 381; vgl. Kap. 2.4.3.1). Offensichtlich steht nicht hinter jedem Gedanken ein Denker (vgl. TF 73). Obwohl diese flottierenden Gedanken der Selbsthabe eines autonomen Subjektes genealogisch und teleologisch entkommen und ihm somit seine Grenze setzen, sind sie ihrerseits nicht völlig ungebunden, sondern Potentiale in einer begrenzten Ordnung[772]. Trifft dies zu, dann deutet sich in der Fremdheitserfahrung auch eine Grenzerfahrung zwischen radikaler und struktureller Fremdheit an, wie sie für WALDENFELS paradigmatisch in dem ans Agrammatische heranreichenden Diktum RIMBAUDs zum Ausdruck kommt: „JE *est* un autre"[773]. Indem die grammatikalisch erste und dritte Person in einer Satzaussage verschränkt werden, zeigt sich ein Echo des Fremden im Subjekt, das nicht hinreichend als Entfremdung interpretiert ist, sondern im oben angesprochenen Sinne eine (gesellschaftlich und strukturell vermittelte) Außenperspektive am Subjekt andeutet, die dieses analog zur Unterscheidung von 'I' und 'Me' selbst nicht einnehmen kann: „Das 'Ich' des Aussagens deckt sich niemals mit

---

[767] Zur Komplexität des Personalpronomens 'wir' vgl. Kap. 2.5.2.

[768] Der Dativ ist bewußt gewählt, weil er (besser als der Richtungsakkusativ) in der Schwebe hält, ob dieser Einbruch im Bewußtsein oder in es hinein geschieht (im zweiten Fall wäre er die konstative Ortsangabe dieser Bewegung).

[769] Auch in dieser Figur schießt das Möglichkeitsfeld der Erfahrung über die aktive Selbsthabe hinaus; vgl. HUSSERL, Hua I, 111-114.

[770] LICHTENBERG, Suddelbücher, 528; zitiert (aber nie mit Literaturangabe nachgewiesen) bei WALDENFELS in: PF 210, Anm. 19; OZ 47; SF 68, 200, 210; AR 217; DFG 22; TF 32,73.

[771] NIETZSCHE, KSA 5, 31; bei WALDENFELS zitiert oder darauf angespielt in: OZ 47; AR 382; DFG 22; TF 51, 73. Der Kontext des Zitates behandelt die Frage nach der dem Denken zugrundeliegenden Präsupposition eines „Subjektes: „Was aber den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, ... zu unterstreichen ..., dass ein Gedanke kommt wenn 'er' will, und nicht wenn 'ich' will; so daß es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt 'ich' ist die Bedingung des Prädikats 'denke'. Es denkt ..." (NIETZSCHE, a.a.O., 30f.).

[772] Die Feststellung sollte nach dem Ordnungskapitel evident sein (vgl. Kap. 2.2). Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit mantischer Erfahrungen oder direkter göttlicher Verbalaudition seien an dieser Stelle nicht diskutiert, im übrigen vgl. zur *Indirektheit* des Wortes Gottes, wie sie vorbildlich von Karl BARTH geachtet wird, Kap.3.2.1.2.

[773] RIMBAUD, Briefe und Dokumente, 240; zitiert (und ebenfalls nirgends nachgewiesen) bei WALDENFELS in: AR 217, 255f., 295-297, DFG 26, 285, TF 27f., 73, 164.

dem 'Ich' des Ausgesagten" (TF 28; vgl. TF 147; DFG 290). Auch hier offenbart sich ein Spalt im „Subjekt", der auf die für ein responsives Sprachverständnis zentrale Differenz von Sagen als Eingehen auf einen fremden Anspruch und thematischem Gesagtem verweist[774].

Zieht man ein erstes Resümee, dann lassen sich die bisher in einer „Topographie des Fremden" beschriebenen[775] Erfahrungen mit ihren unterschiedlichen Orten, Zonen, Typen, Steigerungsgraden und Vektoren bündeln in dem für WALDENFELS geradezu programmatischen, im Anschluß an SIMMEL und FREUD formulierten Wort: „Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Hause wäre" (TF 11[776]). Fremdheit manifestiert sich also primär als Beunruhigung (vgl. TF 42-45) des Eigenen und verursacht Unsicherheit, Unheimlichkeit, nicht selten Leid[777] und sogar Feindschaft[778] (vgl. TF 45-48). Zwar ist mit solchen Feststellungen für eine soziale und psychische Identitätsbildung eine erste, wichtige Richtungsangabe vorgegeben, keineswegs erschöpfen sie aber das Bedeutungspotential, das das Hyperphänomen des Fremden der Erfahrung aufdrängt und so zum Fremdwerden der Erfahrung führt.

Bevor dieser phänomenologische Gedankengang weiterverfolgt wird, muß auf ein mögliches Mißverständnis eingegangen werden: Wenn Fremdheit in Ordnungen, im anderen und in mir selbst Ereignis werden kann, könnte dies zum Verdacht führen oder (bei manchem) auch die fälschliche Hoffnung nähren, „alles" sei fremd oder es gäbe das Fremde „schlechthin"[779]. Eine solche Interpretation hätte das Verständnis von Fremdheit völlig verfehlt, weil sie einem übergeordneten Dritten zugeordnet würde und so gerade ihren Stachel verlöre, indem die Örtlichkeit, d.h. die partiale Gebundenheit, die Regionalität der Ordnungen und die begrenzte Perspektivität der Erfahrung in ein Allgemeines aufgehoben würden. Warum das nach WAL-

---

[774] Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund dieser Differenz vgl. Anm. 728.

[775] In TF 12 legt WALDENFELS besonderes Gewicht auf die Beschreibungsart: *-graphie* (im Unterschied zur Topo*logie*), weil diese primär „aufzeichnet, also gegenüber jeder systematischen Verknüpfung der Erkundung offener und begrenzter Zusammenhänge den Vorrang gibt".

[776] Zum Hintergrund bei SIMMEL und FREUD vgl. TF 27f., Anm. 9; ferner TF 17, 147f.

[777] Obwohl WALDENFELS (vgl. TF 41) KRISTEVA, Fremde sind wir uns selbst, 15-17, 21f. 38f. u.ö., zustimmen kann, daß Fremdheit aufgrund von Trennung und Absonderung eher mit Leid denn mit Muße einhergeht, warnt er doch davor, eine vorschnelle Gleichsetzung vorzunehmen. Allzuleicht schlägt diese Gleichung um in „Wehleidigkeit", die ihrerseits nicht weit entfernt ist von „narzißtische[r] Fremdheitslust" oder „masochistische[r] Fremdheitsverliebtheit" (alle Zitate ebd.).

[778] Nur kurz streift WALDENFELS (vgl. TF 45-48) die Identifizierung von Fremdheit und Feindschaft bei Carl SCHMITT. Dabei kommt es ihm nicht auf eine dezidierte Auseinandersetzung an, sondern Kritik wird in Rückfragen an Präsuppositionen dieser Theorie vorgetragen: Gibt es nicht auch Andere und Fremde, die nicht politische Feinde sind? Sind politisch Verbündete immer nur Notfreunde? Kann und muß das Fremde immer mit den Mitteln des Eigenen bewältigt werden? Bedeutet der Fremde immer gleich die Gefahr der Exekution der eigenen Existenz oder Machtsphäre? Offensichtlich – so WALDENFELS' Resümee – „[macht d]ie Feindschaftserklärung, die ihn zum aktuellen Feind stempelt, ... ihn [sc.: den als Feind definierten Fremden; P.D.] lediglich zu dem, was er latent schon ist" (a.a.O., 47).

[779] So spart WALDENFELS (vgl. TF 28f.) nicht mit Kritik an KRISTEVA, Fremde sind wir uns selbst, 209, wenn diese sagt: „Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden." Diese Ortsverwechslung rührt wohl daher, daß KRISTEVA Fremdheit eben nicht relational und okkasionell, sondern prinzipiell zu bestimmen sucht. Den Ausdruck des „schlechthin Fremden" bei THYEN, Das Eigene und das Fremde, 5, bezeichnet WALDENFELS schlicht und einfach als „Popanz" (TF 23) – die explizit schärfste schriftlich veröffentlichte Kritik von WALDENFELS an einem anderen Autor oder einer anderen Autorin – ein Indiz, wie wichtig ihm die Orts- und Reichweitendifferenzierung von Fremderfahrung ist (vgl. auch AR 244; GN 180).

DENFELS nicht möglich ist, warum Fremdheit sich nicht in das Allgemeine als Anderes eines Selben oder Selbst[780] integrieren läßt, gilt es nun zu zeigen.

2.3.1.3 Fremdheit als der unvergleichliche Anspruch an Eigenes

Wie also kann Fremdheit phänomenologisch – unter Wahrung struktureller und transzendentaler Reduktion – thematisiert werden, ohne daß während der Beschäftigung mit einem Anderen unter der Hand die Unzugänglichkeit in eine Zugänglichkeit, die Besitzlosigkeit in eine Aneignung und die Andersartigkeit in einen Spezialfall des Anderen eines Selben oder eines Selbst verwandelt wird und gerade so das Fremde entscheidend verkannt wird? Schließlich wurden im Ordnungskapitel Gesamt- und Grundordnungsvorstellungen durch die Mißachtung ihrer konstitutiven Standortgebundenheit als unterschwellige Aneignungsverfahren charakterisiert (vgl. Kap. 2.2.2). Im Präferenzkapitel wurde Analoges von der Verabsolutierung eines vermeintlich Eigenen oder der bedingungslosen Selbstaufgabe an ein Anderes festgestellt (vgl. Kap. 2.3.1.1). Entweder sind solche Aneignungsfiguren durch einen verkappten Monismus[781] geleitet oder führen die Differenz „Eigenes-Fremdes" auf ein übergeordnetes Drittes zurück. Man mag solche Strategien nochmals unter die wissenschafts- und kulturpolitischen Kampfbegriffe *Logozentrismus, Ethnozentrismus, Eurozentrismus* (vgl. TF 49, 80, 88, 100, 121, 135-137, 143, 154-156)[782] bringen, entscheidend bleibt der solchen Subsumierungen vorgeordnete Denk-, Sprach- und Handlungsgestus, mit dem die „Fremdheit ... nur das vorletzte Wort [behält]" (DFG 293). Für WALDENFELS beginnt die Aneignung in ihren verschiedenen Spielarten bereits mit der *Besprechung* einer Erfahrung des Fremden: „Der Bann

---

[780] In SF 34 unterstreicht WALDENFELS, daß für die Konzeption der responsiven Rationalität die Scheidung „Eigenes-Fremdes" vs. „Selbst-Anderer" fundamental ist. Wenn eine Theorie jedoch Fremdes nur als Anderes eines Selben vorstellen kann, ist die RICŒURsche Unterscheidung für eine responsive Phänomenologie sekundär, da sie beidemale das Fremde nicht in der Ferne beläßt; vgl. DFG 75f., 287-293, 311.

[781] Wenn bei RICŒUR, Das Selbst als ein anderer, zwischen Selbst und Anderem „Ähnlichkeit" (a.a.O., 226) oder reziproke „Anerkennung" (a.a.O., 344) vorausgesetzt wird, dann sieht WALDENFELS hierin zwar keine Vermittlung, wie sie die HEGELsche Sittlichkeit zwischen Moral und Staat übt, aber doch im kantischen Sinne eine „versteckte Einheit", weil sie die Verbindung zwischen Selbst und Anderem gewährleistet; vgl. DFG 293; vgl. auch Anm. 687.

[782] Diese Reihung ist ihrem polemischen Charakter insbesondere von DERRIDA, Grammatologie, in die philosophischen und politischen Diskurse eingebracht worden (was nicht heißt, daß die Probleme von anderen nicht bereits gesehen und beschrieben wurden). Bekanntlich gehen sie bei DERRIDA noch einher mit einem *Phonozentrismus* (vgl. ders., Die Stimme und das Phänomen), dem wiederum ein *Phallozentrismus* (vgl. ders., Die Postkarte, 2. Lieferung, 183-281) und ein *Karnivorozentrismus* (vgl. ders., Vom Geist, 58-70) an die Seite gestellt werden können (vgl. auch Anm. 369). Da solche Begriffe immer nur Tendenzangaben sind, die einer historischen und genealogischen Klärung bedürften, verzichte ich darauf, sie zu Stützpfeilern der Argumentation zu machen. Allerdings gelingt es m.E. WALDENFELS in kleineren Studien, von der Phänomenologie des Fremden den Begriff des Eurozentrismus nicht als Todschlagargument einzusetzen, sondern in politischer Hinsicht heuristisch zu verwenden. Dann bezeichnet er zunächst die kulturelle Form der Aneignung des Anderen, die „das Wunder bewerkstelligt, im Eigenen das Allgemeine und im Allgemeinen das Eigene wiederzufinden" (TF 49). Mit dieser Arbeitsdefinition kann er verschiedene Formen der kulturellen, nationalistischen und politischen Kolonialisierung untersuchen und auf die von diesen selbst überspielten Grenzen aufmerksam werden. Dies geschieht z.B. mit der aus der

der Aneignung läßt sich nur brechen, wenn wir anders beginnen und anderswo als bei uns selbst" (TF 50f.). Aber ist das möglich? Natürlich weiß auch WALDENFELS, daß man gar nicht anders kann, als über solche Erfahrungen zu *sprechen*. Spätestens die Rechenschaftsgabe oder die Verantwortung nötigt zur Artikulation. Eine reine Deiktik kann höchstens als Grenzkommunikation angesehen werden[783], die man in Ausnahmefällen mit unmittelbar Beteiligten üben kann. Schon etwas an anderem Ort und zu anderer Zeit wiederzusagen fordert andere, explizit sprachliche Kommunikation. Ob in der Sprache eine fremde Erfahrung fremd bleibt, hängt also entscheidend davon ab, *wie* über solche Fremdheitserfahrungen gesprochen wird.

Wie läßt sich über die phänomenologischen Deskriptionen (vgl. Kap. 2.3.1.2) die *Bedeutung* des Fremden beurteilen, ohne den genannten Aneignungsstrategien zu verfallen oder, umgekehrt formuliert: das Fremde ins Nichts des *Un*-Bedeutenden verschwinden zu lassen? Vor allem in Aufnahme der Philosophie von LEVINAS kommt WALDENFELS zu dem Schluß: Die Erfahrung des Fremden, die zum Fremdwerden der Erfahrung führt, ist offensichtlich zugleich *unausweichlich* (vgl. TF 121) *und unvergleichlich* (vgl. TF 13, 50, 76f., 114, 121): *Unausweichlich* ist sie, insofern sie sich nicht in ein bedeutungsloses, absolut Anderes wegdefinieren lassen kann, *unvergleichlich* ist sie, insofern sie nicht in einem Einheits- oder Vergleichsmodell restlos aufgeht. Damit zeigt sich in der und für die Dauer der Fremdheitserfahrung ihre unaufhebbare *Widerständigkeit* gegen alle Integrations- oder Lösungsversuche (vgl. TF 52). Wenn Erfahrung nach HUSSERL sich durch die Zugangsart des transzendentalen Egos und dessen inneres Zeitbewußtsein bestimmt, WALDENFELS aber genau in dieser einseitigen Präferenz eine Aneignung der Fremdheit durch Subjektivität und Synchronisierung erkennt, dann kann aufgrund dieser weiteren Abgrenzung die Unvergleichlichkeit der Fremdheit noch präzisiert werden als *asymmetrisch* und *vorgängig* oder *diachron*[784] (vgl. TF 121) und (in

---

Ordnungsanalyse bekannten Figur: „Es gibt Nationen" (TF 158), die zwar nicht deren Faktizität, aber deren metaphysische Überhöhung mit genealogischem Blick bestreitet (vgl. Anm. 713).

[783] Und auch diese ist durch diskursive Formationen und Konventionen geprägt – ein Kopfschütteln wird nicht überall als Ausdruck der Verneinung gedeutet.

[784] Das Verständnis von 'Diachronie' orientiert sich an der Bedeutung, die LEVINAS diesem Begriff gegeben hat (vgl. ders., Jenseits des Seins, 34, 58, 95f., 136, 365). Verständlich ist er in dieser Bedeutung nur vor dem Hintergrund der Abgrenzung gegenüber der Theorie des inneren Zeitbewußtseins von HUSSERL. Danach ist das originäre Zeitbewußtsein die Möglichkeit eines Ichs, qua Retention Vergangenes und qua Protention Zukünftiges zu vergegenwärtigen (vgl. ders., Hua X, 19-98). Gegenüber der synchronisierenden Präsenz- und Subjektsorientierung des intentionalen Bewußtseins beharrt LEVINAS (vgl. auch DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen) darauf, daß der Andere nicht ap*präsentiert* werden kann, sondern schon immer jeder Thematisierung vorausgeht und sich so jeder Präsentierung entzieht. Wenn der Andere aber nicht präsentiert werden kann, dann durchkreuzt er die egologische Zeitstruktur des Gegenwartsbewußtseins. Diese Durchkreuzung der synchronen Zeit durch unvordenkliche, nicht zu vergegenwärtigende, nicht reflexiv einholbare Ereignisse erfordert eine eigene, entsprechende Zeitdimension, die LEVINAS als *Diachronie* bezeichnet. Nicht wie bei de SAUSSURE als vergangene Synchronie, sondern als nie gewesener, weil grundsätzlich nicht synchronisierbarer Vorbeigang (in Anspielung auf Ex 33: vgl. LEVINAS, a.a.O., 307, 327) zeitigt sich diese fremde Zeitdimension. Sie wird schon im passiven Prozeß des Alterns erfahrbar: „Dauer, die allem Wollen des Ich entzogen ist, absolut außerhalb der Aktivität des Ich liegt und die – als Altern – wahrscheinlich genau der Vollzug der *passiven* Synthese ist, und zwar ausgehend von der Passivität des *Verlaufs*, dessen Vergangenheit kein Akt der Erinnerung wiederherstellt, dessen Unumkehrbarkeit kein Akt der Erinnerung umkehren kann. Zeitlichkeit der Zeit, die, *noch bevor sie eigentlich beginnt*, aufgrund ihres Verlaufs, jeder Aktivität der Ver-gegenwärtigung entgeht" (ders.,

ihrer *Ereignishaftigkeit*) als *unwiederholbar* (vgl. DFG 314): „Die Fremderfahrung bedeutet keinen Akt, den wir uns zuschreiben können, sie besteht aus singulären Ereignissen, die unseren Intentionen zuvorkommen, sie durchkreuzen, von ihnen abweichen, sie übersteigen und die deshalb den Zirkel von Besonderung und Verallgemeinerung, von Teilung und Verganzheitlichung sprengen. Das Fremde zeigt darin eine Nichtassimilierbarkeit, wie sie uns besonders eindringlich im Bereich von Kunst, Eros und Religion begegnet" (TF 51).

Unausweichlichkeit, Unvergleichlichkeit, Ereignishaftigkeit, Nichtassimilierbarkeit, Widerständigkeit, diachrone Vorgängigkeit und Asymmetrie sind also die Kennzeichen der Fremdheitserfahrung, die verhindern, daß diese nicht einer Gesamt- oder Grundordnung eingefügt werden kann. Damit eine solche Einordnung aber nicht doch noch nachträglich durch eine subtile dialektische oder subjekts-, intersubjektivitäts- oder systemtheoretische Reflexion geschieht, kommt alles darauf an, wie diese *Indizien* der Fremdheit ihrerseits beurteilt werden. Sie sind nämlich – wie WALDENFELS realistisch am Beispiel der „Unvergleichlichkeit" darstellt – durchaus ambivalent[785]. Die Charakterisierung, ein Ereignis sei unvergleichlich, „totaliter aliter", könnte im LYOTARDschen Sinne als Aufforderung zur Archipelisierung von Vernunft und Kommunikation[786] oder gar als Schweigegebot verstanden werden. Wer so von Unausweichlichkeit, Unvergleichlichkeit, Widerständigkeit, diachroner Vorgängigkeit und Asymmetrie der Frem-

---

Wenn Gott ins Denken einfällt, 246; vgl. ders., Jenseits des Seins, 50, 95, 124f.). Diese unvordenkliche und deshalb anarchische Zeitstruktur (vgl. ders., Jenseits des Seins, 211-227) wird noch eindringlicher als im Altern in der Begegnung mit dem Anderen erfahren: „... diesseits des Bewußtseins bestehen sie [sc.: die Passivität, die Verantwortlichkeit und der Schmerz des 'ich'; P.D.] in jener vor-ursprünglichen Einwirkung des Guten auf den Einen, Einwirkung, die stets älter ist als jede Gegenwart, als jeder Beginn – Diachronie, die verhindert, daß der Eine wieder zu sich kommt und sich als eine Substanz identifiziert, die mit sich selbst in zeitlicher Übereinstimmung ist ... Nicht-Identität, weil bereits Stellvertretung für den Anderen" (a.a.O., 136).

Den Bruch der Zeit als Diachronie hat LEVINAS vornehmlich am Paradigma der *Vergangenheit* erläutert. Dies hat nicht nur religiöse Gründe (weil ihm das Exodusmotiv zentral war), sondern auch geistesgeschichtliche. Zur Zeit seiner Theorieentfaltung in den 60er bis in die frühen 80er Jahren schien ihm ein so starkes Interesse an Zukunftsfragen gegeben zu sein, daß er sich nicht auch noch auf dieses Feld einlassen wollte. Deshalb ist es aber nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich im Rahmen dieser Konzeption denkbar, daß auch zur Zukunft eine diachrone „Transzendenz-Relation" (ESTERBAUER) besteht (vgl. LEVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt, 127-129). Diese wird vor allem in den Spätschriften im Motiv „*A-Dieu*" (ders., Zwischen uns, 213) als ethischer Imperativ formuliert, angesichts der verrinnenden Zeit das „carpe diem" als Verantwortung für den Anderen, der mich in Anspruch nimmt, zu nutzen (vgl. auch ders., Gott, der Tod und die Zeit).

Eine letzte Bemerkung: Es bedarf eigentlich nur einer Erinnerung an KANTs Lehre von den transzendentalen Anschauungsformen (vgl. ders., Kritik der reinen Vernunft, B33-73), um das über die Zeit Gesagte auch auf den Raum zu beziehen, so daß WALDENFELS in Ergänzung zu LEVINAS' Diachronie von einer entsprechenden „Diatopie" (AR 265) sprechen kann, die s.E. aber eine „soziale Topologie einschließt" (ebd.). In TF 184-207 hat er die responsive Differenz explizit auf die Raum-Thematik angewandt; unter dem Aspekt der „sozialen Topologie" vgl. a.a.O., 66-84; vgl. aber auch die Verweise zur Topographie des Fremden in Kap. 2.3.1.2.

[785] Diese Einschätzung ihrerseits ist nicht eine zufällige Beurteilung, sondern stützt sich auf die von ihm rezipierte Phänomenologie MERLEAU-PONTYs zur Ambiguität des Ausdrucks (vgl. Kap. 2.1.3.3).

[786] LYOTARD (vgl. ders., Der Enthusiasmus, 33) schlägt im Anschluß an KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 235, als Bild für die „Demultiplikation der als Erkenntnisvermögen im weiten Sinne verstandenen Vermögen" den Archipel vor, der allerdings durch die Urteilskraft – „ein Reeder oder Admiral" oder ein Richter (vgl. ebd.) – durchkreuzt wird. Wird hier die Aufgabe des Subjektes nicht nur verlagert, keineswegs aber aufgehoben?

derfahrung spricht, hat nach WALDENFELS „den Boden des Gleichstellens nicht verlassen" (TF 114). Dies geschieht erst, wenn erkannt wird, daß Fremdheit jedem Vergleich entrückt ist – und zwar deshalb, weil die Unvergleichlichkeit nicht erst auf der Ebene des Thematisierens ansetzt, sondern dieser immer schon vorausgeht: „Unvergleichlichkeit besagt in der Fremderfahrung etwas anderes, nämlich daß das Fremde als Fremdes jedem Vergleich *entrückt* ist, eben weil es gar nicht *etwas* ist, das wir vorwegnehmen, erwarten, erfassen oder bestimmen können. Als etwas, als unbestimmtes X wäre es auf gewisse Weise bereits angeeignet, in Eigenes verwandelt ... Das Fremde würde sich reduzieren auf noch nicht oder nicht mehr Bekanntes und Bewältigtes. Das Fremde als solches ist dagegen jenes, *wovon* wir bereits ausgehen, wenn wir fragen, was es ist. Wir gehen vom Fremden aus, bevor wir darauf zugehen" (TF 76f.; vgl. TF 13f.; 50).

Offensichtlich stellt sich für WALDENFELS in der Widerfahrnis von Fremdheit „etwas" ein, das nur als (quasi-)transzendental bezeichnet werden kann. Denn was anderes als das, wovon wir schon immer ausgehen, das wir nicht weiter begründen können, meint der Begriff des Transzendentalen? Das galt schon für die scholastischen Transzendentalien *ens, unum, verum, bonum*[787] und erst recht für die verschiedenen Spielarten und Substitute transzendentalsubjektiver Philosophien von KANT bis zu HUSSERL oder WITTGENSTEIN. Im Unterschied zu den ersten am Objekt ausgerichteten oder den zweiten am Subjekt orientierten Reflexionsparadigmen des Transzendentalen teilt WALDENFELS mit LEVINAS die phänomenologische These, daß gerade in der Fremdheitserfahrung eine (quasi-)transzendentale Erfahrung[788] gemacht wird. Wenn sie allerdings nicht im Subjekt oder Objekt anzusiedeln ist, weil sie quer zu dieser terminologischen Differenzierung liegt, wie die Topographie der Fremdheitserfahrung zeigen konnte, wenn also die Unvergleichlichkeit des Fremden nicht im Thematisierten, im Besprochenen, Gesagten oder deren Regelstrukturen sich ereignet, dann erhebt sie sich als „Anspruch, Anruf, Anreiz, Anforderung oder Herausforderung, als Provokation im vielfältigen Sinne dieses Wortes" (TF 77). Nur wenn anerkannt wird, daß die oben genannten Charakteristika der Fremdheit diesen unvergleichlichen und unabweisbaren *Anspruchs*charakter besitzen, wird Fremdheit phänomenologisch recht gedeutet, kann sie nicht mehr nur als Anderes eines Selben oder Selbst absorbiert werden. Dabei spiegelt das deutsche Wort 'Anspruch' einen doppelten Sachverhalt wider: Es bezeichnet zum einen das Ansprechen, den *Appell*, und zum anderen die Geltungsforderung, die *Prätention*. Nicht jede Prätention ist ein kommunikativer Appell, aber jedem Appell inhäriert eine Aufmerksamkeitsprätention (vgl. AR 238), die uns noch näher zu beschäftigen hat (vgl. Kap.

---

[787] Vgl. hierzu OEING-HANHOFF, Ens et unum convertuntur.

[788] Für Kantianer stellt der Ausdruck 'transzendentale Erfahrung' natürlich eine contradictio in adiecto dar, anders für Phänomenologen oder Rahnerianer: Bei HUSSERL ist er ein gängiger Begriff und meint die Erfahrung, die durch transzendentale Epoché der natürlichen Seinsvermeinung gegenüber erschlossen wird (vgl. HUSSERL, Hua I, 62, 66, 69, 72, 74, 177f.). Bei RAHNER benennt er den die Person konstituierenden transzendentalen Vorgriff auf das Sein, das jede kategoriale Erfahrung durchwirkt und durchwaltet (vgl. ders., Grundkurs des Glaubens, 44-46, 61-76; zum Verhältnis 'kategorial-transzendental' bei RAHNER vgl. kritisch S. 99f.).

2.4.2; 2.4.3)[789]. *Wenn sich etwas als ein solch nichtassimilierbares, beunruhigendes Ereignis aufdrängt, dann ist es phänomenologisch als fremd zu qualifizieren.* Daraus folgt dann aber auch: Gerade weil das Fremde subjekts- oder objektsphilosophisch (in konstitutionstheoretischer Hinsicht) nichtassimilierbar, unvergleichlich und damit „grundlos" ist, „treibt es meine Erfahrung ins Abgründige, so daß sie nicht länger mehr ein ausschließlich mir selbst Eigenes ist" (TF 75). Mit dieser Feststellung erhält nun ihrerseits aber auch das Verständnis des Eigenen als *Prä-/Interferenz* (Kap. 2.3.1.1) eine neue Tiefendimension. War auf der deskriptiven Ebene bisher nur davon die Rede, daß Eigenes und Fremdes gleichursprünglich differenziell aus einer vorhandenen Ordnung entstehen, kann diese Aussage unter Berücksichtigung der Bedeutungsanalyse der Fremdheitserfahrung dahingehend präzisiert werden, daß diese Gleichursprünglichkeit keine Gleichartigkeit ausdrückt, sondern daß das Eigene „in der Antwort auf *fremde Ansprüche*" (TF 81) entsteht. Umgekehrt bedeutet diese asymmetrische, nicht-reziproke, bereits auf der Ebene des Sagens, nicht erst der des Gesagten anzusiedelnde Relation im Blick auf das Fremde: „Das Fremde wird zu dem, was es ist, nirgendwo anders als im Ereignis des Antwortens, das heißt, es läßt sich niemals vollständig und eindeutig bestimmen. Das, worauf wir antworten, übersteigt stets das, was wir zur Antwort geben" (TF 52)[790] – und verhindert somit eine Letztselbstbegründungsstragie des Eigenen auf der Ebene der Antwort, die als Response auf die überbürdenden und somit „überdeterminiert[en]" (AR 437) Ansprüche des Fremden antwortet und zudem selbst schon immer von Trans- und Interferenzen durchzogen ist (vgl. Kap. 2.3.1.1).

Von diesen Erwägungen zum Anspruchscharakter des Fremden und zum anfänglichen Antwortcharakter können die kritisch gegenüber Uranfangstheorien erhobenen Thesen: „*Am Anfang steht die Mischung, nicht die Reinheit*" (TF 157) und „Am Anfang steht *nicht eine Einheit, sondern eine Differenz*" (TF 156) geltungstheoretisch rückgeführt werden auf den Satz: „Im Anfang war die Antwort" (AR 270; vgl. AR 481)[791]. Die

---

[789] Keineswegs ist es WALDENFELS entgangen, daß die Konnotate des deutschsprachigen Terms 'Anspruch' sich in anderen Sprachen auf unterschiedliche Begriffe verteilen (vgl. AR 238f.). Er spekuliert auch nicht sprachwissenschaftlich darüber, ob das Deutsche eine trügerische Homonymie transportiert oder ob andere Sprachen in diesem Falle differenzierter seien. Allerdings nimmt er die Polysemie zum Anlaß, darüber nachzudenken, wie Appell und Prätention zusammenhängen. Und hier kommt er zu dem unabhängig von einzelnen Sprachen erzielbaren Ergebnis, daß sich eine Prätention (z.B. die eines Thronprätendenten) oft vom Appell entfernt hat. Umgekehrt allerdings inhäriert jedem Appell eine (zumindest) untergründige Prätention, und sei es nur die auf Gehör. Aus diesem implizit prätentiösen Charakter jeden Appells folgert WALDENFELS: „... sie [sc.: die Prätention; P.D.] besagt, daß der Interlokution und Interaktion in all ihren Formen ein ethischer Impuls innewohnt, noch bevor Rechts- und Moralnormen ihre Geltungsansprüche erheben" (AR 239).

[790] Zwei wichtigen Einwänden gegenüber dieser These begegnet WALDENFELS im weiteren Verlauf des Textes (TF 52f.): 1.) Das Denken des Fremden von seiner Konfrontation her schließt keineswegs auf der Ebene des Gesagten reflektierte Interpretationen aus, nur müssen sie sich dessen gewahr sein, daß sie damit das Fremde als Fremdes nicht erfassen (vgl. Kap. 2.4.2). 2.) Der Versuch, wenigstens die Antwort als meine eigene zu bezeichnen, würde auf einer letzten Schleife die Fremdheitserfahrung wieder aneignen und so zerstören; vgl. dagegen bereits Kap. 2.3.1.1.

[791] Da hier unverkennbar mit Joh 1,1 „gespielt" wird, sei darauf hingewiesen, daß WALDENFELS – theologisch gesprochen – aufgrund der phänomenologischen Epoché im Bereich des Vorletzten argumentiert. Analog zur Formel „fides ex auditu", die WALDENFELS ebenfalls (vgl. AR 250) aufgreift und in den

strukturalen und transzendentalen Intentionen der ersten beiden Aussagen werden hier gebündelt und aufgrund der offenen Anknüpfung von Eigenem an Fremdes in Zwischenereignissen (vgl. Kap. 2.3.2) auf einen xenologischen und responsiven oder man kann auch sagen: „ethischen" Sinn (vgl. AR 238) zugespitzt. Jeder Versuch, diese anfängliche responsive Differenz von 'response' und 'answer' auf eine propositionale Bedeutung oder formale Norm festzulegen, hätte die Sache schon verfehlt: „Die Aufforderung des Fremden hat keinen Sinn und folgt keiner Regel, vielmehr provoziert sie Sinn, indem sie vorhandene Sinnbezüge stört und Regelsysteme sprengt" (TF 52). *Fremdes* – so das „Ergebnis" der xenologischen Phänomenologie von WALDENFELS – *wird als fremd anerkannt, wenn es in der Ferne, also getrennt, bleiben kann und doch anstößig Eigenes an dessen Grenze bringt.*

2.3.2 Zwischenereignisse, Schwellenereignisse und responsive Rationalität

Wenn das Fremde in der von WALDENFELS rekonstruierten Form Erfahrungen nicht nur stört, sondern durch seinen Begrenzungseffekt auch mitkonstituiert (vgl. TF 52), dann ist aus dem bisher zur Fremdheit Gesagten die Konsequenz zu ziehen, daß sich die Konstitutionssphäre von Erfahrung nicht mehr auf das als Kern- oder Grundschicht verstandene Eigene beschränken kann, sondern sich auf die *Prä-/Interferenz* von Eigenem und Fremdem verschoben hat[792]. Bei dieser Transformation ist aber zu beachten: Da Fremdes *als* Fremdes nur dann adäquat gewürdigt wird, wenn es in seiner *Unausweichlichkeit, Unvergleichlichkeit, Ereignishaftigkeit, Nichtassimlierbarkeit, Widerständigkeit, diachronen Vorgängigkeit und Asymmetrie* als Anspruchsgeschehen bestimmt wird, müssen diese Bestimmungen in die Charakterisierung der Konstitutionssphäre einfließen (vgl. OZ 47).

In der Konfrontation mit phänomenologisch so charakterisiertem Fremdem kommen die phänomenologischen Reduktionen an den Ausgangspunkt von Erfahrung, hinter den nicht mehr weiter zurückgefragt werden kann[793]. Entsprechend findet die Phänomenologie, die auf Erfahrung in der Ambiguität von Sachgehalt und Zugangsart reflektiert, ihrerseits gegenüber diesem vorgängigen Anspruch nicht nur ihren konstitutionstheoretischen Ausgangspunkt, sondern wird aufgrund des bleibend Überschüssigen und Störenden des Fremden anfänglich über sich hinausgeführt und in eine *Hyperphänomenologie* verwandelt. Dieser Befund deckt sich mit der Beobachtung, daß sämtliche Aspekte phänomenologischen Fragens, also nicht nur die transzendentale (vgl. Kap. 2.3.1), sondern auch schon die methodologische (vgl. Kap. 2.1), die topologische und strukturale (vgl.

Topos „responsio ex auditu" transformiert, läßt sich der Anfang bei der Antwort aber sehr wohl auch als ein theologischer Satz über den *Glauben* begreifen; vgl. Anm. 857; vgl. Kap. 3.2.1.2.3.

[792] Vgl. TF 53: „Nicht das Ich bestimmt das Antworten, sondern umgekehrt das Antworten das Ich."

[793] Ansonsten würde entweder das Fremde *als* Fremdes und mit ihm das Eigene als Eigenes negiert, nivelliert oder im Modell einer Gesamt- oder Grundordnung integriert.

Kap. 2.2) Reduktion in der Thematisierung des Fremden auf die Grenze des Thematisierens verwiesen wurden, weil sie die Erfahrung des Fremden nicht endgültig kategorialisieren, sondern ihr nur nachträglich nachdenken und entsprechen konnten. Solche die unterschiedlichen Fragestellungen insgesamt in ihrem jeweiligen Status und Prozeß aufbrechende Geschehnisse nennt WALDENFELS im Anschluß an MERLEAU-PONTY[794] '*Zwischenereignisse*'; die ihnen entsprechende[795] Rationalitätsform bezeichnet er in Aufnahme eines Terms von Louis Ruyter GROTE und Kurt GOLDSTEIN[796] als '*responsive Rationalität*': „Als *Zwischenereignis* betrachte ich etwas, das, indem es geschieht, an anderes anknüpft, und zwar so, daß es auf dessen Anregung und Anspruch antwortet. Insofern dies auf jede Äußerung und jede Handlung zutrifft, wäre jede ein interlokutionäres oder interaktionäres Ereignis. Die Ordnung, die aus diesen Zusammenhängen entspringt und regelnd in sie eingreift, bezeichne ich als *responsive Rationalität*. In ihr verkörpert sich eine offene Regelung, da das, was geordnet wird, nicht selbst dieser Ordnung entstammt. Sie regelt die Art und Weise, wie einer auf Fremdes eingeht und sich darauf einläßt" (OZ 47; vgl. AR 234).

Der modalen Bestimmung der *offenen*, d.h. nicht über einen Dritten oder durch ein Drittes vermittelten Anknüpfung in Zwischen*ereignissen* korrespondiert auch die topologische Angabe, daß solche Zwischenereignisse an den *Rändern* von geordneten Diskurspraktiken zu entdecken sind (vgl. SF 56). Hier nämlich treffen Ordentliches und Außerordentliches, Eigenes und Fremdes in der irreduzibel asymmetrischen Form ihrer Unterschiedlichkeiten, also in „Verflechtung und Trennung" (DFG 346) aufeinander. Führt dies zu einer „dialogischen 'Unschärferelation'" (SF 52), weil nicht mehr definitiv auszumachen ist, „wo Eigenes aufhört und Fremdes beginnt" (ebd.), ist offensichtlich, daß übliche ontologische Differenzmuster, mit deren Hilfe traditionell Wirklichkeit geordnet wird, an Eindeutigkeit verlieren: Weder die Relationspaare „Aktivität und Passivität", „Subjekt und Objekt", „Idealität und Realität", „Allgemeinheit und Individualität", „Freiheit und Determination" lassen sich präzise auf klar abgrenzbare Entitäten verteilen (vgl. OZ 48), wenn Fremdheit in Eigenheit hineinragt. In dieser nur auf den ersten Blick als Entdifferenzierung (vgl. OZ 72) zu beurteilenden Unterwanderung eingespielter Denkmuster (sie werden ja nicht gänzlich verworfen, sondern auf eine sekundäre Ebene verlagert, die aber durch die responsive Rationalität immer ihrer Fragilität und Kontingenz gewahr bleiben soll) gründet auch die terminologische Wahl der Kategorie 'Ereignis'. Im Unterschied zu Intention oder Akt ist dieser Begriff diesseits der durch die Responsivität hinterfragten Schemata zu verorten und damit offen für ak-

---

[794] Vgl. Anm. 683.

[795] Entsprechung kann nicht im Sinne einer analogia attributionis oder einer analogia proportionalitatis verstanden werden, weil so wieder eine Gesamtordnung der Rede angesichts des Fremden unterschoben würde. Die responsive Entsprechung müßte in ihrer antwortenden Rede die Spur des Anspruchs wahren, dann wäre sie „*Analogie des Advent*" (JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 389).

[796] Sowohl bei Louis Ruyter GROTE (vgl. ders., Grundlagen ärztlicher Betrachtung) als auch bei Kurt GOLDSTEIN (vgl. ders., Der Aufbau des Organismus) wird Gesundheit als Responsivität und Krankheit als Irresponsivität verstanden; zum weiteren medizingeschichtlichen Hintergrund vgl. GN 139-142.

tive und passive Konnotationen. Das Moment der *Singularität*, das der Terminus 'Ereignis' konnotiert, zeichnet ja auch das unvergleichliche Fremdheitsphänomen aus.

Die asymmetrische und offene Verflechtung von Eigenem und Fremdem darf konsequenterweise nicht als Verschmelzung im Sinne eines „sowohl als auch" gedacht werden. Diese wäre der letzte Gesamtordnungsversuch einer Synthese im Stile der cusanischen „coincidentia oppositorum" und stellte somit – in den Worten MERLEAU-PONTYS gesprochen – eine „schlechte Ambiguität"[797] dar. Offene Anknüpfung und Asymmetrie markieren dagegen den Grenzbereich einer Ordnung, der angedacht, auf den hingewiesen, aber der weder formal noch inhaltlich definiert werden kann.

Von diesen responsiven Erwägungen erhält auch die bereits in Kap. 1 vorgestellte Phänomenologie der *Schwelle*[798] ihre eigentliche Pointe. Die schon dort erwähnte Präferenz- und Ortsasymmetrie zwischen Drinnen und Draußen muß in der Perspektive responsiver Rationalität ergänzt werden um die umgekehrte Asymmetrie des Anspruchs des Fremden *als* Fremden an das Eigene[799]. Gerade die „wechselseitige Asymmetrie" zwischen Eigenem und Fremdem und die daraus resultierende „prästabilierte Disharmonie" (DFG 438) von Zwischenereignissen begründen das *Anschwellen* des Problemdrucks von Schwellenerfahrungen. Denn das sich hier ereignende *Chiasma*[800] ist ja gerade kein umgekehrter Parallelismus membrorum, sondern spielt sich auf inkommensurablen Ebenen des Eigenen und Fremden ab: Die Doppelheit der Asymmetrie ergibt sich a) aus der Präferenz des Eigenen gegenüber dem Fremden hinsichtlich Ort und Zugänglichkeit (dies wäre das traditionelle Verständnis der Asymmetrie) und b) aus der spezifisch responsiven Asymmetrie, die der nicht assimilierbare Anspruch des Fremden gegenüber dem Eigenen darstellt. Ein solches doppelt asymmetrisches *Chiasma der Schwellenerfahrung* läßt auch keine „'Übergangssynthese'" (OZ 29) zwischen diesen Relationsbegriffen zu, sondern achtet in der lateralen Anknüpfung auf das bleibend Trennende: Wer drinnen ist, kann seine Schwellenangst nicht mit der desjenigen vergleichen, der draußen harrt. Selbst wenn sich beide auf der Schwelle begegnen, bleibt entscheidend der *Erfahrungsvektor* (vgl. Kap. 2.3.1.2) 'von drinnen nach draußen' oder

---

[797] Vgl. Anm. 681.

[798] *Vgl. Kap. 1.1.2.*

[799] Diese Überlegungen greifen auch auf die Phänomenologie der Grenzerfahrungen (vgl. Kap. 2.2.4 und 2.3.1.2; 2.3.1.3) zurück und können entsprechend kurz gehalten werden.

[800] Verflechtungen zwischen Eigenem und Fremdem werden bei MERLEAU-PONTY u.a. charakterisiert mit der rhetorischen Figur des *Chiasmus* (vgl. ders., Das Sichtbare und das Unsichtbare, 332: „Der Chiasmus, die Reversibilität: das bedeutet, daß jede Wahrnehmung durch eine Gegen-Wahrnehmung verdoppelt wird ..., daß sie Akt mit zwei Seiten ist, man weiß nicht mehr, wer spricht und wer zuhört. Zirkularität, Sprechen-Zuhören, Sehen-Gesehenwerden, Wahrnehmen-Wahrgenommenwerden [sie ist es, die bewirkt, daß wir meinen, die Wahrnehmung spiele sich in den Dingen ab] *Aktivität = Passivität.*") oder dem neurophysiologischen Bild des *Chiasmas*, d.h., der Sehnervkreuzung im Gehirn (vgl. ders., a.a.O., 328, vgl. dazu und zum geistesgeschichtlichen Hintergrund dieses Bildes DFG 359f.; HERKERT, Das Chiasma, 124-132). So wichtig für WALDENFELS vor dem Hintergrund seiner strukturalen und ordnungstheoretischen Reflexionen der Gesichtspunkt der *Verflechtung* ist, gibt er doch kritisch gegenüber den genannten Figuren zu bedenken, daß sie ohne vertiefende Interpretation symmetrisch wirken (vgl. DFG 358-366). Allerdings fügt er seiner Kritik sofort die Einschränkung an, daß MERLEAU-PONTY die konstitutive Asymmetrie bedacht hat (vgl. ders., Das Sichtbare und das Unsichtbare, 328; DFG 362f.). Wenn deshalb bisweilen

'von draußen nach drinnen'. Beide Positionen sind nicht durch ein Drittes vermittelbar. Für die responsive Rationalität auf das Eigene erhält die Schwellenphänomenologie ihren neuerlichen Sinn, wenn sie von der *Verantwortungs*asymmetrie der Prä-/Interferenz des Zwischen gedeutet wird. Dann ist der Ort meines Präferierens das Eigene, das nicht als Habe, sondern als Verantwortungsauftrag gegenüber Ansprüchen, die über die Schwelle drängen, zu verstehen ist[801].

Die Hyperphänomenologie des responsiven Zwischen- und der doppelt asymmetrischen Schwellenereignisse führt zu der entsprechenden Einsicht, daß jede Form von Symmetrieforderung zwar nicht sinnlos erscheint, aber „post festum" (SF 53; vgl. TF 77) erhoben wird und somit weder als Ausgangspunkt noch als realistisches Telos von Kommunikation angesehen werden kann[802]. Weil es die responsive Rationalität ist, die auf diesen überschüssigen Anspruch in der offen anknüpfenden Antwort achtet und ihn gegenüber anderen Rationalisierungsformen, seien sie auf Adäquanz, Kohärenz, Konsens, Funktion, Regelung oder Transversalität aufgebaut und ausgerichtet, verteidigt, zeigt sie ihre Originalität und ihre Legitimität ihnen gegenüber. Schließlich nimmt sie in den Blick, was all diesen je berechtigten Ausgestaltungen des Normbegriffs Rationalität immer schon vorausgeht: *die asymmetrische Konstitutionssphäre einer Prä-/Interferenz von Eigenem und Fremdem*, die sich in Zwischenereignissen ausdrückt. So verhindert sie, daß sich Ordnungen des Redens oder Handelns illusionär oder zwanghaft ausdehnen (vgl. DFG 438), weil – im SCHÜTZschen Sinne – „Neuartiges"[803] entstehen kann. Gerade weil diese „Art von responsiver Epoché" (TF 109) Innovations- und Differenzsensibilität wachhält, reflektiert sie auf die Bedingung der Möglichkeit von Intersubjektivität und Interkulturalität (vgl. dazu ausführlich Kap. 2.6.2), weil produktive Anknüpfungen materialer Art möglich werden, ohne auf ein allgemeines Gesamt- oder Grundordnungsmodell zurückzugreifen, die das Besondere nur als Teil eines übergeordneten Dritten verstehen[804], aber auch ohne das Nebeneinander von Ordnungen zu einem gleichgültigen „bloßen Zusammenbestehen oder Nichtzusammenbestehen von Ordnungen zu verfestigen" (DFG 438). Denn ohne Zwischensphäre und Zwischenereignisse „bliebe [es] bei der bloßen Erweiterung oder Vervielfältigung des Eigenen, das Fremde wäre immer schon zum Schweigen gebracht" (TF 53)[805]. Deshalb kann die Beachtung

---

vom Chiasma von Eigenem und Fremdem gesprochen wird, muß dabei die doppelte Asymmetrie der Vektordifferenz beachtet werden.

[801] Nur wenn man das Fremde wiederum als ontologische Entität verstünde, wäre der Einwand berechtigt, aus dem Vorrang des Subjektes würde ein Vorrang des Fremden (vgl. Kap. 2.3.1.1). Dem obigen Gedanken geht es nur um die Veränderung des Präferenzverständnisses: von seiner Bindung an Besitz zur Deutung vom Verantwortungsort: „hier, sieh mich" (LEVINAS, Jenseits des Seins, 311-333 in Anspielung auf Jes 6).

[802] Vgl. a.a.O., 263, Anm. 22, wo LEVINAS von der „Dissymmetrie der Kommunikation" spricht.

[803] SCHÜTZ, Das Problem der Relevanz, 108 unterscheidet zwischen 'Neuem', d.h. einer Innovation innerhalb einer bestimmten Ordnungen, und 'Neuartigem' als dem Aufbau einer neuen Ordnung aus alten Beständen.

[804] Hier deuten sich auch produktive interkonfessionelle (vgl. Kap. 3.2.1.2.3) und interreligiöse Diskursperspektiven (vgl. Kap. 3.2.2) für die ja auch jeweils kategorial-geschichtlich verfaßten Traditionen in Theologie und Kirche an.

[805] Wie wichtig es ist, über einen bloßen Begriff hinaus auf seine jeweilige Ausgestaltung durch einen Autor zu achten, zeigt auch der Begriff des Zwischen. Er wurde in der deutschsprachigen Philosophie-

von Zwischenereignissen *Anspruchsreliefs* in den unterschiedlichsten Themenbereichen philosophischen Fragens erschließen. Diesseits der Scheidung von Sein und Sollen, aber ebenso diesseits eines auf ontologischer Thematisierung aufbauenden „agere sequitur esse" müssen vor dem Hintergrund der Konstitutionssphäre der asymmetrischen Prä-/Interferenz neu betrachtet werden:

a) die Subjekte des Handelns und Redens, wie sie in Termen wie 'Ich' und 'Wir' angezeigt sind (vgl. Kap. 2.5),

b) das Medium, das die Funktion der Überbrückung von (Zeit und Raum-)Distanzen übernimmt: die Schrift (vgl. Kap. 2.6.1),

c) die Frage der Genese und Geltung von Normen sowie die – im traditionellen Sinne des Wortes – sie reflektierende Ethik (vgl. Kap. 2.6.2). All diese Gedankengänge sind aber nach dem 'linguistic turn' nur möglich, wenn die responsive Differenz über die strukturale und die transzendentale Reduktion hinaus auch zu einer veränderten hyperphänomenologischen Wahrnehmung der Sprache führt. Speziell am Verständnis des Antwortens soll diese responsive Transformation dargestellt werden, so daß im *Dialog* der *Logos* dem *Dia-* nicht mehr den Rang abläuft (vgl. OZ 46, SF 43; DFG 438). Das Thema des Antwortgebens drängt sich nicht nur auf, weil es der responsiven Rationalität ihren Namen gegeben hat, sondern auch weil es in das Zentrum der Fundamentaltheologie zielt, wenn diese ihren Identitätsort mit 1 Petr 3,15 als Rechenschaft über den Logos der Hoffnung, die in ihr ist, beschreibt.

2.4 Grundvollzug der Responsivität: Nachträgliches Antworten auf unabweisbare Ansprüche

Für Philosophen ist es keineswegs selbstverständlich, philosophische Reflexionen zur Thematik des Antwortgebens vorzulegen. Entsprechend beginnt das Vorwort von WALDENFELS' Hauptwerk 'Antwortregister' mit der Bemerkung: „Wer als Philosoph geradewegs für das Antworten Partei ergreift, macht sich verdächtig. Er scheint gegen den sokratischen Eid zu verstoßen, der zum Fragen verpflichtet und uns dazu anhält, keine Antwort unangetastet zu lassen und keine Antwort vorzuspielen, wenn diese sich versagt" (AR 13)[806]. Wenn sich WALDENFELS dennoch nicht davon abhalten läßt, das

landschaft bekannt durch THEUNISSENs kritisierende Charakterisierung der Dialogphilosophie BUBERS als einer „negativen Ontologie des Zwischen" (vgl. den gleichnamigen Aufsatz des Verfassers und ders., Der Andere, 243-346). In WALDENFELS' Habilitationsschrift klingt der wieder an: 'Zwischenreich des Dialogs'. Weder BUBER noch THEUNISSEN noch der frühe WALDENFELS (vgl. die entsprechende Selbstkritik in AR 577, Anm. 148) denken aber dieses Zwischen aus der konstitutiven Asymmetrie der Prä-/Interferenz von Eigenem und Fremdem. BUBER grenzt die Ich-Du-Relation dualistisch gegen die privative Sozialform des „Ich-Es" ab (vgl. ders., Das dialogische Prinzip, 7) und hat somit unüberwindliche Schwierigkeiten, Ordnungen als eine legitime Vollzugsform menschlichen Lebens *würdigen* zu können. Genau gegen die Tendenz, Ordnung per se in den Bereich der Uneigentlichkeit abzuschieben, opponiert ja WALDENFELS vehement.

[806] Im folgenden beziehen sich Seitenangaben im Haupttext ohne weitere Angaben auf das AR.

Antworten philosophisch zu rehabilitieren, dann macht dies nur Sinn, wenn er die Antwort über die aufgeführten methodischen Verfahren der Hyperphänomenologie aus verschiedenen Gesamt- und Grundordnungen befreit, um so zu dem Punkt vorzudringen, wo Antworten selbst aus einem responsiven Zwischenereignis entsteht: als nachträgliches Eingehen auf einen unabweisbaren Anspruch. Damit dies gelingt, untersucht WALDENFELS in Problematisierung der Tradition philosophischen Fragens die jeweiligen Verhältnisbestimmungen von Frage und Antwort. Auf diese Sequenz lenkt er den Blick, weil es sich bei ihr s.E. um ein zentrales Geschehen von Dialog und Diskursen[807] überhaupt handelt. So charakterisiert er sie als „... unerläßliche Bestandteile des Dialogs; sie sind so etwas wie der Zement, der die verschiedenartigen Sprachäußerungen zusammenhält, ohne ihre Unterschiede zu verwischen. Wer keine Fragen zuläßt und zu keiner Antwort bereit ist, führt kein Gespräch, nicht einmal mit sich selbst" (21). Vor dem von WALDENFELS vorgeführten und hier nachgezeichneten Problematisierungsniveau des Ineinanders von struktureller und transzendentaler Reduktion (vgl. Kap. 2.1-2.3) wird alles darauf ankommen, *wie* Frage und Antwort bestimmt, in ein Redeordnungsfeld integriert und darüber hinaus in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die Reflexion auf verschiedene Fragetypen führt WALDENFELS zu der Einsicht, daß beim *Ausgang von der Frage* Frage und Antwort in diverse geschlossene Kreise gebannt bleiben, die keinen Raum für die responsive Differenz lassen (vgl. Kap. 2.4.1). Erst wenn man die Blickrichtung umkehrt und die Antwort nicht mehr von der Frage, sondern als Eingehen auf einen im voraus ergangenen asymmetrischen Anspruch versteht (vgl. Kap. 2.4.2), öffnet sich ein Differenzspalt, der die Antwort nicht mehr nur als Korrelat einer Frage und Element einer bestimmten Ordnung begreift, ihr vielmehr eigenständige Bedeutung zuerkennen kann (vgl. Kap. 2.4.3). Dann wird jenseits von „verschiedenen intentionalen, regulativen, kommunikativen und hermeneutischen Zirkel[n]" (AR 15), aber diesseits eines gnostischen Dualismus von 'Dire' und 'Dit'[808] nachvollziehbar, daß für Diskurse und Dialoge eben nicht nur der Logos, sondern auch und gerade das so unscheinbare Präfix „dia"[809] konstitutiv ist, ohne deshalb die aus Ordnungsfeldern entstehenden Anspruchs*reliefs* zu mißachten. Zugleich öffnen sich neue Perspektiven für die in solche Zwischenreiche involvierten Instanzen (vgl. Kap. 2.5-2.6).

---

[807] In SF 43-50 unterscheidet WALDENFELS anfänglich zwischen Dialog und Diskursen, wobei er unter Dialog das platonische Auseinanderlegen der Argumente auf der Suche nach (der Idee und Wahrheit) der Sache versteht (vgl. a.a.O., 43-45), während Diskurse regionale Regulierungspraktiken meinen (vgl. a.a.O., 46-50; nach dieser terminologischen Differenzierung wäre selbstverständlich HABERMAS' Diskursethik als Dialogethik zu bezeichnen; vgl. a.a.O., 47, Anm. 47). Insofern die genealogische Darstellung der ontologischen und transzendentalen Grundkategorie der responsiven Rationalität, des *Zwischen*, jedoch zeigen konnte, daß jede Ordnung regional ist und vom asymmetrischen Anspruch in der Prä-/Interferenz von Eigenem und Fremdem ausgeht, wird die Unterscheidung von Dialog und Diskursen zu einer Frage des jeweiligen Schwerpunktes in einer Redeanalytik degradiert (vgl. auch a.a.O., 45). Denn jeder Dialog ist diskursiv (d.i. in einem Redefeld organisiert; vgl. AR 270) und jeder Diskurs hat dialogische Momente, sofern er nicht abgeschlossen, sondern konstitutiv durch Außerordentliches herausgefordert ist. Jedenfalls klafft in responsiver Epoché kein Graben mehr zwischen ihnen.

[808] Vgl. Anm. 728.

[809] Schon die hierarchisierende Bezeichnung 'Präfix' folgt der List der Grammatik.

2.4.1 Der problematisierte Einsatz der Frage

Nur auf den ersten Blick scheint WALDENFELS gegen den „philosophischen Ehrenkodex" (13) zu verstoßen, wenn er ankündigt, dem Anworten einen geltungstheoretischen Vorrang vor der Frage einzuräumen. Denn nicht die Immunisierung bestimmter Antworten gegen skeptische Fragen liegt in seinem Interesse, sondern die Problematisierung *geschlossener* Ordnungen (vgl. Kap. 2.2.2). Gegen solche zu opponieren ist ja durchaus beste philosophische Tradition. Wo aber Antworten nur als Korrelate einer Sachfrage, einer Anfrage oder einer Möglichkeitseröffnung betrachtet werden, sieht WALDENFELS die Antwort ganz und gar im Bann der Frage und die Korrelation von Frage und Antwort in einem geschlossenen Zirkel gefangen[810]. Um seine Abgrenzung von der s.E. zu kritisierenden Zirkelstruktur der traditionellen Einordnungen von Frage und Antwort zu konturieren, wählt WALDENFELS im „Antwortregister" folgende Vorgehensweise: Mit der Leitperspektive von drei Schlüsselfragen[811] arbeitet er das philosophiehistorische Feld auf (AR 36-146[812]) und entwirft anschließend eine typologische Systematik (146-186), wobei er konzediert, daß der Übergang von der Historiographik zur Systematik nicht unproblematisch ist[813]. Aus diesem Grunde konzentriert sich die hier vorliegende,

---

[810] Die kritischen Ausführungen zum Vorrang der Frage können theologieintern also durchaus als kritische Marginalie zur Korrelationstheologie gelesen werden; vgl. analoge theologische Anfragen von JÜNGEL (vgl. Anm. 1068).

[811] Vgl. AR 31: „(1) Auf welcher Ebene oder in welchem Bereich ist die Fraglichkeit der Frage zu lokalisieren? (2) Ist die Fraglichkeit eine genuine oder eine abkünftige Form sprachlicher Äußerungen? (3) Wodurch wird das Zusammenspiel von Frage und Antwort in Gang gehalten?"

[812] Perspektiviert durch diese dreifache Fragestellung unterscheidet WALDENFELS bei den von ihm ausgewählten Theorieansätzen zwei generelle Richtungen nach ihrer Zugehensweise zur Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort: In eine erste Gruppe stellt er Entwürfe, die allesamt Frage und Antwort primär als *singuläre* Sprechereignisse charakterisieren: Darunter subsumiert WALDENFELS HUSSERLS Bestimmung von Frage und Antwort als Bedeutungsintention, BÜHLERS protagonale Charakterisierung der Frage als Handlungs- und speziell Darstellungsfunktion, die Sprechakttheorien von AUSTIN und SEARLE sowie die kommunikationstheoretischen Ansätze von TUGENDHAT und HABERMAS. Zu einer zweiten Gruppe gehörig betrachtet WALDENFELS all jene Entwürfe, die die Antwort „nicht auf die Rolle eines Erfüllungsgehilfen" (AR 88) der Frage beschränken, sondern die gesamte Sequenz von Frage *und* Antwort als „Regelfall der Unterredung" (ebd.) bestimmen. Darunter faßt er die sozialpsychologischen und interaktionstheoretischen Erwägungen von GOFFMAN, GRICE und WUNDERLICH, die dialogmodelltheoretischen Konzepte von JACQUES und LORENZEN, das texthermeneutische Paradigma von GADAMER und schließlich die Diskursordnungs- und -widerstreitmodelle von FOUCAULT und LYOTARD. Während die Positionen der ersten Gruppe den Vorteil bieten, den Dialog von seinen singulären Akten zu analysieren und nicht von vornherein normative Leitperspektiven zu unterstellen, die den Blick für den *einzelnen* Sprachvollzug verschleiern, zeichnet sich die zweite Gruppe dadurch aus, daß sie Frage und Antwort nur zusammen zu begreifen sucht. Neben dezidierter Kritik an bestimmten inhaltlichen, funktionalen, methodologischen oder regulativen Präsuppositionen einzelner Positionen gilt ihnen allen das Verdikt: „Ein Denken, das von der Frage ausgeht, verfängt sich in einem Kreis von Kreisen; erstickt das Fragen nicht an anderem, so an sich selbst" (a.a.O., 187). An der Darstellung der typologischen Argumentation soll dies Resultat rekonstruiert werden. Daß WALDENFELS mit den ausgewählten Positionen keineswegs stereotypisierend verfährt, sondern um Fairneß bemüht ist, unterstreicht die zutreffende Bemerkung von HOFMANN, Rez. Bernhard Waldenfels, Antwortregister, 299: „Waldenfels präsentiert verschiedene Ansätze ... mit einer bewundernswerten Ausführlichkeit und Gerechtigkeit, so daß häufig erst am Ende eines Abschnitts vorsichtig anklingt, daß die Darstellung eigentlich auf eine Kritik hinausläuft."

[813] Vgl. AR 152: „Dabei [sc.: bei diesem Übergang von der Historiographie zur Typologie; P.D] setzen wir weder voraus, daß bestimmte historisch entstandene Denkweisen sich eindeutig dem einen oder anderen Ordnungsrahmen einpassen lassen, noch daß ihr Denkpotential sich in solchen Einordnungen er-

einzig am systematischen Ertrag interessierte Untersuchung ausschließlich auf die Typologie, da sie heuristisch fruchtbarer ist. Die Überprüfung der philosophiegeschichtlichen Urteile WALDENFELS' sei anderen vorbehalten. Für die typologische Systematik greift er auf die bereits aus seinen Ordnungsanalysen bekannten Typiken der Gesamt- und Grundordnung (vgl. Kap. 2.2.2) zurück, ergänzt sie allerdings noch um das Muster einer Möglichkeitsordnung, von der her die zirkuläre Rückbezüglichkeit der Ordnungsformationen, die das Verständnis Frage und Antwort von der Frage her zu beleuchten suchen, besonders deutlich wird.

2.4.1.1 Die Gesamtordnung der Sachfrage

Eine *Gesamtordnung* wurde oben (vgl. Kap. 2.2.2) als ein Ordnungsparadigma begriffen, in dem mit Hilfe metaphysischer Strukturierungskategorien ein vollständiger Zusammenhang aller Dinge als diesen selbst entnommen behauptet wird, so daß eine Identität zwischen Ordnung für uns und Ordnung an sich postuliert wird. Vor einem solchen Hintergrund kann die *Fraglichkeit* der Frage nur eine vorläufige Mangelerscheinung sein. Sie manifestiert ein „Wissensstreben" (154) auf diese vollständige Ordnung zu, da in ihr *„alles an sich wißbar, intelligibel, also eindeutig und vollständig bestimmbar ist"* (157). Deshalb beabsichtigt die Frage nur, den vorläufigen „Wissensmangel" (156) zu beheben und die noch verborgene Wahrheit eines Seienden vor dem Hintergrund des Ganzen oder in der Zielperspektive des Seins des Seienden zu entdecken. Von diesem *Wissensziel* ist das Fragen nicht nur *teleologisch* begründet, sondern auch dominant als *Sach*frage (also primär inhaltlich), und nicht so sehr als Anfrage (also kommunikativ) qualifiziert. Der Zusammenhang von Frage und Antwort läßt sich von einem ihnen übergeordneten gemeinsamen „Zielkreis" (ebd.)[814] des Wissens begreifen, in dem Brüche und Grenzerfahrungen, wie sie im Begriff des Zwischenereignisses angesichts der Erfahrung von Fremdheit angezeigt worden sind (vgl. Kap. 2.3.2), das offene Geben und Nehmen von Frage und Antwort, keinen Raum finden. Die Geschlossenheit des Zielkreises 'Wissens' legt geringen Wert auf die Zurechnungsinstanz 'Subjektivität', weil es in ihr nicht entscheidend ist, *wer* eine Frage stellt oder *wer* eine Antwort gibt: „Sachfragen sind keine unpersönlichen Fragen in dem Sinne, daß Fragende hier nicht vorkommen, wohl aber sind es überpersönliche Fragen, bei denen es auf die Person des

---

schöpft." Da nämlich keine dargestellte, analysierte und beurteilte Position sich in der sich anschließenden Typik in Reinform wiederfindet, stellt sich die Frage, ob sich der mühsame „Krebsgang, der durch eine zerklüftete Theorielandschaft führt" (a.a.O., 15), gelohnt hat. Der Eindruck verstärkt sich, wenn man berücksichtigt, daß allein die Typologie und nicht die dargestellte Geschichte zu dem Ergebnis führt, daß der Einstieg in die Frage-Antwort-Korrelation über die Frage sich in geschlossene Zirkel verstrickt, so daß ein Neuansatz der Bestimmung des Antwortgeschehens von der Antwort-Anspruch-Ambiguität sich als notwendig aufdrängt (vgl. 188-194).

[814] Nur auf den ersten Blick erscheint die Formulierung 'Zielkreis' wie eine contradictio in adiecto. (Wie kann ein Ziel ein Kreis sein, könnte man fragen.) Die Absicht, von der der Terminus seinen Sinn erhält, liegt darin, die Konzentration der Sachfrage auf ein Telos als einen geschlossenen Zirkel zwischen Frage und Antwort herauszustellen.

Fragenden und Mitfragenden nicht ankommt, weil sie alle im Ganzen der Fragegemeinschaft aufgehoben sind" (158). Aber nicht nur die Frage, sondern auch die *Antwort* kann ihre Validität nur von der wahren Ganzheitsordnung des Seins partizipatorisch ableiten. Aufgrund dieser Methexis- oder Entsprechungsstruktur steht die Frage-Antwort-Korrelation in dem Ordnungsparadigma der Gesamtordnung „[i]m Banne des Optativs" (159): „Ein Fragesatz wie 'Was ist Gerechtigkeit?' müßte sich restlos umformen lassen in den Wunschsatz 'Es möge sich zeigen, was Gerechtigkeit ist'" (ebd.).[815] Unter das Gesamtordnungsparadigma der Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort mit der Teleologie der Wissenserweiterung subsumiert WALDENFELS nicht nur vorkantisch-metaphysische Philosophien, sondern auch phänomenologische Ansätze, wenn sie an der Idee der adäquaten Evidenz festhalten[816], oder hermeneutische Theorien, wenn sie auf eine „Horizontverschmelzung"[817] zwischen Text (oder Tradition) und Rezipient zusteuern. In den letztgenannten Ansätzen wird zwar prima vista die Vorhandenheit einer metaphysischen Gesamtordnung durch die erkenntnistheoretisch begrenzenden Axiomata der phänomenologischen Epoché oder eines faktischen Geschichtsbewußtseins geleugnet, aber der Sinn und Wille zur Ganzheitsteleologie bleibt aufrechterhalten[818].

So geschlossen, wie sich das Gesamtordnungsparadigma der Sachfrage verstanden wissen möchte, ist es nicht – das wurde im Ordnungskapitel deutlich (vgl. 2.2.2). Der dort bereits genannte Haupteinwand gegen ein solches Ordnungsmuster, nämlich daß der Anwalt des Ganzen von einem kontingenten Ort spreche, der nicht mit dem Ganzen identifiziert werden könne, trifft auch auf die Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort im Zielkreis zu. Auch die Frage erhebt sich in einem konkreten Hier und Jetzt und trägt somit konstitutiv okkasionelle Züge[819] – im Begriff der Frage*stellung* ist diese grundsätzlich topographisch gebundene Perspektivität signifikant festgehalten: Die Fragestellung, „durchbricht das Kontinuum des Wissensstrebens; sie ist also keine bloße Phase in einem durchlaufenden Strebens- oder Sinngeschehen" (160). Der ereignishafte, nicht zwingend notwendige Beginn einer Frage*stellung* lenkt den Blick auch darauf, daß jemand (anderes) zur Stellung*nahme* gefordert ist, wobei eine Stellungnahme als Antwort*gabe* durchaus verweigert werden kann und auch so unter diesem Gesichtspunkt Kontingenz in die Gesamtordnung der Sachfrage einfließt (vgl. ebd.). An den genannten

---

[815] Vor dem Hintergrund des scholastischen Transzendentalienaxioms „ens, unum, verum, bonum convertuntur" und dem moraltheologischen Axiom „agere sequitur esse" scheint mir diese Interpretation WALDENFELS' höchst plausibel, weil hier der faktische, oft nicht verwirklichte Indikativ in eine Wunschform gebracht werden kann, die wiederum schnell (über eine Traditionslegitimierungsinstitution) imperativisch performiert werden kann.

[816] Vgl. Anm. 651.

[817] Vgl. GADAMER, Hermeneutik I, 311f., 380f., 401.

[818] Vgl. z.B. a.a.O., 309, wo GADAMER wenige Zeilen, nachdem er über das Problem der „Anerkennung der Andersheit" (!) nachgedacht hat, schreibt: „In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält."

[819] In AR 160 unterstreicht WALDENFELS, daß diese Erwägungen für einen Gott sinnlos wären – theologisch kann ich das auch so interpretieren, daß er ausdrücklich betont, daß die Reflexionen den Raum des „Vorletzten" (vgl. Anm. 791) nicht verlassen! Wie die Theologie ihren Standort beschreibt, darüber gilt es in Kap. 3 nachzudenken.

Kontingenz-Momenten in der Frage-Antwort-Sequenz zeigt sich, daß im kommunikativen Vollzug die Sache des Ganzen keineswegs ihren selbstverständlichen oder prädestinierten Gang geht. Vollends wird die untergründige Aporetik einer reinen, auf das Ganze zielenden Sachfrage deutlich, wenn die Frage nach der Art der Frage nach dem Ganzen selbst gestellt wird. Denn sollte die Frage dem Telos, d.h. dem Ganzen *als* Ganzen adäquat sein, müßten – in der HEIDEGGERschen Terminologie gesprochen[820] – Erfragtes, Gefragtes und Befragtes zusammenfallen, weil das Ganze das Wahre und damit die Antwort fraglos wäre (ebd.). So höbe sich im Vollzug die Fraglichkeit selbst auf. Kurzum, was zu ahnen war, bestätigt sich: Das auf der allgemein-formalen Ebene zurückgewiesene Gesamtordnungsmodell scheitert auch in der Konkretion sprachphänomenologischer Erwägungen. Sein unbestreitbares Überleben bis in die Gegenwart erklärt WALDENFELS deshalb aus dem Weiterleben sublimer Habitualitäten und Präsuppositionen: „Wenn eine Fragekonzeption wie diese sich am Leben erhält, so deshalb, weil sie von Ungefragtem zehrt, also Zusatzannahmen heranzieht" (161).

2.4.1.2 Die Grundordnung der Anfrage

Im Ordnungskapitel (vgl. Kap. 2.2.2) wurde auch darauf hingewiesen, daß WALDENFELS die in ihrer Allgemeinheit heuristisch triftige These vertritt, daß beim Plausibilitätsverlust der auf metaphysischen Voraussetzungen gründenden Gesamtordnungsmodelle kompensatorisch regulative Grundordnungsmodelle an ihre Stelle zu treten suchen. Für die Relation von Frage und Antwort samt ihrer ordnungstheoretischen Verortung und geltungstheoretischen Ableitung hat dies zur Folge, daß sich das Verständnis der Frage von der Sachfrage auf das *kommunikative* Moment der *Anfrage* verlagert. Denn in einer Welt, die metaphysisch entteleologisiert ist, werden natürlich weiter Geltungsansprüche erhoben, so daß unterschiedliche Weltorientierungen im Streit miteinander liegen (vgl. 162) und eine Sachfrage nicht mehr auf *einen* gemeinsamen teleologischen Sinn aller beteiligten Suchenden zielen kann, sondern einen Imperativ an andere, ein *Ersuchen*, darstellt, ihr Wissen mitzuteilen (vgl. 163f.). Nicht mehr der von einem allgemein einsehbaren Ganzen hergeleitete Wissensmangel, sondern die im Widerstreit der Weltdeutungen entstehende „soziale[.] *Hilfsbedürftigkeit*" (165) bildet nun den Ausgangspunkt für die Fraglichkeit der Frage. Damit dieser Beginn des Fragens im Aufforderungscharakter nicht nur als ein bloß subjektiv-individueller und als solcher inkommunikabler Wunsch bestimmt wird, der als Grund einer transsubjektiven Grundordnung insuffizient wäre, muß sich die Fraglichkeit über das rein subjektive „für mich" wenigstens auf eine Fraglichkeit „für uns/für mehrere" erweitern. Angesichts des Mangels von universalgültigen Sachordnungen als unterstelltem Telos kann diese Universalisierung in der Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort auf der Stufe der Grundordnung nur noch durch ein *Regel- und Ordnungssystem* postuliert werden. Seine Aufgabe besteht darin,

[820] Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 5.

die unterschiedlichen Wünsche und Bestrebungen zu koordinieren, so daß sich sachliche Fragen zwar nicht auf reine Kommunikation reduzieren, aber ohne den sozialen Zusammenhang zwischen den Individuen nicht mehr zu stellen sind (vgl. 166-168)[821]: „Gemeinsame Regeln müssen wettmachen, was die nicht mehr gemeinsamen Ziele uns schuldig bleiben" (169). Unter der Dominanz des „Regelkreises" (166), der angesichts unterschiedlichen Strebens der Individuen zu deren Ausgleich auf Reziprozität setzt, ist der Antwortmodus zu bestimmen als *Erfüllung* der Regelvorschriften. Auf diese Weise läßt sich das Modell von der Hilfsbedürftigkeit, die ein einzelner artikuliert, im äußersten Falle ausdehnen auf die ideale, d.h. über Konsensualität als vernünftig qualifizierte, universale Kommunikationsgemeinschaft (vgl. 167). Spätestens an diesem Punkt wird deutlich, wie sehr die Grundordnung noch in teleologische Muster der Gesamtordnung verstrickt ist und von deren Voraussetzungen zehrt (vgl. 164, 168f.). Wie anders ist es erklärlich, daß Geltungsansprüche Wahrheitsansprüche ablösen können, um letztendlich deren teleologische Position zu beerben, ohne deren Bedingungen zu übernehmen? „Das bloße Umschwenken von der Teleologie auf die Regularität, vor der Erfüllung des Strebens auf eine Erfüllung von Vorschriften hat zur Folge, daß die Dimension der Sachfrage bei der Behandlung von Frage und Antwort lediglich in den Hintergrund gedrängt wird und auf diese Weise *ontologische Voraussetzungen* beibehalten werden, die auf der schmalen Basis kommunikativer Regelungen keineswegs zu gewinnen sind" (169; vgl. NL 100f.). Die Kritik kommunikativer Regeltheorien trifft vor allem die 'Theorie kommunikativen Handelns' von HABERMAS. Insofern Frage und Antwort hier schon immer von der dritten, transsubjektiven Instanz der Regel- und Kommunikationsordnung verstanden sind[822], bleibt WALDENFELS zufolge kein Raum, Frage und Antwort von der konstitutiven Asymmetrie des Zwischenereignisses, wie es als Grenze von geordneter Handlung und Sprache gedacht wurde, zu verstehen (vgl. 73). Wenn allein der Regelmechanismus entscheidend für die Bestimmung von Frage und Antwort ist, setzt sich die *Symmetrie* in die Position des transzendentalen Letztanspruches. Damit macht es – ähnlich wie im Gesamtordnungsmodell – keinen großen Unterschied, von wem die Aufforderung vernommen, von wem sie erhoben wird (vgl. 74). Daß über die Funktionalität der (möglichst weit gefaßten) Regulierung des Gesagten auch das *Sagen*, verstanden als das Antworten auf den asymmetrischen Anspruch des Anderen, in der Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort zu bedenken ist, wird von Grundordnungstheorien nicht hinreichend bedacht[823] – ganz zu schweigen vom deontologischen Regreß, der eintritt, wenn nicht geklärt wird, woher die Regelstruktur ihre Motivation nimmt: „Eines

---

[821] Aus der Frage „im Banne des Optativs": „Es möge sich zeigen, was Gerechtigkeit ist!" wird die Aufforderung „[i]m Banne des Imperativs" (168): „Sag mir, was Gerechtigkeit ist!" (ebd.).

[822] Vgl. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 400f.: „Ein Sprechakt soll dann 'akzeptabel' heißen dürfen, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit ein Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit 'Ja' Stellung nehmen kann. Diese Bedingungen können nicht einseitig, weder sprecher- noch hörerrelativ erfüllt sein ..." Solche Bedingungen, die weder sprecher- noch hörerrelativ sind, sind wohl eher trans- denn intersubjektiv.

[823] HABERMAS meint sich dieser Frage nicht stellen zu müssen, weil er das Telos der Sprache im verständigungsorientierten (nicht im strategischen) Handeln zu entdecken glaubt (vgl. a.a.O., Bd. 1, 387) – um den Preis der Unklarheit über die Bedingungen dieser Präjudizierung.

kann eine Gebots- und Verbotsordnung, die auf allgemeine Geltung Anspruch macht, durch keine Regelung und durch kein Argument erzwingen: das Hören auf die Stimme des Gesetzes" (170[824]).

2.4.1.3 Möglichkeitsordnungen und Problemfelder

Wenn WALDENFELS' Kritik zutrifft, daß die Frage-Antwort-Relation in der Bestimmung eines die Sache selbst suchenden Zielkreises oder in der Befolgung eines divergierende Ansprüche ausgleichenden Regelkreises nicht aufgeht, verschärft sich das Problem bei folgender Nachfrage nochmals: Kann man das Frage-Antwort-Verhältnis als *offenes* charakterisieren, so daß Gesamt- oder Grundordnung nicht das letzte Wort behalten[825]? Auf der Ebene der strukturalen Reduktion hatte WALDENFELS den Gesamt- und Grundordnungskonzepten die durch eine genealogische Perspektive beachtete Regionalität von Ordnungen entgegengestellt (vgl. Kap. 2.2.3). Der diese Ordnungsregionalität zusammenfassende strukturale und phänomenologische Satz: „Es gibt Ordnung!" erhält auf der Ebene der sprachphänomenologischen Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort seine Entsprechung in dem Satz: „Eine Frage stellt sich" (171). Diese konstative Aussage bedeutet nach WALDENFELS, daß eine Frage nicht ausschließlich von geschlossenen Ordnungsschemata her als inhaltlicher oder sozialer *Mangel* zu charakterisieren ist. Vielmehr werden aus der *Überfülle* von Problem- und Möglichkeitsfeldern durch die Eröffnung einer Fragestellung – wie bei jedem Ausdruck als „kohärente[r] Verformung"[826] – einige Möglichkeiten ergriffen und andere exkludiert[827]. Wird man aber aufgrund einer solch genealogischen Rückfrage auf diese Ordnungseröffnung und -verschließung in Fragen aufmerksam, dann wandelt sich „die Möglichkeit des Wissens in ein Wissen der Möglichkeit"- es tut sich in der Frage ein „fragendes Denken" (DFG 159) auf, das in einem vielfach durchfurchten Feld von intentionalen, emotionalen, sozialen Orientierungsversuchen („wie Angst, Erschrecken, Staunen, Verwirrung" [175]) sowohl Ordnungen schafft wie vorhandene sprengt. So wie die regionale Ordnung im

---

824 Vgl. zum „Blinde Fleck"-Argument Kap. 2.6.2.2.

825 Wohlgemerkt: WALDENFELS bezweifelt nicht den Sinn von Sachfragen oder regelgeleitetem Anfragen, hinterfragt aber genealogisch, ob in ihnen der Sinn des Fragens aufgeht: „Zum Antworten gehören Momente des Wissens, Könnens, Wollens und Sollens, doch ist es selbst *mehr* als eine Kombination solch verschiedener Faktoren, die in einer intentionalen oder kommunikativen Faktorenanalyse freigelegt werden könnten; es ist auch mehr als eine pure Performanz, die – für sich genommen – einer Vollzugsvollstreckung nahekäme" (AR 333; vgl. a.a.O., 191).

826 Vgl. hierzu Anm. 647.

827 Mit diesem Verständnis der Fraglichkeit als Möglichkeitsüberschuß kritisiert WALDENFELS GEHLENS Bestimmung des Menschen als „Mängelwesen" (vgl. ders., Der Mensch, 21): „Die Rede vom Menschen als einem Mängelwesen erweist sich als einseitig. Als 'nicht festgestelltes Tier' ... ist der Mensch ein Überflußwesen, ausgesetzt einem Übermaß an Möglichkeiten, das ihn zu 'Feststellungen' zwingt. ... Der Mensch ..., der aus dem Ereignis der Frage gedacht wird, ist ein Wesen, das nicht hinter einem angeblichen Ganzen zurückbleibt, sondern hinter seinen eigenen Möglichkeiten, die nicht eigentlich seine genannt werden können, da der Mensch nie völlig über sie verfügt" (AR 175; vgl. FREY, Theologische Ethik, 42).

Zwielicht des „es könnte ebensogut *anders* sein“[828] steht, gibt im Verständnis der Frage als Möglichkeitseröffnung der *Potentialis* den Ton an: „Bei dieser radikalisierten Fraglichkeit, die sich nicht mehr an andere Seins- oder Aktmodi anlehnt, konzentriert sich alles auf das Verhältnis von *Eröffnung und Offenheit*, von *Ermöglichung und Möglichkeit*. Wie immer man die Frage versteht, sie läßt stets etwas offen, was unbestimmt und in der Schwebe bleibt“ (176). Analog kann auch eine Antwort, die einer solchen Fragestellung antwortet, keine Vollständigkeit im Sinne der Ganz- oder Grundordnungen erwarten, die sich ja sowieso brüchiger als geglaubt erwiesen haben.

Obwohl das Verständnis von Frage und Ordnung im Möglichkeitsdiskurs an die Grenze von Ordnung und Außerordentlichem herannaht, steht auch dieses Modell nach WALDENFELS in der beständigen Gefahr, in einen Ziel- oder Regelkreis rückgebunden zu werden. Im Blick auf das Verständnis der *Möglichkeit als Überschuß* kann dies z.B. dadurch geschehen, daß Möglichkeitseröffnungen nur als ontologische oder epistemische Erweiterungen oder Abwandlungen bestehender Sachverhalte begriffen werden (vgl. 176-178). In diesem Verständnis erscheint der *Potentialis* im Sinne der traditionell metaphysischen Abhängigkeit der Potenz vom Akt[829] ganz im Dienste des letztlich leitenden Indikativs. Erst wenn die Möglichkeit auch als *praktische* Handlungsmöglichkeit begriffen wird, kommt jenseits der Konzentration auf das Gesagte auch das Sagen als asymmetrischer Überanspruch im Antworten (vgl. 437, 585) andeutungsweise in den Blick. Dann wäre aber darauf zu achten, den gewonnenen Erkenntnisfortschritt nicht wieder einzubüßen, indem man ihn wiederum von einem zeitlich oder sachlich begründeten „Noch nicht“ – also wieder vom Akt-Potenz-Schema – abhängig macht (vgl. 178).

Gegenüber dem aus ontologischen, epistemischen und praktischen Aspekten bestehenden „Möglichkeitsgefüge“ (177) zeichnet sich das *Problemfeld* nach WALDENFELS durch seinen dezidierten „Aufforderungscharakter[.]“ (179) aus. Dieser resultiert zunächst einfach daraus, daß das Lexem „Problem“ analytisch Lösungsbedarf konnotiert. Selbst die schlichteste Lösung, beispielsweise eines Kreuzworträtsels, läßt sich nicht einfach aus Ziel- oder Regel*deduktionen* ableiten, „da weder das rechte Ziel noch die passende Regel feststeht, bevor eine Lösung gefunden wird“[830]. Werden Probleme jedoch nur als „vorhandene[.], abzählbare[.] und berechenbare[.] Möglichkeiten“ (182) klassifiziert, wird also auch eine Problematik nur auf die Ebene des *Gefragten* reduziert, dann verliert sich das Aufforderungsdispositiv des Problemfeldes, also Überschuß und Bruch.

---

[828] Vgl. Anm. 744.

[829] Vgl. die breite Tradition von ARISTOTELES, Met. 1049 b 5, bis zu HARTMANN, Zur Grundlegung der Ontologie, 66f. In der theologischen Reflexion war es Eberhard JÜNGEL, der diesen Primat mit dem Überschuß der Verheißung über die Faktizität immer wieder – jedenfalls für die Bestimmung der Welt coram Deo – bestritten hat; vgl. ders., Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit; ders., Gott als Geheimnis der Welt, 289-292.

[830] Wenn das in verschiedenen (modischen) Weisheitstraditionen immer wieder auftauchende Logion „Der Weg ist das Ziel“ irgendwo einen Sinn hat, dann an der Stelle, wo es darum geht, darauf aufmerksam zu werden, daß das Ziel den Weg nicht eindeutig definiert. Natürlich weiß auch WALDENFELS: „Auch Lösungen sedimentieren sich in Form von Lösungsschemata“ (180), was aber kein Grund ist, daß die radikale Fraglichkeit einer Regelordnung zugeschlagen werden könnte.

Das Verständnis der Frage als Eröffnung von Möglichkeits- und Problemfeldern führt aber jenseits der von WALDENFELS als „Ausweichmanöver" charakterisierten Rückbindungen an Gesamt- oder Grundordnungen an die Grenze der Bedeutung des Fragens überhaupt. Denn wenn die Frage als Problem sich von den Rückkehrversuchen in einen Ziel- oder Regelkreis nicht bestimmen läßt, sondern auf dem unableitbaren Frageereignis insistiert, dann wiederholt sich hier nicht nur die bereits aus dem Ordnungskapitel (vgl. Kap. 2.2.5) bekannte Figur der konstitutiven Insuffizienz und Kontingenz der Begründung, die nicht endgültig klären kann, warum gerade diese und nicht jene Frage sich stellt. Vielmehr kann man unter dem Eindruck der Radikalisierung solchen Fragens zur *Fraglichkeit der Frage an sich* vorstoßen, wenn *alles* anders sein könnte und so *alles* fraglich wird. Spätestens an diesem Punkt wird das ganze Dilemma der Verhältnisbestimmung von Frage und Antwort vom Ansatz der radikalen Fraglichkeit deutlich: „Entweder ist das Fragen ein voraussetzungsloses Erstes, dann steht es selbst außer Frage, oder das Fragen stellt sich selbst in Frage, dann ist es kein voraussetzungsloses Erstes mehr. Ist das Fragen ein Erstes, dann ist es nicht fraglich, ist es fraglich, ist es kein Erstes" (184f.) Wo daher das Denken von Frage und Antwort nur noch auf radikale Fraglichkeit zielt, da wird die Erfüllung eines Wissensstrebens, die Befolgung einer Vorschrift, aber auch das Geben einer Antwort unwichtig und es droht eine autopoietische Selbstimmunisierung der Frage. Mit deutlicher Spitze gegen HEIDEGGER[831] resümiert WALDENFELS gegen das Pathos radikaler Fraglichkeit: „Während der Meisterdenker um keine Antwort verlegen ist, ist der Meisterfrager auf keine Antwort erpicht. Der Interrogativ steigert sich zum Interrogativismus eines Fragens, das um sich selbst kreist. Dieser Interrogativismus ist ein Ausläufer des Fundamentalismus; der Grund rettet sich in die Grundfrage" (186). Der Kreis zwischen Gesamt- und Frageordnung hätte sich geschlossen und als geschlossen behauptet.

Man kann die von WALDENFELS erörterte Typik feiner differenzieren, man kann synchrone und diachrone Zwischenmuster einfügen[832], die Figur des geschlossenen Zirkels der Bestimmung von Frage und Antwort sprengt man weder mit Hilfe der Gesamtordnung eines Zielkreises, der Grundordnung eines Regelkreises noch durch die Potentialordnung von Möglichkeits- und Problemfeldern noch durch radikale Fraglichkeit. Denn im ersten Fall ist die Antwort bloße Korrelation zu einer Sachfrage, im zweiten Fall bloße Korrelation zu einer Anfrage, im dritten Fall wird die Frage als Paradox radikaler Fraglichkeit ohne Antwortbezug verstanden. Zwar lockern sich jeweils die Bande, aber die Rückbezüglichkeit der Frage wird nirgends verlassen, solange Frage und Antwort nicht auch im obigen Sinne (vgl. Kap. 2.3.2) als „Zwischenereignisse" gedacht werden. Nicht nur die Möglichkeitseröffnung des „es könnte auch ganz anders sein", nicht nur die Überfülle angesichts der eigenen Grenzen gilt es im Blick auf Frage und Antwort zu thematisieren, sondern auch den fremden Anspruch, mit dem sich ein Antwortgeben konfrontiert sieht. Das aber bedeutet, eine Blickwende im Verständnis der Antwort vor-

831 Vgl. den Hinweis auf HEIDEGGERs Rekoratsrede in AR 185.

832 Diese Mischformen sieht WALDENFELS ausdrücklich vor; vgl. AR 152f.

zunehmen, d.h. sie geltungstheoretisch nicht mehr aus der Korrelation zur Frage, sondern als Eingehen auf einen Anspruch zu begreifen.

2.4.2 Die Kehre zur Antwort

Eine einfache Blickwende in der Bestimmung der Korrelation, die nun nicht mehr der Frage, sondern innerhalb der beschriebenen Zirkel der Antwort ein funktionales Prae zuordnen würde, brächte keine grundsätzliche Veränderung des Problemstandes, da die Problemebene nicht verändert würde[833]. Dieser Vertiefung wird man erst dann gerecht, wenn die in ihrer begrenzten Funktionalität durchaus legitimen, aber in ihrer Geschlossenheit auf ihre Grenzen aufmerksam zu machenden Zirkel von der responsiven Differenzkategorie des *Zwischenereignisses* in den Blick kommen. Diese die strukturale und transzendentale Reduktion aufnehmende und aufhebende Denkweise, auf unausweichliche, unvergleichliche, widerständige, nachträgliche und asymmetrische Überschüsse des Fremden im Eigenen und ihm gegenüber zu achten, stellt eine responsive Sprachphänomenologie vor die Aufgabe, den Überanspruch des Sagens (als Eingehen auf fremde Ansprüche) gegenüber dem Gesagten wahrzunehmen und in den verschiedenartigsten Redeordnungsinstanzen und -medien zu betonen[834]. Insofern die Fundamentalkategorie des Zwischenereignisses die phänomenologische Fragestellung der transzendentalen Konstitution transformierend aufgreift, hat dies für die bisher als geschlossen wahrgenommene Korrelation von Frage und Antwort die Konsequenz, daß sie als ganze von der *Differenz von Anspruch*[835] *und Antwort* konstituiert zu denken ist. D.h.: Weder eine gesamt-, grund- oder potentialordnungsgemäße Vorrangstellung der Frage vor der Antwort noch umgekehrt der Antwort vor der Frage hilft, das Außerordentliche am Ordnungsgeschehen von Dialog und Diskursen adäquat wahrzunehmen, sondern erst – so WALDENFELS' Hauptthese – die dieser Korrelation vorgeordnete Differenz von Anspruch und Antwort (188, 191, 193f., 238-244, 320-327, 355-357, 557-586, 634-636) hält im Redeereignis den außerordentlichen Überschuß des Sagens über das Gesagte *als* untilgbar virulent wach: „Das Worauf der Antwort begegnet uns als Aufforderung, Provokation, Stimulus, als Anspruch im doppelten Sinne dessen, was uns anspricht und im Anspruch einen Anspruch erhebt" (TF 51). Kurzum: im Redeereignis zeigt sich die *responsive Differenz* als Differenz zwischen dem, *was* geantwortet wird (answer), und dem, *worauf* im Antwortgeben (response/reply) geantwortet wird (vgl. TF 119): auf den

---

[833] Vgl. dazu die auch Kritik in Kap. 2.3.1.1 an der sinnlosen Bevorzugung der Fremdheits- gegenüber der Eigenheitsperspektive.

[834] Statt einer Überfülle von Belegzitaten anzuführen, sei paradigmatisch hingewiesen auf die methodologische Bemerkung in AR 197: „Die Nichtkoinzidenz von Sagen und Gesagtem wird unsere Überlegungen durchziehen wie ein roter Faden."

[835] Die Pointe dieser Differenz bleibt nur gewahrt, wenn das im Fremdheitskapitel (vgl. Kap. 2.3.1; bes. Kap. 2.3.1.3) herausgearbeitete pointierte Verständnis des Anspruchs als eines *fremden* mit den Konnotaten Unausweichlichkeit, Unvergleichlichkeit, Nichtassimilierbarkeit, Widerständigkeit, Nachträglichkeit und Asymmetrie beachtet wird.

Anspruch in der Ambiguität von Appell und Prätention (vgl. 238f., 242f.; TF 118; vgl. Kap. 2.3.1.3)[836]. Vor dem methodischen Hintergrund der Doppelheit von strukturaler und transzendentaler Reduktion ist deshalb die Antwort nach WALDENFELS zu verstehen als „Ereignis des Sichsagens, das in sich selbst dadurch zu charakterisieren ist, daß es an fremde Äußerungen anknüpft, auf sie eingeht, auf sie antwortet" (320; vgl. 193). Alle Momente dieser Definition gilt es im folgenden zu entfalten (vgl. Kap. 2.4.3).

Bevor auf die Implikate des aus der responsiven Differenz gewonnenen Antwortverständnisses eingegangen werden kann, bedarf es noch zweier wichtiger methodologischer Bemerkungen, die gemäß dem phänomenologischen Axiom des Ineinanders von Zugangsart und Sachgehalt nicht nur als ein bloß propädeutisches Unterfangen angesehen werden dürfen:

Erstens: Durch die entscheidende Reduktion auf die vielfach vergessene[837] responsive Dimension ändert sich nicht nur die Bestimmung der Problemebene und das Verständnis der Antwort, sondern auch das der *Frage*. Denn wenn die Antwort ihren responsiven Sinn aus der Differenz zu einem schon immer ergangenen, fremden Anspruch gewinnt, ist auch jede Frage, die ebenfalls nie voraussetzungslos sein kann, ein Antwortereignis (vgl. 193). Mit dieser Neuakzentuierung werden die sprachwissenschaftlichen und -philosophischen Feindifferenzierungen zur Frage-Antwort-Relation zwar nicht obsolet, rücken aber von der responsiven Differenz ins zweite Glied, so daß von nun an der primären Differenz zwischen Anspruch und Antwort das Interesse gilt, weil sie die Frage (als einen Antwortmodus) einschließt.

Zweitens: Wenn der die Antwort herausfordernde Anspruch als ein *fremder* Anspruch verstanden wird, muß als konstitutiver Hintergrund für dessen Verständnis an die Ausführungen zur Phänomenologie des Fremden in Kap. 2.3.1.3 erinnert werden. So wie die Erfahrung des Fremden zum Fremdwerden der Erfahrung führt, so wie man deshalb angesichts des Fremden an die Grenze von Apophantik, Bedeutung und Propositionalität gelangt, so kann auch der im Anspruch einbrechende Überschuß des Sagens über das Gesagte nicht mit Hilfe von Sachgehaltsfragen wie: „Was ist das Ereignis des Sagens?" (197) adäquat beantwortet werden. Auf diese Weise würde ja gerade wieder das Außerordentliche des Sagens einer Ordnung integriert – mit der Folge, daß der störende „Stachel des Fremden" abgebrochen würde: „Die Antwort auf die Frage, wer worauf, was wem, wie und in welchem Zusammenhang antwortet, läßt sich nur beantworten im Rückgang auf das Ereignis von Anspruch und Antwort, das heißt, es läßt sich niemals voll beantworten" (333; vgl. 244). So wie der Anspruch in einer Fixierung auf Gesagtes

---

[836] Bei der Berücksichtigung dieser Differenz handelt es sich nicht um einen erkenntnistheoretischen Konstruktivismus, sondern um einen methodischen Schritt einer Phänomenologie, die auf diese Weise der Erfahrung zum Ausdruck ihres Sinnes zu verhelfen sucht (vgl. Kap. 2.1). Deshalb versteht WALDENFELS folgerichtig die Beachtung der Differenz von Anspruch und Antwort nicht als Erweiterung, sondern die Geschlossenheit der unterschiedlichen Frage-Antwort-Zirkel als Einengung von Rationalität, die viel eher der Rechtfertigung bedürften als der Rückgang auf die Responsivität (vgl. AR 192).

[837] Vgl. AR 242: „Man kann sagen, daß die vielfältigen Versuche, das anarchische Ereignis des Sagens in finalen, kausalen, funktionalen oder formalen Ordnungen einzufangen, es zu subjektivieren, zu objektivieren, zu logifizieren oder zu normalisieren, aus einem Vergessen der responsiven Differenz hervorgehen."

verstummen würde, endete auch ein gnostisches „Sagen ohne Gesagtes“[838] in einem Schweigen, das den Anspruch nicht mehr kommunikativ transportieren kann (vgl. 244, 350[839]). Weil WALDENFELS aus dem gedanklichen Gespräch mit MERLEAU-PONTY und FOUCAULT weiß, daß Dialoge und Diskurse im allgemeinen und Frage und Antwort im besonderen von Redeordnungen, -kontexten, -feldern, -horizonten, -konjugationen, -techniken, -stilen, -ritualen sowie Rollenschematismen und -erwartungen strukturiert und habitualisiert sind und daß dieser ganze Bereich der Ordnungen nicht im Generalstreich durch eine Dichotomie von Sagen und Gesagtem als uneigentlich abqualifiziert werden kann, verwendet er erhebliche Anstrengung und Aufmerksamkeit darauf, durch die diskursiven Ordnungen hindurch immer wieder den untilgbaren Überschuß des Anspruchs gegenüber dem Antworten aufzuzeigen: „Wenn das Ereignis des Sagens sich dem Gesagtwerden entzieht, so deshalb, weil es das Gesagte nicht ist, *indem es mehr ist als das Gesagte,* nämlich ein Über-schuß, ein ex-cès, ein Außer-ordentliches, das in den diversen Ordnungen des Gesagten rumort“ (199).

Aus der Fülle von WALDENFELS' Erörterungen zum Ineinander von Anspruch und Antwort in den unterschiedlichen Redeordnungen (188-318[840]) seien die Aspekte herausgegriffen, die der oben genannten Antwortdefinition[841] Gehalt geben und die für die spätere fundamentaltheologische Applikation Gewicht besitzen.

2.4.3 Implikate der Antwort

Wenn nun im Anschluß an WALDENFELS' responsive Hyperphänomenologie Implikate der im obigen Sinne als ein Zwischenereignis zu verstehenden Antwort vorgestellt werden, an denen der Überschuß des Sagens über das Gesagte, des Anspruchs über die Antwort erfahrbar bleibt, so beginnt diese Entfaltung *nicht* mit der Besprechung des Subjekts. Bekannte Kommunikationsmodelle können ja von Sender, Botschaft und Empfänger reden[842]. Sie vermitteln den Eindruck, als ob Subjekte dem Geltungsgeschehen der Kommunikation substantiell vorgegeben und vorgeordnet wären, so daß keine Veränderungen oder gar eine Neukonstitution aus solchen Ereignissen für sie resultierten. In den Kapiteln über die Aufnahme und Transformation der transzendentalen Re-

---

[838] LEVINAS, Jenseits des Seins, 110; vgl. Anm. 728.

[839] Gegen ein reines Sagen wie eine Abschließung des Gesagten spricht für WALDENFELS auch das Grundphänomen der Leiblichkeit: „*In ihrer leiblichen Dichte* ist die Sprache weder ein diaphantisches Medium, das sich im reinen Sagen zum Verschwinden brächte, noch ein massiver Sprachkörper, der alles Gesagte bewahren würde wie ein sicherer Vorratsspeicher“ (AR 350).

[840] Den im Antworten auf fremde Ansprüche sich ereignenden Überschuß des Sagens über das Gesagte sucht WALDENFELS in folgenden Aspekten je unterschiedlich zu entdecken: im Selbstbezug des Antwortens (AR 201-223), im Fremdbezug (a.a.O., 226-252), im Blick auf die am Dialog Beteiligten (a.a.O., 252-262), an Redezeit und -ort (a.a.O., 262-270), im Redeumfeld (a.a.O., 270-280), in Formen, Körpern, Modi und Medien der Rede (280-293), im Blick auf personale Verantwortungsforen (293-301) und Verantwortungskriteriologien und -instanzen (a.a.O., 301-315).

[841] Die Antwort ist ein „Ereignis des Sichsagens, das in sich selbst dadurch zu charakterisieren ist, daß es *an fremde Äußerungen anknüpft, auf sie eingeht, auf sie antwortet*“ (AR 320).

[842] Vgl. zum Überblick REIMANN, Kommunikations-Systeme, 74-92.

duktion in die responsive Rationalität wurde WALDENFELS' Argumentationsgang nachgezeichnet, der zeigen konnte, daß die Konstitutionssphäre von Erfahrung und Sinn nicht in einem absoluten Subjekt, sondern im Zwischenereignis der *Prä-/Interferenz* zu finden ist (vgl. Kap. 2.3.1.1; 2.3.2), deren responsives Charakteristikum als doppelt asymmetrischer Anspruch wahrgenommen wurde (vgl. Kap. 3.2.3). Nicht daß Erfahrung – in diesem Fall das Geschehen der Rede – nicht eine Zurechnungsinstanz bräuchte, wird mit einer solchen primären „*Entsubjektivierung* und *Depersonalisierung*" (196) insinuiert. Statt dessen soll der Rückgang auf die *Ereignis*-Kategorie zunächst darauf aufmerksam machen, daß bereits diesseits und noch jenseits einer jeweils faktisch vorhandenen Topographie und Präferenzangabe nicht nur Ansprüche, sondern auch anonyme Strukturen des Redens und Tuns das vermeintliche Hypokeimenon eines transzendental-konstitutiven Subjektes von Rede und Kommunikation prägen. Deshalb sucht WALDENFELS, bevor er auf die responsive Differenz von asymmetrischem Anspruch und nachträglicher Antwort eingeht, nach diesen prä- und transsubjektiven Strukturen, die dem Zwischenereignis des Sagens ein Ermöglichungsfeld bereiten, das „durchfurcht [ist] von Differenzen, die sich jeder Zentriertheit verweigern" (267) und so der Unausweichlichkeit des Anspruchs für die Antwort (vgl. 2.4.3.3) und dem von ihr definierten Subjekt zuarbeiten (vgl. Kap. 2.5).

2.4.3.1 Interferenzen und Diastasen im Sichsagen

Zunächst findet WALDENFELS das Moment der strukturellen *Interferenz* (vgl. Kap. 2.3.1.1) im Zwischenereignis des Sagens der Antwort in einem „Sichsagen" (vgl. 201-223). Dieses „Sichsagen" gehört nach WALDENFELS im Bereich der Rede in die Kategorie der oben (vgl. Kap. 2.3.1.2) bereits beschriebenen vorsubjektiven Geschehnisse, die aus solchen Phänomenen wie dem Gedankenblitz bekannt sind. Indizien solcher „*prä- und interpersonale*[*r*] *Streuweite*" (216), die nicht sofort auf ein zugrundeliegendes Subjekt verweisen, zeigen sich s.E. in den diversen *Rückbezüglichkeitsformen* der Sprache (vgl. 213-218), also in der Gruppe der reflexiven Verben, im Genus verbi Medium, im reflexiven Gebrauch der Personalpronomina sowie in der *Verdopplung der Rede* in Aussage und Aussagevorgang (vgl. 218-221). Dadurch verschwimmen bekannte grammatikalische Unterscheidungen wie Aktiv und Passiv oder Subjekt und Objekt (vgl. 215).

Wie durch *Rückbezüglichkeitsformen* die Sprache selbst gängige Differenzmuster unterläuft, sei an nur einem herausgegriffenen Beispiel erläutert (vgl. 214-218): Wer oder was ist das Agens in einem reflexiven Verb wie 'sich freuen' und auf welches Objekt zielt es? Ist der Satzgegenstand zugleich das Akkusativobjekt?[843] Ist etwas/jemand derselbe, wenn er zugleich in der Subjekts- und Objektsposition auftaucht? Allein schon durch den Reflexions- und Aussagevor-

[843] Vgl. AR 215: „Die Frage, wer wen oder was freut oder irrt, läßt sich grammatisch weder stellen noch beantworten. ... Die geläufige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt versagt hier."

gang ist eine zeitgleiche und indifferente Identifikation ausgeschlossen. Wenn zudem Rückbezüglichkeit schon in der infiniten Verbform angezeigt und dabei noch keiner Referenz zugeordnet worden ist, auf wen oder was bezieht sie sich eigentlich? Ist sie wegen der fehlenden deiktischen Referenz sinnlos? Wenn dieser Schluß voreilig wäre, weil er unserem semantischen Verständnis widerspricht, so wäre die überraschende Konsequenz, die WALDENFELS aus dem hier paradigmatisch am Beispiel des reflexiven Verbs dargestellten Problem der Rückbezüglichkeit zieht, nicht abzuweisen: nämlich daß mit dem „Worauf des reflexiven Bezugs zunächst nur der Vorgang selbst" (218) gemeint ist.

Zum Verständnis der *Selbstverdopplung* der Rede weist WALDENFELS mit Hilfe der bekannten Differenz von Aussage (énoncé) und Aussagevorgang (énonciation)[844] auf eine subjektsunabhängige „Selbstanzeige" (219) der Sprache hin. Sie findet sich z.B. in Beteuerungsformeln wie „Ich verspreche dir, daß ich dir morgen helfen werde" (ebd.). Hier kommt es nicht nur zu einer offensichtlichen Verdopplung der Redebeteiligten, -modi und -tempora im Aussagegehalt und im Aussageakt. Vor allem läßt sich nicht mehr unzweideutig definieren, ob das Geschehen *außerhalb* oder *innerhalb* der Rede geschieht; „denn der illokutionäre Akt ist kein Bestandteil des propositionalen Gehaltes. Auch die Kennzeichnung eines Versprechens als Versprechen ist kein Reden über das Versprechen, sondern eine ausdrückliche oder feierliche Form des Versprechens selbst" (ebd.). Wenn deshalb nicht mehr präzise festzulegen ist, wo dieses Sprachgeschehen aufgrund seines Oszillierens zwischen Aussage und Aussagevorgang zu verorten ist, zieht WALDENFELS wie im Falle der unterschiedlichen Rückbezüglichkeitsformen zu Recht den Schluß, daß es sich auch hier vor jeder Zuschreibungsfestlegung um *„Ereignisse der Sprache selbst"* (219) handelt.

In der noch nicht einem Subjekt zugeordneten Rückbezüglichkeit und der Verdopplung des Sichsagens in Aussageinhalt und Aussagevorgang ereignet sich bereits ein anfänglicher Selbstbezug der Rede zu sich selbst, weil sie aufgrund der (zeitlichen) Nicht-Identität der Reflexion eine „Differenz zu sich selbst" (223) vollzieht: Selbstbezug und Differenz der Sprache bestehen also zunächst in nichts anderem als aus dem Ereignis der Sprache selbst (vgl. ebd.). Dieser erste Aspekt des Antwortens als Sichsagen ist ein Indiz dafür, daß Sprache nicht erst mit Hilfe einer auf das λέκτον konzentrierten Logozentrik oder mit Hilfe einer subjektsphilosophischen Reflexionstheorie in ein Distanz- und Differenzierungsverhältnis zu sich tritt, sondern an sich selbst schon differentielle Momente besitzt. Weil diese eben nicht erst aus einer Logo- oder Egozentrik geboren sind, nennt WALDENFELS sie auch „Diastasen" (200, 234, 316, 335, 377, u.ö.) des Sagens, womit er einen „Differenzierungsprozeß [bezeichnet], in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht" (335), anders formuliert: wo „[h]inter den Differentialen ... kein Integral steht" (316). D.h.: Indem sich bereits unabhängig vom Sprachsubjekt (oder auch von der Intersubjektivität) diese Differenzen im Sichsagen ereignen, wird das Sagen nicht ontologisch oder logisch auf eine zweite Stufe verbannt (vgl. 212f.), was einer nachträglichen Einordnung in eine Gesamt- oder Grundordnung gleichkäme. Vielmehr

[844] Zum sprachphänomenologischen und linguistischen Hintergrund seiner Rezeption bei HUSSERL, BENEVENISTE, JAKOBSON, DUCROT vgl. AR 218, Anm. 6.

ist das Sagen als *Überschuß* des Gesagten, das sich „*im Gesagten ... mit anzeigt*" (213), zu entdecken. Wo und wie, wird zu erläutern sein (vgl. Kap. 2.4.3.3)[845].

Neben der Diastase des Sichsagens weist WALDENFELS noch auf weitere prä- und transsubjektive Interferenzen zwischen Sagen und Gesagtem im Antwortereignis hin – so z.B. auf die *Namentlichkeit*: Insofern sie zwischen Vokativ und Benennung, zwischen der Ansprechbarkeit des 'Du' und dem propositionalem 'Es' schwankt, ist sie nicht nur Hort der Individualität, sondern als Möglichkeitsbedingung des Über-jemand-Sprechens und der damit gegebenen Subsumierbarkeit unter ein Gerede ständig von *Anonymität* bedroht (vgl. 262). Auch müssen alle „Techniken, Stile und Rituale" (284) als solche Interferenzen angesehen werden. Aber auch eine bloß fungierende und erst recht eine dezidiert explizite „Stimme des Gesetzes" (301) mit ihrer Funktion der Dekontextualisierung der Situation zum Fall (vgl. 305) steht in der Gefahr, den Anspruch des Antwortens auf eine sprachliche, moralische oder juristische *Regel* umzubiegen.

2.4.3.2 Möglichkeitsüberschüsse über das Gesagte

Die Bedeutung der strukturalen Reduktion, Ordnungen an die Begrenzung und somit auch an das ihnen Überschüssige zu erinnern (vgl. Kap. 2.2.5; 2.4.1.3), gilt ebenso für das Verständnis der Antwort aus dem Anspruch jenseits der Korrelation von Frage und Antwort (vgl. 242). So zeigt sich dieser Überschuß beispielsweise bei einer vertieften Reflexion auf die Relevanz von Rede*techniken*. Man kann sie zunächst aus der vorherrschenden „Produzentenperspektive" (289) betrachten. Dann dringt die *Modalität* der Rede nicht bis in das Innerste des Produzenten vor, der wie eine causa efficiens unberührt vom Produkt bleibt. Anders ist es, wenn man – wie WALDENFELS – die Redetechniken als „*Gebrauchstechniken*" (290) versteht. Gemäß dem Lerngrundsatz „learning by doing" beginnt die Rede im „Sprechenhören, ... Nachsprechen und Mitsprechen" (291). Stil und Ritual begegnen dem Redenden damit nicht nur genetisch und modal als kontingent (vgl. 281[846]), sondern auch „als Gabe und Zwang" (291). Wenn die geradezu unendlich gestaltbare, Kontingenz transportierende, modale Differenz zwischen dem *Wie* des Sagens und seinem Worauf noch nicht dem Gesagten zugeordnet wird (291,

[845] Es wäre ein voreiliger Fehlschluß, WALDENFELS' Reflexionen zur Interferenz und Diastase des Sichsagens als einfache Negation des Subjekt-Begriffes zu verstehen. Schließlich müssen sie sowohl mit den Erwägungen zum Möglichkeitsüberschuß über das Gesagte als auch mit den Reflexionen zur Unausweichlichkeit des Anspruchs verknüpft werden. Gerade gegenüber den letzten sorgen sie ja dafür, daß die Präferenz als Inanspruchgenommensein durch den fremden Anspruch nicht zur Absorption des Antwortens durch den Anspruch führt: „Das *Sichsagen im Sagen* ..., das auf den Anderen antwortet, führt zu jener minimalen Disparatheit, die verhindert, daß Selbstverantwortung in Fremdverantwortung, daß das Antworten und Sich-verantworten in der Verantwortung für den Anderen aufgeht" (DFG 339). Möglich wird dies eben dadurch, daß das responsive Subjekt nicht nur vom Ereignis der Verantwortung konstituiert wird, sondern auch über die Selbstbezüglichkeit des Sichsagens der Sprache und durch die diskursiven Möglichkeitsüberschüsse bedingt ist. Zugleich verweisen diese beiden Instanzen auf die Spielräume der Antwortgabe (vgl. a.a.O., 337-339).

[846] Von genetischer Kontingenz kann gesprochen werden, weil die Nachahmung in einem lebensweltlichen Kontext anhebt, den sich der Lernende meist nicht ausgesucht hat, sondern der ihm vorausgesetzt ist. Von modaler Kontingenz ist zu sprechen, weil das *Wie* eines Stiles und einer Technik wesentlich von perlokutionären Intentionen geprägt ist.

292f.), sprengt sie jede fixe Ordnung und sensibilisiert für modale Möglichkeitsüberschüsse im Sagen: „*Die Sprache arbeitet an sich selbst*, sie arbeitet an ihrer eigenen Aufführung, indem sie sich selbst als Mittel einsetzt. Das Wie, das sich hier zeigt, läßt sich nicht absorbieren durch ein gesagtes Was, da das Sprechen über Sprache selbst wiederum auf diese oder jene Weise geschehen würde. Indem etwas zur Sprache kommt, kommt das Sprechen selbst auf bestimmte Weise mit zur Sprache" (283).

Der modale, aber auch der inhaltliche Überschuß an Möglichkeiten der Antwort auf einen Anspruch (vgl. 351f.) hat auch zur Folge, daß die dann *ergriffene* Antwort nicht nur ihren Platz im faktischen „Redefeld"[847] (des Kontextes oder der Situation) findet, sondern in der gefundenen Plazierung auch immer eine Art *Deplazierung* (271) bewirkt, insofern andere mögliche Anknüpfungspunkte nicht gewählt werden (vgl. 353). Jedes 'mit' hat stets etwas von einem 'statt' (vgl. 275) – oder anders formuliert: jedem 'ibi' inhäriert ein 'alibi' (vgl. 277).

Die FOUCAULTsche Einsicht, daß jeder Diskurspraxis aufgrund ihrer Selektivität und Exklusion Momente der *Gewaltsamkeit* inhärieren, macht auch vor einer vor der Überfülle an Möglichkeiten stehenden Antwort nicht halt (vgl. 357f.) und verdeutlicht die Anspruchskonflikte, denen die Antwortgabe ausgeliefert sein kann. Auch wenn Verantwortung Schuldübernahme implizieren kann[848], so darf diese Einsicht kein Freibrief sein, nicht darauf zu achten, wo und wie welche Selektionsmuster, die bis zum Verdrängen und Verschweigen anderer Antwortmöglichkeiten reichen, im jeweiligen Diskurs greifen. Deshalb gilt: *In der Zulassung eines Wortes zum Diskurs liegt die erste und entscheidende Schwelle für die Antwort, die wirkungsvollste Ausgrenzung ist nicht die Diffamierung, sondern das Totschweigen* (vgl. 397; TF 120).

Insofern in modaler Differenz Antworten ergriffen und andere Möglichkeiten (vorerst oder endgültig) exkludiert werden, hat ihre Berücksichtigung auch Bedeutung für das Verständnis der *Zeitlichkeit* und *Triftigkeit* der Antwortgabe. Wegen der möglichen Variabilität des Vollzuges steht (im Vorletzten) eine endgültige Antwort stets (und bleibend) aus (vgl. 267). Diese zeiträumliche und modale Offenheit bietet selbst angesichts bereits schon immer gegebener Antworten neue Möglichkeiten für Wiederholungen, Erneuerungen, für Widersagungen, für eine „ständige *reprise*, die für eine *surprise* empfänglich bleibt, weil keiner die ursprüngliche *prise* in den Griff bekommt und auf den Begriff bringt" (269[849]). Interferenz, Diastasen und Möglichkeitsüberschuß sind Mo-

---

[847] Vgl. AR 271: „Das *Redefeld* mit seinen räumlichen, zeitlichen und sozialen Aspekten ist der Inbegriff dessen, was in einer Rede *mitgesagt, mitgehört* und *mitverstanden* ist, auf das sich das Gesagte also *innerlich* bezieht."

[848] Vgl. BONHOEFFER, Ethik, 233f., 275f. Die responsive Unvertretbarkeit der Verantwortung wird auch und gerade in der Schuldübernahme überdeutlich: „Wer in Verantwortung Schuld auf sich nimmt – und kein Verantwortlicher kann dem entgehen – der rechnet sich selbst und keinem anderen diese Schuld zu und steht für sie ein, verantwortet sie. Er tut es nicht in dem frevelnden Übermut seiner Macht, sondern in der Erkenntnis zu dieser Freiheit – genötigt und in ihr auf Gnade angewiesen zu sein" (a.a.O., 283). Dieses Zitat ist geradezu ein Manifest responsiver Verantwortung, nicht nur weil es die Radikalität der Verantwortung aufzeigt, sondern auch weil es die Verflechtung von Rede und Handlung und von Autonomie (Freiheit) und Heteronomie (Gnade) in der Responsivität ausdrücklich hervorhebt.

[849] Das Gegenmodell dieses Ausstehens der Antwort findet WALDENFELS in geschichtsteleologischen Modellen: „Den modernen Geschichtsideologien blieb es überlassen, diese Spannung [sc.: zwischen Ant-

mente im Verständnis der Antwort auf einen fremden Anspruch, die die Absonderung des Sagens von der Materialität sprachlicher Strukturen oder möglicher Spielräume verhindern. Daß sie aber Momente am Anspruchsgeschehen sind, kann nur in einer geltungstheoretisch entscheidenden Reflexion auf dieses Ereignis rekonstruiert werden.

2.4.3.3 Die Unausweichlichkeit der Antwort auf einen Anspruch

So sehr Interferenz, Diastase und Möglichkeitsüberschuß auf die Transzendierung des Gesagten der Antwort verweisen, auf ihre Gestaltbarkeit, auf „kreative Züge" (238; vgl. DFG 423, 437; TF 53) in ihr, und somit unterstreichen, daß das Geben einer Antwort nicht in der gegebenen Antwort aufgeht (vgl. 191; TF 52), stehen diese ursprüngliche Differenz des Sichsagens der Sprache und das Mehr an Antwortmöglichkeiten immer noch in der Gefahr, teleologisch, kausal, strukturell, epistemisch oder praktisch vereinnahmt zu werden (627; vgl. 236-238), so daß der Überschuß – rekonstruktiv betrachtet – nur ein Durchgangsstadium wäre. Die Möglichkeit wäre zwar nicht im Sinne einer Gesamt- oder Grundordnung erfüllt, sondern kreativ ergriffen worden, aber noch immer läge der Akzent auf ihrer Verwirklichung (vgl. 236). Diese Ausweichmanöver finden erst dann ein Ende, wenn am Gesagten, aber über es hinaus deutlich wird, daß sich das Antworten auf einen unausweichlichen fremden Anspruch bezieht und die Antwortgabe als ein Zwischenereignis zwischen Eigenem und Fremdem charakterisiert werden kann (vgl. 2.4.2).

Ein Anspruch, der einhergeht mit den Indikatoren Überschuß[850], Unausweichlichkeit, singuläre Unvergleichlichkeit und Asymmetrie (vgl. Kap. 2.3.1.3), mag sich kurzzeitig durch ein im Vordergrund fungierendes Ordnungsgefüge scheinbar zurückdrängen, in eingespielten Routinen vergessen, verdrängen oder verbergen lassen (vgl. 370-381), er ist aber letztendlich nie zu tilgen[851]. In ihm kommt der beständige Unruheherd im Dialog und in Diskursen zum Ausdruck. Aber wodurch zeichnet sich die responsive Differenz zwischen Worauf und Was (vgl. 242), zwischen Sagen und Gesagtem aus? Entscheidend für das Verständnis des mit der responsiven Differenz bezeichneten Anspruch ist zunächst, daß im Unterschied zum Gefragten, auf das eine Antwort verweigert werden kann, das *Worauf* der Antwort nicht eliminiert werden kann. *Auf das Appellative, das Imperativische, das Gesprächseröffnende des Anspruchs kann nicht nicht geantwortet werden*: „Keine Antwort oder eine ausweichende Antwort wäre auch eine Ant-

---

wort und Anspruch; P.D.] in ein zirkuläres Geschehen zu verwandeln, das im Neuen das Alte ohne wesentlichen Verlust wiederfindet" (AR 269).

[850] Für sich ist der Überschuß der Potentialordnung zuzuordnen; im Zusammenhang mit den anderen Aspekten verdichtet er sich zur Responsivität, was nur zeigt, daß die Übergänge zwar eine radikale Blickwende erfordern, aber kontinuierlich erfolgen.

[851] Auch der Anspruch steht – wie der Möglichkeitsüberschuß – in der Gefahr, in ein Ordnungsmuster integriert zu werden, sei es, daß er a) als zu Wünschen und Ängsten weckender Anreiz, b) als Aufforderung und Herausforderung an das Können, c) als gebietendes Anrecht oder d) als milderes Ansinnen/Zumutung begriffen wird (vgl. AR 194, 243).

wort" (241; vgl. 584; DFG 420; TF 52[852]). Worauf nicht nicht geantwortet werden kann (vgl. TF 121; GN 250), das versteht WALDENFELS im qualifizierten Sinne der Responsivität als *Anspruch*[853]. Weil ein solcher Anspruch einen eindeutigen Vektor und unvertretbaren Adressaten hat („Du bist gemeint!"), kann trotz aller konstitutiven und konditionalen Ordnungsschemata sein Appell wegen dieser unvergleichlichen Situativität nicht in ein Reversibilitätsschema integriert werden (vgl. 240), sondern konstituiert eine *unumkehrbare Anspruchsasymmetrie*. Im Gegenzug muß diesseits aller Wahrheits-, Gebots- oder Potentialitätsregulierungen festgehalten werden, daß die Antwort ihren genuinen Charakter zunächst und entscheidend von diesem asymmetrisch ergehenden, unvertretbaren, unvergleichlichen und singulären Anspruch erhält. Nur in dieser Zuspitzung wird der Gedanke abgewehrt, daß „es ein antwortloses Hören und Sehen gäbe, das nur von sich selbst ausginge" (ebd.)[854]. Dann aber gäbe es kein Worauf der Antwort, keinen Appell, keinen Imperativ: „Eine Annahme wäre keine Annahme, wenn sie schon hätte, was sie annimmt" (242)[855]. Das Antworten wäre eine reine Selbstinszenierung ohne Fremdbezug.

Diese Einsicht in die Unausweichlichkeit eines fremden Anspruchs hat aber auch zur Folge, daß die Frage nach der Berechtigung von Ansprüchen in faktischen Diskurssituationen, in denen man sich schon immer vorfindet, zwar nicht unerheblich, aber *nachträglich* auftritt: „Die Frage, ob Ansprüche berechtigt sind oder nicht, kann nicht am Anfang stehen, da sie selbst bereits eine Rechts- oder Moralordnung voraussetzt, innerhalb derer Rechte und Pflichten nach einem bestimmten Maßstab verteilt sind" (575; vgl. 565). Der in diesem Zusammenhang immer wieder gebrauchte Ausdruck „Legitimität" zeugt ja von einem juristisch-forensischen Kontext von Ansprüchen (vgl. AR 557-563). Der außerordentliche Anspruch erhebt sich aber als Überschuß einer Ordnung

---

[852] WALDENFELS bringt in Aufnahme einiger Zitate aus KAFKAs Landvermesser (vgl. zu einer erweiterten Interpretation AR 223-226) folgendes Beispiel: „Fragen wie 'Nimmst du die Stelle eines Landvermessers an?', 'Welche Stelle nimmst du an?' oder 'Was hältst du von einer solchen Stelle?' bieten nicht nur Möglichkeiten oder Gelegenheiten, auf die der Gefragte eingehen kann oder nicht, sondern sie bringen ihn in eine Situation, auf die er nicht nicht antworten kann " (AR 241). Selbst die mögliche Extremreaktion des Gesprächsabbruchs entgeht diesem Zwang zur Antwort nicht: „Da jeder Antwortversuch sich auf etwas bezieht, worauf zu antworten ist, bleibt für die Antwortverweigerung nur der Rückzug ins Schweigen. Doch so wenig es eine absolute Negation gibt, so wenig gibt es ein absolutes Schweigen. Das Schweigen, das einer Antwortverweigerung Ausdruck gibt, ist nicht stumm, es verstummt und bezieht sich immer noch auf den Anspruch, dem das Schweigen sich entzieht und den es im Schweigen durchtönen läßt. Jedes solche Schweigen ist beredt, weil es an Gesagtes anknüpft, auf Gesagtes antwortet" (AR 365f.). In der theologischen Sozialethik macht FREY, Konfliktfelder des Lebens, 55, auf diese quasi-apriorische Struktur der impliziten Anerkennung aufmerksam: „*Wir sprechen einander schon immer Personsein zu, bevor wir das in der Kommunikation als aktuell erweisen.* Wir könnten gar nicht Ich oder Du sagen, ohne diese stille Voraussetzung schon zu teilen."

[853] LUHMANN nennt die Dimension, die nicht negierbar ist, 'Sinn'; vgl. ders., Soziale Systeme, 92-147; ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, 44-59. Analoges gilt nach WALDENFELS für Instanzen wie Glücksstreben, Selbsterhaltungstrieb, kategorischer Imperativ und Freiheit (vgl. TF 121). Insofern Sinn immer thematisch materialisiert wird, der Anspruch aber gerade das Gesagte begleitet, dabei jedoch über es hinausschießt und es so ermöglicht, erscheint es mir sinnvoll, WALDENFELS' Terminologie der LUHMANNschen vorzuziehen.

[854] Auf diese Weise wäre der Anspruch wieder in ein Gesagtes transformiert.

[855] Deshalb spricht WALDENFELS von einer diachronen, d.h. nicht re-präsentierbaren „Vorgängigkeit des Appells" (AR 413).

(vgl. 562); d.h.: Erst *nach* der Beachtung des vorgängigen „Worauf" des Anspruchs kann die quaestio iuris gestellt werden (vgl. 355f., 557-563) oder umgekehrt formuliert: „... der Rückgang auf Gesetze der Erfahrung, der Tradition oder der Kommunikation bliebe unwirksam ohne die *Stimme des Gesetzes*, die nicht auf etwas, das heißt auf ein bestimmtes Tun oder Unterlassen Anspruch erhebt, ohne zugleich den Betreffenden anzusprechen ..." (561; vgl. 301-312). Gerade für eine responsive Ethik ist dieser Gedanke von Bedeutung, weil er einen Vorbehalt gegen allzu schnelle Subsumtion von Anspruchsereignissen zu Fällen einführt (vgl. Kap. 2.6.3.2).

Wenn sich aber der Anspruch nicht nur als Gesagtes, sondern als das in ihm nicht aufgehende singuläre Worauf, also als Sagen ereignet, dann muß weitergefragt werden, womit das diesem Anspruch entsprechende Antworten anhebt. Wenn die Antwort im responsiven Sinne das Eigenheitskorrelat zu dem sich ihm entziehenden fremden Anspruch ist, dann hebt sie koextensiv mit ihm an[856], d.h. aber: Sie beginnt bereits im *Hören* auf das Sagen. Schon in ihm ergeht die entscheidende Öffnung, die Eigenheit und Fremdheit konstituiert, jeder Ordnung vorausgeht, sie geltungstheoretisch übersteigt oder – pointiert gesagt – Sinn und Regel erst freisetzt (vgl. TF 52): „Wir antworten nicht auf das, was wir hören, sondern wir antworten, indem wir etwas hören" (250). Analog zum Verhältnis von Sagen und Gesagtem gilt auch für das responsive Verständnis des Hörens, daß es Inhalte versteht, sie nach Regeln ordnet, aus Gehörtem aussondert. Allerdings widerspricht WALDENFELS mit dem Hinweis auf die responsive Differenz schon im Hören der These, daß es ein vom Hören unabhängiges Depositum des Gehörten gäbe (vgl. 247). Nichts ist gegen den Hinweis einzuwenden, daß selbstverständlich über eine Frage (als inhaltlich Gesagtes) *geredet* wird, aber diese Feststellung impliziert noch lange nicht, daß damit eine Frage im responsiven Sinne beantwortet wird, d.h. daß man sich dem in ihr ergehenden Anspruch stellt (vgl. 249). Weil dies erst geschieht, wenn das Hören vor allem Hören auf etwas als Hören des fremden Anspruchs an diesem Etwas anerkannt wird, übernimmt WALDENFELS die reformatorisch-theologische Verfassungsformel des Glaubens zur Charakterisierung des Verhältnisses von Antworten und Hören: „responsio ex auditu"(250)[857]. Sie macht nicht nur darauf aufmerksam, daß das responsiv verstandene Hören im Woher des ergangenen Anspruchs „außerhalb seiner

---

[856] Zur Koextensivität zwischen Eigenheit und Fremdheit vgl. Kap. 2.3.1.

[857] Obwohl die Perspektivierung fundamentaltheologischer Anwendung des Responsivitätskonzeptes erst für das Kap. 3 dieser Arbeit vorgesehen ist, erlaube ich mir an dieser Stelle einen Vorgriff, weil auch WALDENFELS eine dezidiert theologische Formel aufgreift. Wenn – wie m.E. in den verschiedenartigen Argumentationsgängen deutlich wurde – die Phänomenologie der responsiven Reduktion plausibel ist, kann man das theologisch inspirierte „responsio ex auditu" rückwirkend für das theologische Verständnis der „fides ex auditu" nutzen. In einer solchen responsiven Deutung bringt es doch nichts anderes zum Ausdruck, als daß das Was des Glaubens nur dann geltungstheoretisch adäquat zum Ausdruck kommen kann, wenn in ihm das Worauf als dessen Bedingung der Möglichkeit durchscheint. Nur wenn dieser Anspruch mitangezeigt wird, ist Theologie antwortende Theologie. Von daher erhalten Formeln wie *„Gott wird nur durch Gott erkannt"* (BARTH, KD II/1, 200) oder „Nihil divinitatis, ubi non est fides" (JÜNGEL, Nihil divinitatis, ubi non est fides, 204 in Anlehnung an LUTHER, WA 40 I, 360, als Titel einer Langrezension zu PANNENBERGs Systematischer Theologie, Bd. 1 gewählt, um – in WALDENFELSscher Terminologie gesprochen – auf dessen fehlende responsive Dimension in der theologischen Begründung hinzuweisen) ihre Bestätigung aus dem Ansatz responsiver Rationalität (vgl. Kap. 3.1).

selbst" (251) beginnt, also konstitutiv ex-zentrisch (vgl. 267) verfaßt ist, sondern daß diesseits des reversiblen Korrelationsschemas „'Rede' = 'Aktivität' – 'Hören = Passivität'" dem responsiven Hören und damit der Responsivität überhaupt ein Moment von nicht in Aktivität umkehrbarer „Urpassivität" inhäriert[858]. Diese ist die transzendentale Bedingung für solche ontologischen Komplementärmuster wie die von „'Aktivität' und 'Passivität'".

Weil aber das schon als Hören verstandene Antworten nicht bei sich selbst beginnt, sondern im Anspruch, impliziert jede Antwort nicht nur eine prinzipielle Fremdheit und eine nicht ein-holbare Außendimension, einen nicht flickbaren „Riß im Gewebe" (DFG 379) des Zusagenden, sondern eine daraus resultierende konstitutive *Diachronie*[859], die nie eingeholt werden kann – es sei denn um den Preis des Vergessens der responsiven Differenz: „Indem sie auf einen Anspruch eingeht, ist die Antwort weder ihrer Vergangenheit noch ihrer Zukunft mächtig. Weder das, was schon vorausgesetzt ist, noch das, was noch aussteht, ist in der Antwort impliziert, als handle es sich um bloße Sinnhorizonte oder um Präsuppositionen und Präsumptionen, die der Rede innewohnen" (267).

Angesichts der geltungstheoretischen Rückbindung des Sichsagens und der Möglichkeitsüberschüsse der Antwort an einen singulären, ereignishaften, diachronen Anspruch stellt sich die Frage, wie Redezusammenhänge, Kontexte, Rückgriffe auf inhaltlich Bekanntes, aber auch das Aufgreifen vergangener Ansprüche, kurzum wie Wiederholungen in der Rede in responsiver Reduktion nun beurteilt werden müssen. Sind diese Redeaspekte nur uneigentliches (zu überwindendes) Beiwerk oder gehören sie konstitutiv und eigentlich zur Antwort hinzu? Die Schwierigkeit beginnt bereits mit dem Akt der *Erinnerung* (vgl. 393-395), die als Ordnungsmuster des Umgangs mit Vergangenheit wie jedes Ordnungsgeschehen selektiv wirkt (vgl. Kap. 2.3.1) und so, indem sie sich bestimmten Ansprüchen stellt, andere vergißt (vgl. 394). Aber trotz der Beachtung der strukturalen Reduktion bestimmt WALDENFELS das Eigentümliche der „responsive[n] Erinnerung" dadurch, daß sie „keine bloße Wiederholung von etwas [ist], das einmal war oder noch sein könnte, sondern ein *Wiederantworten* auf etwas, das erneut etwas zu sagen oder zu tun gibt" (394). Zwar findet auch diese Charakterisierung ihren Fokus im Antwort*ereignis*, unterstreicht aber mit dem gleichzeitig gegebenen Hinweis auf die Selektivität jeder Erinnerung (vgl. ebd.), daß die responsive Reduktion auf der strukturalen und der transzendentalen aufbaut. Es war ja gerade die über LEVINAS hinausgehende Intention von WALDENFELS, nicht in einen Purismus des Sagens gegen das Gesagte zu verfallen[860]. Deshalb geht er in seinen Reduktionen von dem Sachverhalt aus: „Es gibt Ordnung!", worin die Anknüpfung an zuvor Gesagtes nicht nur Altes wieder-

---

[858] In dem traditionellen Verständnis der Passivität als konträrem Gegensatz zur Aktivität geht das Moment der *Urpassivität* verloren. Diese meint – in Anlehnung an LEVINAS – eine „Passivität, die passiver ist als jede Passivität" (ders., Jenseits des Seins, 49 u.ö.). Sie ist passiver als jede zur Aktivität korrelative Passivität, weil sie subjektsphilosophisch grundlos, anarchisch ist, insofern sie aus „Erwählung" resultiert, die man als solche sich aktiv nicht selbst ausgesucht hat (vgl. a.a.O., 51), die man dann aber zu gestalten hat; vgl. AR 345f.

[859] Vgl. Anm. 784.

[860] Vgl. Anm. 728.

holt, sondern Neues produziert. Auf der strukturalen und auf der temporalen Ebene kommt es daher ständig zu Verflechtungen mit ehemals Gesagtem. Bedenkt man, daß das Maß der *Wiederholbarkeit* dort angelegt ist, wo „etwas unter einem allgemeinen Aspekt steht" (378; vgl. Kap. 2.1.1), stellt die Wiederholung des Gesagten unter Berücksichtigung dieser Bedingung für die responsive Rationalität kein prinzipielles Problem dar.

Allerdings erreicht aus der responsiven Perspektive die Frage nach der Legitimität von Wiederholungen im Antworten erst unter folgender Fragestellung seine Zuspitzung: Läßt sich ein Anspruch des *Sagens* des Gesagten wiederholen – und sei es, daß man es in ein Gesagtes des *Sagens* des Gesagten einzufangen meinen kann? An verschiedenen Orten fragt WALDENFELS rhetorisch nach dieser Möglichkeit (vgl. 212f., 241, 243, 279, 317, 412), um sie immer zu verwerfen[861]. Denn böge man – so seine Gegenargumentation – das Sagen, das sich nur am Gesagten *mitanzeigt* (vgl. Kap. 2.4.2), wieder in ein Gesagtes um, dann ginge ja gerade der Überschuß, die Singularität, die Unvergleichlichkeit des Anspruchs, kurz: seine Fremdheit, verloren. Im Sagen der Antwort auf einen Anspruch klafft ein *Hiatus*, der durch kein erinnertes, zeremoniell oder liturgisch inszeniertes Gesagtes gezwungen werden kann. Zwar spricht WALDENFELS neben der Wiederholung des Gesagten auch von einem „Wiedersagen *(redire)*, in dem das Sagen *sich* wiederholt" (380; vgl. Kap. 2.4.3.1). Dieser Vorgang findet seine Kontinuität aber allein in der Rückbezüglichkeit des Sich-Sagens der Sprache[862] und den Ansprüchen, die dem Respondenten (vgl. Kap. 2.5) begegnen und ihn je neu herausfordern (vgl. 381), und keineswegs in einer *festen* Ich-Identität (vgl. Kap. 2.5). Wenn der singuläre Charakter des Anspruchs geltungstheoretisch diese Präferenz erhält, kann WALDENFELS mit MERLEAU-PONTY aber auch von der „Ausstrahlung des Ereignisses" (447) sprechen[863]. D.h.: bestimmte Ereignisse werden zu „Schlüsselereignissen"[864], die eine neue „Anspruchsordnung" (396) stiften. Von ihnen her wird Wahrnehmung, Sinn, Ordnung und Geschichte neu geschrieben, weil sie das 'als etwas' der signifikativen und das 'Worauf' der responsiven Differenz verschoben haben. „... diese Einzigartigkeit macht sie zu einem Kristallisationskern für Mythen und Riten" (TF 121).

Aber – und das ist für den Ordnungstheoretiker WALDENFELS kein degenerativer Verrat – es bleibt nicht aus, daß sich Ansprüche sedimentieren. Die Anspruchsordnung wird zu einer *normalen* Ordnung (vgl. TF 171-176; GN 9-18, 64-68, 135-139, 216-224), in der der ursprüngliche Anspruch vielfach nur noch nachgesagt oder mitgesagt wird. In solchen Situationen gilt es, die Nichtwiederholbarkeit, d.h. die Neuartigkeit des Anspruchs gegen die Tendenz zur Habitualisierung, Institutionalisierung, Kodifizierung

---

[861] Auch HUSSERLs 'Nachstiftung', die die Noesis auf die ursprüngliche noematische Stiftung verweist (vgl. ders., Hua VI, 72), wird von WALDENFELS nicht als Wiederholung des (responsiv verstandenen) Sagens akzeptiert, weil die Singularität des Anspruchs im hic et nunc nicht durch den Rekurs auf eine Ursprungssituation reinszeniert werden kann; dann wäre der singuläre Anspruch der Ganzheitsordnung des Ursprungs subsumiert; vgl. AR 379.

[862] Vgl. Hinweis auf DFG 337-339.

[863] Vgl. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 303-306.

[864] Vgl. S. 203, 205.

oder Fixierung wachzuhalten (397). Deshalb muß in responsiver Epoché das *Wiedersagen* (redire) immer auch als *Widersagen* (dédire)[865] und Neusagen geübt werden, um so der unablässig drohenden ordentlichen Nivellierung des Anspruchs entgegenzuarbeiten: „Der Widerruf, der sich den Ordnungen des Gesagten verweigert, bedeutet zugleich ein Versprechen. Indem er darauf beharrt, daß Gesagtes nur dauert, indem es wiedergesagt wird, hält er eine Zukunft offen, die sich nicht auf bestehende Erwartungen reduziert. Weil das Sagen nicht im Gesagten aufgeht, ist immer wieder etwas zu sagen und zu antworten" (398).

Diastase, Interferenz, Möglichkeitsüberschuß, Hiatus und Unausweichlichkeit charakterisieren das singuläre Zwischenereignis der Antwort auf einen vorgängigen Anspruch. Mit diesen Implikaten erscheint die von WALDENFELS vollzogene Abkehr von geschlossenen Ziel-, Regel- oder Möglichkeitszirkeln plausibel, und zugleich bleibt die Fremdheit des Anspruchs gegenüber der Antwort gewahrt. Damit sind die für die fundamentaltheologische Applikation wichtigsten Elemente des Antwortereignisses genannt[866]. Welche Konsequenzen diese Wende noch innerhalb der Erarbeitung des analytischen Instrumentariums der responsiven Rationalität für auch fundamentaltheologisch relevante Themenfelder wie das Verständnis der traditionell als „Subjekt" bezeichneten Zurechnungsinstanzen, das Verständnis von Schrift und normativen Traditionsbeständen und Lebenswelten besitzt, wird im folgenden zu klären sein (vgl. Kap. 2.5-2.6).

2.5 „Subjekte" der Responsivität

2.5.1 "ich" als geständiger Respondent

Wenn nun innerhalb des WALDENFELSschen Konzeptes der responsiven Rationalität der *geltungstheoretische* Status der traditionell in der europäischen Neuzeit als Subjekt bezeichneten Zurechnungsinstanz von Handeln, Reden und Verhalten bestimmt werden soll, ist es an dieser Stelle nur noch erforderlich, entsprechende Konsequenzen aus den vorangegangenen Erwägungen zur strukturalen, zur transzendentalen und zur responsiven Reduktion und zum Grundvollzug des Antwortens zu ziehen. In der strukturalen Reduktion wurde nicht nur auf die kontingente Regionalität von Ordnungen, sondern auch auf deren Faktizität hingewiesen, die jeden Versuch der exakten Festlegung sowohl auf eine Gesamt- oder Grundordnung als auch auf einen souveränen Ordner

[865] Gedanke und Terminologie des Wiedersagens als Widersagen übernimmt WALDENFELS von LEVINAS, Jenseits des Seins, 34, 314, 339; allerdings äußert WALDENFELS in diesem Zusammenhang auch eine bemerkenswerte Umakzentuierung gegenüber LEVINAS, der die triadische Figur von Sagen, Wiedersagen und Widersagen nutzt, um ein Plädoyer für den Skeptizismus zu halten (vgl. a.a.O., 358-371). Diesem Gedanken entgegnet WALDENFELS, AR 397f.: „Eine responsive Haltung würde sich von der skeptischen Einstellung allerdings darin unterscheiden, daß sie das Wissenwollen mit einem Antwortenkönnen und Antwortensollen vertauscht."

[866] Vgl. zu weiteren Elementen Anm. 840 und das Schema in AR 200.

scheitern läßt. Gegenüber einem mit den Konnotaten (negative) Freiheit, Selbstbestimmung, Transzendentalität und Autonomie versehenen Subjektivitätsverständnis führt die auf dieser Frageebene festgehaltene unhintergehbare Einbindung in vorgegebene Ordnungen zu einer konstitutiven Nachträglichkeit, die eine bleibende Dezentrierung des Subjektes zur Folge hat (vgl. Kap. 2.2.3). Aber könnte bei dieser Verhältnisbestimmung des Subjektes zu Ordnungen zwischen Produktion und Reproduktion nicht zumindest ein von den Ordnungen unberührtes Hypokeimenon oder wenigstens ein fester Ich-Kern angenommen werden? Mag dies für viele alltägliche, hochgradig routinierte Handlungs- und Sprachvollzüge zutreffen, so doch nicht für die geltungstheoretisch entscheidende Konstitutionssphäre von Schlüsselerfahrungen. Hierzu bemerkt WALDENFELS: „Die einleuchtende Annahme, daß jeder Selbstbezug und jeder Fremdbezug ein Selbst impliziert, wird [sc.: in den unterschiedlichsten Subjektivitätstheorien; P.D.] umgemünzt in die keineswegs einleuchtende Annahme, man könne dieses Selbst unvermittelt erfassen, ohne daß ihm Fremdartiges beigemischt wäre, und dieses Selbst könne aus sich heraus seine Eigenheit ausbilden, ohne von Fremdem geprägt und in Anspruch genommen zu sein" (TF 193).

Gegenüber solchen Präsuppositionen fragt die transzendentale Reduktion in konsequenter Weiterführung der strukturalen noch weiter zurück, indem sie auf die unentwirrbare Verflechtung und Trennung von Eigenem und Fremdem in der Konstitutionssphäre des responsiv verstandenen Zwischen aufmerksam macht und somit jeden Versuch einer Unangefochtenheit des Eigenen durch das Fremde oder einer dialektischen Aufhebung im Keime erstickt. Erinnert sei an die Konfrontation des Eigenen sowohl durch strukturell Fremdes wie vor allem durch radikal Fremdes (vgl. Kap. 2.3.1.2), das in einem „Subjekt"[867] und außerhalb seiner als Anspruch erhebendes Gegenüber (vgl. Kap. 2.3.1.3) auftritt. Konsequent wurde vor dem Hintergrund dieser bis in die Konstitutionssphäre vordringenden Dezentrierung eines autonomen Subjektes die Konstitutionssphäre als *Prä-/Interferenz* (vgl. Kap. 2.3.1.1; 2.3.2) charakterisiert. In ihr wird nicht nur das Moment des unübersteigbaren Eingebundenseins in vorgegebene Ordnungen von Diskursen („*Interferenz*"), sondern auch das in ihnen untilgbare Moment des Sichunterscheidens (vgl. Kap. 2.4.3.1) festgehalten. Seine geltungstheoretische Zuspitzung findet der Aspekt der *Präferenz* im unvertretbaren, singulären Antworten auf den fremden, unabweisbaren Anspruch (vgl. Kap. 2.4.3.3). In der systematischen Entfaltung dieser einzigartigen Geltung trennt sich WALDENFELS' Position deshalb radikal von allen strukturalistischen oder systemtheoretischen Verabschiedungen des Subjektes. Erscheint es zwar nicht mehr als freischaffender und aktiver Urheber, sondern als „denkende[s] Schilfrohr" (OZ 128), nicht als autochthoner/autarker, sondern als „entfremdete[r] Ei-

[867] Erinnert sei an die an entsprechender Stelle bereits verhandelten Grenzphänomene von Geburt, Eros und Tod, das Empfangen des Eigen- oder Beinamens, das als passives Geschehen eine bleibende Wirkung entfaltet, das Spiegelphänomen, bei dem Seher und Gesehener keineswegs identisch sind, das Ineinander von Individuation und Sozialisation, die Irreduzibilität der Innen- und Außenperspektive aufeinander, die bleibende Prägung des Unbewußten, des 'ES' bei FREUD, die „es geschieht etwas"-Widerfahrnisse, in denen sich das 'ich' als Kreuzungspunkt von Gedanken erfährt, die Leiblichkeit als Grenze des Könnens (vgl. Kap. 2.3.1.1).

gentümer" (ebd.), nicht als souveräner, sondern als „untertänige[r] Herrscher" (ebd.), lassen sich diese „Enttäuschungen" (FREUD) wegen der unaufhebbar passiven Zeitstruktur auch nicht in eine transzendentale Subjektivität reflexiv verdoppeln und somit retten[868], so ist die Versuchung kaum von der Hand zu weisen, das Etikett „Subjektivität" (vgl. OZ 115-117) ganz zu streichen. Indem aber über die strukturale und die transzendentale Reduktion die responsive das in einer Zwischenwelt Gesagte auf das an ihm sich zeigende Sagen als unvertretbares, einmaliges Antworten-müssen auf einen Anspruch öffnet, ist hier unabweislich der Punkt erreicht, an dem das bis dahin in verschiedenen Erklärungsmustern dekonstruierte Etikett „Subjekt" seine notwendige und unveräußerliche Geltung erhält. Denn dessen Sagen als Antworten mag zwar von ziel- oder regelorientiert gesagten Antworten konditioniert sein (vgl. Kap. 2.5.1), mag sich als potentiell offene Anknüpfung um den Preis einer *„prä- und interpersonale[n] Streuweite"* (216) der Geschlossenheit dieser Kreise entziehen (vgl. ebd.; Kap. 2.5.3.2), im Sichsagen einen Schutzwall vor reiner Heteronomie besitzen (vgl. Kap. 2.5.3.1; vgl. DFG 339; TF 74), ihr Geltungstelos finden diese Bedingungen der Möglichkeit von responsiver Subjektivität dort, wo auf einen vorgängigen, unausweichlichen, asymmetrischen Anspruch geantwortet wird. In transformierender Aufnahme des berühmten HEGEL-Wortes aus der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes[869] könnte man formulieren, daß erst im responsiven Ereignis des Antwortens auf einen fremden Anspruch die Substanz in die Subjektivität übergeht[870]. Aber diese Subjektivität wäre dann nicht mehr primär die eines transzendental-autonomen Subjektes oder eines absolut-idealistischen Geistes, sondern die Zurechnungsinstanz, die auf das fremde Wort antwortet. Mit dieser „Definition" von Subjektivität geht das Konzept responsiver Rationalität zum einen an der in der nachhegelschen Philosophie ununterbrochen vorangetriebenen Dezentrierung und Dekonstruktion des Subjektes nicht vorbei, entläßt es aber auch und gerade als so

---

[868] Wenn Subjektivität aus der Konstitutionssphäre des Zwischen erwächst, wenn diese aber u.a. durch den *diachronen* Anspruch des Anderen bestimmt ist, dann unterstreicht dieser Gedanke nochmals, wie elementar wichtig das Zeitverständnis der Diachronie (vgl. Anm. 784) für die konsequente Beachtung der responsiven Differenz ist. Ansonsten wäre die Nachträglichkeit nur vorläufig und ließe sich (und sei es „in the long run") irgendwann retentional vergegenwärtigen.

[869] Vgl. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 19.

[870] Mit der Anspielung auf HEGELs berühmtes Diktum dürfte auch klar sein, daß es bei den hier aus der Responsivitätskonzeption gezogenen Konsequenzen zur Subjektivitätsthematik um eine Fokussierung auf *die Geltungsebene* geht. Selbstverständlich sprechen sich Menschen Subjektivität und Personalität zu, aber die eigentliche Unveräußerlichkeit – das ist die Pointe der responsiven Rationalität – ist geltungstheoretisch erst erreicht, wenn man das Nicht-nicht-antworten-Können als Ausgangspunkt der Subjektivitätsreflexionen achtet. Daß dies enorme Konsequenzen beinhaltet, ist offensichtlich: Wenn fortan die Subjektivität als Respondent, der konstitutiv auf den asymmetrisch Anderen verwiesen ist, verstanden wird, kann es in responsiver Anthropologie keine „reditio in seipsum" geben. Um diesen Gesichtspunkt des Schon-immer-angesprochen-Seins als des subjektiven Zurechnungsortes, auf den der Andere zurückkommt, zu bezeichnen, um auf die sinnliche Verantwortung gegenüber seiner leiblichen Nähe hinzuweisen und um die darin konstituierte Subjektivität von der Reflexivität des Bewußtseins abzugrenzen, spricht LEVINAS von *„Rekurrenz"*: „Diese Anarchie der Rekurrenz auf sich ..., diese Passivität der Rekurrenz auf sich, die gleichwohl nicht die Entfremdung einer betrogenen Identität ist – was kann sie anderes [bedeuten] als meine Stellvertretung für die Anderen" (ders., Jenseits des Seins, 253; vgl. a.a.O., 227-243). Trotz der im Haupttext noch zu skizzierenden Differenz zu WALDENFELS' Subjektivitätsverständnis findet sich in dieser Figur eine Entsprechung hinsichtlich des Versuches, Subjektivität nicht primär oder ausschließlich von der theoretischen Vernunft zu denken.

depotenziertes keineswegs aus der durch den Anspruch es treffenden, unabweisbaren Verantwortung im Antwortgeschehen. Aus dem die oder zumindest seine Welt konstituierenden Subjekt wird daher im Verständnis der responsiven Reduktion der im Zwischenereignis des Antwortens konstituierte, *prä-/interferentielle Respondent: ohne Absolutheitsanspruch, aber mit Unvertretbarkeitsauftrag*[871].

Die genannten Abgrenzungsbewegungen scheinen auf den ersten Blick aber erkauft mit problematischen Entsprechungen a) zur Dialogphilosophie und deren bekannten Aporien und b) zur Heterokonstitution der Subjektivität bei LEVINAS. Wie BUBER spricht auch WALDENFELS von der Genese des Subjektes aus dem Dialog (vgl. 253), der damit begründeten Gleichursprünglichkeit von Ich und Du, von Respondent und Korrespondent. Sind Respondent und Korrespondent genealogisch über die Rede zu bestimmen, ist ihr Geltungsstatus konsequenterweise „nur okkasionell und kontextuell vom Dialog her [zu erschließen]. Der Versuch, ein 'Ich' von außerhalb des Dialogs her zu beobachten, wäre ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, links und rechts von einer Stelle außerhalb des Raumes zu bestimmen" (257f.; vgl. 254). Unabhängig von der dialogphilosophischen Terminologie, die – wie LEVINAS bemängelt – die Ich-Zentrierung des Idealismus durch einen dialogischen Ich-Du-Zentrismus ersetzt, aber nicht untergräbt[872], klingt die Konstitutionsthematik des responsiven Subjektes wie folgt: „Die Frage nach dem Wer der Antwort ist nicht zu beantworten ohne das Wem der Antwort und das Feld möglicher weiterer Antworten. Wer antwortend zu dem wird, was er ist und was er nicht ist, ist nicht *jemand, der antwortet*, wie man eine Rolle übernimmt oder einen Zug tut, sondern er ist ein *Respondent* in allem, was er sagt und tut" (259; vgl. DFG 330).

Trotz dieser scheinbaren Ähnlichkeiten zwischen Dialogphilosophie und der Responsivitätskonzeption muß (wie eben bereits angedeutet) als entscheidende Differenz zwischen ihnen an die xenologische Dimension der letzteren erinnert werden. Während der Dialoggedanke bei BUBER leicht in eine harmoniebedürftige Mystik abzugleiten droht[873] und somit das Fremde als anderes eines (noch unvollständigen, aber seiner Ganzheit harrenden) Selbst zu einer Art Vollendung des Ichs degradiert wird, weist WALDENFELS' xenologische Hyperphänomenologie auf den schmerzenden „Stachel des Fremden" und die auf der Schwelle der Verantwortung situierten Anspruchs*konflikte* hin. Diese geben

---

[871] Mit dieser Formulierung wird ein Verständnis von Subjektivität insinuiert, das unvertretbare und somit radikale Verantwortung nicht mit theoretischer Überheblichkeit erkauft. Die theologiegeschichtliche Anspielung (HEGEL, SCHLEIERMACHER, TROELTSCH) auf den „Absolutheitsanspruch" verweist bereits auf die in Kap. 3.2.2 zu verhandelnde Frage nach dem Universalitätsauftrag gegenüber dem Wort Gottes (und deutet eine entsprechende Interpretationsperspektive an, die auch in Kap. 3.1.4 zur fundamentaltheologischen Vernunft und in die Ausführungen zur responsiven Subjektivität mit ihrem Status zwischen Gott und dem Nächsten im Exkurs zu Kap. 3.1.3 zu bewähren sein wird).

[872] Vgl. LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 307: „Die Sprache als Gegenwart des Antlitzes lädt nicht zur verschwiegenen Gemeinschaft mit dem bevorzugten Seienden ein, zum 'Ich-Du', das sich genügt und das Universum vergißt"; vgl. a.a.O., 91f.

[873] Erinnert sei an BUBER, Autobiographische Fragmente. Zwar spricht er sich (vgl. a.a.O., 22) ausdrücklich gegen religiöse oder ekstatische Phänomene aus und kommt so zu einer Art Panreligionismus des Alltags. Dieser trägt aber durchaus mystische Züge der Einigung mit dem Anderen im Zwischen; vgl. paradigmatisch a.a.O., 1, 7, 19.

zu verstehen, daß das responsive Subjekt ohne „seinen" vorgängigen, asymmetrisch-fremden „Adressendativ" (453)[874] unvollständig ist. In analytischer Konsequenz bedeutet dies aber auch, daß „[d]ie Frage: 'Wer ist mein Nächster?', ... eine bloße Ausflucht [wäre]" (DFG 320). Denn nach dem Subjektskonstitutionsverständnis responsiver Rationalität gehört der Andere schon immer in die Konstitution von Subjektivität hinein. Angesichts der genannten Anspruchskonflikte (u.a. zwischen den gleichzeitigen Ansprüchen des einen und eines anderen Anderen) stellt sich vielmehr die umgekehrte Frage: „Wem werde ich zum Nächsten?"[875] – wem räume ich das Recht auf Rede[876], auf Anspruch ein, so daß aus dem *passiven In-die-Verantwortung-gerufen-Sein eine aktive Verantwortung-für* wird (vgl. DFG 341)?

Insofern die Fremdheit an dem überdeterminierten Anspruch des Anderen hängt und somit zur wesentlichen Ingredienz des im Zwischenereignis konstituierten responsiven Subjektes wird, ergeben sich daraus für dieses unüberwindliche Störung und Unruhe. Diese verhindern, – ideengeschichtlich gesprochen – nach dem Scheitern des transzendental-autonomen Subjektes über den Umweg von Dialog oder Kommunikation eine neue geschlossene Identität, ein dialektisch vermitteltes Selbst oder ein harmonisches[877] Zwischen auszubilden: „Eine Korrespondenz, die aus einer wechselseitigen Fremdheit entspringt, verträgt sich nicht mit der Annahme eines Zugrundeliegenden, mit einer Instanz, die als ein Ich, Wir oder ein Regelsystem dieses Geschehen fundiert, steuert oder reguliert" (259)[878]. Aufgrund dieser konstitutiven Beunruhigung kann die responsiv verstandene Subjektivität nicht mit dem auf „Freundschaft"[879] konzentrierten 'Ich-Du' BUBERs identifiziert werden.

---

[874] Vgl. AR 452-455, 589-595 (mit Bezug auf BÜHLER, Sprachtheorie, 236-251). Selbst an scheinbar mit nicht erweitertem Akkusativobjekt gebildeten Faktitiva wie 'jemanden töten' läßt sich nach WALDENFELS ein „versteckter Dativ" (453) erkennen. Analog zu Verben wie '*jemandem* etwas antun', 'jemandem eine Verletzung zufügen' wäre die gravierendste Art der Verletzung, die Tötung, zu präzisieren als '*jemandem* das Leben nehmen' (vgl. ebd.). Keineswegs handelt es sich bei solchen grammatikalischen Metareflexionen um leere Spekulationen. Denn ein Ausdruck wie „jemanden töten" ist aus der Handlungsperspektive, nicht aus der Opferperspektive formuliert. Diese untergründige Präferenz der Täterperspektive beruht aber ihrerseits schon auf der verdrängten Voraussetzung der Transzendenz des Fremden (vgl. Kap. 2.4.2). Daher stellt jedes Töten als radikalste Verweigerung des bereits ergangenen Anspruchs einen performativen Widerspruch dar, worauf LEVINAS' berühmte Formel „Du wirst keinen Mord begehen" (ders., Totalität und Unendlichkeit, 285 u.ö.) hinweist (vgl. Kap. 2.3.1.2). Auf solche unterschwelligen Präsuppositionen der Sprache aufmerksam zu machen, ist – wie an diesem Beispiel zu sehen ist – eine der Trennung von Sein und Sollen vorausgehende ethische Aufgabe. An ihr zeigt sich, daß Ethik vor der im Zentrum ihrer wissenschaftlichen Arbeit stehenden Aufgabe der reflexiven Prüfung von normativen Ansprüchen menschlichen Verhaltens schon immer eine Frage der Optik (vgl. LEVINAS, a.a.O., 23; vgl. ders., Schwierige Freiheit, 29) und der prä-/interferenziellen Identitätsbildung ist.

[875] Wenn in dieser Umkehrung die Pointe von Lk 10,25-37 (bes. V. 36) liegt, veranschaulicht diese Entsprechung, daß in dieser „Gleichniserzählung" eine dezidiert *responsive* Identitätsverantwortung und -ethik in den Blick kommt. Darüber wird ausführlicher im Exkurs zu Kap. 3.1.3 nachzudenken sein.

[876] Vgl. LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 432; vgl. S. 249.

[877] Vgl. Anm. 805.

[878] Wenn WALDENFELS im obigen Zitat von „wechselseitiger Fremdheit" redet, so darf dies nicht als symmetrische Mutualität mißverstanden werden. Dagegen spricht die Reflexion über die doppelte Asymmetrie im Zwischenereignis (vgl. Kap. 2.3.2), die sich aus dem unterschiedlichen Vektor der Fremdheit ergibt (vgl. Kap. 2.3.1.2).

[879] LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit, 92.

Genau diese Unruhe könnte eine andere, erheblich gravierendere Anfrage an das Verständnis responsiver Rationalität auf den Plan rufen: Wenn sich Subjektivität erst im Antwortereignis konstituiert, besteht dann nicht die Gefahr, einer reinen Situationssubjektivität zu huldigen, auf die letztendlich LEVINAS' Heterokonstitution des Subjektes hinausläuft[880]? Müssen nicht Identitätsbildung, gewordene und normativ verbindliche „Story"[881] in ein Antwortereignis konstitutiv mit eingehen, was durch die Konzentration auf die Ereignis-Kategorie aber als unmöglich erscheint? Gegen diese denkbare Kritik ist jedoch zunächst an die Rückbindung der responsiven Reduktion an die strukturale und die transzendentale zu erinnern. Responsivität kann nach WALDENFELS – im Unterschied zu LEVINAS' Zielperspektive des reinen Sagens – immer nur am Gesagten, das ja konstitutiv von Ordnungen, Traditionen, Diskurspraktiken geprägt ist, entdeckt werden. Umgekehrt formuliert: Die responsive Reduktion ist ein geltungstheoretisches Rückfragen *von* diesen unaufhebbaren Vorgegebenheiten und Strukturen *auf* den sich in ihnen erhebenden Anspruch, auf das, was in ihren Ordnungen nicht aufgeht. Ist dieses ein geltungstheoretisches Supplement, das auf das Gesagte als eine unvermittelte, normative Spitze aufgepfropft wird, oder hinterläßt es im Gesagten Spuren? Dann wäre zwar weiterhin das responsive Zwischenereignis mit der darin konstituierten responsiven Subjektivität beschränkt auf das Antworten auf einen fremden Anspruch, aber es könnte zu einem „Schlüsselereignis" (vgl. Kap. 2.2.3; 2.4.3.3) werden, so daß die sich erhebenden Ansprüche ein sozial vermitteltes und zu reflektierendes Relief erhielten. In diesen sozial geprägten Spielräumen wird dann auch und gerade die *Art* des Antwortens, also die *modale Differenz*, die Verhaltens- und Gestaltungsalternativen und (positive) Freiheit einschließt, relevant (vgl. Kap. 2.4.3.2). Zwar hätte man in der Rückfrage nach solchen Schlüsselereignissen der Subjektivität noch keineswegs deren responsive Investitur als Habitus ergründet, aber man würde an biographische und geschichtliche Orte und Weichenstellungen geführt, deren Erinnern[882] für die als Respondent verstandene Subjektivität Perspektiven gelingender Interlokution und Interaktion vor Ohren hält – Ereignisse, bei denen die Subjektivität sich womöglich selbst behaftet oder behaften läßt. Diese

---

[880] Vgl. a.a.O., 282: „Das Andere aber, das absolut anders ist – der andere begrenzt nicht die Freiheit des Selben. Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie." – Ders., Jenseits des Seins, 282: „Das *Sich* im Sein ist genau das 'sich nicht entziehen können' angesichts einer Vorladung, die auf keinerlei Allgemeinheit abzielt. Es gibt keine mir und den anderen gemeinsame Selbstheit, ich, das meint, sobald der Vergleich sich einstellt, den Ausschluß dieser Möglichkeit zu vergleichen."

[881] Vgl. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 22: „Ein Mensch, (eine Gruppe) ist das, was seine Story erzählt und was er aus seiner Story macht. Sie ist das Bündel und die Heimat seiner Perspektiven ..." So richtig die Pointe dieser These ist, daß zur Identität wesentlich die (gesellschaftlich-geschichtlich geprägte) Memoration hinzugehört, so mangelt es ihr an der Thematisierung der Anspruchserfahrungen, so daß sie in die Nähe von Inszenierung und Konstruktivismus gerät. Geht der Mensch aber – das ist die bedrängendste Frage gegenüber diesem Konzept – in seiner Story auf? Wo gibt es ein (heilvolles) Außen, eine Differenz zur Story? Eine Identifizierung von Identität und Story wäre gerade unter rechtfertigungstheologischen Gesichtspunkten höchst problematisch. Stellvertretung (und das durchaus auch, aber nicht nur christologisch verstanden) könnte demgegenüber bedeuten, für Andere die Erinnerung an ihre Story wachzuhalten, die sie für eine gewisse Zeit (oder auf Dauer) nicht erzählen und ertragen können.

selbstrekonstruktionshermeneutische Applikation der Responsivität bietet keine Gewähr, aber ist eine erprobte Chance, daß sich aus den Spuren im Gesagten Responsivität in einer anderen Situation gelingend wiederereignen kann. Diese Versuche, das Sagen am Gesagten zu reanimieren, entlasten nicht von der nüchternen Feststellung, daß der nicht assimilierbare, vorgängige, asymmetrische Anspruch selbst *nicht* konserviert werden kann. Aufgrund seiner Jeeinmaligkeit kann sich eine responsive Verantwortung von (tradtionellem und diskursiv formiertem) Gesagten nur als „Singularität im Plural" (AR 359; DFG 302-321; TF 120f., 128) ereignen. Traditionen formieren zwar Identität, aber im *Ereignis* des Antwortens muß sie sich jeweils singulär bewähren: 1 Joh 3,18. Sowohl im folgenden Kapitel zum responsiven Verständnis kollektiver Subjekte als auch in den Ausführungen zur Lebenswelt (vgl. Kap. 2.6.2) wird darauf ausführlicher zurückzukommen sein.

Um bei der Konstitution der responsiven Subjektivität sowohl das Moment des Rückgriffs, des Wieder-holens, des Reproduzierens von Getanem und Gesagtem und der Konstanz der Ordnungen, in die sie verwickelt ist, nicht beiseite zu schieben als auch die Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit, Anspruchs- und Ereignisdimension ihrer geltungstheoretischen Verifizierung zu präferieren, bezeichnet WALDENFELS die responsive Subjektivität als *nachträgliche Geständniswahrheit* (vgl. 407-412). Im Geständnis bekennt sich jemand zu einem geschehenen Verhalten, Tun, Reden oder Empfinden. Aber er rekurriert darauf nicht wie auf etwas bloß Äußerliches, das ihn nicht betrifft. Indem er Stellung nehmend *sich* in einer Situation binden läßt, ist das Geständnis umgekehrt nicht einfach nur Veräußerlichung eines inneren Erlebens[883]. Denn indem sich jemand selbst auf dem Wege dieser Kundgabe mit dem Vergangenen behaftet, entsteht dadurch präzise eine neue Situation und Identität, welche es vorher nicht gab. Man mag Bekenntnisformeln hundertmal rezitiert haben, aber in einer bedrängenden Zeugnissituation scheidet sich am übernommenen oder am verweigerten Zeugnis die weitere Identität. Angesichts solcher Zuspitzung des Subjektverständnisses im *status confessionis* gibt WALDENFELS zu bedenken: „... das 'Subjekt' macht ein Geständnis, obwohl doch zu erwägen wäre, ob nicht umgekehrt das Geständnis erst ein 'Subjekt' hervorbringt" (406). Diese Blickwende hat ihren Grund gerade darin, daß im Unterschied zu einem vermeintlich inneren Gerichtshof[884] das Geständnis wesentlich vom Anspruchsgegenüber abhängig ist. Es kann deshalb *illokutionär* nicht nur an Unwahrheit oder Unaufrichtigkeit, sondern auch *perlokutionär* an Nichtakzeptanz scheitern (vgl. 411)[885]. Des-

---

[882] Gedacht ist an das alttestamentlich-jüdische זכר, das offensichtlich responsiv (als In-Anspruch-genommen-Sein durch ein geschichtliches Ereignis) zu verstehen ist; dazu, wie bei BARTH die Figur der „Erinnerung" responsiv gedeutet wird, vgl. Kap. 3.2.1.2.2.

[883] Vgl. AR 410: „Andernfalls [sc.: falls das Geständnis nicht nachträglich anknüpfend hinzukäme; P.D.] wäre das Geständnis eine bloße Augenblickserfindung. Die Liebe fiele zusammen mit der Liebeserklärung ...".

[884] Vgl. KANT, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 99.

[885] Angesichts der derart komplexen Sprechhandlung 'Geständnis' fragt WALDENFELS kritisch nach der Legitimität der Ausdifferenzierung und Typenbildung in Sprechhandlungstheorien. Vor allem die für HABERMAS (vgl. ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 385-397) so grundlegende Unterscheidung zwischen verständnisorientierter kommunikativer und erfolgsorientierter strategischer Handlung wird

halb verändert das Geständnis den Sprechhandelnden nicht nur, weil er es als ein ihm zugrundeliegendes Selbst vollzieht, sondern vor allem weil er sich dem anderen – auf Gedeih und Verderb – aussetzt (vgl. 409). So konstituieren sich im Geständnis Adressat und Adressant, ohne daß hierfür hinreichend als Begründung auf vorgängige Ziel- oder Regelkreise, die auf ein gemeinsames Telos oder zumindest einen Konsens zulaufen, zurückgegriffen werden könnte: „Ein Geständnis, das den Spiegelungen der Reflexion und den Einebnungen des Konsenses entkommen will, ist nur möglich als ein implizites und explizites Selbstantworten, das sich an Andere richtet, als Kund-gabe im wörtlichen Sinne. Diese Kundgabe korrespondiert nicht nur mit einer Kundnahme, sie ist getragen von einer anfänglichen Form der Selbstkundnahme, da das Ichsagen, in dem ich mich kund-gebe, aus dem Du-Hören erwächst, in dem ich mich kund-nehme. Als Geständnis ist die Kundgabe stets mehr als der äußere Ausdruck eines 'Inneren', weil dieses 'Innere' als antwortendes selbst immer schon sein Außen hat" (411f.).

Diesen Respondent und Korrespondent hervorbringenden Chiasmus von Selbstrede und Anrede im Geständnis charakterisiert WALDENFELS deshalb in Anlehnung an MERLEAU-PONTY als *wahr-sagende Rede*, als *„vérité à faire* und *vérité à dire*" (412)[886]. Dabei ist die *vérité* responsiv nicht als Korrespondenz zwischen Sache und Gesagtem, sondern zwischen Anspruch und Antwort zu perspektivieren. Dazu bedarf es aber konkreter Gestaltung. So muß zur Verhinderung einer reinen Heteronomisierung des Geständnisses und der Subjektivität auch und entscheidend die *modale Differenz* (vgl. Kap. 2.4.3.2) der Antwortgabe bedacht werden, die unter Berücksichtigung der Auswahl aus den überschüssigen Möglichkeiten auswählt und so aus dem In-die-Verantwortung-gerufen-Sein die Verantwortung-für werden läßt: „Ohne die Verwandlung dessen, was ich durch den Anderen erleide, in das, was ich für den Anderen bin, wäre die Verantwortung letzten Endes nichts als ein auferlegtes Geschick. ... Das Sich-verantworten erfordert ein Auf-sich-nehmen; ohne dieses 'weniger als nichts' ... gäbe es keine Stellvertretung" (DFG 341).

Wenn WALDENFELS mit LEVINAS davon ausgeht, daß für die Korrespondenz zwischen Sagen und Gesagtem „das Sagen für das Gesagte eintritt, ihm beisteht und zur Hilfe kommt" (412), muß dann nicht unter Berücksichtigung des eben zur Bedeutung der Schlüsselereignisse Ausgeführten rückgefragt werden: Kann nicht auch umgekehrt Gesagtes das Sagen unterstützen, indem es – wie oben erwogen – Responsivität zwar nicht generieren, aber fördern kann? Schließlich war ja das Sagen nicht anders denn als Überschuß über das Gesagte zu entdecken (vgl. Kap. 2.4.2). Unter Berücksichtigung dieser Voraussetzung bedeutet das ja nichts anderes als Hilfe des (Überschusses des) Gesagten für das Gesagte? Fragen von Bekenntnisüberlieferung, von Story, von „Iden-

problematisiert. Sie greift nicht für das Geständnis (das offensichtlich weder konsensorientiert noch strategisch ausgerichtet ist), da sie von der falschen Voraussetzung präzise differenzierbarer Diskurstypen ausgeht. Dagegen betont WALDENFELS: „... jede Handlung, die den gewohnten und gesicherten Boden verläßt, setzt sich Gefahren aus, die durch keine Verständnisbereitschaft und durch keine Konsenserwartung auszuschalten sind" (AR 409; vgl. a.a.O., 411).

[886] Vgl. MERLEAU-PONTY, Die Abenteuer der Dialektik, 242; vgl. DFG 124-139.

titätsarbeit"[887] gewinnen dann an Bedeutung, werden aber umgekehrt geltungstheoretisch auf ihre Responsivitätspotentiale – Offenheit gegenüber dem Anspruchsgeschehen der Antwort – befragt. In dieser Wiedergewinnung des Gesagten kann dann über das situationsfokussierte Zwischenereignis seine Genealogie, seine Verflechtung in Diskurse und Traditionen für die Konstitution responsiver Subjektivität genutzt werden. Dadurch muß sich das responsive Verständnis von Subjekt weder auf eine formale Transzendentalität zurückziehen noch in der dichten Beschreibung einer Story (vgl. auch Kap. 1.2.3.1.1) untergehen. Sich gegen diese beiden Positionen abzugrenzen, war ja eine der offenen Fragen am Ende von Kap. 1. Sie soll in der Aufarbeitung lebensweltlicher Traditionen und Normen aus der Perspektive responsiver Rationalität nochmals allgemein aufgegriffen werden (vgl. Kap. 2.6.2), bevor deren fundamentaltheologische Applikation in Kap. 3 erfolgt.

2.5.2 „wir" als Chiasma von Inklusivität und Exklusivität

Wenn den Ausführungen zum responsiven Verständnis von Subjektivität noch ein eigenes Kapitel zu *kollektiven Subjekten* angefügt wird, dann hat diese Ergänzung ihren Sinn darin zu überprüfen, ob und unter welchen Bedingungen von Kollektiven[888] überhaupt als responsiven Subjekten gesprochen werden kann. Schließlich wurde als geltungstheoretische Spitze der Responsivität im Zwischenereignis das *unvertretbare* Antworten auf einen *singulären* fremden Anspruch bestimmt. Wie kann dieses responsive Antwortgeben aber von einem Kollektiv ausgesagt werden, so daß die Definition von responsiver Subjektivität als „nachträglicher Geständniswahrheit" ihren Sinn behält?

In einem kollektiven Subjekt potenzieren und verkomplizieren sich die Chiasmata von Eigenem und Fremdem, wie sie oben (vgl. Kap. 2.3) dargestellt wurden. Jedes Subjekt (als singuläre *Prä-/Interferenz*, als Respondent) ordnet sich (über Interferenzen) dem Kollektiv ein, ohne (als in Anspruch genommene, also responsive Präferenz) darin unterzugehen[889]. Dadurch ist ein Kollektiv seinerseits schon durch interne Anspruchskonflikte, Überschußpotentiale, Abweichungserfahrungen und unübertünchbare Risse geprägt, so daß Fremdheit gerade zur Ingredienz von 'Wir'-Gruppen zählt (vgl. TF 27, 40f.; GN 180; Kap. 2.3.1.2). Folgerichtig kann WALDENFELS das berühmte Diktum RIMBAUDs „Ich ist ein anderer"[890] auch auf das kollektive 'Wir' beziehen: „'Wir sind andere'. Auch als Mitglieder eines Volkes, einer Kultur sind wir niemals völlig bei uns selbst" (TF 164). Dieser konstitutiven Begrenztheit des 'Wir' tritt dann wiederum der,

---

[887] Vgl. dazu die beeindruckende Aufsatzsammlung MARQUARD/STIERLE (Hgg.), Identität, sowie den die jüngste sozialpsychologische Forschung zusammenfassenden Band KEUPP/HÖFER (Hgg.), Identitätsarbeit heute, und FREY/DABROCK/KNAUF, Repetitorium der Ethik, 31-37.

[888] Die Wörter 'kollektiv', 'individuell' und 'Subjekt' sind an dieser Stelle alltagssprachlich, nicht in responsiver Reduktion zu lesen.

[889] Daß diese Gefahr für die responsive Rationalität nun nicht besteht, bedarf wohl keiner weiteren Entfaltung an dieser Stelle mehr.

[890] Vgl. Anm. 773.

die oder das Anspruch erhebene Fremde von Außen entgegen, so daß sich das gesamte Konflikszenario an unterschiedlichen Einbruchstellen und Schwellenorten wiederholt oder besser: potenziert.

Aufgrund der Anspruchsverflechtung von Eigenem und Fremdem genügt nach WALDENFELS für eine responsive Reflexion auf die kollektive Zurechnungsinstanz eine soziologische Betrachtung[891] nicht, die bereichsspezifisch, funktional oder lokal zwischen *inklusivem Wir* als Verständigung innerhalb der Gruppe und *exklusivem Wir* als Abgrenzungsformulierung gegen die Umwelt unterscheidet (vgl. 426). Zweifelsohne lassen sich Inklusionen und Exklusionen je nach Interesse und Perspektive mehr oder minder sinnvoll verschieben[892]. Responsive Differenzen zeigen sich nach WALDENFELS aber nicht an den okkasionellen Selbstbeschreibungen einer Gruppe, sondern an *Einbruchstellen*, die in dieser Studie jeweils schon in anderen Zusammenhängen Erwähnung fanden (vgl. Kap. 2.1.2; 2.2.4; 2.3.1; 2.4.2; 2.4.3.3) und deren Bezug zur „Wir"-Subjektivität nur noch angedeutet werden muß: Zunächst gilt für eine Wir-Gruppe die aus der Ordnungsthematik bekannte Analyse, daß *jede Ordnung nur von einem begrenzten Standort* begründet und verantwortet werden kann (vgl. 2.2.3-2.2.5). Sozialphilosophisch gesprochen heißt dies, daß nicht nur jede Ordnung, sondern auch jedes Kollektiv, das auf diese Ordnung zurückgreift, seine Repräsentanten und „Fürsprecher" (427) hat: : „... ohne ein Ich, das 'wir' sagt, hinge das Wir in der Luft, ähnlich wie ein geäußertes 'Dort' ohne Rückbezug auf den Nullpunkt des 'Hier' ortlos wäre. Das Wir ist keine Erweiterung oder Vervielfältigung, sondern eine potenzierte Form des Ich" (427). In responsiver Reduktion verweist diese Feststellung nicht nur auf die Regionalität einer jeden Ordnungs*begründung* und ihre jeweils damit gegebenen blinden Flecke (vgl. Kap. 2.6.2) und Kontingenzen, sondern auch auf den Hiatus von Anspruch und Antwort in der Semantik des Eigenen. Denn die mit dem Anspruchsereignis gegebene „Singularität im Plural" (AR 359; DFG 302-321; TF 120f., 128) des Antwortens wird im Wir nicht nivelliert, sondern gesteigert[893]. Konkret heißt das für die responsive Perspektive auf eine kollektive Selbstbeschreibung: „Gemeinsamkeit entsteht aus der Gemeinsamkeit einer Anspruchssituation und der Nicht-Gemeinsamkeit von Anspruch und Antwort" (428). D.h.:

---

[891] Vgl. BAHRDT, Schlüsselbegriffe der Soziologie, 96f.

[892] Solange damit nicht der Eindruck erweckt oder gar normativer Druck erzeugt wird, es lasse sich teleologisch oder pragmatisch jede Differenz zwischen Eigenem und Fremdem in einer globalen oder universalen Wir-Gruppe aufheben (vgl. Kap. 2.7.2), machen auch transpartikularisierende Erweiterungen einen Sinn. Das Einheitsereignis ist wohlweislich eschatologisch (vgl. 1 Kor 15,28).

[893] Dieser Letztbezug der Responsivität auf einen singulären Respondenten schließt weder die strukturanalytischen Erwägungen aus noch plädiert er in sozialethischen Fragen für eine anachronistische Individualisierungsperspektive (so als ob Wirtschafts- nur Unternehmensethik, Medizin- nur Arztethik wäre). PICHTs Mahnung, unsere Epoche sei charakteristisch dadurch geprägt, daß in ihr zahlreiche ethische Probleme das Subjekt ihrer Verantwortung noch suchten (vgl. ders., Der Begriff der Verantwortung, 341), verliert nichts an Dringlichkeit. Abgesehen davon, daß die responsive Differenz auf eine Ebene diesseits der Scheidung von Sein und Sollen zielt (vgl. Kap. 2.6.2), macht sie auf sozial-, institutions- und strukturethische Fragestellungen aufmerksam, insofern sie darauf insistiert, daß schon durch das Eingehen auf Fremdes im Sagen *ein* Subjekt von Verantwortung aus systemischen Prozessen nicht herausdefiniert werden kann. Auch in solchen Prozessen reden und handeln im letzten nicht nur Systeme, sondern Respondenten (vgl. zu dieser Kritik schon TÖDT, Perspektiven theologischer Ethik, 223), insofern Handeln nicht in reiner Systemreproduktion (wie ein Mechanismus trivialer Maschinen) aufgeht.

Auch wenn gemeinsam (vielleicht sogar gleichzeitig) nachträgliche Geständniswahrheit abgegeben wird, auch wenn dazu auf tradierte Stories und normative Bekenntnisformeln zurückgegriffen wird, so wird die singuläre Unvertretbarkeit der Antwortgabe nicht dadurch ersetzt, daß ein anderer Gleiches tut[894]. Indem aber umgekehrt die Gemeinsamkeit der Respondenten aus der Nicht-Gemeinsamkeit gegenüber einem bestimmten Anspruch erwächst, verbindet sie die (jeweils singulär modal zu gestaltende) Verantwortung, diesen Anspruch als Anspruch nicht zu absorbieren, sondern als Überschuß und Außerordentliches zu bewahren. Durch diesen gemeinsamen Auftrag entsteht eine Wir-Zurechnungsinstanz, die sich nicht nur über das Gesagte (der Stories, entsprechender Traditionen und Werte), sondern am Sagen als Verantwortung gegenüber einem Anspruch bestimmt.

Gerade weil WALDENFELS die Konfliktpotentiale des Chiasmas von Inklusivität der Eigenheit und Exklusivität des Anspruchs nicht übersieht, ist er weit entfernt von einer „Multi-Kulti"-Romantik (vgl. TF 93), sondern plädiert dafür, sich dem unvermeidlich Fremden zu stellen. D.h.: In jeder Eigendefinition ist a) Raum für Abweichendes und Abwesendes zu berücksichtigen und ist b) der Anspruch des Fremden nicht durch eine erstrangige Einordnung aller Anderen in *eine* Gesamt- oder Grundordnung abzubrechen (vgl. GN 180).

Auf die zu Beginn dieses Unterkapitels gestellte Anfrage, ob Kollektive als responsive Subjekte bezeichnet werden dürfen, kann somit die positive Antwort gegeben werden, daß gerade angesichts der Potenzierung der Verflechtungen von Eigenem und Fremdem und den damit einhergehenden Anspruchskonflikten kollektive Subjekte durch das singuläre Antwortgeben ihrer Repräsentanten zum Ort responsiver Differenzerfahrung werden können. Wenn somit auch in einer Wir-Gruppe das Antworten seinen Fokus nicht nur im Gesagten, sondern im Sagen finden kann, ist auch hier nachzufragen, ob nicht nur das Sagen dem Gesagten zu Hilfe eilen kann, sondern auch die Beachtung von Überschüssen, Grenzen und Bedingungen am Gesagten das Sagen (als In-Anspruch-genommen-Sein) unterstützen kann. Die damit verbundene Identitätsarbeit wäre dann sowenig anspruchslose Memoration wie kontextlose Situationsresponsivität. Solche Erwägungen nötigen konsequenterweise zu weiterführenden Überlegungen, ob die Traditionen und Ressourcen für die Wahrnehmung solcher Zwischenereignisse nicht schon selbst Spuren von Responsivität aufweisen. Entsprechend soll die Darstellung der responsiven Rationalität abgeschlossen werden mit einer Betrachtung des Mediums, das die Traditionsbestände ihrer Situationsabhängigkeit enthebt, also der Schrift (vgl. Kap. 2.6.1) und der Lebenswelt, in der sie produziert und reproduziert werden (vgl. Kap.

[894] Analog argumentiert Karl BARTH zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Konfession (vgl. KD I/2, 728). Ohne die Regionalität, die konkrete Topographie, die der Glaube durch die Konfession erhält, wäre er konturlos, wäre ein Verständnis vom Glauben unrealistisch. Andererseits kann die Konfession den je eigenen Glaubensvollzug und schon die je eigene Auslegung und Anwendung der Schrift nicht ersetzen (vgl. Kap. 3.2.1.2.3). Zugleich unterstreicht BARTH eindringlich, daß das 'ich glaube' des Credos nicht zum Angelpunkt subjektivistischer Religionsdeutung werden darf, sondern seine Pointe darin hat, den *Ort* der die gläubige Subjektivität konstituierenden Anspruchserfahrung des nicht-subjektiven Gegenübers Gottes zu bezeichnen (vgl. ders., Dogmatik im Grundriß, 17).

2.6.2). Anschließend kann nach einem Fazit (vgl. Kap. 2.7) die fundamentaltheologische Applikation durchgeführt werden.

2.6 Konsequenzen der Responsivität

2.6.1 Die fremde Spur der Schrift

WHITEHEADs bekanntes Diktum, die philosophische Tradition bestehe „aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon“[895], bestätigt sich in der Verhältnisbestimmung von Schrift und mündlicher Rede. Die Denkungsart, die im 'Phaidros'[896] die Schrift als Überlieferung eines toten Wissens und als Spiel der Wissenden diskreditiert, hat tiefe Spuren in der gesamten Philosophiegeschichte bis in die jüngste Vergangenheit hinein hinterlassen. Noch GADAMER als prominenter Vertreter der Hermeneutik sieht deren Aufgabe begründet in der Voraussetzung, daß die „Schriftlichkeit ... Selbstentfremdung“[897] sei und es darauf ankomme, diese durch Verstehen zu überwinden. Erst mit Strukturalismus, Textlinguistik und 'Grammatologie' zeichnet sich eine Wende im Verständnis von Literalität und Textualität als purem Medium von Sinn hin zu einer geltungstheoretischen Rehabilitierung der Schrift ab. Insbesondere DERRIDAS Aufweis der Präsenzorientierung der abendländischen Metaphysik, die sich s.E. noch bis hin zu HUSSERL fortsetzt, und seinem Versuch ihrer Verwindung in der der γραφή Vorrang vor der φονή einräumenden Grammatologie können als herausragendes Zeugnis dieser Neubewertung angesehen werden[898]. Die Argumente der einen wie der anderen Seite sind hinreichend ausgetauscht, ohne daß eine Einigung auch nur in absehbarer Ferne in Sicht wäre (vgl. FS 50): Klagen die einen über die Abgelöstheit der Schrift von der Situation, begrüßen die anderen gerade ihre provokative Fremdheit, die sich jeder fixierenden Sinnaneignung entzieht, indem sie ein unendliches „Spiel“[899] von sinntransformierenden Supplementierungen freisetzt. Beargwöhnen die ersten den toten Buchstaben, hat diese Starre für die anderen den Vorteil, unabhängig vom Autor ein Eigenleben zu entwickeln und in vielfältigsten Situationen gestalterisch revitalisiert werden zu können. Ist den ersten deshalb

---

[895] Vgl. WHITEHEAD, Prozeß und Realität, 91.

[896] Vgl. PLATON, Phaidros 275c-277a.

[897] Vgl. GADAMER, Hermeneutik I, 394; EBELING, Wort Gottes und Hermeneutik, 326f., 347.

[898] Vgl. DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen; ders., Grammatologie; ders., Die Schrift und die Differenz. Für DERRIDA geht es natürlich nicht um die einfache Umkehrung des geltungstheoretischen Vorranges (wie HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, 210, behauptet) von der Stimme der transzendentalen Subjektivität zur Materialität der Schrift. Das Präferieren der Schrift macht vielmehr nur Sinn, wenn sie nicht mehr als Medium zur Konservierung von mündlicher Kommunikation (das nennt DERRIDA, Grammatologie, 53: „phonetische Schrift“) verstanden wird, sondern als ein durch Retentionen nicht zu vergegenwärtigender Widerstand gegen die Präsenz idealer Bedeutungen. Die dazu von DERRIDA (vgl. a.a.O., 122-129) und LEVINAS (vgl. ders., Die Spur des Anderen, 226-235) und in ihrem Gefolge von WALDENFELS als angemessen angesehene Figur der *Spur* wird im Haupttext nach der Darstellung anderer, nicht hinreichender Schriftverständnisse noch thematisiert.

[899] Vgl. ders., Grammatologie, 17; Die Schrift und die Differenz, 347.

die *viva vox* das Ziel aller Rede, kontern die zweiten mit deren Verflüchtigung in der schnell vergehenden Situation.

Auf das mit diversen Argumentationstrategien variantenreich fortsetzbare Hin und Her der Pro- und Kontraanwälte läßt sich WALDENFELS nicht ein. In der Absicht, mit Hilfe responsiver Rationalität die Verhältnisbestimmung von Wort und Schrift auf mögliche Anspruchsereignisse oder -dimensionen zu befragen, untersucht er zunächst die Ausgangsposition des Streites. Er findet ja nicht im luftleeren Raum statt, sondern unter der unhintergehbaren Voraussetzung: „Es gibt Schrift". Selbst am Anfang des Streites war diese diskursive Formation nicht mehr rückgängig zu machen, trug allerdings in der aufkommenden Schriftkultur noch die Reminiszenz der erinnerten Leitperspektive mündlicher Kommunikation[900]. Vor dem diagnostizierten Hintergrund, daß sich der Streit also bereits *innerhalb* der Schriftkultur abspielt, deutet WALDENFELS die *geltungstheoretische Ausgangsposition* wie folgt: „Bei dem Streit um den Primat von Wort und Schrift geht es jedoch primär um die Frage nach einer eigentlichen oder uneigentlichen, nach einer originären oder supplementären Form der Rede" (AR 540). In einem solchen Streit kann responsive Rationalität danach fragen, ob sich in der Schriftlichkeit Momente des Antwortens auf fremde Ansprüche zeigen. Bei einer solchen Feststellung ließe sich der Streit um die Vorrangstellung von Oralität oder Literalität unterlaufen. Was für das antwortende Sagen ja bereits rekonstruiert wurde (vgl. Kap. 2.4), wäre auch der Schrift nicht abgesprochen. Es käme dann nicht mehr auf die eine oder andere Präferenz an, sondern es wäre auf die responsiven Differenzen in den unterschiedlichen Redefeldern, hier also demjenigen der Schrift, zu achten. Wie bei der hyperphänomenologischen Betrachtung des Antwortens (vgl. Kap. 2.4) beginnt die Differenzsensibilität damit, die pauschale Rede von *der* (dem mündlichen Wort entgegengestellten) Schrift zu ersetzen durch die Wahrnehmung unterschiedlicher Schriftarten, Schriftsysteme, Schreibdimensionen und Textsorten. In seiner kleinen Studie „Die Fremdheit der Schrift" konzentriert sich WALDENFELS dabei auf die beiden letzten Aspekte, die er dann unter dem für die responsive Rationalität entscheidenden Indikator des Umgangs mit Fremdheit (vgl. FS 57) beurteilt.

Große Teile der Geschichte der Philosophie sind für WALDENFELS geprägt durch die Verbindung des Schreibparadigmas des *Niederschreibens* und der Textsorte des *Dialoges*. In dieser Deutungstradition zählt die Schrift nur als Medium, das Niederschreiben eines Textes nur als Vermittlungsakt, um das Gesagte vor dem Vergessen zu bewahren (vgl. AR 540-542). Die Veräußerlichung des Gesagten in der Schrift zielt dabei ganz auf den beim Lesen wiederzuerkennenden inneren *Sinn* (vgl. FS 53)[901]. WALDENFELS' Typik findet noch in GADAMERs Schriftverständnis ihre Bestätigung. Denn dieser gesteht

---

[900] Vgl. FS 50, Anm. 3, mit Hinweisen auf neuere Sekundärliteratur zur Einschätzung der platonischen Distanz zur Schriftlichkeit.

[901] Vgl. die Bedeutung von ἀνα-γιγνώσκειν als 'lesen' *und* 'wiedererkennen'.

dem Text zwar den Status einer kommunikativ-dialogischen Personalität zu[902], aber nur unter der Vorgabe, Leser, Text und Autor unter einem gemeinsamen Sinnhorizont zu vereinigen[903]. Die als Entfremdung wahrgenommene Veräußerlichung war für den Hermeneutiker nur ein vorläufiges Durchgangssyndrom zur Sinnerhellung. Steht das Verständnis von Schriftlichkeit unter dem Interpretationsparadigma der Verflechtung von Niederschreiben und Dialog, so geht von der Schriftlichkeit *als* Schriftlichkeit selbst keine Anspruchsaufforderung aus.

Die Situation ändert sich nach WALDENFELS, wenn über das Niederschreiben als weitere Schreibdimension das *Einschreiben* eines Textes und über das Dialogparadigma die *Textualität* der Schrift berücksichtigt werden. Einschreibung meint dabei nicht nur das Einzeichnen in eine widerständige Schreibmaterie[904], sondern auch die *topographische* Situierung des Schreibens durch Schreibtechniken, -stile, -rituale, -ordnungen, durch die Verwebung von Texten, die Differenz von Zeichen, den Sinn zwischen den Zeilen: „Der Ort, dem das Zu-sagende eingeschrieben wird, legt fest, was von wem gegenüber wem auf welche Weise gesagt werden kann und was nicht" (FS 54). Überträgt man das über den Ort als Grenze jeder diskursiven Formation Ausgeführte (vgl. 2.2.2; 2.2.3) auf die Schrift, so impliziert das strukturell-topologisch perspektivierte *Einschreiben* auch die materiale Begrenzung des durch Niederschreiben insinuierten Sach-, Dialog-, oder Sinngeschehens, denn: „Der Ort der Einschreibung wird nicht selbst niedergeschrieben" (ebd.). Deshalb schiebt das material und struktural gedeutete Einschreiben jedem Niederschreiben (des Gesagten) einen Riegel vor, wenn sich dieses mit dem Gesagten vollständig zu identifizieren trachtet, so als ob sich eine materiale Substanz in eine geistige Subjektivität restlos aufheben könnte.

In dem dem Einschreiben zuzuordnenden Redeparadigma der Textualität wird für WALDENFELS eine Rede in einem *Außen* verkörpert, dem insofern keine Innerlichkeit korrespondiert, als beim Lesen des Textes kein Autor mehr für ihn intentional oder sinnverbürgend Verantwortung übernehmen kann. Der Sinn des Textes muß ihm in der Differenz zu seinen (intra- und transtextuellen) Verweisungen abgerungen werden, ohne daß man die Gewähr hätte, ihn eindeutig festlegen zu können[905]. Umgekehrt verdeutli-

---

[902] Vgl. GADAMER, Hermeneutik I, 363f.: „Überlieferung ... spricht von sich aus so wie ein Du. ... Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung."

[903] Vgl. a.a.O., 344f.

[904] WALDENFELS ist weit davon entfernt, diesem Vorgang nur marginale Bedeutung zuzuerkennen. Wie der Leib Medium und Verankerung in der Welt ist (vgl. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 174-176; SV 29-54) und so Sprache, Vernunft und Kultur Grenzen setzt, kann auch das Schreibmaterial dem Zusagenden gewünschte Wege verbauen oder andere, ungeahnte eröffnen (vgl. FS 54).

[905] Um dieses Problem, das zugleich auf die Differenz zwischen Historie und Geltung aufmerksam macht, kommt keine historische Kritik der biblischen Schriften herum: „*Kritischer* müßten mir die Historisch-kritischen sein!" (BARTH, Der Römerbrief II, XVIII [XII]). Mit dieser Einschätzung wird historische Forschung nicht sinnlos: Selbstverständlich ist es erhellend, über das Verhältnis von Autor und Schrift Kenntnis zu erlangen; selbstverständlich macht es Sinn, die Polydimensionalität von Texten in den Blick zu bekommen (z.B. daß das Schweigegebot für Frauen in 1 Kor 14,34 nachpaulinisch sein muß, wenn in 1 Kor 11,5 der Hauptakzent der Aussage zwar auf der Verschleierung liegt, aber implizit die Information enthält, *daß* die Frau Rederecht besitzt; vgl. hierzu die immer noch klassische Untersuchung von

chen quasi-institutionalisierte Redeformen und -floskeln, wie sehr auch die mündliche Rede von Schriftaspekten nicht verschont ist (vgl. FS 58). Der in der Analyse des mündlichen Antwortereignisses bereits dargestellte Bereich der *Interferenz* (vgl. Kap. 2.3.1.1; 2.4.3.1), also das Durchdrungensein einer Rede von anonymen Strukturen, ließe sich somit rückwirkend als die Verlängerung der Schrift in den Bereich des Mündlichen deuten (vgl. AR 543). Denn die die Interferenz charakterisierenden Momente sind ja exakt Erkennungszeichen der als Textualität interpretierten Schrift: Äußerlichkeit und Anonymität starr und leblos scheinender Forme(l)n: „Sofern es nichts Inneres gibt, das sich in dieser Exteriorität eines Sprachfeldes ausdrückt, nähert sich das 'es spricht' einem 'es schreibt'" (AR 542; vgl. FS 55). Für das Verständnis der vom Einschreiben her interpretierten Schriftlichkeit erinnert das Einzeichnen dabei nicht nur *räumlich* an das Eingebundensein in veräußerlichte und anonyme Schreibstrukturen und -kontexte, sondern auch *zeitlich* an die prinzipielle *Nachträglichkeit* und Verspätung jedes Schreibens (vgl. AR 554f.), insofern dieses auf vorliegende Materialien oder schon gängige Strukturen zurückgreift, die es selbst nicht geschaffen hat. Jede Unterschrift, die die Verantwortung für einen Text übernimmt, hat im Einschreiben schon längst vorgegebene Schreibordnungen und -kontexte reproduziert, bevor sie die Autorenschaft bezeugt (vgl. FS 57). Gemäß der bereits im Ordnungskapitel dargestellten Regionalität von keineswegs originären Sinnproduktionen (vgl. Kap. 2.2.3) kann auch und gerade die vom Schreibmodus des Einschreibens verstandene Schrift auf kein erstes und letztes Wort zurückgreifen: „Schreibkörper und Schreibort entziehen sich dem Kreislauf von Niederschrift und wiedererweckender Lektüre. ... Das Schreiben wäre nur dann seiner eigenen Bedingungen Herr, wenn es ein erstes Wort gäbe, das sich selbst einsetzen würde. Doch ein erstes Wort, das seine eigenen Voraussetzungen und Regelungen formulieren wollte, wäre diesseits der Sprache, dann aber wäre es kein Ur*wort*, oder es wäre bereits in der Sprache, dann wäre es kein *Ur*wort. Das angebliche Urwort nimmt Züge einer 'Urschrift' (archiécriture) an, und diese ist uns nur zugänglich in Form eines dauernden Umschreibens und Wiederaufnehmens, das an *Schon-Gesagtes* anknüpft" (FS 54f.[906]). Gegenüber Texturen, die ihren eigenen Schreibort vergessen wollen, gegen solche Rezipienz, die dieses Einschreiben verdrängt, erinnert die struktural-responsive Reduktion an die konstitutive Begrenztheit eines jeden Niedergeschriebenen im Vorletzten. Die Berücksichtigung dieses Schreibparadigmas fördert genau dadurch die Sensibilität gegenüber der Vielzahl von Schreibstilen oder -funktionen in sogenannten heiligen Texten[907] und gebietet Vorsicht gegenüber Festlegungen auf ein einziges Interpretationsprinzip oder eine einzigartige Methode. Gegenüber beiden Vereinheitlichungsstrategien

---

DAUTZENBERG, Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden). Historische Kritik hat ihren Sinn vor allem als Anwalt des Textes gegen leichtfertige Projektionen bei ihrer Anwendung in der Gegenwart, um so die Fremdheit der ursprünglichen Entstehungssituation und ihrer entsprechenden Aussage zu beachten.

[906] Zur Figur der archiécriture vgl. auch THIEL, Urschrift.

[907] Als Analysemethoden bieten sich u.a. die unterschiedlichen Schritte der historischen Kritik, aber auch strukturalistische Analyseverfahren an, weil beide (die ersten primär diachron, die zweiten eher syn-

gibt WALDENFELS zu bedenken: „Die sogenannten 'Heiligen Schriften' sind bereits Sammelbecken verschiedener Schriftsorten ... Wird diese Vielfalt mißachtet, so entsteht die Gefahr, daß die Vorliebe für eine bestimmte Schriftart nicht nur idiomatische, sondern idiosynkratische Züge annimmt" (FS 52f.)[908].

Bei der Beurteilung der Schrift als Textualität, die eingeschriebene Möglichkeitsräume von Sinn(re)konstruktion eröffnet, scheut WALDENFELS allerdings zwei Konsequenzen, die von prominenter Stelle aus diesem Schreibparadigma gezogen werden: Weder huldigt er mit FOUCAULT einer gänzlichen Mißachtung des Autors[909]: „Die negative Denkfigur einer Rede ohne Autor, die gleichwohl von jemandem zur Sprache gebracht wird, ... gleicht einem Zitat, dessen Zitierer sich verleugnet" (AR 544). Hier teilt WALDENFELS die auf FOUCAULT rückführbare und gegen ihn selbst anwendbare diskursanalytische Einsicht, daß das Abblenden bestimmter Diskursmechanismen, hier: der Präferenz in jeder Interferenz, oft dazu führt, das Gesagte nur noch willkürlicher dem Spiel der Mächte auszuliefern[910]. Noch kann er DERRIDAS These beipflichten, daß Schrift geltungstheoretisch auf ein spielerisches Supplementierungsgeschehen hinauslaufen soll[911]: „Wäre unser Reden aber nicht mehr als ein Spiel von Möglichkeiten, von intra- und extradiskursiven Differenzen, so bliebe es indifferent, gleich-gültig, es ließe keine andere Präferenz zu als die der faktischen Zwänge und Zufälle. Es gäbe Sagbares, Gesagtes und Ungesagtes, aber nichts, was zu sagen wäre" (FS 58f.). Gegenüber FOUCAULT und DERRIDA begreift WALDENFELS deshalb den in der Textualität einer Rede diagnostizierten Möglichkeitsüberschuß – analog zur Analyse des Antwortgeschehens (vgl. Kap. 2.5.3.2) – als eine notwendige strukturale Bedingung der Möglichkeit, einen Text responsiv als ein *Anspruchsgeschehen* zu erfahren: „Die Einschreibung, die jede Erfahrung mit dem Index einer unwiderruflichen Nachträglichkeit versieht, öffnet einen Spielraum für fremde Ansprüche, die sich dem eigenen Zugriff entziehen, weil schon dieser Zugriff nachträglich erfolgt, einer Ökonomie ausgesetzt ist, die schon die Eigenheit des 'eigenen Hauses', also die Eigenheit des eigenen Ich und des eigenen Leibes mit Fremdheit durchsetzt" (AR 556).

Damit ein Text also nicht nur als niedergeschriebenes Thema, nicht nur als ein Ermöglichungsraum von rezipierbaren Anknüpfungen fungiert, sondern selbst eine nachträgliche Antwort auf einen Möglichkeitsraum für „etwas *Zu-Sagendes* [wird], in dem das Gesagte die Grenzen des Schon-Gesagten überschreitet" (FS 56), bedarf es nach

---

chron) auf die vielfältigen Sprechfunktionen, -gattungen, -traditionen und -situationen eines Textes und damit seine (Sinn-)Multidimensionalität aufmerksam machen können.

[908] Daß sich in der Wahrnehmung der strukturellen Verflechtung unterschiedlicher Textsorten zu einer „Heiligen Schrift" ein Möglichkeitsüberschuß gegenüber jeder vereinnahmenden Schriftlektüre auftut, daß sich so die Achtung ihres Anspruchscharakters aktualisiert, prägt gerade Karl BARTHs Verständnis der Heiligen Schrift (vgl. Kap. 3.2.1.4.) und wird neuerdings durch eine Theologia lectoris wieder als genuine theologische Perspektive wiederentdeckt (vgl. Anm. 1121).

[909] Vgl. FOUCAULT, Schriften zur Literatur, 7-31; ders., Archäologie des Wissens, 36-38, 134-139.

[910] Vgl. ders., Ordnung des Diskurses, 22-25.

[911] Vgl. DERRIDA, Grammatologie, 17: „Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen. Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels." Vgl. dazu zustimmend KOFMAN, Derrida lesen, 29-48.

WALDENFELS einer erneuten Transformation der Wahrnehmungen von Schreibdimension und Schreibparadigma. Über das Niederschreiben und das Einschreiben drängt sich hierzu als Schreibdimension das *Vorschreiben*, über Dialog und Text als Schreibparadigma die *Response* auf (vgl. FS 55f., 59). Im Blick auf einen als (responsive, nicht sittliche) Vor-Schrift erfahrenen Text muß nach WALDENFELS vor einer folgenschweren Fehldeutung dieser Blickwende gewarnt werden: Würde eine Vorschrift reduziert auf das im Modus des Imperativs transportierte, aber unabhängig davon schon längst Gesagte, Gewußte oder Verstandene, wäre sie nichts anderes als eine bloß als Mittel zum Zweck der Sinnübermittlung dienende Niederschrift, „eine aufgezeichnete Vor*rede*, ein Gebot, das nachträglich Gesetzestafeln überantwortet würde" (FS 56). Sie erklärte sich ganz aus dem bereits als begrenztem Paradigma charakterisierten Regelkreis des Gebotes, der wiederum teleologisch auf einen Zielkreis des Wissens verwiese (vgl. Kap. 2.4.1.2). Demgegenüber versteht WALDENFELS 'Vorschrift' als den in jeder Niederschrift eingeschriebenen, vorgängigen *Anspruch* dieser Schrift (vgl. FS 59): „Diese Vorschrift duldet es nicht, daß ich sie aufschreibe wie eine Einsicht, die ich habe, oder einen Beschluß, den ich fasse; sie verwandelt jede Schrift in eine Art Nachschrift, deren Original nirgends erreichbar ist als in der Antwort selbst" (FS 56[912]). Die Vorschrift ist also nirgends anders erfahrbar als darin, daß ein Text als nachträgliche Antwort auf einen vorgängigen, unabweisbaren, nicht erfüllbaren Anspruch wahrgenommen wird.

Um konsistent in der Metaphorik der Graphismen zu verbleiben, illustriert WALDENFELS wie schon LEVINAS[913] und DERRIDA[914] den Anspruchscharakter der im Text sich

---

[912] Dieser Gedanke erinnert an DERRIDAS „originales Supplement" (vgl. ders., Grammatologie, 536-541), das ebenfalls auf keinen Originaltext zurückgreifen kann (vgl. auch ders., Dissémination, 395).

[913] Vgl. LEVINAS, Die Spur des Anderen, 231: „Wer Spuren macht, indem er seine Spuren auslöscht, hat mit den Spuren, die er hinterlassen hat, nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört. Er ist absolut vorbeigegangen. *Sein* auf die Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren." Da dieses Bedeuten quer zu jeder Intention liegt, in der phänomenologischen Tradition aber Intention und Repräsentation zusammengehören, kann LEVINAS konsequenterweise folgern, daß „[i]n der Spur ... eine absolut vollendete Vergangenheit vorübergegangen [ist]" (a.a.O., 232; vgl. 234), sich also in keine Gegenwartsordnung, in keine Totalität integrieren läßt. Spuren im präzisen Sinne eines Anspruchs, der aus einer unvordenklichen Vergangenheit stammt, aber sich in der Gegenwart als „Verwirrung selbst, die sich mit nicht zurückweisbarem Ernst eindrückt (man möchte sagen, eingraviert)" (a.a.O., 235), kann für LEVINAS nur „ein Wesen, das die Welt transzendiert, ... hinterlassen" (a.a.O., 233). Den „ethischen" Fokus des Gedankens der Spur setzt LEVINAS mit dem Hinweis auf den Vorübergang Gottes in Ex 33 in Szene: Wie Mose nur den Vorübergang Gottes, Gottes Spur „sieht", um sich dann um so intensiver dem Sendungsdienst zu widmen, so ruft auch die Spur in den Dienst der Nächstenschaft: „Zu ihm [sc.: Gott; P.D.] hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten" (a.a.O., 235).

[914] Unter dezidiertem Hinweis auf diese Gedanken von LEVINAS (vgl. DERRIDA, Grammatologie, 123), aber auch unter Aufnahme von FREUDs Theorie vom Unterbewußten (vgl. ders., Randgänge, 44-46) hat auch DERRIDA auf den Charakter der Spur, die die Präsenz eines synchronisierenden Bewußtseins durchkreuzt, hingewiesen: „Eine bestimmte Andersheit – Freud gibt ihr den metaphysischen Namen des Unbewußten – wird von jedem Prozeß der Vergegenwärtigung, der sie aufruft, sich in Person zu zeigen, unterschlagen. In diesem Kontext, unter diesem Namen ist das Unbewußte bekanntlich keine versteckte, virtuelle, potentielle Gegenwart für sich. Es schiebt sich auf / unterscheidet sich (*se différe*), das soll zweifellos heißen, es webt sich aus Differenzen und entsendet Repräsentanten ... Bei der Andersheit des 'Unbewußten' haben wir es nicht mit Horizonten von modifizierten – vergangenen oder ankommenden – Gegenwarten zu tun, sondern mit einer 'Vergangenheit', die nie anweste und anwesen wird ... Der Begriff der Spur ist also mit dem der Retention, des Vergehens dessen, was gegenwärtig war, inkommensurabel. Man kann die Spur – und also die *différance* – nicht von der Gegenwart oder vom Anwesen des Anwe-

ereignenden Vorschrift als *Spur*: „Die Spur wäre dann ein Zeichen sui generis, das nicht wie Symbol, Ikon und Index konventionell, abbildhaft und kausal auf etwas Bezeichnetes bezogen wäre und für anderes stünde, das aber auch nicht als *index sui* einfachhin für sich selbst stünde, es wäre vielmehr das *Ereignis* der 'An-ordnung', des Anspruchs, jenes vorgängige Ereignis, das in der Nachträglichkeit des Antwortens immer schon vorausgesetzt ist, und zwar als ein Ereignis traumatischer Art" (AR 551). Unabhängig von einer konkreten Situation oder in nur einer bestimmten Ordnung ein definitives Anspruchsereignis für alle Menschen zu postulieren, hieße wiederum, das Anspruchsereignis in eine nachträgliche Ordnung einzuspannen. Gerade weil WALDENFELS – wie DERRIDA – hinter die „Zweideutigkeit, mit der Zeichen und Spur aneinandergekettet sind" (551), nicht zurückgehen will und kann, weil eine Anspruch erhebende Vorschrift immer nur als Überschuß im Ein- und Niedergeschriebenen zum Ereignis wird, kann sie nur in den normativen Traditionen und Texten jeweils *entdeckt* werden. Indem die Spur einer nicht-repräsentierbaren Vergangenheit angehört, bürdet sie jeder ihr nachfolgenden Antwort das Risiko und die Verantwortung auf, für die ihr entsprechende Antwort selbstverantwortlich einzutreten. Keinen radikalen Konstruktivismus, sondern diese Verantwortungsaufgabe, die in der Konfrontation mit dem Fremden das Eigene entstehen läßt, hat WALDENFELS im Blick, wenn er die Übernahme der Vorschrift wie folgt umschreibt: „Ein solches Antwortgeschehen [sc.: auf eine Vorschrift; P.D.] besteht vielmehr aus Antworten, die gegeben und im Geben erfunden werden" (FS 59).

Der Hinweis, daß nur *in* einer jeweiligen Tradition wesentliche Texte als Vorschriften im Sinne von Ansprüchen, Appellen, Anregungen, Aufforderungen oder Herausforderungen erfahren werden können, lenkt den Blick auf den Ort, an dem sie wahrgenommen und im Antwortgeben neue normative Lebensdeutungen er-funden werden: die *Lebenswelt* (vgl. Kap. 2.6.2.1). Nicht erst in explizit ethischen Fragestellungen, sondern schon diesseits dieses schwerpunktmäßig auf das Verhalten ausgerichteten Reflexionsparadigmas besitzt die Frage nach der Geltung von Normen Bedeutung. Weil die intrinsezistische Fundamentaltheologie angesichts der Differenzerfahrung anderer Lebensdeutungen auf die Verantwortung ihrer normativen Lebensformen und ihres Grundes zielt, muß gerade dieser Fragekreis zum Zwecke einer vertiefenden fundamentaltheologischen Selbstbeschreibung betrachtet werden.

---

senden denken" (ders., Randgänge, 46; vgl. ders., Grammatologie, 122-129; ders., Die Stimme und das Phänomen, 142; ders., Die Schrift und die Differenz, 349). Noch stärker als LEVINAS hat DERRIDA aber auch die „originäre Verunreinigung durch das Zeichen" (ders., Die Schrift und die Differenz, 197) im Blick. Die diachrone Spur kann gar nicht anders, als sich am Zeichen zu zeigen, weil sie sonst nicht erfahrbar wäre. (Auf diese Beobachtung baut DERRIDAS Bestimmung der Differenz als *différance* – ein Unterschied, der nur zu lesen, nicht zu sprechen ist.) Die Beachtung dieser strukturalen Dimension teilt WALDENFELS mit DERRIDA gegen LEVINAS (vgl. Anm. 728).

2.6.2 Responsive Ansprüche und laterale Transpartikularisierung zwischen den normativen Lebenswelten

Als roter Faden der bisherigen Ausführungen zur responsiven Rationalität zeigte sich, daß die hyperphänomenologische Betrachtung von faktischen Traditionen, Diskursen und den daran beteiligten Instanzen auf Anspruchsdimensionen aufmerksam machen konnte, die sich Gesamt-, Grund- oder Normalordnungen entziehen. Daß responsive Rationalität mit dieser Frage zugleich ein kritisches Potential gegenüber eingespielten philosophischen Argumentationstypen auch in der Beurteilung von Normen, ihrem Herkunftsort, der Lebenswelt, und der traditionell auf ihre Geltung reflektierenden Ethik besitzt, soll im folgenden dargestellt werden. Denn die responsive Rückfrage nach dem Anspruch in den lebensweltlichen Geltungen zielt auf eine Dimension, die den neuzeitlichen Scheidungen in Sein und Sollen, in Heteronomie und Autonomie und in Universalismus und Partikularismus vorausliegt. Wenn responsive Rationalität gegenüber der Ethik auf die Bedeutung dieser vorsittlichen Ansprüche hinweist, plädiert sie nicht für eine umfassende Ethisierung von Lebensorientierungen, sondern kehrt gerade das Unzureichende moralischer Fragestellungen und ihre Angewiesenheit auf andere Gründe heraus. Gegenüber einer Mißachtung der Normenfrage betont sie aber zugleich die Verflechtung vorsittlicher Ansprüche mit normativen Diskurspraktiken. Wegen dieses Chiasmas von Anspruch und Norm[915] sind die folgenden Ausführungen nicht nur für eine fundamentaltheologische Identitätsreflexion, sondern auch für eine theologische Identitätsethik, die zur Ethik konstitutiv die Frage nach dem Subjekt des Verhaltens hinzurechnet und nicht nur nach dem Verhalten selbst fragt[916], von Bedeutung. Weil beide systematisch-theologischen Disziplinen (wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten) auf der Schwelle zu nichttheologischen Diskursen argumentieren (vgl. die Einleitung), weil beide mit der Plausibilisierung des christlichen Glaubens über die Grenzen der Kirche hinaus beschäftigt sind, sind die Reflexionen auf responsive Ansprüche und laterale Transpartikularisierung für sie beide von Interesse.

2.6.2.1 Lebenswelt zwischen Heimat- und Fremdwelt

Bereits Mitte der 80er Jahre hatte WALDENFELS im philosophiegeschichtlichen Kontext der „Rehabilitierung der praktischen Philosophie" die These von der „Herkunft der Normen aus der Lebenswelt" (NL 129) vertreten[917]. In der *genealogischen Perspektive* lassen sich s.E. beide Begriffe und ihre Verflechtung über die strukturale Reduktion auf die ihnen implizite responsive Dimension überführen, so daß sowohl normative Identi-

[915] Vgl. Anm. 936f.
[916] Vgl. FREY, Theologische Ethik, 14, 53, 117f.; ders., Konfliktfelder des Lebens, 149-157.

tätssuche als auch ethische Fragestellungen auf die in ihnen zumeist verborgene oder verdrängte responsive Differenz aufmerksam gemacht werden können. Beginnt man mit der Betrachtung des Begriffes 'Lebenswelt', kann man zunächst feststellen, daß sich WALDENFELS angesichts dessen inflationären und uneindeutigen Gebrauches[918] von emphatischen Verwendungen absetzt. Gegenüber dem Verständnis der Lebenswelt als „Grund-, Boden- und Einigungsfunktion" (EP 37) der Erfahrung oder als dem von systemischer Expertenlogik gefährdeten Ressourcenbecken von Handlungsmotivation[919] benutzt er den Terminus zunächst zurückhaltend deskriptiv-funktional: „Unter Lebenswelt verstehen wir die Welt, in der wir als Mensch unter Menschen leben und sterben" (LH 223). In Übereinstimmung mit HUSSERL, HEIDEGGER, SCHÜTZ, GURWITSCH, GADAMER und HABERMAS sichert die Lebenswelt auch nach WALDENFELS zunächst die Legitimität alltäglicher Erfahrung „unter dem Druck szientisch-technischer Formeln, bürokratischer Maßnahmen, ökonomischer Mechanismen, unter der Übermacht eigener Traditionen oder unter den Zwängen einer totalen oder universalen Vernunft, die alles Beiläufige ausmerzt oder abwertet" (TF 64f.). Insofern die Betonung der Bedeutung des Alltages als genuinem Ort der Entstehung von Erfahrungen gegenüber den unterschiedlichen Rationalitätsanfragen verteidigt werden muß, stellt das Lebenswelt-Konzept ein „Krisenkonzept" (LH 223) dar. Dabei eint die unterschiedlichen Konzepte der sachliche Skopus. Allen geht es um die Verteidigung des „Konkret-Anschaulichen gegenüber abstrakten Modellen, ... [des] implizit Eingeübten und Einverleibten gegenüber einer Ausrichtung nach expliziten Regeln und ... [des] Relativen, Situativen und Okkasionellen, das uns hier und jetzt betrifft und unter den universalen Maßstäben hinweggleitet" (LH 224). Auch der Hintergrund der Krise wird gemeinhin gleich beurteilt: Zum einen hat weder der Kosmosbegriff der klassisch-metaphysischen Tradition noch sein transzendentalphilosophisches Derivat der regulativen Idee der theoretischen bzw. konstitutiven Idee der praktischen Vernunft, die Welt im idealistischen Sinne, mehr eine hinreichende Erschließungskraft für die Deutung von Erfahrung. Zum anderen sucht man mit dem Konzept der Lebenswelt die Rehabilitierung der Alltagserfahrung, der δόξα, nicht vom Alltag selbst zu gewinnen, weil diese Rechtfertigungsstrategie nur auf seine unkritische Verdopplung im Sinne einer common-sense-Philosophie hinausliefe und dem Rationalitätsdruck nicht entgegenstehen könnte: „... der Alltag behält oder gewinnt nur dann seine Widerstandskraft gegen den Druck einer verordneten Rationalität, wenn er selber *mehr ist als Alltag*, das heißt, wenn er *sich selber übersteigt*" (SF 203; vgl. NL 40; TF 55; GN 45). Es gilt also „im Prozeß der Selbstaufklärung des Lebens" (TF 55) das Alltägliche auf „*Unalltägliches*" (ebd.) zu beziehen (vgl. TF 65). *Welcher* Maßstab den Bezug zum Alltag wahrt *und* seine Transzendierung ermöglicht, darüber scheiden sich allerdings die Geister der verschiedenen Lebenswelt-Konzepte.

---

[917] Im Vorwort vom AR (vgl. a.a.O., 14) bezeichnet WALDENFELS diesen Aufsatz als den Ausgangspunkt seines Entwurfes zur Responsivität.

[918] Zur Geschichte und Bedeutungsvielfalt des Lebenswelt-Begriffes vgl. WELTER, Der Begriff der Lebenswelt; JANSSEN/MÜHLMANN, Art. 'Lebenswelt'; SCHULZ, Grundprobleme der Ethik, 216-250.

[919] Vgl. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 171-293, 522.

Aus der Mannigfaltigkeit der Positionen greift WALDENFELS zwei typische Modelle heraus, an denen er seine Abgrenzungsbewegung demonstriert, bevor er seinen eigenen responsiven Ansatz begründet. So kritisiert WALDENFELS an HUSSERLS Ansatz[920] den Versuch, mit Hilfe der transzendentalen Phänomenologie einen „abstrakten Weltkern" der Lebenswelt herauspräparieren zu wollen. Insofern dieser in transzendentalphänomenologischer Rückfrage gewonnen ein Erstes an Erfahrungen wie ein Letztes an universalen Regelstrukturen ermöglichen soll (vgl. TF 61), verstrickt sich HUSSERL für WALDENFELS in die Aporie, daß die konkrete Universalität der Lebenswelt durch ein Abstraktes begründet sein soll: „... sofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie nicht fundamental und einheitlich, und sofern sie fundamental und einheitlich ist, ist sie nicht konkret-geschichtlich" (SV 25; vgl. NL 20). Angesichts der dargestellten unhintergehbaren Genealogie und Regionalität von Ordnungen (vgl. Kap. 2.2.3) erscheint WALDENFELS HUSSERLS Vorhaben als ein quasi letzter Versuch, die Lebenswelt auf ein sicheres Fundament (vgl. TF 62) zu stellen.

Während bei HUSSERL von der (phänomenologisch herausgeschälten) Lebenswelt zuviel erwartet wird, wird ihr Status im Urteil WALDENFELS' unterbestimmt, wenn sie – wie bei HABERMAS – nur als Ressourcenbecken für die Geltungsprüfung einer forensischen Ethik (vgl. NL 130) zu dienen hat. So definiert HABERMAS: „Wir können uns die Lebenswelt, soweit sie als Interpretationsressource in Betracht kommt, als sprachlich organisierten Vorrat von Hintergrundsannahmen vorstellen, der sich in der Form kultureller Überlieferungen reproduziert"[921]. Wird auf diese Weise nur das an der Lebenswelt bewahrt, was den vermeintlich universalisierbaren Standards von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit genügen kann, dann werden „Erfahrungen systematisch nivelliert, zensiert und ihres Eigenwertes beraubt" (NL 113). Die These, man könne mit einem Großaufgebot an Differenzierungen den Schritt gehen von den traditionalen Ressourcen

---

[920] Lebenswelt wird für HUSSERL – getreu seinem Prinzip der Zusammengehörigkeit von Sachgehalt und Zugangsweise – in der Krisis-Schrift von 1935 (vgl. ders., Hua VI) zum Thema einer methodisch gezielten Rückfrage, nicht einer ontologischen Deskription (vgl. NL 15-55). Dabei erfolgt diese Rückfrage angesichts des diagnostizierten Verlustes der Lebensbedeutsamkeit der Wissenschaften unter einem dreifachen Ziel: 1.) soll die Lebenswelt die Wissenschaften fundieren, 2.) den Einstieg in die transzendentale Phänomenologie ermöglichen und 3.) zur Gewinnung einer geschichtlichen Gesamtperspektive beitragen. Deshalb spricht WALDENFELS von der *„Boden-, Leitfaden- und Einigungsfunktion"* (EP 37) der Rückfrage HUSSERLS. Mit ihr läßt sich die Lebenswelt differenzieren a) in konkret-alltägliche Lebenswelten, b) im Kontrast dazu stehenden, spezifischen Sonderwelten und c) einen „abstrakt herauszupräparierenden Weltkern" (vgl. HUSSERL, Hua VI, 136). Allein der letzten Form, der „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrung" (ebd.) könne die oben genannte Boden-, Leitfaden- und Einigungsfunktion zukommen, weil sie Grund und Horizont aller Sinnbildung sei. Aufgabe der Phänomenologie ist es nach HUSSERL, in transzendentaler Reflexion diesen abstrakten Weltkern zu beschreiben und somit zur ausdrücklichen Begründung der Wissenschaften zu dienen, die von sich aus den Boden der Lebenswelt um den Preis eines methodischen Positivismus, Konstruktivismus oder verobjektivierten Subjektivismus mißachtet hätten. Die erste Kritik gilt den „objektiven Tatsachenwissenschaften", die zweite der Mathematik, die dritte den Humanwissenschaften, insbesondere der Psychologie, die die größte Nähe zur Phänomenologie besitzt, aber in der natürlichen Einstellung verharrt (vgl. NL 18). Gegenüber diesen Vereinseitigungen erhält die Phänomenologie die Aufgabe, die Lebenswelt gegen epistemische Formen ihrer Vereinnahmung zu verteidigen, d.h. der „verachteten δόξα" (HUSSERL, a.a.O., 158; vgl. a.a.O., 127) nicht nur ihr relatives Eigenrecht, sondern sogar ihr Vorrecht gegenüber den Epistaimai zurückzuerobern und gleichzeitig diese auf die Lebenswelt als ihr eigentliches Fundament zurückzuführen.

[921] HABERMAS, Vorstudien und Ergänzungen, 591.

zur posttraditionalen Lebenswelt, die als „Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen“[922] charakterisiert wird, stellt für WALDENFELS eine folgenschwere Fehleinschätzung dar[923]. Gegenüber den mit dem Selbstanspruch „richtige[r] begriffliche[r] Schnitte[.]“[924] arbeitenden, allerdings rein *re*agierenden, sortierenden und filtrierenden Geltungsprüfungen gibt der im gedanklichen Gespräch mit MERLEAU-PONTY und FOUCAULT befindliche Philosoph sozialer Ordnungen zu bedenken: „Die Traditionen, an denen wir arbeiten, lassen wir so wenig hinter uns wie Erfahrungen, aus denen wir leben, oder wie den eigenen Leib, in dem sich Erfahrungen verkörpern“ (NL 110). Eine reine Geltungsprüfung, die Traditionen nur als Berufungsinstanz, die mit einem Rationalitätsfilter beurteilt werden, nicht aber als *Gestaltungsort und -auftrag* zu begreifen sucht, hinterläßt ein „Vakuum“ (NL 9, 130) und „Orientierungs- und Motivationslücken“ (NL 129) im Blick auf die Frage, wie inhaltliche Normen erzeugt oder verändert werden können: „Der Konflikt, der aus dem Zusammenstoß konkurrierender Normen und Lebensformen resultiert, läßt sich durch universale Grundnormen nicht völlig auffangen. Denn formale Regelungen sind kein ausreichendes Mittel, um der Heterogenität der Normen Herr zu werden“ (NL 142). Die ethische Relevanz der Universalisierungsprüfung wird der Theorie des kommunikativen Handelns keineswegs abgesprochen, aber sie reicht nur zum negativen Ausschluß bestimmter Handlungsnormen, nicht zur produktiven Gestaltung neuer (vgl. NL 139).

Deshalb versucht WALDENFELS auf der vielfach als rein ästhetisch abqualifizierten mittleren Ebene (vgl. NL 109, 139; AR 576) von *Produktion* und *Innovation* lebensweltlicher Normen anzusetzen, um so Normengenerierung nicht einfach als Reproduktion von vorhandenen Standards, aber auch nicht als lebensweltabgehobene Abstraktion eines posttraditionalen Geltungskonstruktes zu verstehen. Vielmehr werden *inhaltliche* und nicht nur forensische (Meta-)Normen aus der anfänglichen Verflechtung der Mannigfaltigkeit von Erfahrungen erzeugt: „Diese ganze Infrastruktur aus Empfindungen, Wahrnehmungen, leiblichen Bewegungen, Hantierungen, Eingewöhnungen, räumlichen Orientierungen und zeitlichen Rhythmen, sozialer Nähe und Ferne kommt erst dann voll zum Zuge, wenn die Analyse unserer Äußerungen nicht einseitig auf Geltungsfragen

---

[922] Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 219; vgl. a.a.O., 484-487.

[923] Eine ausführliche Auseinandersetzung von WALDENFELS mit HABERMAS' „Theorie des kommunikativen Handelns“ findet sich in NL 94-129. Abgesehen von der einseitigen Verknüpfung von Lebenswelt und kommunikativem Handeln (als ob es in der Lebenswelt nicht auch strategisches Handeln gäbe; vgl. ebd. 95) hinterfragt WALDENFELS vor allem das Rationalitätsverständnis HABERMAS': Darin gibt es s.E. – gerade wenn man die Lebenswelt als Transzendentales der kommunikativen Vernunft zu begreifen suche (vgl. HABERMAS, Vorstudien, 591) – gewichtige Grundentscheidungen, die eher zur Restriktion von Rationalität führen: So finde sich bei HABERMAS ein Rückzug auf die *Formalität* der Vernunft, er arbeite mit begrifflichen Scheidungen, die von der begrifflichen in die ontologische Ebene übersteigert würden, er setze auf eine klare Trennung von (kommunikativer) Vernunft und Macht und glaube an eine kognitive und soziale Dezentrierung (NL 103), also eine Gewaltenteilung der Vernunft, die aber letztendlich einem „Monotheismus der richtenden Vernunft“ huldige (vgl. zu dieser Kritik bes. 110-117; eine analoge Kritik findet sich bei WELSCH, Vernunft, 125-139). WALDENFELS' Alternative einer nicht nur materialen, sondern responsiven Rationalität, die sich in beständigen Zwischenereignissen als Verflechtung und Trennung ereignet, rechnet dagegen mit lateralen Erweiterungen und polyzentrischen Vervielfältigungen von Vernunft (vgl. Kap. 2.6.2.3; 2.6.2.4).

[924] Vgl. HABERMAS, a.a.O., Bd. 1, 80.

zugeschnitten wird. Die Scheidewände, die durch die Sonderung der formalen Welten aufgerichtet werden, erweisen sich dann als durchlässig und verschiebbar" (NL 114). Dem aus der formalen Universalisierungsperspektive der Geltungsprüfung von Normen möglichen Vorwurf der Entdifferenzierung von theoretischen, praktischen und ästhetischen Rationalitätsstandards und der drohenden Konfusion von Subsystemen, Geltungsansprüchen, Grundeinstellungen, Sprechakten und Handlungsformen entgegnet WALDENFELS seinerseits zweifach: Zum einen verweist er auf die *ursprüngliche* Symbiose sogenannter kultureller und natürlicher Vollzüge, die inhaltliche Normen erst ermöglicht: „Handlungsziele und Arbeitsprojekte sind zunächst derart in ein versteh- und deutbares leibliches Verhalten eingebettet, daß eine Absonderung physischer Körperbewegungen, die in einer objektiven Welt ablaufen ..., noch gar nicht aufkommen kann. Auch die Werkzeuge der Technik entwickeln sich in 'Verlängerung des Leibes', selbst wenn diese Prothesen sich hinterdrein verselbständigen und auf den Leib zurückwirken, indem sie ihm bestimmte Körpertechniken abnötigen. Schließlich geht auch soziales Handeln hervor aus einer anonymen Sphäre zwischenleiblicher Verflechtungen und Verschiebungen, die den Synästhesien und Synergien des eigenen Leibes gleichen und einer normativ gesteuerten Koordination von Einzelhandlungen vorausliegen" (NL 114f.). Zum anderen stellt er die Gegenfrage, von welcher Norm her oder durch welche Instanz die „Polyvalenz und Polymorphie der Erfahrungsgehalte" (NL 115) so eindeutig beurteilt werden, daß die Forensik der an Wahrheit, Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit ausgerichteten, begriffsklaren Differenzierungen nicht selbst die „Spur des Gewaltsamen" (NL 115) trägt: „Die Annahme, alles, was uns begegnet, müsse sich vor einem Richterstuhl ausweisen und Zeugnisse beibringen, bevor es Gehör verdiene, hat doch wohl etwas Anmaßendes" (NL 145). Kurzum: es geht WALDENFELS nicht um Entdifferenzierung, sondern um eine responsive Sensibilität für die jeweils vollzogenen Schnitte und Prozesse der Differenzierung (vgl. OZ 72).

Im Gegenüber zu den kritisierten Positionen von HUSSERL und HABERMAS versucht WALDENFELS zu berücksichtigen, daß in der Lebenswelt die Normenproduktionen schon immer mit Anspruchsereignissen konfrontiert sind, die nicht durch Gesamt-, Grund- oder Normalordnungen zu tilgen sind. Um eine Differenzsensibilität für solche Anspruchsereignisse wachzuhalten, nutzt WALDENFELS gegenüber einem pyramidalen oder hierarchologischen Konzept von Lebenswelt seine strukturalen Analysen zur Regionalität von Ordnung angesichts ihrer Konfrontation mit dem ihr fremden Außerordentlichen (vgl. Kap. 2.2.2). Das Verständnis von Lebenswelt geht dann zwar von der alltäglichen Erfahrung der *Heimatwelt* aus, kann jedoch diese nicht als sicheren oder als romantischen Hort gegen die systemischen Sonderwelten begreifen. Denn die Heimatwelt sieht sich von vornherein intra- und interkulturell mit Unalltäglichem und mit anderen Weltdeutungen, sprich: mit „Fremdwelten" (vgl. TF 77-80), konfrontiert. Aus dem universalen Kern oder dem traditionalen Ressourcenbecken wird so ein „Netz aus heterogenen, jedoch vielfältig verflochtenen, sich nicht nur ausschließenden, sondern auch überschneidenden Rationalitätsfeldern, Diskursen, Lebensformen, Lebenswelten", das „viele Knotenstellen, Übergänge, Übersetzungsmöglichkeiten, auch Konfliktzonen, aber

keinen einheitlichen Mittel- und Fluchtpunkt [hätte]" (NL 117; vgl. LH 227). Insofern jede lebensweltliche Orientierung interdiskursiv-strukturell und transdiskursiv-radikal (vgl. SF 51)[925] über sich hinausweist, ist von vornherein dem möglichen Einwand, hier werde ein abgeschlossener kommunitaristischer Regionalismus vertreten, gewehrt (vgl. Kap. 2.6.2.3). Denn aus dem monolithischen Verständnis der *einen* Lebenswelt wird ein Geflecht von *Lebenswelten im Plural* (vgl. LH 225). Angesichts der Pluralisierung konkreter Lebenswelten, angesichts intrakultureller Sonderwelten und inter- und transkultureller Fremdwelten zielt die weiterhin mögliche singuläre Rede von *der* Lebenswelt dann ausschließlich auf die Benennung des singulär-eigenen Ortes von Anspruchserfahrungen (vgl. LH 227), an dem sich für eine bestimmte Wir-Gruppe (vgl. Kap. 2.5.2) unhintergehbar die Konfrontation mit fremden Handlungsmustern ereignet.

Versteht man in diesem Sinne Lebenswelt nicht als „Gemeinwelt" einer Gesamt-, einer Grund- oder einer Normalordnung, sondern vor dem Hintergrund der Reflexionen der Verflechtung von Eigenem und Fremdem als „Zwischenwelt" (vgl. TF 80-84[926]), kann auch der Vorwurf postmoderner Beliebigkeit nicht gegen WALDENFELS' Lebenswelt-Konzept erhoben werden: „Die Lebenswelt ist das Außerordentliche, das sich im Ordentlichen zur Sprache bringt, weil es genau das ist, was die Sprache und das Leben in Gang hält" (TF 65). Auf die Frage, wo sich denn der Anspruch von Fremdheit erhebt, der die Lebenswelt weder in Beliebigkeit aufgehen noch in stumpfer Normalität versinken läßt, antwortet WALDENFELS mit dem aus dem struktural-topologischen wie aus dem transzendental-substitutiven Reduktionsgang bekannten Argument: „Der Ort, von dem aus der Phänomenologe für die alltägliche und zugleich außeralltägliche Erfahrung Fürsprache einlegt und gegenüber den Wissenschaften ein Mitspracherecht in Anspruch nimmt, ist nur zwischen den spezifischen Diskursen, in ihren Lücken und Grenzen zu finden, dort also, wo das, *worauf* die Wissenschaften antworten, noch nicht durch methodisch gewonnene Konstruktionen absorbiert und die Differenz zwischen dem, *was* wir erfahren, und der Art und Weise, *wie* wir es verarbeiten, noch nicht durch Regelapparate aufgeschluckt ist" (GN 45). Insofern die Lebenswelt-Argumentation von WALDENFELS nicht gegen systemische Rationalitäten als solche zielt (vgl. LH 225), sondern auf Vielstimmigkeiten, aber auch Unstimmigkeiten zwischen den verschiedenen Lebenswelten zu achten sucht, ist sie – wie im Anschluß an MERLEAU-PONTY[927] betont wird – nicht als vor-, sondern als metawissenschaftlich zu bestimmen (vgl. TF 65; GN 45). Denn die Lebenswelt wird nicht in einen systemisch immer mehr bedrohten, aber in sich nur kommunikativ organisierten Lebensraum abgedrängt, sondern ist an den Nahtstellen von alltäglichen und nichtalltäglichen Lebensvollzügen immer wieder neu zu

[925] Unter interdiskursiver Fremdheit ist die strukturelle Fremdheit in Kap. 2.3.1.2 (z.B. im Verhältnis zwischen Muttersprache und Fremdsprache, die in der Fremdheit noch Ähnlichkeitserfahrungen, Überlappungen oder Konsonanzen zuläßt), unter transdiskursiver Fremdheit die im selben Kapitel beschriebene radikale Fremdheit verstanden.

[926] Vgl. zusammenfassend TF 81: „Die Gemeinwelt, die sich in der Universalisierung abzeichnet, läßt sich bestimmen als eine Eigenwelt, die sich erweitert, indem sie ihre Möglichkeiten erweitert, die jedoch den Spielraum *eigener* Möglichkeiten nicht verläßt. Anders verhält es sich mit Zwischenwelten, die einander fremd sind und fremd bleiben. Eigenes entsteht hier in der Antwort auf fremde Ansprüche."

entdecken[928]. Entsprechend gravierend wirkt sich das Konzept der Lebenswelt als „Zwischenwelt" (TF 80) auf das Verständnis von Normen aus, wenn diese ihre Herkunft aus der (nun so charakterisierten) Lebenswelt gewinnen.

2.6.2.2 Normenproduktion an den „Grenzen der Normalisierung"

Vor dem Hintergrund des Verständnisses der Lebenswelt als Zwischenwelt wird der Begriff der Norm *zwischen* dem Normalen und den „Grenzen der Normalisierung" verortet. Auf der strukturalen Frageebene kann WALDENFELS von Normen zunächst schlicht als fungierenden Regeln sprechen (vgl. NL 136; OZ 76f., GN 8-17), für welche die ethisch gern benutzte Alternative zwischen präskriptiven und deskriptiven[929] Elementen der Sprache, aber auch die Trennung zwischen moralischen und außermoralischen Normen zu kurz greift. Wenn „Normen in erster und letzter Linie *fungierende Normen* [sind], die unser Verhalten orientieren und lenken, und nicht Gebots- und Verbotstafeln, die wir ständig vor Augen haben" (NL 136), dann sind sie zwischen Stabilisierung des Normalen und Anspruchsereignissen des Anomalen zu situieren. Daß Normativität und Normalität in einer ursprünglichen Verflechtung stehen, untermauert WALDENFELS mit Rückgriff auf Argumente von G. CANGUILHEM, der in seinem Werk „Das Normale und das Pathologische" schreibt: „Eine Norm, ein Richtmaß dient dazu, gerade zu machen, zu richten und wieder aufzurichten. Normieren und normalisieren, das bedeutet: einem Daseienden, Gegebenen eine Forderung aufzuzwingen ... Der Begriff des Rechten – sei's in Geometrie, Ethik oder Technik – qualifiziert das seiner Anwendung Widerstrebende als schief, krumm, schräg und linkisch."[930] Aufgrund der

---

927 Vgl. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 236.

928 Um nicht dem Vorwurf des Ethnozentrismus zu erliegen, ein Beispiel aus dem Alltag mitteleuropäischer Zeitgenossen: Die Benutzung von Computern und Multimediatechnologien ist für die einen (nicht nur ältere Menschen) eine systemische Kolonialisierung ihrer bis dato von Digitalisierung halbwegs freien Lebenswelt (schon die Benutzung von Geld- oder Fahrscheinautomaten führt für manchen zur Erfahrung radikaler Fremdheit). Viele andere haben diese Technologie aber als Teil ihrer Lebenswelt verinnerlicht. Wer nun im Sinne der Theorie kommunikativen Handelns als Verteidiger der Lebenswelt gelten darf, läßt sich doch wohl nicht ausmachen (zumal selbst das Internet neue Möglichkeiten von Kommunikation eröffnet; vgl. KOLB, Virtuelle Ontologie und Anthropologie; RUCKENBAUER, Homo ludens auf der Datenautobahn). Das Beispiel dürfte aber verdeutlichen, daß das Verständnis der Lebenswelt wesentlich von Ort und Disposition der Akteure abhängig ist und an der Grenze von Alltäglichem zu Unalltäglichem immer neu generiert wird. Nicht die vermeintliche „Kolonialisierung" der Lebenswelt durch eine bestimmte Technologie ist schon das politische und ethische Problem (mit jeder neuen, alltäglich relevanten oder als relevant inszenierten technischen Innovation werden alte Möglichkeiten verschlossen wie neue eröffnet; vgl. Kap. 2.2.1). Vielmehr muß sich eine Gesellschaft qua politischer Willensbildung darüber Rechenschaft ablegen – und dahingehend ist sozialethische Aufklärungsarbeit zu leisten –, in welchem Maße bestimmte Veränderungen von zu einer bestimmten Zeit mehrheitlich getragenen Verhaltens- und Wirklichkeitsannahmen als nachhaltiger oder endgültiger Verlust oder Gewinn akzeptiert sein wollen.

929 Vgl. z.B. HARE, Die Sprache der Moral, 37f., 233-243.

930 Vgl. CANGUILHEM, Das Normale und das Pathologische, 163 (zitiert in GN 12; zur Einschätzung der Bedeutung dieses Werkes durch WALDENFELS vgl. OZ 221: „Wichtig sind ... alle Versuche in der neueren Psychiatrie und Psychopathologie, die darauf abzielen, die rein negative und fixe Bestimmung von Pathologien und Anomalien zu überwinden im Rückgang auf Normalisierungsprozesse, die Raum lassen für eine Andersheit und ein Anderswerden des Normalen.").

nicht nur sprachlichen Nähe von Norm und Normalität hat der so wenig dynamisch wirkende Begriff des Normalen in Wahrheit einen höchst polemischen, also normativen Effekt[931]. Auch das explizit moralisch Normative kann nur im Rekurs auf das seinerseits schon normative Lebenskonzept mit seinen impliziten und expliziten Hintergrundüberzeugungen verstanden werden[932]. Denn auch moralische Normen generieren sich aus einem komplexen „Geflecht von umfassenden Wirklichkeitsannahmen (z.B. Teleologie oder Ziellosigkeit des Lebens), Bestimmungen des sittlichen Subjektes (z.B. idealistischer Humanismus oder Misanthropismus) und praktischen Orientierungshorizonten (z.B. Optimismus oder Pessimismus)"[933]. Vor dieser Verknüpfung von funktionalem Aspekt („Normen sind fungierende Regeln") und seiner Einbettung in normative Leitkonzepte (der Frage nach den „Normen für Normen"[934]) wird eine sozialpsychologisch nicht vermittelte Scheidung in „intersubjektive Geltungsprüfungen" von Moralität und prädiskursive, schlechthin gegebene, allein „kommunikativ" vermittelte Lebensverhältnisse[935] überaus fragwürdig. Selbst Berührungen, selbst Gesten, basale Handlungen[936], selbst Beziehungen scheinbarer Unmittelbarkeit wie die Liebe von Eltern zu ihren Kindern[937] sind kulturell bestimmt und damit normativ geprägt. Deshalb gibt es auch keine normenfreien, allein von Intentionalität geleiteten[938], direkten Handlungen: „Handlungen sind stets indirekt, gebrochen, vermittelt durch Zwischenfelder, Zwischeninstanzen und Zwischenformen wie Schema, Stil, Ritual, Symbol, Technik, Regel und Normen. ... Nur so sind sie einer individuierenden Beschreibung zugänglich, und nur so lassen sie sich verstehen und deuten. Wie filmische Momentaufnahmen zeigen, ist eine Handlung, die aus dem Zusammenhang gerissen wird, genauso unverständlich wie eine sprachliche Äußerung, die man ihrem Kontext entfremdet" (NL 134). Deshalb bleibt die Rede von einer reinen Sittlichkeit abstrakt (vgl. DFG 418)[939]. Dagegen gilt es, in den verschiede-

---

931 Vgl. ebd.; vgl. OZ 187; GN 12, 138)

932 Vgl. auch FREY, Theologische Ethik, 23-27, 40.

933 DABROCK/MAASER, Perspektiven gelingenden Lebens, 17f.

934 FREY, a.a.O., 27.

935 Beide Schwerpunktsetzungen finden sich bei FISCHER, Leben aus dem Geist, 31-55; Über moralische und andere Gründe, 131f.

936 Vgl. OZ 77: „Und selbst arglose Spaziergänge dürfen nicht durch Nachbars Garten führen."

937 Auf dieses Beispiel weist FISCHER, Über moralische und andere Gründe, 132f., hin, ohne zu sehen, welch einen Spielraum an Einstellungen zur Kindheit allein die europäische Geistesgeschichte kennt (vgl. ARIES, Geschichte der Kindheit), ganz zu schweigen von interkulturellen Vergleichen. Dieser Hinweis soll nur zur Vorsicht gemahnen, vorschnell von einem schlechthinnigen Abhängigkeitsverhältnis gegenüber sogenannten „Lebensverhältnissen" (vgl. ders., Handlungsfelder angewandter Ethik, 230f.) zu sprechen. Vgl. AR 574: „Das Gesetz gehört nicht von Anfang an zur Eigenwelt des Kindes, doch diese Eigenwelt ist bereits geprägt durch die Erwachsenenwelt, deren Spuren nachträglich zu wirken und zu sprechen beginnen. Die 'Anarchie' der Triebe sieht sich von Anfang an einer geheimen 'Archie' ausgesetzt."

938 Diese Auffassung vertritt vielfach rezipiert ANSCOMBES, Absicht.

939 Dies gilt im übrigen nicht nur vor dem Hintergrund der strukturalen und der transzendentalen Reduktion, die nach WALDENFELS in der *Prä-/Interferenz* endet (vgl. Kap. 2.3), sondern auch innertheologisch. Wer wie FISCHER (vgl. ders., Über moralische und andere Gründe, 119-130, 137f.,140f., 157) zu Recht um eines vertieften Verständnisses von Ethik willen die Aufgabe der Moral begrenzen will und darüber hinaus nach den das Handeln (und Verhalten) prägenden Lebensverhältnissen fragt, kann dies – innertheologisch – nur postlapsarisch tun. Die Dichotomisierung von „Identität oder ... 'Leitstory'" auf der einen und einer davon unabhängigen „Verbindlichkeit ... von jenem Lebenszusammenhang [sc.: der schechthin vorgegebenen Lebensverhältnisse wie Beziehung zu Gott, den Eltern, dem Nächsten; P.D.]"

nen lebensweltlichen Ordnungen, d.h. in den inhaltlichen Normen wie den Handlungstypisierungen, -regelungen, -techniken, -stilen das diese partikulare Tradition Stärkende wie das sie Transzendierende zu ergründen. In einer durch entwicklungslogische Teleologie ausgezeichneten Grundordnung (vgl. Kap. 2.2.2) wird solche Universalisierung vom Ideal der posttraditionalen vernunftgeleiteten Lebenswelt abgeleitet (vgl. NL 111, 116; DFG 415). Das insbesondere in reformatorischer Anthropologie gepflegte Wissen um die bleibende Bedrängung der Vernunft und Moral durch das Böse, ja, ihr Verwikkeltsein darin wird solchen Fortschrittsoptimismus kaum teilen, aber dennoch die pro- und evozierende Suche nach je situativ notwendigen Transpartikularisierungen[940] nicht aufgeben. Wie jedoch kann dieser Impuls mit Hilfe der responsiven Rationalität aufgenommen werden?

Dem potentiellen Einwand, die Bindung sittlicher Fragestellungen an lebensweltliche Ordnungen und der Normenbeurteilungs- wie -generierungsfrage an diskursive Formationen verfiele in einen Kulturrelativismus (der alles für gleich gültig und somit gleichgültig erklärt), muß zunächst die kritische Frage entgegengestellt werden, ob die Normierung von Normen allein an den Kriterien von Universalisierbarkeit oder Generalisierbarkeit nicht selbst kulturell geprägt ist[941]. Wichtiger noch als diese erste Erwiderung ist der Hinweis, daß es in einer responsiven Perspektive, die die strukturale und transzendentale Reduktion integriert, zum Zwecke der Transzendierung partikularer Normen darauf ankommt, an diesen selbst Maß zu nehmen. Dazu bedarf es nach WALDENFELS zunächst aber einer „Genealogie der Moral"[942], die sich nicht in einem „fröhlichen" Beschreiben der „menschlichen Moral-Vergangenheit"[943] erschöpft, sondern den untilgbaren „*blinden Fleck*"[944] *jeder Moral* (vgl. u.a. SV 47; NL 70, 112, 130; EP 63; SF 51; DFG 107, 128, 156f., 280, 299, 322, 324, 344, 409-423, 425; AR 334, 560-563, 584; TF 143; GN 15, 64, 83, 110, 204f.) zu thematisieren hat.

(a.a.O., 150) auf der anderen Seite, suggeriert, als ob wir einen sicheren, durch den Sündenfall nicht verdunkelten Blick auf Schöpfungsordnungen hätten. Gilt es nicht vielmehr, diese sogenannten Lebensverhältnisse in den immer normativ geladenen Vorstellungen von Leben je neu zu entdecken, wozu wir nach christlichem Verständnis aufgrund der Versöhnung im Blick auf die befreiende Botschaft von der Rechtfertigung, wie sie in den Schriften niedergelegt ist, aufgerufen sind? Philosophisch gesprochen wäre die These von der Vorgabe unvermittelter Lebensverhältnisse der Vorstellung vergleichbar, auf Signifikate unabhängig von Signifikanten zurückgreifen zu können – beides, die Rede von Schöpfungsordnungen wie der Rückgriff auf die unvermittelte res, ist aber postlapsarisch utopisch.

940 Vgl. *Anm. 64 und das Glossar in der Einleitung.*

941 Vgl. FREY, Theologische Ethik, 142f. Die Frage nach der Unterscheidung von berechtigten und unberechtigten Ansprüchen, von Gesundheit und Krankheit, von Recht und Unrecht, kurz: von Normalem und Anomalen wird damit nicht einfach verworfen. Aber ihr gegenüber wird eingeklagt, daß sie schon immer von einer bestimmten Ordnung ausgeht und ihre Kriterien nicht einfach unabhängig davon vorfindet.

942 Vgl. zur Bedeutung der Genealogie schon Kap. 2.2.3.

943 Vgl. NIETZSCHE, KSA 5,254.

944 Das Motiv des blinden Fleckes findet sich in der Philosophiegeschichte m.W. erstmalig bei F. A. LANGE, Geschichte des Materialismus, Bd. 2, 864-866; implizit aufgegriffen wird es u.a. bei WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, 5.632; explizit u.a. wiederum bei LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 187, 198, 426, 538f., 865 u.ö.

Dieser „blinde Fleck" besteht schlicht und einfach darin, daß die moralische Differenz von 'gut' und 'böse' nicht selbst moralisch ist (vgl. DFG 411). Keine Moraltheorie kann sich von ihm befreien: In jeder *Seins*moral zeigt er sich daran, daß man bei konsequentem Weiterfragen in einen unendlichen teleologischen Regreß gerät: „Wäre das Gute selbst wieder zu etwas gut, so wäre es kein letztes, allumfassendes Ziel ... *Das Gute ist weder zielgerecht noch zielwidrig*" (ebd.; vgl. AR 309, 584). Die verschiedenen Spielarten der deontologisch-forensischen Ethik von der transzendentalen Begründung bis zur Diskursethik haben ihren blinden Fleck darin, daß die „Stimme des Gesetzes" (vgl. AR 301-312, 494; TF 125) selbst nicht nochmals gesetzlich befohlen werden kann: „Das Faktum, daß es ein Gesetz gibt, das einen Anspruch erhebt, fällt nicht selbst unter dieses Gesetz" (AR 562[945]). Deshalb konstatiert WALDENFELS für die deontologische Ethik: *„Das moralisch Richtige ist selbst weder regelgerecht noch regelwidrig"* (DFG 414). Selbst wenn die Gesetzesforderung transzendentalpragmatisch oder kommunikationstheoretisch auf eine unbeschränkte Kommunikationsgemeinschaft zielt, läßt sich beim Übergang von allgemein verbindlichen Sätzen zu „Du sollst"-Aussagen die Kontingenz des Konzeptes nicht leugnen. Dadurch erhält die Anrede eine in der allgemeinen Form nicht gegebene Bedrängnis, weil sie das als Respondent angesprochene Subjekt unausweichlich trifft und in singuläre Verantwortung ruft (vgl. TF 120f.): „Der normative Satz 'Jedermann soll', der mich im Nominativ mit benennt, bedeutet, grammatisch, aber auch sprechakttheoretisch betrachtet, keine Verallgemeinerung des Befehlssatzes 'Du sollst', der mich im Vokativ anspricht"(TF 124; vgl. OZ 76; AR 561; DFG 415). Selbst der utilitaristischen Ethik kann man entgegenhalten, „daß *das praktisch Erfolgreiche, dem die Erfolge zugute kommen, selbst weder erfolgreich noch erfolglos ist.* Die Instanz, der der Erfolg dient, ist beim Erfolgskalkül jederzeit vorausgesetzt ..."(DFG 415). Und noch der traditionale oder funktionale Normalismus des Common sense muß sich sagen lassen: „Die Differenz zwischen Normalem und Anomalem ist selbst nicht normal" (GN 15). Welchen Sinn hat dieser Aufweis vom blinden Fleck der Moral für die Ethik – insbesondere in responsiver Perspektive?

Die auf die Leerstellen und Präsuppositionen der sittlichen Argumentation achtende Genealogie benennt mit dem Hinweis auf den „blinden Fleck" den *„Nullpunkt der Moral*, an dem die jeweiligen Leitdifferenzen entspringen" (DFG 416). Auf diese Weise übt sie eine dekonstruktive Funktion aus, den potentiellen Selbstanmaßungen moralischer Ordnungen entgegenzusteuern: „Eine Begründung der Moral, die diesen blinden Fleck tilgen wollte, wäre lediglich Ausdruck einer bestehenden Moral ... Alle Wortführer der Moral sprechen *im Namen eines Anderen, Außerordentlichen*, das sich der Moralordnung entzieht. Wird dieses Moment des Amoralischen und Anarchischen, dieses 'Jenseits von Gut und Böse' in die moralische Differenz hineingezogen, so gebiert die Moral einen eigenen Zwang, gleichgültig, ob diese sich auf Ziele, Gesetze, Erfolge oder bloße 'Herden-Maximen' beruft" (ebd.). Die in der Genealogie zutage geförderte *Kontingenz* jeder moralischen Ordnung verweist auf überschüssige Möglichkeiten (AR 570, DFG 417), die sich entweder implizit bieten, dem individuellen oder kollektiven Subjekt explizit angeboten werden oder – darauf kommt es WALDENFELS besonders an[946] – es in Anspruch nehmen. Geschieht letzteres, erhebt sich ein Anspruch, dem sich das als

[945] Vgl. diese Einsicht bereits bei KANT, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre A 39: „Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden."

[946] Zu den beiden vorherigen Alternativen, die der responsiven Rationalität vorarbeiten, aber geltungstheoretisch nicht deren Anspruch erreichen, vgl. Kap. 2.4.1.3; 2.4.3.2.

Respondent verstandene individuelle oder kollektive Subjekt (vgl. Kap. 2.5) nicht entziehen kann (vgl. Kap. 2.4.3.3) und der deshalb – wie WALDENFELS es einmal formuliert – etwas von einer *moralischen Urszene* aufscheinen läßt (vgl. AR 583)[947]. Der von ihr ausgehende Anspruch trifft die moralische Ordnung und die von ihr geprägten Akteure unausweichlich und fordert zur Antwort heraus. Insofern das Antwortgeben zeitlich und sachlich nicht vor dem Anspruchsereignis erfolgen kann und auch kein Repertoire an Lösungen es erschöpfend erklärt, ist der Versuch seiner Bewältigung konstitutiv *nachträglich* (vgl. Kap. 2.4). Weil die Antwort nachträglich und nicht nur die Widerspiegelung eines heteronomen Gesetzes oder eines autonomen Ichs ist (vgl. AR 560-563), führt sie eine *produktive (Selbst-)Verbindlichkeit* mit sich: Gerade im Eingehen auf fremde, unausweichliche Ansprüche kommt es zu einer neuartigen Verflechtung von Eigenem und Fremden, aus der dann (nicht faktisch, sondern „interfaktisch" [vgl. SV 199]) neue Normen generiert werden *müssen*. Weil hier in dem Chiasma von Eigenem und Fremdem für die eigene Normierungsordnung unausweichlich, nachträglich, asymmetrisch Neues entsteht, kann WALDENFELS solche Normenproduktion als ein *schöpferisches Antworten* bezeichnen, *das gibt, was es nicht hat* (vgl. AR 238, 576; DFG 328, 423, 437; TF 53; GN 109). Der genealogische Hinweis, daß jede Ordnung von dem ihm Außerordentlichen zehrt und von Ansprüchen jenseits des Regelwerkes von Ordnungen als deren blinden Flecken ausgeht, bewirkt eine Distanz, die Freiraum zur *produktiven Gestaltung* neuer Normen ermöglicht. Denn eine konkrete Antwort geht aufgrund der einmaligen Verantwortungssituation nicht in der Abstraktion normativer Sollensarchitekturen auf. Dem Anspruch selbst kommt damit geradezu der Status einer *„flexiblen* Erfindungsregel"[948] zur Normenproduktion (und nicht nur Normenprüfung) in der als Zwischenwelt zu charakterisierenden Lebenswelt zu, weil er vorhandene Lebensorientierungen nötigt, sich durch ihn transformieren zu lassen. Nachdem dann allerdings eine Antwort gegeben ist, hat sie neue Realitäten geschaffen, Deutungsmuster verschoben, alte Ordnung verändert und so neue gestiftet[949] – ein Konstruktivismus im Gefolge der Herausforderung durch fremde Ansprüche.

---

[947] In der von LEVINAS immer wieder in Erinnerung gerufenen Formulierung „Du sollst/wirst mich nicht töten" (vgl. Anm. 754-756) findet die „moralische Urszene" ihren radikalsten Ausdruck. Ihre Nichtbeachtung stellt nicht nur einen sittlichen Konfliktfall, sondern einen transzendentalen Widerspruch dar (vgl. Kap. 2.3.1.2).

[948] Vgl. FREY, Theologische Ethik, 37, 140-147; FREY hat diesen Ausdruck zur Charakterisierung des biblischen Liebesgebotes geprägt; die Analogie ist unverkennbar, wenn beachtet wird, daß das Epitheton 'flexibel' mehr ist als ein differenzierendes Adjektiv, sondern erst das Nomen 'Erfindungsregel' erklärt. Ansonsten wäre man wieder in ein Grundordnungsmodell abgedriftet.

[949] Wird diese standardisiert, sedimentiert sich eine neue Ordnung – mit all ihren Vorzügen wie Nachteilen (vgl. Kap. 2.2).

2.6.2.3 Diesseits neuzeitlicher Unterscheidungen: Responsive Ethik als Transpartikularisierungsimpuls

Mit der phänomenologischen Reduktion der Normengenerierung auf eine kreativ-nachträgliche Verantwortung angesichts gegebener Möglichkeitsüberschüsse und sich immer neu erhebender außerordentlicher Ansprüche (vgl. AR 576) untergräbt responsive Rationalität gängige Unterscheidungen der neuzeitlichen Ethik: So liegt das „Zwischenereignis" (vgl. Kap. 2.4.2) des Antwortens diesseits der die neuzeitliche Ethik vielfach prägenden HUMEschen Scheidung von Sein und Sollen[950], aber auch jenseits der metaphysischen Deduktion eines „agere sequitur esse" (vgl. NL 132): Insofern der Anspruch *fordert*, hat er selbstverständlich eine ethische Dimension; insofern man sich ihm *nicht* entziehen *kann*, muß er aber auch als ein vormoralisches, ontologisches Geschehen qualifiziert werden. Da er als Überschuß und Außerordentliches *nachträglich* anerkannt wird, fügt er sich nicht einer *bestimmten* ontologischen Ordnung, die aus sich ein Sollensgefüge quasi deduktiv entläßt. Vielmehr ist er ja gerade der „unmarked space"[951], der jede geschlossene Gesamt- oder Grundformation für eine Moralbegründung oder ethische Rechtfertigung aufsprengt.

Nicht nur die Trennung von Sein und Sollen, sondern auch die Typologie von Autonomie und Heteronomie erweist sich vor der Genealogie der Moral, die nicht schon bei der komparatistisch-postmodernen Beschreibung der Lebensformen, sondern erst beim fremden Anspruch endet, als zu kurzschlüssig. Während Autonomie weithin zum schlechthinnigen Validitätskriterium heutiger – säkularer wie theologischer – Ethik geworden ist[952], hält WALDENFELS – mit LEVINAS[953] – eine provokative Rehabilitierung der Heteronomie (um einer qualifiziert-responsiven „Autonomie" willen) für nötig: „Daß eine responsive Ethik von einem Gesetz des Anderen, einer Heteronomie ausgeht, sieht merkwürdiger aus, als es ist. ... Kompetenz kann nicht immer wieder auf eine Meta-Kompetenz zurückgeführt werden ... . Diesen blinden Fleck der Moral kann auch keine 'nachmetaphysische Ethik' tilgen" (AR 584). Denn auch sie – wie jede auf das Antworten reflektierende Regelprüfung – kommt angesichts der Anspruchssituation zu spät.

Heteronomie in responsiver Differenz wird allerdings nicht als Fremdbestimmung eines bestimmten Gesetzes*inhaltes* bestimmt, sondern meint den *Anspruch*, der weder den Intentionen eines moralischen oder sittlichen Subjekt integrierbar ist noch durch die Befolgung einer Regel gedeckt ist (vgl. NL 140), sondern vom Anderen ausgeht:

---

[950] Vgl. HUME, Ein Traktat über die menschliche Natur, 469f.; zum philosophiehistorischen Hintergrund, zur Analogie und Differenz zu MOORES Kritik des 'naturalistic fallacy' vgl. ENGELS, Georg Edward Moores Argument der [sic!] 'naturalistic fallacy'.

[951] Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 49, 222, 232, 305, 459f. u.ö. mit instrumenteller Nutzung der operativen Logik von Georg SPENCER BROWN.

[952] Zum philosophischen Autonomieverständnis vgl. SCHILLING, Moralische Autonomie; zur theologischen Rezeption (vor allem in der katholischen „autonomen Moral" von AUER, BÖCKLE, KORFF u.a.) vgl. MERKS, Autonomie.

[953] Vgl. LEVINAS, Die Spur des Anderen, 204; ders., Jenseits des Seins, 277; Schwierige Freiheit, 21.

„Verantwortung ist nicht die Fähigkeit, bei sich selbst anzufangen, sondern die Unausweichlichkeit, mit der wir beim Anderen anfangen. Die Ekstase, die immer noch eine zentrifugale Bewegung andeutet, schlägt um in eine Exposition: ich bin draußen, *au dehors*" (DFG 335). Die responsive Heteronomie – verstanden als Antworten auf einen nicht einzuholenden, fremden Anspruch – entlastet ja gerade nicht, wie es das gemeine Verständnis von Heteronomie insinuiert, von der Verantwortung, sondern zielt auf eine singuläre, unausweichliche, durch keine Wahrheits- oder Richtigkeitskriterien zu entlastende Verantwortung. Somit korrigiert die responsiv interpretierte Verantwortung zugleich ein Autonomie-Verständnis, das Autonomie nur negativ als Selbstgesetzgebung versteht: „... Autonomie wäre bloße Autokratie, wenn sie den Nomos nicht schon voraussetze. Ich habe immer schon auf etwas geantwortet, wenn ich frage, was dieser Anspruch besagt und ob er berechtigt ist. Das *Worauf* des Antwortens gleicht in seiner Unausweichlichkeit und Unberechenbarkeit dem *Wovor* der Angst ..." (AR 562)[954].

Da sich erst jenseits der von WALDENFELS als moralische Urszene bezeichneten Anspruchssituation die Frage nach der *Berechtigung* von Ansprüchen erhebt (vgl. Kap. 2.4.3.3), wäre von einer responsiven Ethik an Moralkonzeptionen, welche die Legitimität eines Anspruchs einseitig von Regelkonformität abhängig machen, die kritische Rückfrage zu stellen, ob und wieweit es ethisch legitim ist, durch Verfahren Zugangsmöglichkeiten zu einem bestimmten Diskurs (mit entsprechenden politischen Sanktionen) zu blockieren[955]. Indem die Frage nach der *Legitimität* von Ansprüchen für eine

---

[954] Insofern KANT die Autonomie nicht nur negativ als Unabhängigkeit bestimmt (vgl. ders., Kritik der praktischen Vernunft, A 58), sondern in der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperatives (vgl. ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66f.) auch den Anderen zum Kriterium der Maximenbeurteilung erhebt, erscheint mir auch sein Entwurf für responsive Rezeption offen zu sein (vgl. auch Anm. 945). Die Kritik gegenüber einem übertriebenen Autonomie-Gedanken dürfte also eher gegen ultraliberale Positionen angebracht sein (vgl. NOZICK, Anarchie, Staat und Utopie, 11: „Menschen haben Rechte, und einiges darf ihnen kein Mensch und keine Gruppe antun ... Diese Rechte sind so gewichtig und weitreichend, daß sie die Frage aufwerfen, was der Staat und seine Bediensteten überhaupt tun dürfen.").

[955] Nicht daß Regeln nicht beachtet werden sollten, steht hinter dieser Anfrage. Vielmehr befragt sie Diskurse auf ihre Inklusions- und Exklusionskriterien, d.h. ab wann Regeln es verhindern, einen „ethischen" Anspruch als solchen überhaupt an eine Diskursgemeinschaft heranzulassen. Wenn man beispielsweise nicht nur im politischen System, sondern auch schon im moralischen Diskurs, die Möglichkeit sich zu äußern, von Kriterien wie Alter, Intelligenz oder Eloquenz abhängig machte, wären bestimmte Personen qua Regel vom Diskurs ausgeschlossen. Mit Recht erhebt die Diskursethik, die mit ihrem Universalisierungsprinzip auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft als Horizont zielt, Einspruch gegen solche Ausgrenzungen, die wohl lebensweltlich keinen Konsens finden würden. Aber auch die scheinbar so offene Diskursethik hat ihre Selektionen, wenn sie beispielsweise festlegt: „Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen" (HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 99). In der realen Kommunikationsgemeinschaft kommt man nicht umhin, das von HABERMAS (und auch APEL, Transformationen der Philosophie, Bd. 2, 423-435) avisierte Ideal mit Realitäten zu kontaminieren (was HABERMAS, a.a.O., 103f. als die Crux aller bisherigen diskursiven Moralbegründungsstrategien diagnostiziert). D.h.: Auch in der Diskursethik müssen selektive *inhaltliche* Kriterien benannt werden, die festlegen, wer noch als sprach- und handlungsfähiges Subjekt gelten *darf*. Die Unhintergehbarkeit solcher materialen Präsuppositionen gilt nicht nur für die Akteure, sondern auch für die sogenannte „logisch-semantische Ebene" (a.a.O., 97) der Diskursethik. Dort sollte nach HABERMAS, der auf Ausführungen seines in der Rechtsphilosophie arbeitenden Schülers ALEXY (vgl. ders., Eine Theorie des praktischen Diskurses, 37) zurückgreift, die Regel gelten: „Jeder Sprecher, der ein Prädikat F auf einen Gegenstand *a* anwendet, muß bereit sein, F auf jeden anderen Gegenstand, der a in allen relevanten Hinsichten gleicht, anzuwenden" (HABERMAS, ebd.). Worin die „relevanten Hinsichten" bestehen, ist wiederum keine Frage formaler Regelung allein. Kurzum: Materiale Gesichtspunkte, in der moralischen Debatte evaluative

Ethik in responsiver Reduktion erst auf der zweiten Geltungsebene situiert wird oder – anders formuliert – indem in der Perspektive responsiver Rationalität eine Geltung ihre Genese – verstanden als Erhebung eines Anspruchs, nicht als Historiographie – nicht endgültig hinter sich bringt[956], eröffnet sich auch hier ein Spielraum zur produktiven Gestaltung von Moral und Sitte. Negativ formuliert: der genealogische Rückgang auf die Sphäre vorrechtlicher und vormoralischer Ansprüche schützt vor den Selbstimmunisierungen von Moral, Sitte und Gesetz gegen das ihnen Außerordentliche, aber auch vor der Selbststilisierung eines autokratischen Ichs[957], sich zum Letztkriterium der Verantwortung zu erheben. Insofern responsive Ethik die Frage der Gestaltung einer sittlichen Verantwortungssituation nicht von den strukturellen Diskurs- und Ordnungsvorgaben abkoppelt, vielmehr den Anspruch als Überschuß einer Ordnungsgestaltung begreift,

---

Aspekte des guten Lebens, sind konstitutiv für Diskursethik *in jeder realen* Kommunikationsgemeinschaft. Das Verallgemeinerungsprinzip kann nicht an der faktischen Regionalität der Begründung vorbei argumentieren. Es reicht nicht aus, am Ende der Argumentation, nachdem man den „Schnitt ... zwischen evaluative und streng normative Aussagen" (a.a.O., 113) gesetzt hat, einzugestehen, daß der Horizont der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns so nicht abgeblendet werden kann. Wenn man sogar konzediert: „Die Anwendung von Regeln verlangt eine praktische Klugheit, die der diskursethisch ausgelegten praktischen Vernunft *vorgeordnet* [P.D.: das ist eine geltungstheoretische, keine noetische Formulierung!] ist ..." (a.a.O., 114), kann man diese nicht mehr für die Begründung einer faktischen Ethik unberücksichtigt lassen.

[956] Vgl. AR 560: „Jede Gesetzesmoral, in der Geltung von Genese geschieden wird, nimmt eine rechtsförmige Gestalt an, während Ansprüche, die das Zeichen ihrer Herkunft bewahren, anredeförmig angelegt sind" (vgl. NL 131; SF 51). Wird die Anspruchsgenealogie in der Gesetzesbegründung abgeblendet, reicht eine „Legitimation durch Verfahren" (LUHMANN) aus. Eine kritische Perspektive auf das Recht (sei es durch Rechtsprinzipien oder durch Moral) wird schwierig. Der Hinweis auf die Begrenzung des Rechts durch die Gerechtigkeit (vgl. paradigmatisch für viele der große neuere rechtsethische Entwurf in theologischer Perspektive von HUBER, Gerechtigkeit und Recht) verfolgt zwar dieselbe Intention der kritischen Begrenzung des rechtsfunktionalen Paradigmas, der Korrekturbegriff der Gerechtigkeit muß aber auch auf seine eigene Begrenztheit hinterfragt werden. In theologischer Perspektive geschieht dies z.B. bei HUBER dann, wenn er vollendete Gerechtigkeit als eschatologischen Zustand begreift (vgl. a.a.O., 167-183; vgl. DERRIDA, Gesetzeskraft, 56), weil erst dann der adäquate Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit gefunden sei. In der Perspektive responsiver Ethik wird dieser „blinde Fleck" der Gerechtigkeit thematisiert, indem sie auf das in jeder Gerechtigkeit inhärente Moment der Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen sucht: „Unter dem Blickwinkel der Responsivität haftet jeder Form von Recht und Gerechtigkeit, die – wie die alte Formel lautet – Gleichen Gleiches, Ungleichen Ungleiches zuteilt (Nomoi 757a), ein untilgbarer Flecken der Ungerechtigkeit an; denn stets wird die Singularität von Ereignissen einem Maßstab unterworfen, der ein 'Gleichsetzen des Nichtgleichen' zur Folge hat. ... Die Gerechtigkeit wird dem fremden Anspruch nicht völlig gerecht, da dieser sich nicht in Anrechte aufteilen und in eine Ordnung überführen läßt" (AR 585f.; vgl. a.a.O., 398). Die Stärke einer Rechtstheorie würde sich in responsiver Perspektive also gerade daran zeigen, wieweit sie der Billigkeit Raum gewähren würde (dies geschieht z.B. in LUTHERs Rechtsbegründung; vgl. MAASER, Die schöpferische Kraft des Wortes, 282-288). Insofern eine responsive Ethik an der Grenze bestehender Ethiken nach deren Exklusionsmustern fragt, um diese – wenn nötig – zu überwinden, zugleich aber weiß, daß damit andere geschaffen werden, bleibt sie – wie jede realistische Ethik – eine unendliche Aufgabe (vgl. DERRIDA, Gesetzeskraft, 51-53). Aber das ist der Preis, den jede realistische, also auch die responsive Ethik zu bezahlen hat, wenn sie am *„Ethos in statu nascendi"* arbeitet, „ohne [sich] in eine moralische Hinterwelt zu flüchten" (DFG 417).

[957] Auch hier zeigt sich eine Parallele zu verschiedenen Varianten evangelischer Ethik, wenn diese gegenüber der Moral die evangelische Freiheit einklagt; vgl. in dieser Hinsicht die Gemeinsamkeit so unterschiedlicher Gegenwartsethiker wie FISCHER, Leben aus dem Geist, 55-65; FREY, Konfliktfelder des Lebens, 49-61; HONECKER, Einführung in die Theologische Ethik, 43-47; HUBER, Folgen christlicher Freiheit, 205-216; D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, 410-425; RENDTORFF, Ethik, 66-75.

unterscheidet sie sich von einer *Situationsethik*, die zu leugnen sucht, daß normative, strukturelle und institutionelle Dispositionen für die Ethik eine Rolle spielen[958].

Weil eine responsive Ethik andererseits jede Begründung von Moral auf die „Urszene" ihres Anspruchsereignisses in der Zwischenwelt befragt, unterläuft sie auch die den ethischen Diskurs schon lange beschäftigende, wenn nicht gar lähmende (Schein-)Alternative zwischen universalistischen oder partikularistischen Normenbegründungen, die als politik-, moral- und sozialphilosophische Debatte unter dem Streittitel „Liberalismus vs. Kommunitarismus" geführt wird[959]. Konzentriert man sich in diesem Streit auf die Frage nach der *Geltung* normativer Ansprüche, so wird man vor zwei prototypische Alternativen gestellt[960]: Die einen Konzepte machen den Geltungsanspruch einer Norm davon abhängig, inwieweit sie sich universalisieren oder – in einer abgeschwächteren Form – generalisieren läßt. Normative Verhaltensansprüche, die dieses Kriterium nicht zumindest teleologisch anzielen, fallen durch das Prüfverfahren und müssen revidiert werden oder können zumindest keine ethische Geltung für sich beanspruchen. Mit dem Rechtfertigungsanspruch auf prinzipielle Universalisierbarkeit von Normen offenbart sich zugleich die diesem Ansatz zugrundeliegende Präsupposition: Im Grunde gibt es jenseits partikular-traditionaler Entstehungsbedingungen von Normen ein gemeinsames, oft nur nicht ausgeschöpftes Verständigungspotential vor den einzelnen normenbegründenden Kulturregionen. Als Beleg für diese universalistische Geltung von Grundnormen ließe sich im Grenzgebiet von Politik, Recht und Sitte auf die Menschenrechte verweisen und fundamentalethisch auf eine formale Vernunft (KANT), ein transzendentalpragmatisches wechselseitiges Anerkennen (APEL/HONNETH), eine kontraktualistische Rekonstruktion der Bedingungen jeder auf Fairneß aufbauenden Gesellschaft (RAWLS) oder eine ideale Kommunikationsgemeinschaft (HABERMAS).

Gegen solche restringierenden Normierungen sittlicher Traditionen durch universalistische oder generalistische Prüfkriterien oder allgemeine Gesetzesansprüche treten die anderen Konzepte eines expliziten oder impliziten Partikularismus (oder Kontextualismus) – vom Fundamentalisten über den Traditionalisten bis zum postmodernen Anwalt

---

[958] Vgl. FLETCHER, Moral ohne Normen?; aber auch BULTMANN, Das christliche Gebot der Nächstenliebe.

[959] Zum Überblick zu dieser Debatte vgl. HONNETH (Hg.), Kommunitarismus; BRUMLIK/BRUNKHORST (Hgg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit; v. SOOSTEN, Gerechtigkeit ohne Solidarität; REESE-SCHÄFER, Was ist Kommunitarismus?; ders., Grenzgötter der Moral; KERSTING, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, 397-496. Neben der Frage nach universaler oder partikularer Normenbegründung geht der Streit um die Vorrangstellung von Rechtem oder Gutem, von Freiheit oder Gemeinschaft und von Genese (ist die Traditionsbindung entscheidend?) und Geltung (reicht die Prüfung?) in der Moraltheorie. Unmittelbar betroffen sind deshalb fundamentalanthropologische Auffassungen wie die Frage nach dem Subjekt, der Geschichte (Frage nach der Bedeutung der Moderne); Konsequenzen hat die Debatte – wie bei SANDEL – bis in die Rhetorik der politischen Selbstdarstellung (zu SANDELs Einfluß auf den ersten Wahlkampf von Bill CLINTON vgl. REESE-SCHÄFER, Grenzgötter der Moral, 243-249).

[960] Wie immer sind solche Prototypen hart an der Grenze zum Stereotypischen. Schaut man genauer hin, so zeigt sich, daß es den reinen Universalisten fast genau so wenig gibt (hier wäre wohl am ehesten an NOZICKs „Nachtwächterstaat" zu denken) wie den abgeschlossenen Kommunitaristen (hier wäre an MACINTYREs Praxis-Begriff [vgl. ders., Der Verlust der Tugend, 251] oder an ETZIONIs Kommunitarismus-Manifest [vgl. ders., Die Entdeckung des Gemeinwesens] zu denken). Die Typisierung kann daher

für die Diversifizierung – auf und verweisen darauf, daß die lebensweltliche Begründung von Normen nicht durch eine immer nur *nachträglich* erfolgende Geltungsprüfung geleistet werden kann. Allein die Einbindung in einen kulturellen Kontext lasse bestimmte Verhaltensweisen „in Fleisch und Blut" übergehen, so daß sie intuitiv und somit erfolgreich befolgt werden[961]. Motivation und Material von Normen hängen nicht nur genetisch, sondern *wesentlich* an dem sie hervorbringenden kulturellen Kontext.

Das Verhängnis der Entgegensetzung von Partikularismus und Universalismus besteht darin, daß die eine Position zwar die argumentative Leerstelle der jeweils anderen benennt, aber zugleich für die genannten Stärken der anderen Theorie in ihrer eigenen Konzeption keine Alternative aufbieten kann. HABERMAS z.B. weiß zwar darum, daß die Normenprüfung der Diskurstheorie noch keine Normengenerierung leisten kann[962]. Darüber aber, woher die Lebenswelt einmal ihr Material und ihre Motivation schöpfen wird, wenn sie nicht nur von den Systemrationalitäten bedroht ist, sondern auch bloß reflexiv gewordene Traditionen anerkennen soll[963], läßt er die Leserinnen- und Leserschaft im Dunkeln[964]. Der Hinweis darauf, daß die Lebenswelt für das kommunikative Handeln transzendentale Bedeutung besitze, verschleiert nur das Problem, weil unklar bleibt, wie der Übergang von dieser bedrohten Traditionalität zum kommunikativen Handeln geschehen kann. Während also die Rückbindung der Geltung an die Genese in den universalistischen Ethiken in der Gefahr steht, zu scheitern, reflektieren partikularistische oder kontextualistische Ansätze zwar auf die dort vernachlässigten evaluativen und kommunitären Gründe von Moral und Sittlichkeit, können (oder wollen) aber im Konfliktfall des Widerstreites kulturell-unterschiedlicher Geltungsansprüche ihre eigene Kategorialität nicht mehr transzendieren. Bei ihnen mißlingt daher die Rückbindung der Genealogie an die Geltungsfrage.

Indem eine Ethik in responsiver Perspektive Genese und Geltung in der oben dargestellten Form nicht in geschichtlicher Beschreibung, sondern in der Thematisierung der Grenze einer moralischen Ordnung *und* ihres Außerordentlichen zusammendenkt, spielt sie sich erfolgreich in die aporetische Situation ein: Mit den Partikularisten zeigt sie, daß Normen (und vor allem die Motivation, ihnen zu folgen) nur aus konkret-lebensweltlichen Traditionen entstehen können, wobei sie nicht der Versuchung erliegt, diesen Kontext als vor systemischen Prozessen zu verteidigendes Residuum zu deuten. Vielmehr sieht sie lebensweltliche Normenbildungsprozesse schon immer durch andere Geltungsansprüche – von solchen struktureller bis zu solchen radikaler Fremdheit – in Frage gestellt. In der von der responsiven Grundkategorie des Zwischen interpretierten

---

nur heuristischen Sinn haben, um das Problem der Geltung zu operationalisieren und einzelne Positionen auf ihre Tendenz zu befragen.

961 So RORTYs Argumentation zur Geltung von Menschenrechten, die sich ganz auf das pragmatisch-pädagogische *Zugangs*moment zum *westlichen* Konzept der Menschenrechte konzentriert und jegliche Begründungs- oder Rechtfertigungsfragen als überflüssig zurückweist; vgl. ders., Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, 149-155.

962 Vgl. HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 113.

963 Vgl. ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 218-220.

964 Vgl. die Ausführungen am Anfang dieses Kapitels zur Kritik WALDENFELS' an HABERMAS' Lebenswelt-Konzeption.

Lebenswelt kommt es daher ständig zu materialen Verflechtungen mit anderen Traditionen. Nicht auf einer entwicklungslogischen Teleologie zu einer formalen Vernunft[965] baut eine Ethik in responsiver Perspektive auf, sondern auf den faktisch gegebenen materialen Transzendierungen der partikularen Traditionen selbst. Als Geltungskriterium für diese – wie WALDENFELS es mit MERLEAU-PONTY nennt – „laterale", also nicht pyramidale, teleologische oder hierachologische Universalisierung (vgl. SF 26, 51; AR 430; DFG 224; TF 101; 140; TF 101, 140), für diese – wie es an anderen Stellen heißt – „Universalisierung im Plural" (TF 83, 125, 141) dient die Frage, wieweit normative Traditionen in ihrer eigenen Lebensgestaltung fremden Ansprüchen in sich und außerhalb ihrer zulassen und aus dieser „Verflechtung und Trennung" Perspektiven gemeinsamen Lebens entwickeln können. Eine Ethik in responsiver Perspektive nötigt nach WALDENFELS daher traditionelle Sprachspiele nicht zu posttraditionalen Transformationen, sondern versucht, unter Achtung wechselseitig-asymmetrischer Anspruchsereignisse Universalisierung im Gegeneinanderlaufenlassen unterschiedlicher Perspektiven zu gestalten. Um diese Bindung der lateralen Universalisierung an die partikulare Tradition *terminologisch* zu unterstreichen, spreche ich lieber von „*Transpartikularisierung*"[966].

Der Menschenrechtsdiskurs nach dem zweiten Weltkrieg[967] veranschaulicht beispielhaft, wie Universalisierung sich vornehmlich lateral-material und nicht pyramidal-formal ereignet. Ohne hier auf seine Geschichte en detail eingehen zu können, kann man cum grano salis festhalten, daß der ursprüngliche Kern der liberal-bürgerlichen Freiheitsrechte, der zunächst die Vorstellung von Menschenrechten wesentlich geprägt hat, unter dem Druck der politischen Lagerbildung während des „Kalten Krieges" material um die in der bürgerlich-liberalen Traditionslinie vernachlässigten sozialen Gleichheitsrechte erweitert worden ist[968]. Retrospektiv betrachtet macht diese Erweiterung Sinn – über ihre problematische politische Genese hinaus. Strittig ist zwar, ob analoge Ergänzungen expliziter Menschenrechte im Blick auf Teilhabe- und Entwicklungsrechte oder gar hinsichtlich von Schutzrechten der Natur formuliert werden müssen[969]. Aber auch die Strittigkeiten der aktuellen Diskussion unterstreichen die These, daß die Suche nach universalen Menschenrechten im kritisch-konstruktiven Austausch von bewährten und dem Diskurs ausgesetzten materialen Konzeptionen dessen, was zu den unabdingbaren Voraussetzungen würdigen Menschseins gehört, vonstatten geht. Trotz der über zweihundertjährigen dezidierten und im Rückgriff auf das biblische oder stoische 'Würde'-Verständnis implizit noch viel älteren Menschenrechtsgeschichte vollzieht sich also eine beständige Entwicklung und Gestaltung, die nicht einen „*gerichteten Verlauf*"[970] auf ein eindeutiges Ziel darstellt. Vielmehr finden Menschenrechte in einem schmerzvollen Suchprozeß anhand konkreter Unrechtserfahrungen ihre materiale Entfaltung und müssen oft aus der Konfrontation der unterschiedlichsten kulturellen Perspektiven neu rekonstruiert werden[971]. Daß ein solcher Entdek-

---

965 Vgl. HABERMAS, ebd.; ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 115.

966 Vgl. Anm. 64.

967 Vgl. zum Überblick HUBER/TÖDT, Menschenrechte; HUBER, Gerechtigkeit und Recht, 222-286.

968 Vgl. HUBER/TÖDT, a.a.O., 14-24.

969 U.a. werden diese Forderungen erhoben von GALTUNG, Menschenrechte – anders gesehen, 223-231; kritisch dagegen HUBER, Gerechtigkeit und Recht, 265f., 301-317 mit dem treffenden Argument, daß das Subjekt der Menschenrechte nur die einzelne Person sein kann.

970 HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 115.

971 Folgerichtig spricht HUBER von der Notwendigkeit, daß Menschenrechte „begründungsoffen formuliert werden" müssen (ders., Gerechtigkeit und Recht, 267) – kurzum: nicht *einer* Gesamt- oder Grundordnung unterworfen werden dürfen.

kungsprozeß meistenteils nicht harmonisch, sondern unter Konflikten abläuft, weil eingespielte, faktisch gültige Denk-, Lebens- und Gesellschaftsmuster hinterfragt oder aufgegeben werden müssen, zeigt wie nur wenige Entwicklungen der zähe Versuch, den Menschenrechten über ihren europäischen Entstehungskontext hinaus global Geltung zu verschaffen oder mehr noch: die sittliche Idee in ein völkerrechtliches Instrumentarium umzusetzen. Wo soziale Rechte oder Teilhaberechte als – womöglich noch justiziable – Menschenrechte akzeptiert werden (müssen), unterminiert eine solche ethisch-politisch-völkerrechtliche Bestimmung so manches libertäre Staats-, Politik- und Wirtschaftsverständnis radikal. Umgekehrt setzt die Ratifizierung des bürgerlichen Freiheitspaktes für Staaten, die dem Individuum nur ungenügend politische Freiheitsrechte gewähren, einen verfassungsrechtlichen „Stachel des Fremden" ins Fleisch der dortigen politischen Pragmatik. Der lateral-transpartikularisierende Entdeckungsprozeß der Menschenrechte stellt deshalb für jede Tradition ein asymmetrisches Anspruchsereignis dar, das die politische Ordnung schon dadurch, daß sie auf es reagieren muß, verändert – sowohl im Versuch der konstruktiven Einarbeitung in das eigene politische System, das dadurch erweitert wird, als auch durch eine radikale Ablehnung, die die Gefahr der politischen Isolation mit sich führen kann. Denn im medialen „global village" (MCLUHAN) und im Internet-Zeitalter haben immer mehr Menschen die Möglichkeit, – um im Bild zu bleiben – in einem Haus der Unfreiheit Informationen über die Regionalität ihrer Situation zu erhalten – ein für jedes Regime gefährliches Potential. Auch hier gilt: Man kann nicht nicht antworten. Der lateral-universale Diskurs der Menschenrechte bewirkt bei unterschiedlichen Diskursteilnehmern unterschiedliche Anspruchsereignisse[972]: Bestimmte Traditionen eines politischen (oder gar ökonomischen) Liberalismus werden z.B. durch ein afrikanisches Menschenbild hinterfragt, das den Menschen stark von der Familie her denkt. Im selben Diskurs wird sich das afrikanische Modell vielleicht fragen lassen müssen, ob es in der umfassenden sozialen Einbindung die Unveräußerlichkeit des Individuums hinreichend schützt. Analoge laterale Transpartikularisierungen können sich aus anderen bi- oder multilateralen Gesprächen ergeben. Hier zu meinen, mit einer *einzigen* Norm oder nach *einer* Regel die materialen Traditionen auf ihre ethische Universalisierung beurteilen zu können, wäre vermessen und würde den Reichtum der Gestaltungsmöglichkeiten abblenden.

Laterale Transpartikularisierungsgespräche, die versuchen, den Anspruch des jeweils Fremden nicht der eigenen Ordnung einzuverleiben, ihn nicht zu unterdrücken und sich auch nicht in eine vermeintlich sichernde normative Hinterwelt zu flüchten, sondern aus dem Gespräch der unterschiedlichen Traditionen selbst „Universalisierung im Plural" zu entwickeln, spiegeln den Geist einer „entsichernden"[973] Ethik in responsiver Perspektive wider. Lebensweltlich-normative Traditionen werden nicht an dem einzigen Kriterium der formalen Vernunft gemessen, sondern daran, ob und wie sie in sich und aus sich Ansprüche anderer anerkennen können und zu Transpartikularisierungen fähig sind.

---

[972] Im Zusammenhang der fundamentaltheologischen Applikation wird noch einmal auf das Beispiel zurückgegriffen, um zu zeigen, daß der Menschenrechtsdiskurs dem christlichen Selbstverständnis (im Sinne der Kirche-Welt-Differenz) zum Anspruchsereignis geworden ist, das Eigene neu, anders – und es ist wohl nicht vermessen zu sagen – besser zu verstehen (vgl. Kap. 3.1.4).

[973] Der Begriff der „Entsicherung" ist JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, § 12 entnommen, wo er aber auf den Glauben bezogen wird. Insofern die responsive Ethik sich am Gesagten einer Tradition diesseits der Scheidung von Sein und Sollen aufhält, kann der Begriff in Analogie auf die responsive Rationalität übertragen werden.

Nicht nur unter dem scheinbar vordringlichen Gesichtspunkt des Handelns oder Verhaltens, sondern auch und gerade unter der weiterreichenden Frage nach deren Zurechnungsinstanz, der responsiven Subjektivität (vgl. Kap. 2.5), die sich selbst in reflektierten Geschichten verwickelt vorfindet, müssen die Traditionsräume als Gestaltungsräume betrachtet werden. Im Blick auf solche *Identitätsrechenschaft* stellt WALDENFELS ein markantes Beispiel vor, das deutlich macht, wie partikulare Verantwortung nicht auf Transpartikularisierungsansprüche verzichten muß. Wegen seiner Nähe zum hier behandelten Thema der fundamentaltheologischen Verantwortung soll es ausführlich zitiert werden: „In diesem Zusammenhang [sc. der Thematisierung der Universalisierung im Plural; P.D.] kommt mir eine Gesprächssituation in den Sinn, die man dem Gespräch der Weltreligionen zurechnen kann. Auf einer Tagung zum interkulturellen Dialog, die von einigen Jahren in Rom stattfand, trafen zwei italienische Redner aufeinander, ein Rabbiner und ein Wortführer des Buddhismus. Beide Sprecher bezogen auf *ihre Weise* die jeweils vom anderen vertretene Religion in ihre Sichtweise mit ein. Der Vertreter der jüdischen Tradition erinnerte an den Bund Gottes mit Noah, den Gott mit allen Menschen schloß und nicht nur – wie den späteren Bund mit Abraham – mit dem 'auserwählten Volk'. Der Vertreter des Buddhismus wies demgegenüber darauf hin, daß eine Religion, die aus dem Nichts des Schweigens hervorgeht, alle Religionen umfaßt, auch jene Religionen, die von einem Wort Gottes ausgehen" (TF 83).

WALDENFELS' anschließende Interpretation dieser Dialogsituation konzentriert sich ausschließlich auf den Gesichtspunkt der Unvergleichlichkeit der Perspektiven, worin sich zeige, daß sich die Universalisierung als „Polylog" (vgl. NL 54; SF 45, 50, 56; DFG 368; AR 435) ereigne: „Die doppelte Universalisierung, die hier zutage tritt, bleibt kontextuell gebunden, da die verschiedenartige Gewichtung von schweigendem Nichts und adressierendem Urwort sich nicht einer einheitlichen Gewichtsskala zuordnen läßt" (ebd.). Obwohl die beiden genannten religiösen Traditionen die Andersgläubigen in ihr eigenes, auf Universalität zielendes Modell integrieren, kritisiert WALDENFELS das hier jeweils artikulierte Vorgehen nicht, weil es jeweils die Differenz zwischen seinem Grund und dessen religiöser Rekonstruktion achtet.

In der Zuspitzung auf das Moment des unausweichlichen, fremden Anspruchsgeschehens muß man allerdings die Pointe des als laterale Transpartikularisierung responsiv zu verstehenden „Polylogs" noch tiefer ansetzen – wobei ich mich auf die Perspektive der biblischen Offenbarungsreligion konzentrieren möchte: Gerade weil in deren Tradition יהוה mit dem Absolutheitsanspruch seiner Offenbarung den Bund mit Israel installiert hat, wird die Erwähnung seines Bezuges zu den Völkern im Bild des Noah-Bundes zu einer Herausforderung für Israel selbst, die eigene Bundesverantwortung um so ernster zu nehmen. Denn es gibt für Israel ein Anderes, das dem eigenen als andere Möglichkeit beigestellt ist und jede naive Form einer exklusiven Relation – allein durch die Nähe des Fremden – stört. Dadurch wird eine responsive Differenz zwischen dem

handelnden Gott und den ihn bezeugenden Menschen festgehalten, die wegen der Thematisierung im eigenen Kontext nicht als kultur- oder hier religionsrelativistischer Imperativ, sondern als Herausforderung zur verstärkten Zeugenschaft angenommen werden soll. „Eine Auserwählung, die nicht in Privilegien, sondern in Verantwortlichkeiten besteht“[974] – diesen Sinn bekommt für faktisch partikulare Traditionen die ihnen gestellte Geltungsfrage nach der Universalität ihres Inhaltes.

Wenn Universalität einerseits in der Perspektive responsiver Rationalität derart als universale *Verantwortung für andere* und nicht als allein gepachtete (Heils-)Wahrheit verstanden wird, wenn die Verantwortung andererseits nur dann nicht in Irresponsivität umschlägt, wenn sie dem Anderen seine Fremdheit läßt, wenn sie darin nicht nur die faktische, sondern auch transzendentale Grenze jeder aggresiven Werbung oder Missionierung anerkennt, dann bewahrheitet sich die These von Emmanuel LEVINAS, daß die „Besonderheit den Universalismus nicht [gefährdet], sondern ihn [fördert]“[975]. Traditionen sind dann nicht nur Ressourcen oder gar fundamentalistische Horte[976] in einer posttraditionalen Lebenswelt, sondern können als Bewährungsort von Verantwortung das Gespräch zwischen Menschen motivieren, begründen, befördern und in Gang halten. Geschähe all dies zur Lösung gemeinsam drängender Probleme, wäre viel erreicht. Formale Kommunikations- und Diskursprüfung können dazu nur im Nachhinein regulative Kriterien für einen möglichst fairen Vollzug dieses „Polylogs“ (DFG 368) bereitstellen. Dieser wäre nicht mehr unter der Zielperspektive eines Dialoges oder der Regelperspektive eines Diskurses (vgl. DFG 432), sondern in einem wechselseitig asymmetrischen (vgl. DFG 438) Antwort-geben-und-Nehmen zu suchen. Gerade die Beispiele Menschenrechts- und interreligiöser Diskurs zeigen:

Wird *Verantwortung* solcher Traditions- und Gestaltungsräume in der Perspektive responsiver Rationalität begriffen, dann geht das λόγον διδόναι nicht in der Kundgabe einer Gesamtordnung oder zumindest einer formalen Regelbefolgung oder Wiederholung des Normalen oder des Funktionierenden auf. In den, durch und über die nicht abzublendenden strukturellen Ordnungsmuster hat responsive Verantwortung den asymmetrischen Anspruch, der getrennt bleibt und sich nicht integrieren läßt, als solchen zu achten: „Das Problem, dem wir mit den Mitteln der Responsivität beizukommen suchen, betrifft nicht die Begründung moralischer Gesetze, sondern die Stiftung eines ethischen Anspruchs, der jeder Gesetzesmoral vorausliegt“ (AR 307f.)[977]. Responsiv verstandene Verantwortung ist daher Geständnis- oder Bekenntniswahrheit, in der das Ge-

---

[974] LEVINAS, Schwierige Freiheit, 34.

[975] A.a.O., 24. An besagter Stelle trifft LEVINAS keine Pauschalaussage über jegliche Tradition, dies wäre ja eine weitere Spielart eines Gesamt- oder Grundordnungsmodells, sondern äußert diese These angesichts des Verhältnisses von faktischer Partikularität und universalem Anspruch des „jüdischen Monotheismus“ (ebd.). Sie wird hier auch nur auf solche Traditionen bezogen, bei denen die responsive Differenz im eigenen Selbstverständnis rekonstruierbar ist.

[976] Vgl. GIDDENS, „Schöne neue Welt“, 450f.

[977] ‘Stiftung’ ist nicht als subjektive Konstitution oder distanzierte Beobachtung, sondern als responsive Wahrnehmung des Zwischenereignisses zu verstehen (vgl. Kap. 2.3.2).

sagte erst durch das *Geben* der Antwort zur wahrhaftigen Wahrheit wird[978]. Weil das Antwort*geben* aber ohne den im Voraus ergangenen Anspruch nicht wäre, was es ist, impliziert jedes λόγον διδόναι ein λόγον λαμβάνειν: „Dem Antworten, das aus dem Hören und Vernehmen des Anspruchs erwächst, entspricht ein Geben, das aus dem Nehmen hervorgeht. Doch Nehmen bedeutet hier kein *Ansichnehmen*, kein Bekommen oder Erhalten, sondern ein *Aufsichnehmen* und *Übernehmen*. ... Indem ich eine Antwort gebe, empfange ich, worauf ich antworte. *Der fremde Anspruch gibt etwas zu sagen und zu tun, nicht etwas zu haben oder zu verzehren*" (AR 614). Eine Antwort zu geben ist deshalb immer ein asymmetrischer Chiasmus von Geben und Nehmen: „Antworten heißt: ich gebe, *indem* ich nehme, und ich nehme, *indem* ich gebe" (AR 615). Allerdings darf dieses Verständnis von Verantwortung nicht im Sinne des symmetrischen Austausches von vorhandenem Besitz mißverstanden werden: „Das Antworten auf fremde Ansprüche entsteht nicht, indem man eigene Ansprüche abzieht, wie es die neuzeitliche Wechselwirtschaft von Egoismus und Altruismus nahelegt, sondern es erwächst aus dem Verzicht auf Aneignung und Gleichmacherei" (AR 309f.). Ein solches Verantwortungsverständnis der eigenen zu verantwortenden Tradition ist weit entfernt von einem *depositum fidei*, sondern sieht den Antwortenden angesichts ergangener Ansprüche gefordert zu erneuerter Antwort, in der Gesagtes, der Respondent selbst und die Situationen des Antwortgebens verändert werden. Deshalb huldigen das Verständnis der Verantwortung als Antworten auf „ethische" Ansprüche und die These von der lateralen Universalisierung in responsiver Perspektive keineswegs einem Beliebigkeitsrelativismus. Vielmehr verkörpern sie einen Rationalitätstyp, der das frag-würdige Problem des Ineinanders von Universalismus und faktischem Partikularismus unter den genannten Gesichtspunkten in einem Polylog, in dem Antwortgeben zugleich ein Auf-sich-Nehmen von Verantwortung bedeutet, offen hält.

Weil mit der Thematisierung der Verantwortung von lebensorientierenden Traditionen in responsiver Perspektive der Punkt erreicht ist, der als noch nicht hinreichend aufgearbeiteter das Defizit der aktuellen Entwürfe intrinsezistischer Fundamentaltheologie ausmachte und die methodischen Reflexionen zur responsiven Rationalität anstieß, kann nun die Rückkehr zum fundamentaltheologischen Diskurs in den Blick genommen werden. Dazu sind zunächst die verschiedenen Perspektiven, Ebenen und Fragehinsichten responsiver Rationalität nochmals zu bündeln. Anschließend werden die sich von da ergebenden Denkanstöße und Anfragen an partikulare Diskurstraditionen, die hier von

---

[978] Man denke an das kirchliche Verständnis des Bekennens, das immer über den bloßen Inhalt den persönlichen Einsatz des ganzen Menschen und der ganzen Glaubensgemeinschaft einschließt: „Im Bekenntnis bringt die christliche Gemeinde das Heilshandeln Gottes und die Gemeinschaft mit Christus zum Ausdruck. ... In der Wahrnehmung dieser Aufgabe wird es für das Reden von Gott und für die kirchliche Lehre selbst zur Norm. Das Bekenntnis umgreift dabei kirchliches Lehren und Handeln in seiner Vielfalt" (ULRICH, Art. 'Bekenntnis', 409f.; die Abkürzungen des Lexikonartikels wurden stillschweigend aufgelöst). Auch Ernst WOLF argumentiert in der Auseinandersetzung mit der Ansicht, die Barmer Theologische Erklärung sei kein Bekenntnis, gegen einen doktrinalistischen Bekenntnis-Begriff. Zu diesem Zweck vertritt er die These, daß primär das öffentlich-ekklesiale Antwort-*Ereignis* der Verteidigung des Wortes Gottes in einer Bedrängungssituation das Bekenntnis charakterisiere und Barmen daher als Bekenntnis angesehen werden müsse (vgl. WOLF, Barmen, 74-91).

einer um ihre Selbstbeschreibung als theologischer Verantwortungs- und Schwellenwissenschaft ringenden Fundamentaltheologie repräsentiert werden, formuliert. Ob die evangelische Fundamentaltheologie diese Anfragen von ihrem intrinsischen Verständnis aufgreifen soll, kann erst in einem weiteren Reflexionsgang (vgl. Kap. 3.1.1) geklärt werden, der wiederum seine Präferenz nur im theologischen Diskurs haben kann, weil ansonsten implizit doch eine Metaperspektive anerkannt würde.

2.7 Fazit: Responsivität als Verantwortung auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem

Nachdem nun die Konsequenzen der responsiven Hyperphänomenologie nicht nur für die Thematisierung von Sprachgeschehen, Subjektivität und Schrift, sondern auch für den Umgang mit Hintergrundorientierungen und normativen Lebensdeutungen thematisiert wurden, ist der Punkt erreicht, ein Resümee der verschiedenen hier dargestellten grundsätzlichen Dimensionen, Frageebenen und Gegenstände responsiver Rationalität zu ziehen und sie nochmals speziell auf den fundamentaltheologischen Ausgangspunkt, die Situation der Verantwortung auf der Schwelle (vgl. Kap. 1.3), hin zu bündeln.

Die hier rekonstruierten methodologischen, ordnungs-, konstitutions-, sprach- und sozialtheoretischen Untersuchungsschritte der Hyperphänomenologie konnten aufweisen, daß es über die Berechtigung einer intentionalen, einer teleologischen, einer strukturalen und einer kommunikativen Rationalität hinaus auch eine responsive Rationalität gibt, die die Logik der Verantwortung auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem als unvertretbares Antworten auf unausweichliche Ansprüche versteht. Obwohl Rationalität normalerweise heißt, hinreichend, kohärent und nachvollziehbar Gründe zur erfolgreichen Bearbeitung von Problemkomplexen aufzubieten, responsive Rationalität aber in den genannten Feldern die jeweilige *Insuffizienz* von Begründungen aufdeckt, ist sie nicht der Irrationalität, Beliebigkeit oder mangelnden Pragmatik zu verdächtigen. Daß diese Unterstellungen keine Berechtigung finden, dürften die unterschiedlichen Arbeitsschritte gezeigt haben; denn als Prinzip der responsiven Rationalität hat sich die an den unterschiedlichen Phänomenen nachgezeichnete *responsive Differenz* zwischen dem *Was* (einer Antwort) und *Worauf* (eines vorgängigen Anspruchs) herausgestellt. Diese *Differenz* hat ihren uneinholbaren *Anfang* in der Asymmetrie und Unausweichlichkeit des schon immer erfolgten, durch Ordnungsschemata nicht erschöpfbaren, fremden Anspruchs, ihre *Folge* in der unvertretbaren Einzigartigkeit der nachträglichen, die Ordnungsschemata verändernden, Geständniswahrheit erzeugenden, verantwortlichen Antwort und ihr – im Paradox gesprochen – *differentialistisches Integral* in der im asymmetrischen Anspruch-Antwort-Ereignis sich konstituierenden Zwischensphäre. All dies hat wenig mit Beliebigkeit zu tun, schon eher mit einem hohen Maß an Verbindlichkeit. Wenn sich in den unterschiedlichen Reduktionen die Undurchführbarkeit einer vollstän-

digen Reduktion zeigte[979], so ist auch dieser Befund nicht mit einem Freibrief für Irrationalität gleichzusetzen, sondern zeugt (noetisch und ethisch gesprochen) von einer wahrhaftigen, (ontologisch gesprochen) von einer realistischen Wahrnehmung. Mangelnde Effizienz ist nur ein Negativkriterium für eine ökonomische Rationalität. Schon die kommunikative Vernunft versucht ja, Sand ins Getriebe der expertokratischen Kolonialisierungsmechanismen gegenüber der Lebenswelt zu streuen. Das Ergebnis, daß nicht alles gelingt, nicht jede Logik auf alles anwendbar ist, methodische Reduktionen nicht zu ihrem Ende kommen, der Anfang uneinholbar bleibt, schafft kritische Distanz gegenüber dem Projekt der approximativ zu erreichenden Selbstaufklärung: „In den meisten Fällen erbringt die Relativität der eigenen Perspektive einen Zugewinn an menschlicher Kommunikation, die die Andersartigkeit des anderen als Grenze anerkennt und auf eine ideologische oder gewalttätige Durchsetzung gegenüber dem Nächsten verzichtet."[980]

Gerade weil responsive Rationalität gegenüber intentionalen, hermeneutischen oder kommunikativen Zirkeln auf die Unabgeschlossenheit von Sinnrekonstruktionen und Diskursen verweist, wird mit der responsiven Reduktion eine *Zwischensphäre* aufgedeckt, die zahlreichen habitualisierten Fundamentalunterscheidungen der Philosophie wie der zwischen Aktion und Passion oder der zwischen Autonomie und Heteronomie vorausliegt. Diese erhalten ihr uneingeschränktes Recht nur dann, wenn die responsive Differenz zwischen Anspruch und Antwort vergessen wird. Umgekehrt formuliert: responsive Rationalität mit ihren Topoi hat die Aufgabe, in unterschiedlichen methodischen und inhaltlichen Fragestellungen auf deren jeweilige „blinde Flecke" zu reflektieren. Dies tut sie nicht aus voyeuristischem Interesse, sondern um a) einem purem Traditionalismus oder Funktionalismus einer diskursiven Formation zu wehren und b) Erneuerungen der Ordnungen aus sich heraus angesichts jeweiliger, bisweilen mehr oder minder bewußt unterdrückter Verantwortungssituationen zu befördern.

Wenn sich WALDENFELS' Konzeption der Responsivität methodologisch auf dem Pfad der Phänomenologie bewegt, so transformiert sie die eidetische Reduktion in eine strukturale, nicht nur um einer idealistischen Interpretation des Wesensbegriffes zu wehren, sondern auch um auf die sprachlich-diskursive Komponente des nachträglichen Wieder-holens von Erfahrung hinzuweisen. Der eigenständige Gang der strukturaltopologischen Reduktion konnte zudem auf die durch Selektion und Exklusion bewirkte, bleibende Regionalität von Ordnungen hinweisen. Diese ordnungsgenealogisch konstatierbare konstitutive Begrenztheit menschlicher Ordnungsmuster konfrontiert vermeintliche Gesamt- oder Grundordnungsmodelle, aber auch deren Derivate, Traditionalismus und Funktionalismus, mit dem ihnen Außerordentlichen. Gerade in dieser Herausforderung entsteht zum einen an den Grenzen der jeweiligen Ordnungen ein Möglichkeitsüberschuß, der einen Prozeß von Wiedergewinnung und Neuproduktion von Ordnungen am Leben hält. Responsive Rationalität wird aber über den Produkti-

---

[979] Vgl. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, 11.

[980] DABROCK/MAASER, Perspektiven gelingenden Lebens, 22.

onsaspekt immer zum anderen auf die konkreten Selektionen und Exklusionen der untersuchten Ordnungen zu achten haben: Sie wird ermitteln, wo bestimmte Fragestellungen, Blickweisen, Sinn(-re-)konstruktionen mit welchem Grund aus welchem Dialog oder Diskurs ausgeschlossen werden. Weil sie das Geschehen der Exklusion nicht zu verhindern hat, muß ihre Absicht darin bestehen, die Ordnungen zur Reflexion auf ihre jeweiligen Ordnungspräferenzen anzusprechen. Da jede Ordnung bestimmte Erfahrungen ermöglicht, andere verunmöglicht, liegt alles daran, eine Differenzsensibilität für die jeweiligen Filtrierungsprozesse zu gewinnen. Mit diesem Arbeitsschritt sorgt responsive Rationalität dafür, daß Sachverhalte nicht einfach als Tatsachen deklamiert werden. Schon auf der struktural-topologischen Frageebene besitzt daher die Antwortlogik eine durchaus so zu bezeichnende aufklärerische und ideologiekritische Funktion.

Darin, daß die Genealogie die Ordnungsthematik auf den Konstitutionsort von Erfahrung, Sinnproduktion und Kommunikation hinweist, hat die strukturale Fragestellung aber nicht nur ihren topologischen Aspekt, sondern verweist zugleich genuin auf die Frage der Konstitution von Erfahrung, arbeitet also dem zweiten Schritt der phänomenologischen Methode, der transzendentalen Reduktion zu. Aufgrund der in der strukturalen Reduktion gewonnenen Einsicht in die Trans- und Interferenz sprachlicher Strukturen in einer jeweiligen Ordnungsproduktion kann die transzendentale Reduktion die Konstitutionssphäre von Erfahrung nicht allein auf die monadologische Primordialität einer transzendentalen Subjektivität einschränken. Da ihre Verdopplung in eine Intersubjektivitätssphäre das Problem nur verschiebt, eine einfache Ambiguität des „sowohl als auch" ebenfalls nur eine Addition der Aporien darstellen würde, bleibt als „Lösung" nur eine Konstitutionssphäre des „Weder – noch" von Subjektivität und Intersubjektivität, von Eigenem und Fremdem: die Sphäre des Zwischen.

Der transzendentalphänomenologische Reflexionsgang zeigte, daß Eigenes und Fremdes in einer vielfachen Verflechtungs- und Trennungsrelation stehen. Er konnte darlegen, daß unter dem Eindruck des struktural, und vor allem des radikal Fremden auf der entscheidenden Konstitutionsebene weder eine Subjektivität noch ein identisches Selbst, welches das ihm Andere aus sich entlassen oder in sich integrieren können, einfach vorausgesetzt werden können, sondern Eigenes und Fremdes gleichursprünglich entstehen. Fremdes wird auf dieser Reduktionsebene als unvergleichlicher, nicht integrierbarer Anspruch an Eigenes verstanden, so daß das Aufeinandertreffen dieser Ebenen zur ursprünglichen Neukonstitution von Sinn, Erfahrung oder Kommunikation führt.

Die analytischen „Ergebnisse" der struktural-topologischen und transzendentalphänomenologischen Reduktionen konnten dann für die sprachhyperphänomenologische Analyse des Antwortgeschehens genutzt werden. Die gängigen Interpretationen der Frage-Antwort-Korrelation wurden zwar nicht per se verworfen, aber auf ihre eigenen Grenzen verwiesen. Es zeigte sich, daß alle Versuche, dieses Verhältnis von der Frage ausgehend zu bestimmen, sich in unterschiedliche Zirkel verstricken: in Wissens-, Kommunikations- oder Möglichkeitszirkel. Alle fanden ihren blinden Fleck darin, daß die Antwort immer nur als Ziel, Regelbefolgung oder Möglichkeit der Frage

verstanden wurde. Der Neueinsatz bei der Antwort konnte demgegenüber darlegen, daß Antworten vor diesen festen Relationsbezügen nicht nur als Sichsagen und als Möglichkeits*überschuß*, sondern vor allem schon immer als Eingehen auf einen fremden Anspruch zu verstehen ist. Strukturale und transzendentale Reduktion werden so durch die responsive überboten, die in der Einsicht: „Man kann nicht nicht antworten" ihre entscheidende Formulierung findet. Nicht mehr, ob geantwortet wird, steht mit diesem Grundsatz zur Debatte, sondern wie und was, also Modus und Inhalt als „ethisches" Anspruchsgeschehen. Indem ein so von der Verantwortung geltungstheoretisch verstandenes Antwortereignis im Chiasmus von Eigenem und Fremdem entsteht, bedeutet Antwortgeben immer ein Geben, das in der Gabe zugleich selbst empfängt (vgl. AR 614).

Antwortgeben kann und wird diesen Chiasmus nie hinter sich bringen, weil Gebender und Gabe schon immer von Genommenem und Nehmen durchzogen sind, wie Eigenes schon immer Fremdheit nicht nur außer sich, sondern auch in sich vorfindet. Ein verantwortlich reflektiertes Verständnis von Antwort und Verantwortung wird auf diese Durchdringungen von Eigenem und Fremdem im Eigenen wie außerhalb seiner zu achten haben, weil sich dort die der Antwort vorhergehenden Anspruchsereignisse anbahnen. An diesem Punkt wird deutlich, daß die Verantwortung als Zwischenereignis nicht nur auf den Chiasmus von Eigenem und Fremdem zielt, sondern eine Dimension beschreibt, die den neuzeitlichen Scheidungen von Sein und Sollen und von Autonomie und Heteronomie vorausliegt. Der Nachweis dieser den Scheidungen vorausliegenden Konstitutionssphäre von Erfahrung und Kommunikation darf nicht als Entdifferenzierung diskreditiert werden, sondern dient der Präzisierung des Problembewußtseins. Dies hat weitreichende Konsequenzen für einen vertieften Verantwortungsbegriff, das Verständnis der an der Response beteiligten Instanzen (Subjektivität, Schrift, Traditionen) und den epistemologischen Status von Verantwortungsethik. Nicht daß die genannten Instanzen vor der responsiven Reduktion keine Bedeutung besäßen, wird mit diesem Methodenschritt behauptet, aber sie erschließen sich geltungstheoretisch neu. *Wird Verantwortung in responsiver Perspektive verstanden, dann zählt nicht primär, was eine Subjektivität an apriorischen Bedingungen eines Gespräches erfüllt, zählt nicht, was der Verantwortende als Identität mitbringt, sondern wie er als Respondent die Quellen seines Selbst nutzt, so daß er auf den vorgängigen Anspruch wahrhaftig antwortet.* Subjektivität erweist sich angesichts solcher Ansprüche als nachträgliche Geständniswahrheit, die das Eigene nicht einfach hat. Das Eigene erfährt sich durchaus als unaufhebbare Präferenz, welche aber nicht als abgeschlossene Bleibe, sondern als Verantwortungsort des Eigenen gegenüber Fremdem in sich und außer sich wahrgenommen wird. Auch der Inhalt, das verantwortete Gesagte, wird in responsiver Perspektive immer auch auf seine Entsprechung geprüft. Entsprechung meint dabei in responsiver Reduktion nicht primär Korrespondenz zwischen Seiendem und Gesagtem, sondern zwischen Gesagtem und zu Sagendem. Da das Sagen seinerseits nur als Überschuß im beständigen Wiedersagen und Widersagen des Gesagten seine Spuren hinterläßt, kommt es bei der Entdeckung von responsiven Entsprechungen darauf an, zu untersuchen, ob und wie in den stets

normativen Lebenstraditionen diesem Neusagen Raum gegeben wird, so daß das Wiedersagen nicht nur zur Routine des Normalen verflacht. Ob Traditionen dem Immerneu-Sagen Raum geben, erweist sich damit als ein wichtiger Indikator für ihre responsive Potenz.

Wenn die traditionellen Lebensorientierungen dabei ihren Überlieferungsort, die Schrift, nicht nur unter dem Paradigma des veräußerlichenden Niederschreibens eines inneren Sinnes, nicht nur als materiales und strukturales Einschreiben eines Textes, sondern als Response auf eine nicht einholbare Vor-Schrift begreifen, dann ist die Schrift in ihrer Polyvalenz eine bezeugende Spur für ein responsives Verantwortungsgeschehen. Eine verantwortliche Rezeption der so verstandenen Schrift wird diese verbindliche Verantwortung nicht zerstören, wenn denn die Methode an der Dialektik von Zugangsart und Sachgehalt orientiert ist.

Das responsive Verständnis von individueller und kollektiver Subjektivität und Schrift hält kein Plädoyer für eine „responsio continua" (vgl. AR 380) – wieder wäre die responsive Rationalität zu einem spätmodernen Grundordnungsmodell depraviert. Da die Verantwortung immer Antwort auf den vorgängigen, nicht kalkulierbaren, situativen Anspruch ist, ereignet sie sich vielmehr als „Singularität im Plural" (DFG 302). Echte Verantwortung repetiert nicht gesagte Wahrheiten aus einem lösungsgewissen Depositum, sondern bewährt sich als sagendes Eingehen auf einen fremden Anspruch. Die responsive Anfrage an die Lebenswelt, ob die ihr zur Verfügung stehenden Traditionen und ihre Traditionsvermittlung helfen, als bewährtes Zeugnis vergangenen Sagens das gegenwärtige Sagen (in modaler Differenz) zu bewähren, wird ihre jeweilige Gestaltung beunruhigend wachhalten.

Wenn die responsive Differenz von Was und Worauf zur Folge hat, daß die Erfahrung des Fremden zum Fremdwerden der Erfahrung führt, dann muß auch eine Hyperphänomenologie der Antwort responsive Züge annehmen: „Selbst die 'Theorie' dieses Ereignisses [sc.: des responsiven Zwischenereignisses; P.D.] müßte noch ihm entstammen; andernfalls bliebe es bei der doppelten Wahrheit von Theorie und Erfahrung, bei der die Theorie sich selbst jene Ordnungsmuster zuspricht, die sie der Erfahrung abspricht" (AR 199). Die Verantwortung der responsiven Rationalität muß daher in sich der Verbindlichkeit des singulären, unvertretbaren Antwortens ebenso Raum geben wie die von ihr nicht zu assimilierende Asymmetrie des Anspruchs achten. Weil die Anerkennung der responsiven Differenz von den Traditionen ausgehen kann, ihre (laterale) Transzendierung aber gerade nicht ausschließt, wird es darauf ankommen, *wie* eine Tradition den Umgang mit ihren eigenen Ordnungsmustern reflektiert, wo und wie sie Topographien des Fremden an sich erkennt und benennt, die nicht einfach zur Aushöhlung ihrer Inhalte führen, sondern aus ihnen heraus verbindliche Verantwortung und begründete Reflexion auf diese ermöglicht.

Die *Schwellensituation der Verantwortung* besteht für responsive Rationalität deshalb nicht (nur) darin, Gesagtes gegen Gesagtes zu stellen, sondern der responsiven Differenz zwischen Was und Worauf Raum zu geben. Das Anschwellen des Problemdrucks resultiert infolgedessen nicht einfach aus dem Widerstreit einer Wahrheitsprätention ge-

gen eine andere, aus dem Widerstreit eines beanspruchten Regelwerkes gegen die Prätention eines anderen oder aus einer Möglichkeitserwägung gegen eine andere, sondern hat über alle diese gar nicht zu bestreitenden Spannungen hinweg ihre tiefere Ursache darin, wo und wie eine Traditionsgemeinschaft oder ein Subjekt responsive Differenzen wahrnimmt, mögliche Anspruchskonflikte bearbeitet und so sich selbst dabei verändert.

Wo und wie die responsive Differenz wahrgenommen wird, darüber maßt sich die responsive Hyperphänomenologie kein Urteil an. WALDENFELS schreibt ausdrücklich: „Die Frage, warum wir immer schon auf dieses geantwortet haben und nicht auf anderes, das heißt, warum diese Person uns ins Leben, diese Sprache uns ins Sprechen, diese Tradition uns in bestimmte Weltauffassungen eingeführt hat, ist nicht zu beantworten. Denn diese Fragen beantworten hieße abermals, das, worauf wir antworten, in eine vorgegebene Ordnung zwängen und dem Antworten eine Antwortordnung unterschieben" (AR 369). Die Anfrage responsiver Rationalität kann nur nachträglich fragen, ob und wie der responsiven Differenz in struktural-topologischer und transzendentaler Perspektive Raum gegeben wird, wobei diese Fragen entsprechend in der Sprache des jeweiligen Diskurses thematisiert werden können und sollen.

Ob und wenn welche Konsequenzen sich aus all dem für das Selbstverständnis der sich als Verantwortungs- und Schwellenwissenschaft der Theologie charakterisierenden Fundamentaltheologie ergeben, sollen zwei weitere Reflexionsgänge zeigen. Gemäß der schon mehrfach geäußerten Rücksichtnahme auf den Vektor der Betrachtung (vgl. Kap. 2.3.1.2) sollen nun die eben resümierten Fragestellungen konkret auf die offenen Probleme der fundamentaltheologischen Topologie, wie sie am Ende von Kap. 1 festgehalten wurden, angewandt werden (vgl. Kap. 3.1). Zu Beginn muß dabei zunächst aus der intrinsischen Perspektive der „Sinnrechenschaft nach innen" gefragt werden, ob die genannten Ansprüche Dimensionen und auch Konflikte benennen, die der Selbstbeschreibung der Aufgabe der Fundamentaltheologie als theologischer Schwellen- und Verantwortungswissenschaft inhärieren (vgl. Kap. 3.1.1).

3 EVANGELISCHE FUNDAMENTALTHEOLOGIE ALS RESPONSIVE RATIONALITÄT

In Kapitel 1 wurde intrinsezistische Fundamentaltheologie als „theologische Schwellenwissenschaft" vorgestellt, die im Spannungsfeld der beiden Differenzen „Gott-Mensch" und „Kirche-Welt" die „Selbsterfassung 'nach innen'" mit der „Selbstbehauptung 'nach außen'" verbindet. Diese doppelte Rechenschaft „über den Logos der Hoffnung" sollte sich als „theonome Vernunftautonomie" bewähren, indem sie das Wort Gottes als „Wort schlechthin" erweist. Wie jedoch das Ineinander von Theonomie und Vernunftautonomie verstanden werden kann, wie das Ineinander des „reflexiven Gleichgewichtes" der Theorieelemente zu rekonstruieren sei, ob und wenn ja, wie die Schwellensituation selbst auf die theologische Arbeit der Verantwortung zurückschlagen müsse, ob also in der „Grammatik des Glaubens" oder ob in „kirchlicher Praktik" angesichts der Konfrontation mit fremden Geltungsansprüchen der Status des Eigenen neu überdacht werden muß, darüber konnten die befragten fundamentaltheologischen Entwürfe keine Rechenschaft ablegen, sondern setzten die genannten Verflechtungen als mehr oder minder unproblematisch voraus. Daß hier Unklarheiten überspielt werden, ist bereits am Ende von Kap. 1 deutlich geworden.

Nun ist der Punkt erreicht, das dargestellte philosophische Instrumentarium der responsiven Rationalität auf seine Erschließungskraft für die genannten analytischen Probleme der Fundamentaltheologie zu überprüfen. Dabei wird zunächst kurz und bündig der intrinsische Nachweis über die prinzipielle Legitimität geführt, responsive Rationalität für die Fundamentaltheologie fruchtbar zu machen (vgl. Kap. 3.1.1). Bevor dann die Impulse responsiver Rationalität für eine intrinsezistische Fundamentaltheologie avisiert werden können (vgl. Kap. 3.1.3), muß allerdings zur Kenntnis genommen werden, daß die Theologie den von ihr vorausgesetzten und von ihr verantworteten Anspruch, den *Anspruch des Wortes Gottes*, nicht anders denn *als Zuspruch* denken kann (vgl. Kap. 3.1.2). Wenn responsive Rationalität sich an der Materialität von Diskursen erweist, widerspricht ihr eine theologische Transformation solange nicht, solange dabei die responsive Differenz zwischen dem im vorhinein ergangenen responsiven Anspruch und der ihm nachträglichem Antwort nicht eingeebnet wird. Es wird sich zeigen, daß die theologische Affirmation des Anspruchs als Zuspruch diesem responsiven Axiom nicht entgegensteht. Im Anschluß daran wird erläutert, daß und wie Responsivität die am Ende von Kap. 1 offen gebliebenen Fragestellungen einer integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie in einem konsistenten Ansatz unter Berücksichtigung evangelisch-theologischer Spezifika zusammendenken kann (vgl. Kap. 3.1.4)[981]. Zum Abschluß des Kapitels 3.1 wird von dieser Darstellung des responsiven Ansatzes einer evangelischen Fundamentaltheologie ausgehend ihr geltungstheoretischer Standort zwischen Offenba-

[981] Auf die Formulierung 'lösen kann' sollte man unter Beachtung der Gott-Mensch-Differenz redlicherweise verzichten.

rungs- und Erfahrungstheologie bestimmt (vgl. Kap. 3.1.5). Welche überraschenden Konsequenzen für die traditionelle Beurteilung evangelisch-theologischer Ansätze die responsive Perspektive beinhaltet, zeigt eine responsiv-fundamentaltheologische Rekonstruktion der Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik Karl BARTHs (vgl. Kap. 3.2). Sowohl bei der Aufgabe der Sinnermittlung nach innen wie der Sinnrechenschaft nach außen ist BARTHs Werk von der entscheidenden responsiven Figur, der Beachtung der responsiven Differenz, geprägt und kann so jenseits der originären intentio auctoris als responsive Fundamentaltheologie gelesen werden.

3.1 Responsive Rationalität in der theologischen Verantwortungs- und „Schwellenwissenschaft"

3.1.1 Legitimität der theologischen Applikation

Berücksichtigt man die letzten Ausführungen zur Funktion responsiver Rationalität für konkrete Diskurspraktiken (vgl. Kap. 2.6.2; 2.7), läßt sich kaum abstreiten, daß sie sich für die Selbstbeschreibung der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie als theologischer Schwellen- und Verantwortungswissenschaft und die dabei noch offen gebliebenen Fragestellungen als methodisches Instrumentarium anbietet. Zur prinzipiellen Legitimität einer solchen methodischen Unterstützung der intrinsisch begründeten Fundamentaltheologie läßt sich ganz allgemein und formal feststellen: Zunächst konvergiert die phänomenologische und rekonstruktionshermeneutische Bescheidenheit der responsiven Rationalität, partikulare Traditionen nicht an einem Gesamt- oder Grundordnungsmuster zu messen, sondern sie auf das an ihnen selbst sich ereignende Überschüssige anzusprechen (vgl. Kap. 2.6.2; 2.7), mit der von der intrinsezistischen Fundamentaltheologie intrinsisch begründeten Ablehnung, sich inhaltlich oder formal nicht von normativen philosophischen Vorgaben einengen zu lassen, vielmehr den Geltungsgrund ihrer Sache nur in sich selbst zu entdecken. Über diese bloße Feststellung der *Nichtunmöglichkeit* responsiver Fragestellungen in der intrinsezistischen Fundamentaltheologie hinaus drängt sich positiv die *Möglichkeit* ihrer Verwendung dadurch auf, daß das phänomenologische Axiom, daß Zugangsart und Sachgehalt in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen, formal-methodologisch formuliert, was im theologischen Sprachspiel traditionell unter dem Summar „fides quaerens intellectum", das nach Kap. 1.2.1 um den Zusatz „als Rechenschaft über den Logos der Hoffnung" ergänzungsbedürftig ist, verhandelt wird. Gotteserfahrung, Gotteserkenntnis, Gottesrede und reflektierte Verantwortung dieser Rede – all das macht ja keinen Sinn, wenn Gott sich nicht kundgetan hat[982]. „Nur unter der Voraussetzung, daß Gott zur Sprache gekommen ist, ist der Versuch, Gott zu denken, überhaupt sinnvoll. Alles andere bleibt Postulat,

[982] Vgl. Anm. 578.

auch wenn das Gegenteil beteuert wird."[983] Als entscheidendes Argument für eine produktive Aufnahme des Instrumentariums responsiver Rationalität in eine intrinsezistische Fundamentaltheologie erweist sich aber der Gesichtspunkt, daß der geltungstheoretische Fokus der responsiven Differenz zwischen dem Was und dem Worauf der Verantwortung in das Zentrum einer der geglaubten Offenbarung oder, um die Entsprechung deutlicher zu machen, nochmals andersartig formuliert: einer dem Angesprochensein des Wortes Gottes nachdenkenden und sie verantwortenden Theologie zielt. Denn in der „hermeneutische[n] Entscheidung darüber, von woher ein Problemhorizont sachgemäß eröffnet werden kann"[984], stimmen responsive Rationalität und evangelische Theologie überein. Schließlich identifizieren beide Rationalitäten ihre geltungstheoretische Spitze als das Eingehen auf den vorgängigen Anspruch. „[R]esponsio ex auditu" (AR 250) ist nicht nur der Punkt, an dem die Reduktionen der phänomenologischen Konstitutionsanalysen an ihr Ende gelangen und wo gleichzeitig das kritische Kriterium für diskursive Ordnungsformationen benannt wird, sondern wo auch das fundamentaltheologische Sprach- und Antwortverständnis ansetzen muß. Darauf verweist Eberhard JÜNGEL, wenn er gegen eine fundamentalontologische Deutung der Sprache aus dem Existential des Verstehens[985] betont: „Demgegenüber begreift die Theologie das Hören aus dem Ereignis des Angesprochenwerdens, aus dem auch das Verstehen entspringt. Das Dasein versteht, weil es hört. Und es hört, weil es als angesprochenes da ist."[986]

3.1.2 Das Eigene theologisch-responsiver Rationalität: der responsive Anspruch als Gottes Zuspruch

Insofern responsive Rationalität die Hyperphänomenologie des responsiven Anspruchs an normative Lebensdeutungstraditionen heranträgt und diese befragt, wo sie aus sich die responsive Differenz zwischen Was und Worauf wahrnehmen und offen halten, ist es nur legitim, daß umgekehrt Theologie den beim Respondenten Unvertretbarkeit erzeugenden, asymmetrisch-unausweichlichen Anspruch in ihrer Tradition, wenn sie von *Gottes Anspruch* redet, von vornherein *als Zuspruch* denkt: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch

---

983 JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 311.

984 A.a.O., 391, Anm. 13.

985 Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 163: „Das Dasein hört, weil es versteht" – fundamentaltheologisch bei RAHNER als „übernatürliches Existential" reformuliert (vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 132-139).

986 JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 232, Anm. 2. Wenn JÜNGEL die geltungstheoretische Vorrangstellung des Angesprochenseins wiederum schöpfungs- und rechtfertigungstheologisch (vgl. a.a.O., 337; ders., Der Gott entsprechende Mensch, 296, 314-316) rekonstruiert (vgl. a.a.O., 292), so entspricht dies genau der methodischen Vorgehensweise der responsiven Rationalität, am Gesagten (hier: der schöpfungs- und versöhnungstheologischen Reflexion der in biblischen Schriften bezeugten und von der Kirche geglaubten Selbstoffenbarung Gottes) das Sagen (als dessen in Anspruch nehmenden Überschuß) zu entdecken.

Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen" (Barmen II[987]). Für die folgenden Ausführungen zur konkreten Applikation responsiver Methodik in der intrinsezistischen Fundamentaltheologie ist diese Konnotierung eine intrinsisch entscheidende Prämisse. Denn in der Tradition des biblisch Bezeugten und theologisch Gelehrten wird der responsive Anspruch des „Man kann nicht nicht antworten" schöpfungstheologisch und soteriologisch schon immer wahrgenommen als „Du darfst sein!" und entsprechend verantwortet. Das theologisch verstandene responsive Sagen hört[988] im responsiven Anspruch „Man kann nicht nicht antworten" immer die Ermutigung „Du darfst antworten!" mit. Wie das responsive Grundaxiom „Man kann nicht nicht antworten" ist auch dieses „Du darfst sein!" weder eine reine Seins-, geschweige denn eine Sollensaussage, sondern eine *an* Gesagtem und an (in signifikativer Differenz schon immer gedeuteten) Erfahrungen wahrgenommene und dort rekonstruierte Ermöglichungs- und Konstitutionsaussage – *„eine Erfahrung mit der Erfahrung"*[989]. Analog zur responsiven These, daß das Worauf der Antwort nicht nochmals begründet werden kann (vgl. AR 369), weil es so wieder einer Ordnung unterstellt würde, die es doch erst ermöglicht, kann und soll auch das theologische Verständnis des responsiven Anspruchs als Zuspruch Gottes nicht nochmals bewiesen werden. Es ist die theologische Variante des Anspruchs, auf den sich nicht die Frage: „Soll ich antworten?" oder „Worauf soll ich antworten?", sondern allein die Frage: „Was und wie soll ich antworten?" stellt[990]. Zuspruch und responsiv verstandener Anspruch sind dann in dem auf Gottes Wort nachträglich antwortenden Sagen des Gesagten nicht voneinander zu trennen. Denn dem auf Gottes Wort bezogenen responsiven Anspruchsbegriff inhäriert das Moment des Zuspruchs, insofern der Glaube schon das Angesprochensein von Gott zunächst nur als ein *heils*eröffnendes Geschehen begreifen kann: *„Daß* Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade."[991] Daraus ergibt sich aber umgekehrt, daß der responsive Begriff des Anspruchs, wenn er das asymmetrische, diachrone, unausweichliche, theologisch formuliert: gnadenhafte, ungeschuldete Ansprechen Gottes benennt, weiter reicht als der dogmatische Begriff, wie er in Barmen II verwendet wird. Dieser konzentriert sich ja unter dem responsiv als Anspruch und dogmatisch als Zuspruch bezeichneten Ereignis, daß Gott das Leben schenkt und heilswendend in es eingreift, auf das sich daraus ergebende Moment „des Gesetzes, des Gebotes, der Forderung, des Anspruchs"[992]. So wie der dogmatische Begriff des Zuspruchs bundesgeschichtlich, soteriologisch und auch eschatologisch umfassender ist als der dogmatische Begriff des Anspruchs, so ist auch der mit dem Von-Gott-angesprochen-Sein

---

987 BURGSMÜLLER (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung, 37.

988 In der responsiven Rationalität beginnt ja das antwortende Sagen im Hören (vgl. S. 252f.).

989 JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 40; vgl. a.a.O., XI, 137, 225, 246, 381, 517; ders., Unterwegs zur Sache, 8; EBELING, Das Erfahrungsdefizit in der Theologie, 22.

990 Alle drei Fragen zitiert nach AR 576. In intrinsischer Reflexion ist der Anspruch des Wortes Gottes natürlich nicht eine Variante, sondern weil es die erschaffende, erhaltende und (heils-)geschichtlich Zukunft eröffnende Bedingung aller Ansprüche ist, der grundlegende Anspruch.

991 Vgl. BARTH, Evangelium und Gesetz, 4.

zu identifizierende responsive Begriff des Anspruchs weiter als der dogmatische[993]. Analog zur Phänomenologie des Antwortens (vgl. Kap. 2.5) läßt sich auch angesichts des responsiv verstandenen Anspruchs Gottes festhalten: Responsivität schlägt dann in Irresponsivität (vgl. AR 576) um, wenn „man aus dem Anspruch Gottes einen eigenen Anspruch macht, den Anspruch nämlich, daß man dem von Gott Geforderten selber genügen wolle und könne"[994] – kurzum: wenn aus dem Anspruch, der einen trifft, ein gegenüber anderen erhobener Anspruch wird.

Um die geltungstheoretische Fokussierung einer responsiven Fundamentaltheologie auf den Anspruch Gottes zu unterstreichen, scheint die Reflexionskategorie 'Wort Gottes' angemessener als die in der jüngeren Theologiegeschichte insbesondere von PANNENBERG gegen die Wort-Gottes-Theologie neu profilierte Kategorie 'Offenbarung' (in ihrem Verständnis als Geschichte). Als innerbiblischer Erfahrungsbegriff mag – wie PANNENBERG bemängelt[995] – 'Wort Gottes' eine dünne biblische Referenzbasis besitzen, die zudem nicht präzise auf die *Selbst*kundgabe Gottes ziele. Der Begriff der Offenbarung im PANNENBERGschen Sinne bewahrt tatsächlich dagegen den biblischen Befund der Indirektheit, des Geschehenscharakters und der (Hoffnung auf) endzeitliche(n) Erfüllung[996]. Als biblischer Erfahrungsbegriff, der die verschiedenen biblischen Kundgabeweisen Gottes trotz ihrer Verschiedenheit auf einen Begriff bringen will[997], mag der Offenbarungsbegriff zunächst tatsächlich angemessener erscheinen als der Wort-Gottes-Begriff. Mit diesem Befund ist aber noch nicht das letzte Wort über die systematisch-theologische, geltungstheoretische Beurteilung gesprochen. Schlösse man direkt vom biblischen Befund auf den systematisch-theologischen, machte man sich eines biblizistischen Fehlschlusses schuldig. In der geltungstheoretischen Reflexion einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie erscheint für die Rechenschaft über den Logos der Hoffnung die Wort-Gottes-Kategorie dennoch als adäquater, weil sie stärker als der an der Licht-Metaphorik orientierte Offenbarungsbegriff auf die entscheidende Begründung von Glaube und Theologie zielt: auf das Angesprochensein von Gott, das wiederum die responsive Glaubenskommunikation eröffnet, trägt, wachhält und verhindert, daß Gott zum Urgrund einer ontologischen Gesamt- oder zum transmoralischen Telos einer Grundordnung verkommt. Der gegen diese Subsumtionen gerichtete personale, kommunikative und dialogische Aspekt der Wort-Gottes-Kategorie kann vom Offenbarungsbegriff so nicht konnotiert werden. Auch wenn sich folgerichtig von diesen geltungstheoretischen Konnotaten her der Begriff 'Wort Gottes' für eine responsive Fundamen-

---

992 A.a.O., 16.

993 Wenn in den folgenden Ausführungen zu den Impulsen responsiver Rationalität an eine intrinsezistische Fundamentaltheologie von 'Anspruch' die Rede ist, muß das responsive Verständnis unter Berücksichtigung der letzten Erläuterungen zu seiner theologischen Applikation, die den responsiven Anspruch Gottes nur als Zuspruch denken kann, konnotiert werden, und es darf nicht der dogmatische Begriff im Sinne von Barmen II verwendet werden.

994 A.a.O., 18.

995 Vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 258, 264-266.

996 Vgl. a.a.O., 266-272.

997 Vgl. a.a.O., 266.

taltheologie eher anbietet, ist JÜNGEL darin zuzustimmen[998], daß beide Begriffe – je nach entsprechender Explikation – auch die Konnotate des anderen tragen können, so daß dann auch der von PANNENBERG neu angezettelte Disput an Bedeutung verliert.

Für WALDENFELS selbst ist der Gedanke, das Wort Gottes responsiv zu verstehen, offensichtlich undenkbar. So schreibt er: „Wird dem, worauf wir antworten, Gott als Überperson und höchstes Seiendes unterschoben, so verwandelt sich alles in Gottes Eigentum, solange der Mensch sich einem fremden Gesetz beugt, und dieses Eigentum geht über in das Eigentum des Menschen, wenn er sich selbst das Gesetz gibt. Es fragt sich dann nur noch, *wer* der Herr ist, wobei der Herr sich definieren läßt als jemand, der das erste Wort hat, der spricht, ohne zu antworten, der den Spalt zwischen Ansprechen und Anspruch, zwischen Anderem und Dritten verschwinden ließe hinter dem Zwitterding eines Machtwortes" (AR 573). Wo – wie bei WALDENFELS – Gott nur „als Überperson und höchstes Seiendes" oder als „Herr" des „Machtwortes", also ganz in der Traditionlinie des metaphysischen Theismus gedacht wird, da ist der Weg – wie Eberhard JÜNGEL in „Gott als Geheimnis der Welt" überzeugend gezeigt hat[999] – zum Atheismus vorprogrammiert. Und – darauf zielt JÜNGELs Rekonstruktion – ein solcher Gott kann nichts anderes sein als eine zur Stabilisierung bestehender Ordnungen mißbrauchbare Projektion, die nichts mit dem an Jesus Christus definierten Gott gemein hat und deshalb auch nach christlichem Verständnis nicht verteidigt werden muß[1000]. Wenn das Konzept der responsiven Rationalität gegen das allmächtige, überpersonale, höchste Seiende als Zementierung einer Gesamtordnung (oder seinem Derivat einer regulativen Axiomatik) protestiert, kann sie mit christlicher Sympathie rechnen. Sie muß sich aber sagen lassen, daß das christliche Gottesverständnis, weil es „Gott in Christo" (VOGEL), und das heißt, im auferweckten Gekreuzigten, nicht im theistischen Gott erkennt, weil sie Gottes Macht als „Macht der Liebe"[1001] und nicht als despotische Herrschaft begreift und weil sie entsprechend theologia crucis und nicht theologia gloriae zu schreiben hat, ihn nicht mit den Zerrbildern eines Despoten oder apathischen Pantokrators identifiziert. Wenn der Philosoph WALDENFELS in Gott als Ordnungsstifter nur eine zu entlarvende *imago hominis* (vgl. OZ 119) sehen kann, dann ändert dies nichts daran, daß das Konzept responsiver Rationalität Möglichkeiten einer responsiven biblisch-christlich-theologischen Applikation bereitstellt.

3.1.3 Impulse responsiver Rationalität für die intrinsezistische Fundamentaltheologie

Wenn sich auf der ersten generellen Zugangsebene nicht abstreiten läßt, daß responsive Rationalität ganz offensichtlich eine intrinsezistische Fundamentaltheologie in ihrer Arbeit nicht nur nicht hindert, sondern – unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Diskursarten von phänomenologischer Forschung und normativ theologischer Verant-

---

998 Vgl. JÜNGEL, Nihil divinitatis, ubi non fides, 234.

999 Vgl. ders, Gott als Geheimnis der Welt, 138-203. In einem eindrücklichen ideengeschichtlichen Untersuchungsgang zeigt JÜNGEL die innere Logik der Destruktion des theistischen Gottesgedankens in der Neuzeit von DESCARTES' Zweifelargumentation, über FICHTEs Postulat, Gott sei undenkbar, hin zu FEUERBACHs konsequenter Anthropologisierung des Gottesgedankens, um schließlich in NIETZSCHEs spöttisch-radikalen Selbstauflösungsszenarien angesichts der Unmöglichkeit des Gottesdenkens zu enden.

1000 Vgl. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 484f.

1001 Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 445, 512.

wortungsreflexion, die den responsiven Anspruch theologisch als Zuspruch denkt – mit ihr in wesentlichen Punkten konvergiert, dann können und sollten die Impulse und Anfragen, die sich aus der Beschäftigung mit diesem philosophischen Ansatz an eine intrinsezistische Fundamentaltheologie ergeben, ernst genommen werden dürfen. Der kritische und konstruktive, d.h. dekonstruktive Impuls der responsiven Rationalität für die Fundamentaltheologie besteht deshalb darin, diese aufzufordern, *in* der eigenen Tradition (des Gesagten theologischer Lehre) und nicht vor, über oder hinter ihr ihre ursprünglichen asymmmetrischen Ansprüche zu entdecken und wachzuhalten. Responsive Rationalität bietet der intrinsezistischen Fundamentaltheologie methodisches Instrumentarium an, zu rekonstruieren, ob und wo sie in ihrem Gesagten Spuren des ursprünglichen Sagens als Eingehen auf den ergangenen Anspruch bewahrt, wo und wie sie die fremde Außerordentlichkeit ihres eigenen Gegenstandes achtet, so daß dessen *Überanspruch* die ihm entsprechende, theologisch formuliert: nachfolgende Systematik prägt.

Unter Berücksichtigung der konstitutionstheoretischen und verantwortungsphänomenologischen Reflexionsgänge entfaltet sich dieser Problemkomplex zweifach. Zum einen stellt sich unter Aufnahme der konstitutionsphänomenologischen Ergebnisse die Frage: Kann und will eine Fundamentaltheologie aus intrinsischem Antrieb heraus eine Selbstbeschreibung des eigenen Status als Prä-/Interferenz leisten? Wo kann sie (unter Rückgriff auf intrinsisch-dogmatische Rekonstruktionen) Verflechtungen von Eigenem und Fremdem identifizieren? Weil der konstitutionsphänomenologische Reflexionsgang zeigen konnte, daß Fremdes nicht nur als Außen-Fremdes Ereignis wird, sondern sich schon im Eigenen Ansprüche erheben können, stellt sich die konkrete fundamentaltheologische Frage: Gibt es schon vor und neben den von der Kirche-Welt-Differenz, d.h. dem Innen-Außen-Vektor geprägten (interreligiösen, gesellschaftlichen, interdisziplinären) Herausforderungen *fremde Ansprüche im Eigenen*, die jeden Versuch einer fundamentalistischen Selbstabschließung im Keime ersticken[1002]? Wäre es beispielsweise denkbar, die fundamentaltheologische und dogmatische Zentralkategorie „Offenbarungsglauben" als responsives Zwischenereignis zu interpretieren, das die Konstitution des Geglaubten zugleich immer wieder einem sicheren Zugriff entzieht als auch zur unabweisbaren Verantwortung nötigt? Wenn sich ein solches Interpretationsparadigma ohne Willkür rekonstruieren läßt, müßte dieser Befund auch für die Sinnrechenschaft nach außen, d.h. die Kirche-Welt-Differenz, methodische und methodologische Konsequenzen zeitigen. Denn wenn die Sinnermittlung des Eigenen, also die Funktion der sachlichen Fundierung der Theologie, stets unabgeschlossene, aber verbindlich-unvertretbare Antwort auf einen fremden Überanspruch ist, gehört die Verflechtung von Eigenem und Fremdem bereits in die Konstitution des eigenen Selbstverhältnisses – und von diesem In-Anspruch-genommen-Sein gilt es nachträgliche „Geständnis"-, theologisch formuliert: Zeugnis- oder Bekenntniswahrheit abzugeben.

[1002] Die Abgrenzung gegen den Fundamentalismus wurde vor allem von SCHÜSSLER FIORENZA als eine der Hauptherausforderungen aktueller Fundamentaltheologie thematisiert (vgl. Kap. 1.2.2.2).

D.h. zum anderen, daß sich die konstitutionsphänomenologische Frage nach dem Anspruchschiasmus von Eigenem und Fremdem unter dezidierter Berücksichtigung der Phänomenologie der Verantwortung neu formulieren läßt als die Frage, ob und wo die Fundamentaltheologie in ihrer verantwortlichen Rechenschaft über die ergangen geglaubte Offenbarung die responsive Differenz zwischen Worauf und Was achtet, ob und wie sie also in ihrer Systematik die konstitutive Nachträglichkeit gegenüber dem als Anspruch geglaubten Wort Gottes aufrechterhält, wie sie des weiteren aus ihrer Lehr- und Theologietradition den Umgang mit den anderen Konfessionen und Religionen, die Anfragen anderer Menschen so achten kann, daß in der Frage auch der „ethische" Anspruch der responsiven Rationalität aufrecht erhalten bleibt, ohne daß deshalb der geglaubte Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens verloren gehen muß[1003].

Die Anerkennung, daß man nicht „Herr im eigenen Hause"[1004] ist, weil man dem (im responsiven Verständnis des Wortes) Anspruch des Wortes Gottes zu entsprechen sucht, führt nicht nur einerseits zum vertieften Verständnis der eigenen (individuellen und kollektiven) Identität. Diese ist als nachträgliche, und nie geschlossene Geständnis-, theologisch umformuliert: als nachträgliche *Bekenntnis*wahrheit weit entfernt vom Hort einer konfessionalistisch-kognitiven securitas[1005], weil sie vom unkittbaren Riß im präferierten Eigenen zeugt. Die responsive Beachtung dieses Hiatus sollte deshalb andererseits sogleich zum sensiblen Umgang mit Fremdem, also konkret mit anderen Auffassungen von Theologie, mit anderen Konfessionen, mit anderen Religionen, führen können[1006]. Denn in der Perspektive responsiver Rationalität müssen solche Dialoge nicht aus Angst um den Verlust des Eigenen gemieden werden, sondern sind konkrete Bewährungsorte der Bekenntniswahrheit[1007]: „Auserwählung, die nicht in Privilegien, sondern

---

[1003] Theologische Reflexionen zur Wahrnehmung des „Fremden im Eigenen" finden sich auch bei KORSCH, Dialektische Theologie nach Karl Barth, 20-22. Allerdings unterscheidet sich sein Begriff von Fremdheit erheblich von der Phänomenologie des Fremden, wie sie in Kap. 2.3.1 entfaltet wurde und im responsiven Verständnis des Wortes Gottes für die Theologie fruchtbar gemacht werden kann (vgl. Kap. 2.3.2). Nicht schon die Rede von der „Fremdheit als Fremdheit [oder] ... als unaufhebbar Anderes" (a.a.O., 20) wahrt die Fremdheit des Anderen. Solche Formulierungen werden ihrer xenologischen Geltung beraubt, wenn der Glaube als „*prinzipielle*[.] ... Fremdheit im eigenen Selbst" (a.a.O., 21; Kursivierung P.D.) bestimmt wird und anschließend behauptet wird, die Theologie mache das „*Angebot*, diese Existenzform als die eigene zu akzeptieren" (a.a.O., 22; Kursivierung P.D.). Radikale Fremdheit ist weder prinzipiell (vgl. Anm. 779) noch ein Angebot. Und so verwundert es auch nicht, wenn KORSCH zu einer Schlußfolgerung kommt, die xenologisch problematisch ist, weil sie das Fremde in eine Notwendigkeitsstruktur einbindet (oder in WALDENFELSschen Terminologie gesprochen: in eine Grundordnung einordnet) und auf diese Weise seinen Anspruchscharakter abbricht: „Und insofern [sc.: als sie dieses Angebot eröffnet; P.D.] spielt die Religion eine Rolle für die Kultur, auf die nur um den Preis größten Schadens verzichtet werden kann" (ebd.). Fremdheit wird bei KORSCH religionstheoretisch funktionalisiert.

[1004] Vgl. Anm. 776.

[1005] Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 227-248: „Die Gewißheit des Glaubens als Entsicherung".

[1006] Man achte auf die realistische Formulierung „sollte ... führen". Wenn eine theologische Anthropologie von der Fragmentarität aller Versuche im Vorletzten, um die Verstrickungen menschlichen Wollens in die Sünde weiß, dann wird zu Recht ein Vorbehalt gegenüber allen eigenen Systematisierungen eingeführt. Die Skepsis im Blick auf seine Beachtung ändert nichts an der Feststellung, daß ein performativer Widerspruch eintritt, wenn die Erfahrung des Fremden nicht zur Selbstbescheidenheit führt.

[1007] Vgl. die Diskussion um Bekenntnis und Bekennen im Anschluß an Barmen in der TEH: vgl. SCHLINK, Pflicht und Versuchung christlichen Bekennens; THURNEYSEN, Lebendige Gemeinde und Bekenntnis; ASMUSSEN, Barmen!; BARTH, Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen.

in Verantwortlichkeiten besteht"[1008]. Im jeweiligen Diskurs gilt es, dem dort sich ereignenden Anspruch an das in der Tradition Gesagte, das ja selbst Spur des Anspruchsereignis des Sagens Gottes ist, Raum zu geben. Weil aber das Sagen nie ohne Gesagtes, sondern *„unter ..., mit ..., i[n] ..."*[1009] ihm Ereignis werden kann, kann, ja, soll eine Fundamentaltheologie in responsiver Perspektive bei der intrinsezistischen Rechenschaft ihr Verantwortungsrepertoire zwar aus dem eigenen Gesagten schöpfen, muß sich aber in der jeweiligen Situation responsiv bewähren. Das Besondere responsiver Theologie, in der der Überschuß des Gegenstandes und der Situation die Zugangsart prägt, verändert und begrenzt, besteht deshalb darin, den für die Gläubigen und die Kirche ergangenen Anspruch des Wortes Gottes mit jeweils bestimmten interlokutionären oder -diskursiven Ereignissen zusammenzudenken (vgl. Kap. 3.1.4). D.h.: Da auch der von diesen Situationen ergehende singuläre Anspruchsüberschuß als solcher in der Perspektive responsiver Rationalität die Verantwortung geltungstheoretisch prägt, ist eine über das hier Gesagte hinausgehende universale oder allgemeine Verantwortungsstrategie kontraproduktiv. Über das Gesagte, in dem die responsive Differenz nicht eliminiert werden soll, wäre in diesen Situationen und aus ihnen heraus eine in ihnen im responsiven Sinn zu verantwortende Antwort zu (er-)finden[1010] (vgl. AR 577, 584; GN 109). Die Verantwortungsfähigkeit einer responsiven Theologie erweist sich deshalb gerade darin, daß sie in ihrer Verbindlichkeit ihre eigene Selbstbegrenzung durch die Anspruchsereignisse und die damit immer wieder geforderte Selbstkritik im Auge behält[1011].

Exkurs: Das Doppelgebot der Liebe in der Perspektive responsiver Rationalität

Entspricht nicht dem, was in dieser Studie methodologisch untersucht wird, nämlich der Bindung der theologischen Verantwortung an die ihr vorgängige und zu achtende responsive Differenz in der Rekonstruktion des Wortes Gottes, auf der Erfahrungsebene der Identität der einzelnen Christinnen und Christen das Doppelgebot der Liebe? Würde sein responsives Verständnis nicht die leidigen Diskussionen darüber, ob es nun zum Gesetz gehöre oder nicht oder doch eher ein usus practicus evangelii sei[1012], oder die sprachtheoretische Frage, ob es nicht ein performativen Widerspruch analog dem unsinnigen Imperativ „Sei spontan" darstelle, Liebe zu gebieten, unterlaufen? Zeigt das sogenannte (geltungstheoretisch zunächst responsiv zu verstehende) Doppelgebot für Christinnen und Christen nicht die „Topographien des Fremden", an denen die eigene Existenz – um nochmals an die gewichtige Interpretation LUTHERs zu erin-

[1008] LEVINAS, Schwierige Freiheit, 34.
[1009] BSLK 983.
[1010] Zur Ambiguität von Finden und Erfinden vgl. Kap. 2.2.3.
[1011] Vgl. BARTH, Der Römerbrief II, XVIII (XII): *„Kritischer* müßten mir die Historisch-kritischen sein!" und ebd. 449 [412]: „Laßt Euch unterbrechen ... in eurer Erkenntnis Gottes, damit sie sei, was sie bedeutet: selber die große, die heilsame Störung und Unterbrechung, die Gott dem Menschen in Christus bereitet, um ihn heimzurufen in den Frieden seines Reiches." Müssen nicht alle aufrüttelnden Imperative und kritischen Bemerkungen Karl BARTHs im Römerbrief als Versuch gelesen werden, die responsive Differenz durch das Dickicht der Tradition, der Religionstheorie und des Historismus hindurch wiederzugewinnen?
[1012] Selbst bei BARTH wird es einmal als Evangelium (vgl. KD I/2, 454, 500f.), dann aber auch als vom Evangelium ausgehende Gesetzesforderung (a.a.O., 479, 483f.) begriffen.

nern[1013] – „über sich" und „unter sich" geführt wird, an denen sich christliche Existenz somit erst (als Respondent) konstituiert? Auch LUTHERs Ausführungen am Ende des Freiheitstraktates bestätigen eine responsive Lesart, insofern dort die Situation christlicher Existenz zwar analog zum Doppelgebot, aber in deskriptiver Sprache charakterisiert wird und so eine reine oder auch eine primär gebotsorientierte Interpretation unterlaufen wird. Besteht dieser responsive Sinn dann nicht darin, dem Gläubigen die „Situation, auf die er nicht nicht antworten kann" (AR 241) und die somit seine Identität als Sub-jekt, also Unterworfener[1014], von Verantwortung in Erinnerung zu rufen? Kann in dieser responsiven Perspektive nicht auch die schwierige Verhältnisbestimmung der beiden Gebote zueinander[1015] sinnvoll rekonstruiert werden?

An der Interpretation des Doppelgebotes der Liebe aus § 18 der Kirchlichen Dogmatik Karl BARTHs läßt sich paradigmatisch eine solch responsive Lesart vorführen[1016]. Selbst wenn BARTH ontotheologisch die Gottesliebe als einen das Nächstenliebegebot umfassenden Raum versteht (vgl. 452f.), wenn er Gottes- und Nächstenliebe nicht als zwei absolute Gebote, sondern als „zwei Gebote des einen absoluten Herrn" (451) ansieht, selbst wenn entsprechend das Nächstenliebegebot konsequent – wie BARTH und LEVINAS in bemerkenswerter Übereinstimmung feststellen[1017] – „als Lob Gottes" (442 u.ö.) oder als Liturgie[1018] charakterisiert werden

---

[1013] Vgl. S. 139f.

[1014] Vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 188, 325.

[1015] Sind sie gesinnungs- oder zielorientiert identisch oder gleichwertig? Leitet sich das eine (wiederum gesinnungs- oder zielorientiert) aus dem anderen ab und müßte ihm entsprechend subordiniert werden? Oder stehen sie beziehungslos nebeneinander? – Das sind mögliche, umstrittene Verhältnisbestimmungen; vgl. BARTH, KD I/2,443-453.

[1016] Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf KD I/2! An dieser Stelle sollen nur einzelne Motive responsiver Rationalität in der an sich dogmatischen Argumentationslogik BARTHs rekonstruiert werden; daß die Struktur der Prolegomena der KD von einem durchgängigen responsiven Problembewußtsein geprägt ist, so daß diese für die identitätsreflektierende Aufgabe einer responsiven Fundamentaltheologie wichtige Orientierung bietet, wird in Kap. 3.2 zu bedenken sein.

[1017] Vgl. dazu auch – allerdings ohne Bezug auf das Interpretament der Responsivität – ZEINDLER, „Wer ist mein Nächster?". Sowohl vom methodischen Ansatz als auch von der Beurteilung des Status der LEVINASschen Philosophie ist dieser Aufsatz mehr als problematisch: Paradigmatisch zeigt er, welche Folgen es haben kann, wenn man über Dogmatik und Ethik hinaus keine fundamentaltheologische Perspektive in der systematischen Theologie kennt. Da wird ohne Reflexion auf den Vektor und die Reichweite der Argumentation einfach das (vermeintliche) Verständnis der Philosophie von LEVINAS (vgl. a.a.O., 563-570: *„Der Nächste als der Andere"*) mit dem dogmatischen Verständnis bei BARTH (vgl. a.a.O., 570-575: *„Der Nächste als Gabe"*) verglichen. Da die Interpretationskriterien allein aus der Dogmatik stammen ('Gesetz und Evangelium'; vgl. a.a.O., 569f., 577), hat man es bei LEVINAS' Verständnis des Nächsten nur „mit einer nichttheologischen Formulierung des *usus theologicus legis* zu tun, eines *usus* freilich, der mich zuletzt nicht an das freisprechende Wort des Evangeliums verweist, sondern mich lediglich mit einer sich in der absoluten Forderung des Nächsten manifestierenden Transzendenz konfrontiert" (a.a.O., 569f.). Schneller kann man im übrigen mit *jeder* Philosophie nicht fertig sein, wenn man sie nur nach Gesetz und Evangelium beurteilt (vgl. Kap. 1.2.3.1.3; 1.2.3.1.4). Denn eine um ihre Grenzen wissende Philosophie will weder von sich aus noch darf sie aus der Perspektive der Dogmatik den Bereich des Evangeliums okkupieren. Indem man freilich einerseits beklagt, daß eine philosophische Position im Gesetz beharrt und so für die entscheidende Sphäre des Evangeliums nichts zu sagen habe, aber andererseits streng darauf achtet, daß die Philosophie auch keine Grenzverletzung gegenüber der Sphäre des Evangeliums vollzieht, raubt man der Philosophie jede Möglichkeit, gegenüber theologischer Argumentation einen Anspruch zu erheben (vgl. Anm. 528; ZEINDLER kommt daher über die völlig folgenlose Versicherung, daß die Theologie LEVINAS' Philosophie ernst nehmen müsse, nicht hinaus; vgl. a.a.O., 569). Ein anderes ist es, ob man unter Würdigung der Vorrangigkeit der Gott-Mensch-Differenz und unter Beachtung der unterschiedlichen Sprachspiele von Philosophie und Theologie nicht doch sowohl für die Identitätsreflexion wie für eine transpositive Apologetik (vgl. Anm. 330) Anregungen aus der Philosophie gewinnen kann. Dies setzt aber voraus, daß man die jeweilige Philosophie *als solche* wahrnimmt und nicht sofort nach dogmatischer Maßgabe beurteilt. Konkret im Falle ZEINDLERs heißt dies: Wenn man zur Kenntnis nimmt, daß LEVINAS' Verständnis des Anderen primär als Beitrag zu einer „'Phänomenologie der Sozialität'" (a.a.O., 563) zu beachten ist, die einer „Dekonstruktion des freien Ichs" (a.a.O., 566) dienen soll, dann kann man nicht wenige Seiten später einfach von der ontologischen in eine theologisch-

kann und so der Eindruck entstehen mag, in der Nächstenliebe werde der Nächste nicht um seiner selbst, sondern nur um Gottes willen geliebt[1019], benennen dennoch beide Gebote nach

---

ethische Reflexion wechseln und den unausweichlichen Forderungscharakter des Anderen beklagen (vgl. a.a.O., 569). Muß man nicht zuerst fragen, welchen ontologischen (und nicht ethischen) Sinn diese Phänomenologie besitzt, die das Subjekt als Respondent (vgl. Kap. 2.5) versteht? Läßt sich diese philosophisch formulierte Dekonstruktion nicht auch theologisch-dogmatisch rekonstruieren? Ist LEVINAS' Philosophie dann nicht als ein konsequenter Versuch applizierbar, gegen den homo recurvatus in seipsum zu opponieren? Bevor man diese Philosophie aus sicherer dogmatischer Vorgabe kritisiert, sollte man zudem beachten, daß der Nächste auch bei LEVINAS als Gabe betrachtet werden kann (vgl. Anm. 1019), daß seine Anerkennung als *diachrones* Ereignis zu beachten ist (vgl. Anm. 784), so daß die Passivität des Subjekts ihm gegenüber als „Passivität, die passiver ist als alle Passivität" (vgl. Anm. 858), zu verstehen ist. Bezeichnenderweise wird der Gedanke der 'Diachronie' bei ZEINDLER nicht erwähnt, so daß in seiner Interpretation Passivität von LEVINAS nur als Umkehrung der Autonomie (vgl. a.a.O., 568) und nicht als Einsetzung in eine Respondenten-Stellung verstanden wird. Erst unter Berücksichtigung der genannten Diskursgrenzen und philosophischen Eigenheiten stellt sich die Anschlußfrage, ob die responsive Unausweichlichkeit des Nächsten dem Anspruch des Wortes Gottes in dogmatischer Perspektive wirklich widerspricht (vgl. die Ausführungen im Haupttext).

[1018] Vgl. LEVINAS, Die Spur des Anderen, 218.

[1019] Bei LEVINAS hat einer solcher Verdacht überhaupt keine Berechtigung, weil er (ebd.) 'Liturgie' dezidiert ethisch versteht – 'ethisch' allerdings nicht als moralisches Sollen, sondern als dem Sein und dem Sollen zugrundeliegendes responsives Geschehen begreift. Schon eher kann bei LEVINAS der Eindruck entstehen, daß er um der Vermeidung ontotheologisch-thematisierender Sprache das/den Unendliche[n] von sich aus ganz in der Verantwortung für den Anderen untergehen läßt; vgl. ders., Jenseits des Seins, 328: „Das [sc.: oder der; beide Lesarten sind vom Französischen 'l'Infini' möglich; P.D.] Unendliche befiehlt mir den 'Nächsten' als Gesicht, ohne sich mir auszusetzen ... Den Befehl finde ich gerade in meiner Antwort, die mich als Zeichen an den Nächsten, als 'hier, sieh mich' aus der Unsichtbarkeit herausholt ..." (vgl. a.a.O., 274); vgl. ders., Gott nennen, 106: „Die Güte des Guten ... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie vom Guten wegzudrängen und auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten."

Bei BARTH allerdings scheinen zahlreiche Äußerungen auf eine Instrumentalisierung des Nächsten und des Nächstenliebegebotes zugunsten der in Jesus Christus ontisch und noetisch vorgefundenen Gottesliebe hinauszulaufen: „Uns bietet sich der elende Mitmensch als solcher [sc.: in seiner faktischen Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Christus; P.D.] an und eben als solcher ist er faktisch Jesu Christi Stellvertreter, als solcher faktisch der Träger und Vertreter göttlicher Barmherzigkeit, als solcher faktisch die Weisung zum rechten Lob Gottes. ... Wenn wir nun weiterfragen, was das heißen möchte: 'Du sollst deinen Nächsten *lieben*!', so werden wir ... gewiß keine andere Antwort geben können als diese: Liebe heißt hier, im Sinn dieses zweiten Gebotes: hineingehen in die uns von Gott in und mit der Existenz des Nächsten gesetzte Zukunft" (KD I/2, 474f.; vgl. a.a.O., 454, 465). Dadurch, daß der andere mich an den Ort, an den ich als Zeuge des Glaubens (durch den Anspruch Gottes) gestellt bin, verpflichtend bindet, kommt ihm für das Gottesverhältnis nach BARTH „tatsächlich eine sakramentale Bedeutung" (a.a.O., 481) zu. Man könnte die Interpretation einer christologischen Aufhebung des Anspruchsereignisses des Nächsten oder eine Instrumentalisierungsfunktion zur Gottesliebe aber nur aufrechterhalten, wenn das Wort Gottes selbst ausschließlich oder zumindest geltungstheoretisch vorrangig als Thematisierung und nicht zunächst als Anspruch verstanden würde und wenn die damit möglich bleibende Fremdheit des Nächsten, die sich für das Subjekt der Verantwortung in der Unausweichlichkeit seines Anspruchs zeigt, eliminiert würde. Beides ist jedoch bei BARTH nicht der Fall. Das Wort Gottes wird trotz aller inhaltlichen und thematischen Ausführungen immer und zuerst als fremd bleibendes und gerade so sich näherndes Anspruchsereignis, von dem die Dogmatik Rechenschaft abzugeben hat, verstanden (vgl. Kap. 3.2.1.2). Aufgrund seines singulären Anspruchs absorbiert es eben nicht die unabweisbaren Ansprüche des Nächsten (vgl. die folgenden Ausführungen im Haupttext zur Nähe zwischen BARTH und LEVINAS im Verständnis des Nächsten). Reichlich konstruiert erscheint mir die wiederum ganz dem dogmatischen Theologumenon von Gesetz und Evangelium unterstellte Interpretation der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,2537) bei ZEINDLER: Angeblich vollzieht Jesus hier einen Perspektivwechsel, „durch welchen er entgegen der Hörererwartung den Blick nicht auf die Bedürftigkeit des Nächsten lenkt, sondern auf die Wohltat, die mir durch den Nächsten widerfährt. Damit macht er deutlich, daß die Bedürftigkeit nicht zuerst beim Nächsten zu suchen ist, sondern daß der Nächste gerade darin Nächster ist, daß er mich selbst als Bedürftigen offenbar macht" (ZEINDLER, a.a.O., 581f.). Richtig ist auch m.E., daß Jesus einen Perspektivwechsel vornimmt, aber nicht in dieser Entgegensetzung, die ZEINDLER erwägt. Der Perspektivwechsel besteht nämlich darin, daß das Antlitz des Anderen sich mir so aufdrängt, daß aus dem subjekts-

BARTH je singulär (vgl. 449) und nicht aufeinander reduzierbar die die christliche *Identität als Zeugnis* in Wort, Tat und Haltung (vgl. 488-499) konstituierenden Anspruchsereignisse: „Zeugnis gibt es nur im höchsten Respekt vor der Freiheit der göttlichen Gnade und darum auch im höchsten Respekt vor dem Anderen, der von mir gar nichts, sondern alles von Gott zu erwarten hat" (488). Wie schon für LUTHER am Ende des Freiheitstraktates markiert das Doppelgebot in beiden Teilen (!) vor jeder Verpflichtung „Du sollst lieben!" primär eine Identitätsaussage: „Du wirst lieben!"[1020]: „Lieben heißt: werden, was wir als die von diesem Geliebten schon sind" (429). Gottesliebe ist dann nichts anderes als die nachträgliche Bekenntnisantwort auf die vorgängige Liebe Gottes, das verheißungsvolle Angesprochensein: „Liebe Gottes heißt also ... in unserer eigenen Existenz zum Zeichen dessen werden, was Gott als der einzige Herr an uns getan hat und ist. ... Sie ist ganz Tätigkeit, aber ganz als Antwort des Menschen auf das, was Gott zu ihm gesagt hat" (442). Daß Gottesliebe – und nach BARTH über sie auch mit gleichem Anspruch die Nächstenliebe (vgl. 425) – responsiv als eine Topographie des Fremden anerkannt werden muß, wird daran deutlich, daß sie ihr kritisches Wahrheits- und Wahrhaftigkeitskriterium an der *Wahrung der Andersheit des Anderen* findet: „Liebe liebt einen Anderen. ... Wo die Andersheit des Geliebten fehlt, wo der Liebende mit sich allein ist, da liebt er in Wirklichkeit nicht" (425f.; vgl. 427-430, 441).

Weil christliche Theologie das responsive Angesprochensein sowohl schöpfungs- wie versöhnungstheologisch aus ihrem Gesagten immer schon als Zuspruch denkt, ohne deshalb die Responsivität des Anspruchs in einer Gesamt- oder Grundordnung zu eliminieren, kann auch in der Nächstenliebe von diesem Anspruch, der nach dem Glauben Grund des Daseins ist, nicht abstrahiert werden. Entscheidend ist aber für ein responsives Verständnis der Nächstenliebe, daß der Glaubende sich in diesen singulären Verantwortungssituationen nicht (mit dem Hinweis auf die umfassende Gottesliebe) aus der Verantwortung stiehlt, sondern sie annimmt und genau dadurch (als Respondent) ein neuer Mensch in der Bewährung der Glaubensexistenz wird. BARTH, der das Nächstenliebegebot dem Gottesliebegebot unterzuordnen scheint, hat genau diese responsive Identitätskonstitution im Blick, wenn er vom Doppelgebot spricht. Wie bei LEVINAS so hat auch bei BARTH die Verantwortung keine Grenze am Bewußtsein der Verantwortung[1021], sondern es besteht eine „naturhafte Unmöglichkeit, uns ihm [sc.: dem Nächsten] zu entziehen"[1022]; wie bei LEVINAS rückt auch bei BARTH der Nächste dem Subjekt bedrängend nah auf den Leib, um ihn so erst in seine Verantwortung einzusetzen[1023]; wie bei LEVINAS und WALDENFELS kommt jede das Anspruchsgeschehen legitimierende Warum-Frage schon immer

---

zentrierten Verständnis des Nächsten (vgl. V. 29: „Wer ist denn *mein* Nächster?"; Kursivierung P.D.) in Folge der Beachtung seines (unausweichlichen) Anspruchs: „Laß mich nicht sterben!" (vgl. S. 220f.) die ursprüngliche Respondentenperspektive des Subjekts, das unvertretbar Verantwortung übernimmt, zum Durchbruch kommt (vgl. V. 36: „Wer von diesen dreien ist der Nächste *gewesen* ...?"). Würde Nächstenschaft nur in ZEINDLERS Sicht verstanden, wäre sie religiös funktionalisiert. Seine Interpretation entgeht diesem Vorwurf nur, wenn diesseits der von ihm einseitig präferierten *coram-Deo*-Relation die Not des Anderen auch um seiner selbst willen beachtet wird. Warum entstammen wohl die beiden anderen Figuren, die gerade nicht auf den ontologisch unausweichlichen Imperativ (vgl. Kap. 2.4.2; 2.4.3.3) antworten, dem religiösen Kontext, wenn sie nicht zeigen sollen, daß dieser keine Legitimation bietet, der Not des Nächsten aus dem Weg zu gehen, wenn entsprechend keine Gesamt- oder Grundordnung und kein liturgischer Plan von der Antwort auf diesen Imperativ dispensieren dürfen? Offensichtlich findet das oben zitierte Wort von LEVINAS: „Die Güte des Guten ... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie vom Guten wegzudrängen und auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten." in der Geschichte vom barmherzigen Samariter seine neutestamentliche Entsprechung.

[1020] Vgl. im Blick auf die Gottesliebe KD I/2, 420, 423, 437, im Blick auf die Nächstenliebe a.a.O., 454f., 467.

[1021] Vgl. KD I/2, 497; vgl. LEVINAS, Jenseits des Sein, 297-300.

[1022] KD I/2, 470.

[1023] Vgl. KD I/2, 474-476; vgl. LEVINAS, a.a.O., 300-306.

zu spät[1024]; wie bei LEVINAS steigt die Schuld mit der übernommenen Verantwortung[1025], wie bei LEVINAS ruft Gott zum Nächsten[1026]; wie bei LEVINAS unterstellt wahre Nächstenliebe den Anderem nicht dem Gesetz, sondern Liebespflicht ist Zeugnispflicht, die dem anderen nicht zu nahe tritt, sondern die Distanz im Anderssein achtet: „Ich will nichts und ich darf nichts wollen, *indem ich Zeugnis ablege. Ich lebe nur das Leben meines Glaubens im konkreten Gegenüber* mit dem Nächsten. Die Kraft des christlichen Zeugnisses steht und fällt damit, daß ihm bei aller Dringlichkeit auch diese Zurückhaltung eigen ist. ... Ein Zeuge ist weder ein Fürsorger noch ein Erzieher. Ein Zeuge wird seinem Nächsten gerade nicht zu nahe treten."[1027]

Anders aber als bei LEVINAS weist BARTHs Interpretation des Nächstenliebegebotes über die oben bereits genannte christologische Differenz hinaus, die jedoch nicht vom Anspruchsereignis dispensiert[1028], noch zwei weitere damit zusammenhängende und auch untereinander verknüpfte wichtige Besonderheiten auf, die sogar einer responsiven Interpretation im Sinne von WALDENFELS' Prä-/Interferenz zuarbeiten und über LEVINAS' Dichotomisierung von Sagen und Gesagtem hinausreichen. Zum einen ist nach BARTH das im Doppelgebot kundgetane Anspruchsgeschehen *sozial* vermittelt. Auf diese Einbettung verweist der sonst irritierende Topos, daß die Kirche „den barmherzigen Nächsten auf den Plan stellt" (465). Diese Figur zielt nicht auf einen Ekklesiotriumphalismus, sondern bezeichnet Raum und Ordnung (vgl. 457, 463) der Verantwortung, die damit weder ihre Dringlichkeit verliert noch sich nur auf die partikulare Gruppe von Christinnen und Christen beschränkt. Die Dringlichkeit zeigt sich darin, daß für BARTH „Kirche als solche und in sich nichts anderes ist als das Werk des Dienstes, den Menschen einander wechselseitig leisten: sich gegenseitig Jesus Christus zu verkündigen und vor Augen zu halten" (465)[1029]. Wenn Kirche derart responsiv – „geschaffen durch Gottes Wort und Geist zum irdischen Leib des himmlischen Hauptes Jesus Christus" (ebd.) – konstituiert ist und aus diesem responsiven Zuspruch ihr Bekenntniszeugnis als ihre Aufgabe erhält, dann kann sich die Existenz als Respondent nicht auf ihr Kollektiv allein beschränken, jeder Mensch kann zum Nächsten werden (vgl. 463, 466). In ihrem Glauben an den im responsiven Anspruch Gottes zuteilgewordenen Zuspruch der Versöhnung und Rechtfertigung transzendiert Kirche immer ihre eigene Partikularität, weil dieser responsive Zuspruch allen Menschen gilt: „Ich könnte nicht an die *Kirche* glauben, wenn mir in ihr und durch sie nicht auch der *Mensch* als solcher hoffnungsvoll werden würde" (466). Daß diese Transpartikularisierung (vgl. Kap. 2.7.2) des Eigenen auf Verantwortung und nicht auf eine Totalisierung zielt, hat nicht nur das oben[1030] aufgeführte Zitat der Distanzachtung gegenüber dem Nächsten gezeigt, sondern wird auch durch die These BARTHs unterstrichen, es gebe „kraft der in Jesus Christus geschenkten Versöhnung eine stellvertretende Bedeutung der Existenz auch der Kirche in der Welt" (ebd.)[1031].

[1024] Vgl. KD I/2, 457; vgl. LEVINAS, a.a.O., 136f.; vgl. AR 369.

[1025] Vgl. KD I/2, 476; vgl. LEVINAS, a.a.O., 306.

[1026] Vgl. KD I/2, 480; vgl. LEVINAS, a.a.O., 326-332.

[1027] Vgl. KD I/2, 487f.; vgl. LEVINAS, ebd.

[1028] Vgl. Anm. 1019.

[1029] Berücksichtigt man die obigen anhand der Parallelisierung der Gedanken BARTHs und LEVINAS' vorgestellten Ausführungen zur Anspruch erhebenden Annäherung des Nächsten, dann kann die im vorliegenden Zitat bezeichnete „Wechselseitigkeit" nicht als symmetrische Mutualität gelesen werden (vgl. gegen diese Interpretation, die sich bei ZEINDLER, „Wer ist mein Nächster?", 582, findet, auch KD I/2, 413!), sondern muß als doppelte Asymmetrie (vgl. GN 178, 180) verstanden werden.

[1030] Vgl. Anm. 1027.

[1031] Vgl. zur Bedeutung der Stellvertretung auch LEVINAS, Jenseits des Seins, 219-288; ders., Die Spur des Anderen, 295-332; ders., Zwischen uns, 73-82, 239-251. Zum Unterschied im Stellvertretungsverständnis zwischen jüdischer und christlicher Theologie vgl. WOHLMUTH, Im Geheimnis einander nahe, 139-156 (zu LEVINAS vgl. a.a.O., 153-155, aber auch schon 105-114); POORTHUIS, Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation, 206-213. Während für jüdisches Denken, so wie es LEVINAS nach seinem eigenen Verständnis (vgl. ders., Schwierige Freiheit, 32-34) repräsentiert, Erlösung und Stellvertretung eine *anthropologische* Aufgabe sind, kann nach christlicher Theologie, als deren Repräsentant hier BARTH be-

Auch wenn es bei BARTH so nicht direkt angesprochen wird, ist doch die Schlußfolgerung aus seiner ekklesiologischen Verankerung des responsiven Nächstenliebegebotes unvermeidlich: Weil sich der Anspruch des Nächsten nicht wie bei LEVINAS aus einer der Sozialität vorgängigen Anspruchsdyade[1032] herleitet, sondern unhintergehbar sozial eingebunden ist, sind Anspruchskonflikte (vgl. DFG 318) unumgänglich. Gerade in diesem Identität als Prä-/*Inter*ferenz deutenden responsiven Sinne impliziert Verantwortung Schuldübernahme[1033].

Weil christlicher Glaube in der Sozialgestalt der Kirche und über sie hinaus trotz dieser Konfliktkonstellation den Anspruch Gottes nie anders denn als Zuspruch deuten kann, darum fällt zum anderen auch der im Doppelgebot ergehende, die christliche Respondenten-Situation konstituierende Anspruch des Nächsten nicht aus diesem Zuspruch heraus. Seine „Wohltat" (vgl. 459, 463, 465, 472-474), seine „Barmherzigkeit" (vgl. 459, 464-466) am christlichen Respondenten besteht darin, daß er ihm durch sein Elend den leidenden Christus vor Augen führt (vgl. 473f.) und den Christen seines eigenen Elendes ohne die für uns geschehene Versöhnung Christi vergewissert (vgl. 476f.). Vor dem Hintergrund des responsiv gedeuteten Liebesgebotes kann dies nur bedeuten, daß christliches Menschsein nie eigenmächtig (vgl. 477), sondern verdankte und zu verantwortende Existenz ist. So wird gerade das dem Christen auf den Leib rückende (vgl. 476) Sein des Nächsten zum Ort der *empfangenen* Barmherzigkeit: „In der Kirche kann man sich nicht selbst rechtfertigen wollen, kann man nicht aus jener Willkür, sondern nur aus Barmherzigkeit leben wollen" (465). Daß Geben und Nehmen in einem chiastischen Bedingungsverhältnis stehen (vgl. Kap. 2.6.2.4), das unterstreicht das responsiv gedeutete Nächstenliebegebot, wie es BARTH interpretiert: Indem christliche Existenz sich durch den Verheißungsanspruch Gottes unabweisbar an den Nächsten gewiesen weiß, wird sie selbst zur Empfängerin göttlicher Barmherzigkeit. Obwohl BARTH die Konstitution christlicher Existenz zwischen Gottes- und Nächstenliebegebot als doppelt pathisch begreift, geht seine Sprache auf Grund der im Anspruch zugleich mitgeglaubten Versöhnung nicht in das Vokabular des Pathologischen und Düsteren über, wie es bei LEVINAS – gerade in „Jenseits des Seins" – zum Zwecke der Durchbrechens thematisierender Sprache der Fall ist[1034].

Auch wenn die konkrete Darstellung des Anspruchs des Nächsten, wie er in KD § 18,3 entfaltet wird, selbst im Kontext dogmatischer Reflexion verbleibt[1035], zeigt deren Nachprüfung in responsiver Perspektive, daß das Gesagte der dogmatischen Ausführungen immer auf das Sagen als In-Anspruch-genommen-Sein zielt und somit keineswegs eine orthodoxe Selbstvergewisse-

---

trachtet wird, der responsive Anspruch des Nächsten gerade deshalb unabweisbar treffen, weil sich der Christ oder die Christin vom göttlichen responsiven Zuspruch getragen wissen. Hier nochmals Für und Wider der einen wie der anderen Position abwägen zu wollen, wäre responsiv betrachtet absurd, denn entscheidend ist die geglaubte und dann bewährte, nachträgliche Bekenntnis-Wahrheit.

[1032] Vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 347; ders., Zwischen uns, 203.

[1033] Vgl. BONHOEFFER, Ethik, 275, 282, 289.

[1034] Die Verantwortung gegenüber dem Anderen wird bei LEVINAS als Verwundbarkeit (vgl. ders., Jenseits des Seins, 169-182), als Erwählung (vgl. a.a.O., 310, 318), als Sühne (vgl. a.a.O., 50, 256f., 356ff.), als Geiselschaft (vgl. a.a.O., 50f., 260f.) und sogar als Besessenheit (a.a.O., 193-201) umschrieben. Alle diese aus dem Bereich des Klinischen, Kriminellen und Religiösen stammenden Metaphern haben den Sinn, die Radikalität und Unausweichlichkeit der Verantwortung des als Respondent verstandenen Subjektes zu unterstreichen (vgl. Kap. 2.5).

[1035] Da es nach einer Fundamentaltheologie in responsiver Rationalität primär nur darauf ankommt, die Verantwortung des Eigenen nicht von dem ergangenen Anspruchsgeschehen abzukoppeln, ist die als Prä-/Interferenz gedachte Verantwortung auch im Rückgriff auf andere Diskurse oder zumindest in Verflechtung mit ihnen möglich, wenn dadurch nicht das – nach christlichem Glauben grundlegende – doppelte Anspruchsgeschehen aufgehoben wird. Es wäre also durchaus denkbar, daß in einem anderen Verantwortungskontext als dem zitierten dogmatischen die Charakterisierung des Nächsten mit Hilfe sozialpsychologischer Kategorien erfolgt. Responsive Rationalität muß sich nicht auf ein Sprachspiel festlegen, zielt aber auf die geltungstheoretische Spitze, daß der Anspruch – für christliche Theologie: der immer schon als Zuspruch erfahrene Anspruch Gottes *und* der Anspruch des Nächsten – nicht eliminiert wird.

rung, sondern eine responsive Rekonstruktion darstellt, die christliche Existenz vor der doppelten Anspruchssituation, an die das Doppelgebot erinnert, als responsive Bekenntniswahrheit zu entfalten sucht. Rücken nicht die zu Beginn dieses Exkurses genannten dogmatischen Probleme angesichts der responsiven Deutung des Doppelgebotes als der der christlichen Existenz sozial vermittelten und sie darin bestimmenden „Topographie des Fremden" ins zweite Glied?

3.1.4 Responsivität als Integral der theonomen Vernunft – evangelisch-theologische Perspektiven

Von den vorangegangenen Überlegungen, responsive Rationalität als fundamentaltheologisches Instrumentarium zu verwenden, lassen sich die Ausführungen zum integrativen Identitätspunkt der Fundamentaltheologie 1 Petr 3,15 (vgl. Kap. 1.2.1) vertiefen: „Allezeit", „jedermann", „Hoffnung, die in euch ist" – das sind nicht nur grammatikalisch-syntaktisch betrachtet adverbielle oder adjektivische Umstandsbestimmungen der Verantwortungssituation oder ihr im Dativ-(in)commodi angezeigtes Objekt, sondern sie markieren auch und vor allem die für den Respondenten verflochtenen *und* zugleich getrennten Topoi von Anspruchserfahrungen. *Getrennt* sind sie, weil sie je *eigene* Ansprüche an den Respondenten erheben, *verflochten*, weil sie für ihn *ein* Anspruchsszenario (möglicherweise mit Anspruchskonflikten) konstituieren. Daß am Identitätsort der Fundamentaltheologie Wahrheit und Wahrhaftigkeit zusammenfallen (vgl. Kap. 1.1.2), hat deshalb seinen tieferen Grund darin, daß von dem der responsiven Reduktion unterzogenen Gesagten auch das Sagen als In-Anspruch-genommen-Sein mitanzuzeigen ist. Weil in der Perspektive responsiver Rationalität der Grund für dieses Ineinander von Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf der Singularität der jeweiligen diskursiv vermittelt und thematisierten, aber darin nicht aufgehenden Anspruchssituation liegt, entzieht sich eine responsive Verantwortung einem reinen Widerstreit (LYOTARD) propositionaler Wahrheitsprätentionen, wie paradigmatisch am interreligiösen Diskurs zu zeigen ist (vgl. Kap. 3.2.2).

Rechenschaft über die Vorgängigkeit und bleibende Virulenz der doppelten Anspruchsasymmetrie (des Wortes Gottes und der Ansprüche der Nächsten) angesichts der Verflechtung von Eigenem und Fremdem stellen jedenfalls in der Perspektive responsiver Rationalität die entscheidende Verantwortung über den „Logos der Hoffnung" dar. Obwohl sich in einer von responsiver Rationalität geprägten Fundamentaltheologie der Schwellendruck der Verantwortung durch die zu beachtende Verflechtung der Anspruchsanforderungen von Gottes Wort und interlokutionären Situationen erhöht, kann in diesem Rationalitätsparadigma doch die schlechte Ambiguität[1036] von SECKLERs fundamentaltheologischer Selbstbeschreibung als „theonomer Vernunftautonomie" (vgl. Kap. 1.2.2.1.1) überwunden oder – zurückhaltender formuliert: unterlaufen werden. Dies gelingt dann, wenn „theonome Vernunftautonomie" oder genauer „theonome Ver-

[1036] In Kap. 1.2.2.1.2 wurde gezeigt, daß es SECKLER nicht gelingt, die beiden Momente „Theonomie" und „Vernunftautonomie" zusammenzudenken (vgl. Kap. 1.2.2.1.2).

nunft" – von Vernunftautonomie soll in der responsiven Rationalität bewußt nicht gesprochen werden, um den Ausgang beim Anspruch des anderen zu achten und wachzuhalten[1037] – als „Prä-/Interferenz" (vgl. Kap. 2.3.1.1) gedacht wird. Die Verantwortung geht dann – wie von den intrinsezistischen Konzepten gefordert und den Erwägungen zur lateralen Universalisierung (vgl. Kap. 2.6.2) responsiv angeraten – vom Logos der Hoffnung, d.h. von der Sache selbst, also dem (als Zuspruch gedeuteten) Anspruch des Wortes Gottes, aus (vgl. Kap. 1.2.1.1), wobei auf diesen nicht unvermittelt zugegriffen wird, sondern sein zeitgemäßes Profil durch die Vermittlung seiner geschichtlich-traditionellen Rekonstruktionsversuche hindurch und über sie hinaus zu suchen ist[1038]. Damit kann der breite theologiegeschichtliche Schatz konkreter Glaubensrechenschaft (als Antwort*möglichkeit*; vgl. Kap. 2.4.3.2) beachtet und aus ihm geschöpft werden, so daß fundamentaltheologische Verantwortung des Glaubens (der fides quae) sich nicht ausschließlich auf eine formale Plausibilitätsapologie reduziert, die nur aufweist, daß Glaube (im Sinne der fides qua) als Antwort auf den vorgängigen Anspruch nicht widervernünftig ist. Vielmehr kann gerade die Vielzahl der in der Bibel und ihrer kirchlichen Rezeption bezeugten Traditionen und Themen, aus denen der geglaubte Anspruch von Gottes Wort entsprechend verantwortet wird, „zur Erbauung und zur Ermahnung und zur Tröstung" (1 Kor 14,3) beitragen, um eine singuläre Antwortsituation zu entschlüsseln und das Geglaubte im Eingehen auf die dort jeweilig erfahrenen Ansprüche in Tat und Wahrheit (vgl. 1 Joh 3,18) zu verantworten. Entsprechend bezeichnet in der Perspektive einer intrinsezistisch-responsiven Fundamentaltheologie *Theonomie* den durch die biblischen und theologischen Traditionen vermittelten, aber darin nicht aufgehenden, als solchen zwar nicht weiter beweisbaren, aber im Respondenten Folgen zeitigenden, geglaubten Anspruch des Wortes Gottes an das Verantwortungssubjekt[1039], also entweder an den einzelnen Gläubigen oder an die Kirche. Daraus, daß eine geltungstheoretisch derart fokussierte Fundamentaltheologie als responsive *Rationalität* keinen anderen Grund hat als der als Responsivität verstandene Glaube, nämlich das vorgängige In-Anspruch-genommen-Sein durch das Wort Gottes, erklärt sich, warum sich eine intrinsezistisch-responsive Fundamentaltheologie nicht auf eine dichte Beschreibung oder Rekonstruktion der Grammatik des Glaubens (LINDBECK) oder ein reflexives Gleichgewicht von Rekonstruktion, retroduktiver Legitimation und Hintergrundtheorien (SCHÜSSLER FIORENZA) beschränken kann, sondern durch diese Rekonstruktionen *hindurch* den ergangenen Anspruch (der Theonomie) als überschüssiges, nichtassimilierbares, fremdes Moment zu achten hat. Daß umgekehrt (Fundamental-)Theologie dennoch nicht einfach in der Sprache des Glaubens aufgeht, findet seinen Grund darin, daß sie die schon den Glauben prägende responsive Differenz explizit, begrifflich und argumentativ, zu thematisieren hat.

[1037] Vgl. zur Umwertung des Terminus 'Heteronomie' in der responsiven Rationalität S. 284f.

[1038] Dieser Aspekt entspricht den bei der Verflechtung von Eigenem und Fremdem durch jedes Eigene hindurchgehenden Interferenzen (vgl. Kap. 2.3.1.1; 2.4.3.1) und den sozialhermeneutischen Erwägungen SCHÜSSLER FIORENZAS, LINDBECKS und DALFERTHS, daß Sinn und Erfahrung selbst schon immer gedeutet und nicht unmittelbar sind.

Insofern die explizite Thematisierung der in der Theonomie gegebenen responsiven Differenz die Rationalität der Fundamentaltheologie ausmacht, gilt: Wenn Theonomie den responsiv-vorgängigen Anspruch und Zuspruch Gottes, der in diversen Verantwortungssituationen nochmals am Gesagten je singulär und nachträglich verantwortet werden soll, benennt, entsteht trotz der vorausgesetzten Trennung von Anspruch und Antwort – anders als bei SECKLER – kein methodischer Bruch, Theonomie als *vernünftig* zu erweisen. Denn zur Begründung der Vernünftigkeit bedarf es nicht mehr einer vermeintlich allgemeinen transzendentalen Reflexion auf ein religiöses Apriori oder ein „übernatürliches Existential" (RAHNER) oder sonst eine grundordnungstheoretische Figur, zumal nach responsiver Rationalität alle derartigen Rationalitätsprätentionen von universalen Gesamt- oder generalisierten Grundordnungen ihren je eigenen blinden Fleck nicht tilgen können (vgl. Kap. 2.7.2) und deshalb bei monozentrischer Anwendung immer in der Gefahr stehen, die „Quellen des Selbst" (TAYLOR) einseitig zu kanalisieren. Deshalb muß die mögliche, sich als Rationalität gebärdende Prätention, daß mit den genannten Ordnungsformationen bereits die Rechenschaftsabgabe über die Hoffnung entscheidend – womöglich noch monokausal – ihren sachlichen oder methodischen Grund gefunden habe, aus der Perspektive einer ihren Geltungsgrund wahrenden, responsiven Fundamentaltheologie zurückgewiesen werden[1040]. Umgekehrt reicht es für den Nachweis responsiver Vernünftigkeit aus, Universalisierung aus dem geglaubten In-Anspruch-genommen-Sein als laterale Transpartikularisierbarkeit zu denken (vgl. Kap. 2.7.2).

Mit der Formulierung 'theonome *Vernunft*' bezeichnet eine intrinsezistische Fundamentaltheologie dann die unabweisbare, unvertretbare, explizite und methodisch aufgearbeitete Verantwortung auf den ihr Diskursfeld prägenden Anspruch (Theonomie). Wenn sich intrinsezistische Fundamentaltheologie auf diese Weise als responsive *Rationalität* versteht, dann ist es ihre Aufgabe, zum einen und vorrangig in den Diskursen, an denen sie beteiligt ist, durch das von ihr inhaltlich Gesagte hindurch die konstitutive responsive Differenz wachzuhalten, zum anderen nachrangig die in diesen Diskursen von anderen (konfessionellen, religiösen oder weltanschaulichen) Traditionen her be-

---

[1039] Zum Verhältnis von individuellem und kollektivem Verantwortungssubjekt vgl. Kap. 2.5.

[1040] Hier hat DALFERTHS Hinweis (vgl. ders., Kombinatorische Theologie, 97f.), daß die Christologie der entscheidende und integrierende Grund jeder Theologie ist, unter Beachtung von 1 Kor 3,11 („Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.") oder Barmen II seine Berechtigung. Speziell evangelische Theologie sieht doch eine ihrer wesentlichen Pointen in der Abwehr von gesamt- oder grundordnungstheoretischen Aneignungsstrategien: Schließlich hat die Reformation gerade die Versuchungen, den Glauben ontologisch oder moralisch zu begründen, bekämpft, indem sie die scholastischen Spekulationen mit dem theologischen Hinweis auf das geltungstheoretische Prae der beneficia Christi abwies (vgl. MELANCHTHON, Loci Communes 1521, Einleitung) und soteriologisch auf der strikten Entkopplung von Heil und Werken insistierte (vgl. LUTHER, WA 1, 233-238; auf dieser Trennung beruht auch noch die kontroverstheologische These, der Glaube sei das vornehmste aller Werke; vgl. beispielsweise WA 6, 204).

gründeten Inhalte darauf zu befragen, wie sie von der Selbstdistanz *und* Verantwortlichkeit bewirkenden responsiven Differenz geprägt sind[1041].

Wenn dabei eine von kirchlicher Lehre oder von einer theologischen Schule entwickelte Deutungstradition *ein* Prinzip zum Verständnis von Glaube und christlichem Leben präferiert (bsp. inhaltlich: 'Bund'; 'Rechtfertigung'; 'was Christum treibet' 'Gesetz und Evangelium' oder formal: 'Mitte der Schrift', 'Kanon im Kanon'), dann widerspricht ein solcher hermeneutischer Schlüssel in der Perspektive responsiver Rationalität solange nicht dem als Anspruch verstandenen Wort Gottes, solange er die responsive Differenz zwischen Wort Gottes und sich nicht aufhebt. Mit dieser Grenzverletzung ginge nämlich der produktive Impuls des Wortes Gottes für Identitäts- und Relevanzrechenschaft von Glaube, Kirche und christlichem Leben verloren, weil sich die Theologie, statt sich als Dienerin zu verstehen, als Herrin des Wortes aufspielen würde. Denn die in einem solchen Prinzip theologisch artikulierte Glaubenserfahrung stellt keinen Besitz dar, sondern ihr Proprium ist, die eigene Verantwortlichkeit zu bewähren.

Am Beispiel der eigenen, evangelischen Tradition läßt sich paradigmatisch zeigen, wie Glaubensformeln und -summare nicht als Besitz, sondern als Auftrag zu verstehen sind: Schließlich formuliert reformatorische Theologie gerade in den vier particulae exclusivae: „solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura"[1042] nicht nur ihre spezifischen Kriterien für Glaube und Gemeindeleben, sondern damit zugleich intrinsische Kriterien für eine den Glauben zu *denken* und zu *verantworten* suchende responsive Fundamentaltheologie. Im 'sola gratia' anerkennt eine responsive Theologie die Vorgängigkeit und Asymmetrie des ergangenen Zuspruchs und Anspruchs des Wortes Gottes. Wie im Glauben keine Verdienstlichkeit Gott gewinnen kann und soll, so ist auch Gotteserkenntnis und verantwortliche Gottesrede nicht machbar, sondern Geschenk: „*Gott wird nur durch Gott erkannt*"[1043]. Damit wird jeglicher Versuch theologischer Konstruktion an diesen unausweichlichen und unvordenklichen Anfang beim Anderen, bei Gott, dem nur nach-gedacht und entsprochen werden kann, zurückverwiesen. Personal im 'solus Christus' und testimonial im 'sola scriptura' würdigt evangelische Theologie, daß Gottes Anspruch von ihm selbst her nicht anders als über *den* Menschen (an dem sich das Menschsein erweist) zu verantworten sein soll[1044]. Im 'solus Christus' hält der Glaube, aber auch die Theologie fest, daß Gottes Wort Skandal und Torheit, daß es *heilsame* Unterbrechung und nicht Besiegelung des Faktischen ist. Im 'sola scriptura' wird jeder Versuch, Gottes Erkenntnis und verantwortliche Rede von Gott unabhängig von diesem todernsten, aber lebensspendenden Wort als direkt von Gott inspiriert zu behaupten, ab- und an die Äußerlichkeit und Indirektheit des *Zeugnisses* verwiesen. Umgekehrt formuliert heißt dies, daß jeder Versuch, ohne dieses vor-geschriebene (vgl.

[1041] Die bescheidene Formulierung 'befragen' berücksichtigt die auch von BARTH (vgl. Anm. 1027) geforderte responsive Zurückhaltung gegenüber dem Nächsten; die Gewichtung der Aufgaben (s.o.: 'vorrangig' und 'nachrangig') ist durch Mt 7,4f. inspiriert.

[1042] Vgl. dazu jüngst JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 126-219.

[1043] KD II/1, 200.

[1044] Vgl. die treffliche Formulierung von HUBER: „Daß Gott den Menschen durch den Menschen retten will, ist ein Satz göttlichen Rechts" (ders., Folgen christlicher Freiheit, 155).

Kap. 2.6.1) Zeugnis die Nachfolgegemeinschaft *binden zu wollen*, als irresponsiv zurückgewiesen wird. Daß die particulae exclusivae keineswegs Leben und Rechenschaftsabgabe des Glaubens und der Kirche einseitig beschränken, wird in keinem der Ansprüche so deutlich wie im 'sola scriptura', das die Wahrnehmung und Deutung göttlichen Heilshandelns an die ungeheure Fülle der biblischen Zeugnisse und nicht nur an zwei oder drei als zentral erachtete Schriften rückbindet. In der responsiven Interpretation der Prolegomena von Karl BARTH wird dieser Gedanke aufzugreifen sein (vgl. Kap. 3.2.1.2.4; 3.2.1.3.1; 3.2.1.3.2).

Während diese drei particulae für eine evangelische Theologie den (als Zuspruch geglaubten) Anspruch konturieren, ihn damit aber auch – stärker als bei LEVINAS – an die Geschichten und die inhaltliche Fülle des Gesagten zurückbinden, artikuliert das 'sola fide' die diesem konturierten Anspruch entsprechende responsive Verantwortung. Glaube, aber auch das Nach-denken und Ent-sprechen des Glaubens sind wesentlich von einer bleibenden Passivität charakterisiert, die nicht nur das Pendant von Aktivität darstellt. Mit LEVINAS kann die Glaubenspassivität wegen dieses fehlenden Gegenparts als „Passivität, die passiver ist als jede Passivität"[1045], bezeichnet werden. So wie die Gnade eine jedem menschlichen Maßstab gegenüber fremde Gerechtigkeit instituiert, so gibt sich im 'sola fide' der nachdenkende und sich verantwortende Glaube Rechenschaft über die radikale Fremdheit seines Grundes, der somit zugleich wegen seiner (nicht repräsentierbaren, diachronen) Unerdenklichkeit, aber auch seiner Unausweichlichkeit das Zerbrechen einer *geschlossenen Identität impliziert*. In diesem den Versuch einer Selbsthabe von vornherein ins Unrecht setztenden Auf-bruch des Eigenen, hat der Mensch – individuell und distributiv sozial – seine Würde. Theologisch gesprochen hieße, diesen Bruch zu leugnen und eine Identität durch Selbstverwirklichung aufbauen zu wollen, *Sünde*. Glaubensidentität ist demgegenüber trotz und in aller Aktivität, die sie in Gedanken, Worten und Werken verbreiten soll, bleibend geschenkte, bleibend je neu zu verantwortende Existenz. Das Glaubensdenken und die Glaubensrechenschaft haben diesen Bruch, der eben auch die Öffnung zum anderen ermöglicht[1046], in ihren Gedanken und in ihrem Diskurs während aller Thematisierung zu wahren.

Weil sie die Verantwortungsbedingungen von Identitäts- und Relevanzrechenschaft christlichen Glaubens formulieren, erinnern die so gedeuteten Exklusivpartikel alle theologische Arbeit, die angesichts neuer interlokutionärer Verantwortungssituationen notgedrungen immer auch Konstruktion, Systematik und Produktion ist, an den responsiven Anfang theologischer Existenz und Diskurspraktik. Wie weit andere Kirchen die Responsivität des Glaubens in ihren Traditionen analog als „Stachel des Fremden" entdecken können, stellt – wie gesagt – nicht die vorrangige Aufgabe einer evangelischen Fundamentaltheologie in responsiver Perspektive dar, die hierbei primär nur auf die Kriterien der eigenen „*Sinnermittlung*"[1047] reflektiert. Aber es ist nicht auszuschließen, daß solche Gedanken des Aufgabengebietes der „Fundamentalen Theologie" sich im

[1045] LEVINAS, Jenseits des Seins, 49 u.ö.
[1046] *Vgl. den Exkurs zum Doppelgebot im Anschluß an Kap. 3.1.3.*
[1047] SECKLER, Fundamentaltheologie, 482.

ökumenischen Diskurs transpartikularisieren lassen und so anderen Denominationen zum Anspruch werden, ihre eigene Identitätsreflexion auf solche responsiven Differenzen zu überprüfen. Dies könnte dort anhand ganz anderer inhaltlicher oder formaler Schwerpunkte zu der im Endeffekt selben Einsicht führen, daß man nicht „Herr im eigenen Hause" (TF 11) ist, und entsprechend eine höhere Differenzsensiblität gegenüber anderen Glaubensweisen und einem entsprechenden wechselseitigen Anerkennungsverhalten führen. Das Entdecken solcher Transpartikularisierungsmuster, die zunächst nur als Anspruch an das ja schon längst immer tradierte und diskursivierte Eigene verstanden werden, zu stärken, scheint die überzeugendste Art des Zeugnisses, das in der Nähe die Distanz des Anderen oder der anderen zu achten weiß. Alles, was darüber hinaus bewirkend geschieht, ist Gnade – sie zwingen zu wollen: Sünde.

Schon angesichts dieser holzschnittartigen Skizzierung der responsiven *Topographie* evangelischer Fundamentaltheologie wird – um auf SECKLERS Theoriekonzept zurückzukommen – deutlich, daß seine vorgeschlagene Differenzierung der fundamentaltheologischen Aufgaben und Traktate in *fundamentale* Theologie als Selbsterfassung des christlichen Glaubens nach innen und *apologetische* Theologie als Vermittlung und Selbstbehauptung nach außen (vgl. Kap. 1.2.2.1.1) mit Hilfe des methodischen Repertoires responsiver Rationalität *in* ihrer Unterschiedlichkeit kohärenter *zusammen*gedacht werden kann. Trotz des von SECKLER abduktiv ermittelten Identitätspunktes war ja der Zusammenhalt der beiden Aufgabenbereiche bei ihm methododologisch nicht mehr suffizient begründet (vgl. Kap. 1.2.2.1.2). Demgegenüber zeigte das Beispiel der vier particulae exclusivae, daß der responsiv gedeutete Selbsterweis nicht nur Identitätsreflexion impliziert, sondern durch den konstitutiven Bruch des Eigenen eine Transpartikularisierungsimpuls freisetzt, der bei gleichzeitiger Achtung der Andersheit des Anderen Relevanzrechenschaft leistet.

In der Perspektive responsiver Rationalität erklärt sich demnach die *Gemeinsamkeit* beider Hauptfunktionen der integrativ-intrinsezistischen Fundamentaltheologie aus dem sie beide begründenden und immer wieder zu neuer Bewährung auffordernden, geglaubten Anspruch und Zuspruch des Wortes Gottes. Die *Unterschiedlichkeit* der Themen und Sprache ergibt sich aus der Unterschiedlichkeit der diskursiven Formationen (Moment der *Inter*ferenz) und aus den neben dem Anspruch Gottes erhobenen weiteren interlokutionären Anspruchssituationen. Bei der *Funktion der fundamentalen Theologie* des *Selbsterweises nach innen* liegt der Schwerpunkt der in beiden Funktionen als Prä-/Interferenz zu charakterisierenden Fundamentaltheologie darauf, daß die theologische Rechenschaft einer Glaubensgemeinschaft ihre eigene, am biblischen Zeugnis begründete Lehrtradition befragt, ob sie dem Wort Gottes seinen Anspruchscharakter beläßt und ihn nicht durch eine *geschlossene* systematische theologische Lehre aufhebt. *Orthodoxie* wäre entsprechend nach responsiver Lesart eine Methodik, die in der formalen und materialen Ausgestaltung ihres Systems keinen Raum mehr für die responsive Differenz läßt, die vermeintlich *weiß*, *was* Gott sagt, die Theologie nicht mehr primär als angesprochene, hörende und antwortende, sondern primär als sagende begreift. Hinsichtlich der doppelten Anspruchsasymmetrie der Fundamentaltheologie liegt der

Schwerpunkt der *fundamentalen Theologie* darin, die *Gott-Mensch-Differenz* (als responsive Differenz) zu thematisieren. Mit der Dogmatik verbindet die fundamentale Theologie der Geltungsgrund, der durch die geschichtlichen Deutungen als Anspruch wahrgenommen wird: Gott in Christus und dem Geist, und der Rekurs auf die als normativ vorausgesetzten Quellen seiner Kundgabe: Schrift und Verkündigung. Ihre gegenüber der Dogmatik spezifische Aufgabe besteht jedoch darin, der inneren Organisation der von diesen Axiomata ausgehenden theologischen Systematik immer wieder die responsive Differenz abzuringen und so die (responsive) Vernünftigkeit der theologischen Arbeit vor ihr selbst (als einer faktischen diskursiven Formation mit Selektions- und Exklusionsmustern) zu erweisen.

Drängt sich beim expliziten Nachweis der responsiven Differenz eine extrinsische, diskursive Situation, in der die Rechenschaft über die Hoffnung erfolgt, stärker in den Vordergrund und gewinnt deshalb in der doppelten Anspruchsasymmetrie die *Kirche-Welt-Differenz* an Gewicht, dann verlagert die integrativ-intrinsezistische Fundamentaltheologie ihren Schwerpunkt auf ihre zweite Funktion: die *in der apologetischen Theologie* zu leistende Vermittlung und *Selbstbehauptung nach außen*. In einer responsiven Fundamentaltheologie wäre es jedoch verfehlt (über die Bedingungen der formalen Logik hinaus), den geglaubten Anspruch des Wortes Gottes als spezifischen Ausdruck einer ontologischen Gesamt- oder formalen Grundordnung zu begründen oder gar zu verteidigen. Es kommt vielmehr darauf an, von der Wirklichkeit des geglaubten Anspruchs verantwortet Zeugnis zu geben, indem man in dieser Diskurssituation zu plausibilisieren sucht, warum man schon immer sich von Gott angesprochen und getragen weiß und warum dies jeden Versuch einer Selbstabschließung verhindert und so Lebensgestaltung fördert. Nicht eine propositionale Rechthaberei im Stile der alten Kontroverstheologie oder adversativer Apologetik ist dabei gefragt, sondern Verantwortung nach außen kann nur als „transpositive Apologetik“[1048] erfolgen: Im Nachzeichnen des als Verantwortung wahrgenommenen Eigenen gilt es, die Spur seines Außerordentlichen durchscheinen zu lassen, somit die Differenz zum eigenen Gegenstand nicht zu verschleiern, um angesichts neuartiger interlokutionärer Herausforderungen notwendige Antworten zu erfinden (vgl. AR 584; vgl. Kap. 2.6.2.2). Responsiv verantwortete *Konfessionalität* hat entsprechend ihren Sinn nicht in irgendwelchen traditionellen Glaubenssonderpraktiken, die Habitus und Habe symbolisieren, sondern bedeutet zuvörderst Bekennen: „Ich glaube mich angesprochen, kann nicht nicht antworten und bin bereit, dies in Gedanken, Worten und Werken zu verantworten“ (vgl. Kap. 3.2.1.3.2)[1049]. Daß der „Riß im Gewebe“ (DFG 379) der eigenen Ordnung, den der Anspruch des Wortes Gottes für jede christliche rechenschaftsbereite Identität bewirkt, durch interlokutionäre Verantwortungssituationen (‘Kirche-Welt-Differenz’) verstärkt wird, gehört zu den responsiven Charakteristika einer christlichen und theologischen Existenz. Sich einzureden, von diesen Herausforderungen (beispielsweise durch ver-

[1048] Vgl. Anm. 330.

[1049] Daß sich ein konfessioneller Standpunkt und fundamentaltheologische Verantwortung nicht ausschließen betont auch PETZOLDT, Christsein angefragt, 56-78.

meintliche Glaubenssicherheit) unberührt bleiben zu können, widerspräche nicht nur eklatant der Phänomenologie der Responsivität, sich einem fremden Anspruch nicht entziehen zu können, sondern auch der analogen intrinsischen Deutung des Doppelgebotes der Liebe (vgl. den Exkurs zu Kap. 3.1.3). Gerade wenn in Glaube und Liebe als Antwort auf den Zuspruch Gottes der Mensch außer sich gesetzt wird, wenn zur christlichen Identität also konstitutiv ihre Durchkreuzung gehört (vgl. Gal 2,20; Röm 8,10; 2 Kor 5,17), dann kann und darf (rationale) intrinsisch begründete und extrinsisch fokussierte, also intrinsezistische Glaubensverantwortung von diesen Bestimmungen nicht frei sein (vgl. 1 Kor 1,18-31). Zu befürchten, darin seinen Glauben zu verlieren, widerspricht einem christlichen Glaubensverständnis, das responsiv die „Gewißheit des Glaubens als Entsicherung“[1050] versteht. Daß auch und gerade die ernsthafte Glaubensverantwortung – angesichts der Erfahrung von Anspruchskonflikten radikaler Fremdheit – zu existentiellen Krisen bis zum Verlust der Glaubensgewißheit führen kann, unterstreicht nur, wie ernst es Gott mit dem (responsiv verstandenen) Doppelgebot der Liebe ist. Angesichts solcher Bedrohung für die „Theologische Existenz heute“ mag auf der soterio*logischen* Metaebene die Hoffnung trösten, daß das Wort der Versöhnung aufgerichtet ist ...

Daß interlokutionäre Ansprüche aber auch zu einer Vertiefung der eigenen Identitätsbildung beitragen können, hat das Christentum in weiten Teilen anerkannt. Um es nochmals an dem schon mehrfach benutzten Beispiel des Menschenrechtsdiskurses zu demonstrieren: Das heutige ökumenische „Bekenntnis“ zu den Menschenrechte wäre noch vor einem halben Jahrhundert ungewöhnlich, ja, anstößig gewesen[1051], seine heute weitgehend als selbstverständlich erachtete Applikation zeigt demnach, wie das Christentum durch den Anspruch, der von diesem Diskurs ausging, das Eigene zu überdenken, sich selbst neu entdeckt hat[1052]. Daß die Christenheit die Menschenrechtsfrage als Eigenes re-identifizieren konnte, wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nicht konstitutiv von der solche Erneuerung ermöglichenden responsiven Differenz zwischen Worauf und Was geprägt gewesen wäre. Gerade die Plurivozität des 'sola scriptura' ermöglichte es, sich originär mit den biblisch-theologischen Figuren von Gottebenbildlichkeit[1053] und solidarischer Geschwisterschaft[1054] gegen eine lange das Christentum beherrschende Geschichte der Koalitionen von „Thron und Altar“ zu stellen. Es gehört offensicht-

---

[1050] JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, § 12.

[1051] Vgl. HUBER, Gerechtigkeit und Recht, 432-435.

[1052] Weil GRAF, Christliche und islamische Menschenrechtsbegründungen, 'Eigenes' nur als historisch schon immer vorhandenes, nicht aber als in der Spannung von Finden und Erfinden (wieder zu) Entdeckendes bestimmen kann, kommt er zu dem systematisch problematischen Urteil, das Christentum habe keine originäre Beziehung zum Menschenrechtsgedanken. In dieser These verknüpft sich ein genetischer Fehlschluß mit einem mangelnden Begriff des Eigenen. Die responsive Perspektive kann mit ihrem geltungstheoretischen Fokus auf der Verantwortung als transformierender und somit aber auch Neues schaffender Aufnahme von Tradition solchen Fehlschlüssen entgegensteuern.

[1053] Vgl. HUBER/TÖDT, Menschenrechte, 186-193.

[1054] Vgl. HUBER, Folgen christlicher Freiheit, 160-165, bes. 162: „Die Aufhebung von Rangunterschieden, die vorbehaltlose wechselseitige Zuwendung und die Anerkennung der unterschiedlichen Gaben und Aufgaben sind grundlegende Merkmale einer solidarischen Sozialbeziehung, wie sie im Titel des 'Bruders' und der 'Schwester' angesprochen sind.“

lich zu den spannenden, d.h. ertragreichen und spannungsvollen Erfahrungen interdiskursiv-lateraler Universalisierungen, daß Anspruchserfahrungen vom Angesprochenen auch auf den Ansprechenden zurückschlagen können. So nötigte das zur Besinnung auf die eigene Menschenrechtstradition aufgeforderte Christentum seinerseits dem Menschenrechtsdiskurs die Fragestellung auf, von woher er Würde definiert: allein von fundamentalen menschlichen Eigenschaften (Bewußtsein, Rationalität, Interessen) oder vom voraussetzungslosen Dasein als Appell des Gottebenbildlichkeit und Würde ausdrückenden Antlitzes: „Du sollst/wirst mich nicht töten!"[1055].

Für eine evangelische „transpositive" Apologetik kann die Erinnerung an die responsiv interpretierte particula exclusiva 'sola gratia' in solchen Diskursen ermutigend sein, weil sie in diesem Kontext rationale Glaubensverantwortung vom Postulat, Glauben bewirken zu können oder zu sollen, freispricht, somit gegenüber dem Fremden Distanz wahrt und zugleich einen Raum „kommunikativer Freiheit"[1056] eröffnet. In Verbindung mit der skeptischen Einschätzung, allein über die formale Vernunft Lebensorientierungen zu universalisieren, ergibt sich daraus für die responsive Apologetik die spannende und – redlicherweise auch – spannungsvolle Aufgabe, Inhalte des christlichen Glaubens als transpartikularisierbare Perspektiven gelingenden Lebens vorzustellen und der Bewährung auszusetzen.

Es entspricht somit nicht nur der modernen Situation des Menschen als eines multiplen Rollenträgers, als eines Kreuzungspunktes von Diskursen, als „Umwelt von sozialen Systemen"[1057], als „Patchwork-Identität"[1058], den Anspruch des Glaubens in Anspruchskonflikten mit anderen Ansprüchen zu sehen, sondern die Beschreibung individueller und kollektiver Subjektivität als „Prä-/Interferenz" kann auch die Anspruchstopographie christlicher Verantwortung realistisch konturieren helfen. Wenn die Fundamentaltheologie sich zum einen vor die Anspruchsdifferenz *Gott-Mensch* gestellt, ja, von ihr responsiv konstituiert weiß, kann sie andererseits um ihres von Gott gewollten Auftrages[1059] einer ernsten Verantwortung willen nicht an den interlokutionären und interdiskursiven Verantwortungssituationen (der Kirche-Welt-Differenz) vorbeireden.

Darin unterscheidet sich die responsive Perspektive auf eine integrativ-intrinsezistische Fundamentaltheologie wesentlich von den in Kap. 1.2.3 vorgestellten evangelisch-theologischen Ansätzen. Gegenüber dem Außen nichttheologischer Diskurse kam es bei diesen entweder in einer „dichten" ethnomethodologischen oder pneumatologischen „Beschreibung" des Eigenen zur Selbstabschließung (LINDBECK; HÜTTER) oder zu einer Antagonisierung von Eigenem und Fremdem durch die dichotomisierende

---

[1055] Vgl. Anm. 756.

[1056] Vgl. THEUNISSEN, Sein und Schein, 46: „Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt." Allerdings ist die Bestimmung in der Perspektive responsiver Rationalität zu korrigieren: Kommunikative Freiheit bedeutet, daß in doppelter Asymmetrie der eine dem Anderen, indem er an ihm die unüberschreitbare Grenze seiner eigenen Identitätsbildung erfährt, deren Bedingung der Möglichkeit wird.

[1057] Vgl. LUHMANN, Soziale Systeme, 286-345.

[1058] Vgl. Anm. 2.

[1059] Vgl. die Ausführungen zum responsiv-identitätstheologisch gedeuteten Doppelgebot der Liebe im Exkurs zu Kap. 3.1.3.

Formel von Gesetz und Evangelium (EBELING; DALFERTHS interne Rationalität) oder zur bloßen Aggregation von theologischer und nichttheologischer Rationalität (DALFERTHS wissenschaftlich-theologische Rationalität). Demgegenüber verleugnet eine responsive Fundamentaltheologie nicht die Kriterien interner Rationalität, kann aber – wie das letzte Beispiel des Menschenrechtsdiskurses zeigte – nicht ausschließen, daß sich der geglaubte Anspruch Gottes auch außerhalb von kirchlichen und theologischen Sprachspielen reidentifizieren läßt. Weil der Anspruch des Wortes Gottes alle weiteren theologischen Rekonstruktionen durch die vorgängige responsive Differenz prägt, ist bei aller Legitimität, ja, Notwendigkeit, das Außerordentliche in der Sprache der eigenen Ordnung zu thematisieren, die Grenze der eigenen Ordnung mitbedacht.

Mit der responsiven Differenz wird somit auch die oft überspielte Inkongruenz zwischen regionaler Diskursfaktizität der einzelnen Konfessionen oder theologischen Positionen und dem in ihnen vertretenen universalen Anspruch realistisch anerkannt und verantwortet. Diskurse, das zeigte die strukturale Reduktion (vgl. Kap. 2.1.1; 2.2), sind (im Vorletzten) immer regional. Der konkret im theologischen Diskurs vertretene Universalitätsanspruch wird nicht von der Theologie selbst erhoben, sondern sie bezeugt responsiv den Universalitätsanspruch des Wortes Gottes, gegenüber dem sie einen Universalitäts*auftrag* besitzt. Der universale Anspruch des Wortes Gottes, unter den man sich selbst gestellt glaubt, ist dann etwas völlig anderes als ein gegenüber anderen erhobener Absolutheitsanspruch des Christentums – das erste stellt eine Selbstverpflichtung, das zweite eine Fremdvereinnahmung dar. In Kap. 3.2.2 wird im Blick auf den möglichen Beitrag des responsiv gelesenen § 17 der 'Kirchlichen Dogmatik' BARTHS darauf zurückzukommen sein.

Wenn *theonome Vernunft* responsiv als 'Prä-/Interferenz', also vor der doppelten Anspruchsasymmetrie des Wortes Gottes und interlokutionärer Situationen und in der Interferenz von soziokulturellen, diskursiven Formationen situiert verstanden wird, dann besteht die in den dargestellten Entwürfen vermißte Differenzsensibilität gegenüber der Verantwortungsschwelle der Fundamentaltheologie nicht darin, propositionale Prätentionen als möglichst wahr oder richtig oder gerecht zu beurteilen. Vielmehr ergeben sich die entscheidenden Konflikte daraus, die auf der Schwelle zusammentreffenden Ansprüche in ihrer gleichzeitigen Unausweichlichkeit adäquat zu würdigen, was angesichts der Kontingenz und Fragmentarität, angesichts von Selektion und Exklusion als nicht hintergehbaren Ordnungsverfahren äußerst schwer fällt, wenn nicht gar in den meisten Fällen unmöglich ist. Wenn in solchen Situationen fundamentaltheologische Verantwortung sich als Prä-/Interferenz primär unter dem Anspruch des Wortes Gottes glaubt, so steht sie doch – analog der responsiven Deutung des Doppelgebotes – auch vor der Beachtung interlokutionärer, d.h. auch interdiskursiv-nichttheologischen, Ansprüche. Wenn nach BONHOEFFER Verantwortung Bereitschaft zur Schuldübernahme impliziert[1060], dann verschließt sich eine responsive Fundamentaltheologie angesichts der Wahrnehmung von Anspruchskonflikten aufgrund der doppelten Anspruchsasymmetrie

[1060] Vgl. Anm. 848.

dieser Konsequenz nicht. Aber die entsprechend realistische Einschätzung der Regionalität der eigenen Möglichkeiten hat ja auch etwas Befreiendes und die Hoffnung, den Raum Gottes *als* seinen Raum zu achten, und die Verheißung seines Zuspruchs, durch solche Situationen hindurch getragen zu sein, werden theologische Reflexionen auf dem Weg einer beharrlichen Verantwortungsarbeit halten.

Weil die Aufgabe responsiver Schwellenverantwortung beinhaltet, den Anspruchschiasmus des Wortes Gottes und andersartiger Lebensdeutungen als Prä-/Interferenz zu gestalten, soll zum Abschluß dieser topologischen Skizze einer responsiven Fundamentaltheologie ihre systematische Stellung zu der Idealtypik „Offenbarungstheologie vs. Erfahrungs- oder Korrelationstheologie", die die gesamte neuere evangelische Theologie beherrscht, betrachtet werden.

3.1.5 Zwischen Offenbarungs- und Erfahrungstheologie

Gemeinhin wird die neuere protestantische Theologie an der Matrix „Offenbarungstheologie vs. Erfahrungs- oder Korrelationstheologie" gemessen. Man mag dieser – je nach Sicht – als Ideal- oder Stereotypik beurteilbaren Differenzierung zustimmen oder nicht – die Palette der dabei benutzten Charakterisierungen reicht von Supranaturalismus über Neoorthodoxie, Propositionalisten, Offenbarungspositivisten für die erste Seite, von Naturalismus, Erfahrungstheologien, existentialen Korrelationstheologien oder liberalen Theologien für die Gegenseite –, ein gewisser heuristischer Ertrag ist der Typik dennoch nicht abzusprechen. Bei aller Problematik, einzelne Autoren oder Autorinnen entweder affirmativ oder polemisch der einen oder anderen Seite zuzuordnen, bei aller Schwarz-weiß-Malerei, die sich bei genauerer Untersuchung oft als Grau-in-Grau entpuppt, zielt die Unterscheidung doch auf eine entscheidende und ertragreiche Pointe. Mit der Zuordnung oder Selbstbeschreibung als Offenbarungs- oder Erfahrungs-/Korrelations-Theologie wird einem theologischen Ansatz die Rechenschaft über sein geltungstheoretisches Telos abgerungen: Mißt er das, was er verantwortet von Gott und Glauben zu sagen weiß, primär oder ausschließlich am (direkt oder indirekt) empfangenen Wort Gottes und konfrontiert menschliche Erfahrungen mit diesem Kontrastwort? Oder sucht er die Offenbarung an kulturell relativ stabilen Deutungsmustern und Erfahrungen zu plausibilisieren oder gar nur das an der Offenbarung als wahr zu erweisen, das sich in die unabhängig von ihr gebildeten Kategorien einfügt[1061]? Zwischen diesen beiden Extrempositionen des Offenbarungspositivismus und des theologischen Empirismus ist eine ganze Fülle an Zwischenpositionen, die Momente des anderen Poles zu

[1061] Wenn hier die Alternative Glaube und Erfahrung in den Vordergrund gestellt wird, stellt sich das Problem auch in den analogen Fragestellungen 'Glaube und Natur', 'Glaube und Vernunft', 'Glaube und Geschichte', Glaube und Zeichen'. In all diesen „Kontrastzusammenhängen" (DALFERTH, Kombinatorische Theologie, 95) muß Stellung bezogen werden, ob der Glaube an den jeweiligen Kontrastbegriffen seine Grenze findet oder ob man zu erweisen sucht, daß der Glaube ihm entsprechende Erfahrungen, Ver-

integrieren suchen, denkbar. Zu ihrem Verständnis kann das methodische Instrumentarium der responsiven Hyperphänomenologie wertvolle Anregungen bereitstellen:

Auf der Seite der Offenbarungstheologien, die um Beachtung des anderen Poles bemüht sind, wäre in responsiver Methodologie beispielsweise darauf zu reflektieren, daß der geglaubte Anspruch des Wortes Gottes nicht anders als im Menschenwort, das immer sozial und kulturell gedeutetes ist, expliziert und kommuniziert werden kann. Dies bedeutete, in der signifikativen Differenz des 'etwas als etwas' die in der strukturalen Reduktion avisierte soziokulturelle Inkorporation des kirchlich Verkündigten und theologisch Gesagten zu vergegenwärtigen. Auf diese Weise würden die ordungsfaktischen Selektionen und Exklusionen, die Momente von Traditionalismus und Normalismus, im jeweiligen theologischen Diskurs aufgedeckt, um ihnen gegenüber die an ihnen zu gewinnende, aber in ihnen nicht aufgehende responsive Differenz des Anspruchs des Wortes Gottes deutlicher zu betonen.

Auf der Seite der Erfahrungstheologien müßte eine von der transzendentalen Reduktion als 'Prä-/*Inter*ferenz' gedachte Konstitutionsreflexion auf Erfahrung deren *Indirektheit* thematisieren. Auch das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit", auch „eine Erfahrung mit der Erfahrung", auch die „Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung" sind interpretationskontaminiert und entsprechend in ihrer Konstitution alles andere als bloß subjektiv[1062]. Entsprechend müßte zwecks Vermeidung der Identifizierung von Interpretation und Wirklichkeit auch hier jeder Versuch einer formal-transzendentalen Religionstheorie auf die unvermeidliche Regionalität ihrer Konstruktionen aufmerksam werden, um die responsive Differenz nicht in einem formalen Grundordnungsmodell untergehen zu lassen.

Doch trotz des Versuches, solche der jeweils anderen Seite zugehörigen Reflexionselemente in die fundamentaltheologische Selbstbeschreibung (oder Grundlagenreflexion der Dogmatik) aufzunehmen, scheint sich bei allen Ansätzen die Waage am Ende doch zu der einen oder anderen Seite zu neigen. Denn an irgendeinem, jeweils durchaus unterschiedlich festzustellenden Punkt, nämlich dort, wo unter den limitierenden Bedingungen von Raum, Zeit und Modalität der Anspruchskonflikt zur nichtaufschiebbaren Entscheidung nötigt, ist die Verantwortung über das unscheinbare 'und' zwischen Glaube und Vernunft, Glaube und Erfahrung, Glaube und Verstehen, Glaube und Geschichte, Glaube und Zeichen unausweichlich: Prägt der (struktural und transzendental reduzierte) Glaube die (struktural und transzendental reduzierte) Erfahrung oder muß er an ihr sein Maß nehmen? Selbst wenn man wie SCHÜSSLER FIORENZA oder LINDBECK das Problem in Epoché halten will, indem man das fundamentaltheologische Selbstbeschreibungsverfahren auf eine rein methodologische Funktion (des reflektierten Gleichgewichtes oder der dichten Beschreibung) reduziert, hat man eine Entscheidung – und zwar zugunsten der Methode – getroffen! Da niemand diesem Verantwortungsanspruch ausweichen kann, muß sich jeder entsprechend Rechenschaft ablegen.

---

nunft, Zeichen, Sprache ermöglicht, die ihrerseits die nichtgläubigen Erfahrungen, Vernunft, Zeichen, Sprache zu konturieren vermögen.

[1062] Vgl. FREY, Die Sprache des Glaubens und die Erfahrung der Religion, 237f., 248f.

Die hier untersuchten intrinsezistischen Fundamentaltheologien machten keinen Hehl daraus, ihren geltungstheoretischen Ansatz beim Wort Gottes zu suchen – um es noch einmal mit einem Zentralwort Eberhard JÜNGELs zu sagen: „Nur unter der Voraussetzung, daß Gott zur Sprache gekommen ist, ist der Versuch, Gott zu denken, überhaupt sinnvoll. Alles andere bleibt Postulat, auch wenn das Gegenteil beteuert wird."[1063] Von diesem Axiom versuchten sie auf die eine oder andere Weise dem Glauben nachzudenken und ihn entsprechend zu verantworten. Ihr gemeinsames Manko bestand jedoch darin, die *Reidentifizierbarkeit* des Wortes Gottes an gedeuteter Erfahrung außerhalb der traditionellen kirchlichen und theologischen Diskurse methodologisch nicht hinreichend in Erwägung gezogen zu haben.

Wenn Glaube geltungstheoretisch entscheidend als Antwort auf den vorgängigen Anspruch des Wortes Gottes, als fides ex auditu, gedacht wird, wenn dieses geltungstheoretisch nicht noch einmal hintergehbare Prae von einer dem Glauben entsprechenden responsiven Fundamentaltheologie vor sich und anderen verantwortet werden soll, wenn offensichtlich jeder theologische Ansatz am Ende doch zu der einen oder anderen Ausrichtung tendiert, dann kann eine ihren Anfang nicht abstreiten wollende responsive Fundamentaltheologie nicht anders, als sich in der letzten Konsequenz zur Typik der Offenbarungstheologien zuzurechnen. Auch wenn es jeder – nicht nur der responsiven – Theologie unwürdig ist, diesen Anfang zu verleugnen (vgl. Röm 1,16), hat sie aber umgekehrt keine Berührungsangst, den Pol der Erfahrungstheologie in seinem berechtigten Anliegen, Sorgen, Nöte und (anders als im Glauben gedeutete) Erfahrungen der Menschen der Gegenwart ernst zu nehmen, möglichst umfassend in diesen offenbarungstheologischen Ansatz zu integrieren. Ohne ihren geltungstheoretischen Ansatz beim Anspruch des Wortes Gottes zu verdrängen, ist ihr dies möglich, weil sie Eigenes responsiv als doppelte Prä-/Interferenz und Sinnkonstitution als Zwischenereignis versteht.

Das responsive Verständnis der Gott-Mensch-Differenz führt gegenüber den eigenen kirchlichen und theologischen Deutungen des Wortes Gottes trotz aller radikalen Zeugnispflichtigkeit einen *eschatologischen Vorbehalt* ein, der die Bereitschaft, immer wieder neu die Wirklichkeit des Wortes Gottes entdecken zu dürfen, fördert. Dogmatisch entspricht dies dem pneumatologischen Gedanken der Manifestationsfreiheit (vgl. Joh 3,8) des nur an Gottes Bundes- und Heilswillen gebundenen Geistes. Entsprechend kann die sich vor dem Wort Gottes responsiv verstehende Fundamentaltheologie sich nicht dem Gedanken verschließen, daß in der Kirche-Welt-Differenz der Anspruch des Wortes Gottes auch vom Differenzpol 'Welt' her zu vernehmen ist. Die responsive Interpretation des Doppelgebotes der Liebe (vgl. den Exkurs zu Kap. 3.1.3) konnte ja zeigen, daß es dem intrinsischen Verständnis des Wortes Gottes entspricht, daß die Gottesliebe die Anerkennung des Anderen als Anderen zutiefst fördert. Zur Anerkennung des Anderen als Anderen gehört aber auch, die von ihm geäußerten Erfahrungen, die strukturell fremden Diskurse, als potentiell bedeutsam zu achten. Ob und wie weit solche außer-

[1063] JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 311.

theologischen Diskurse oder Diskurselemente einen Anspruch für den theologischen Diskurs darstellen, muß im Einzelfall geprüft werden, kann und darf aber im Gefolge der doppelten Anspruchsasymmetrie (durch das Wort Gottes und durch interlokutionäre Ansprüche anderer Diskurse und der an ihnen Beteiligten) nicht ausgeschlossen werden. Bei (mehr als) wahrscheinlichen Anspruchskonflikten wird die christliche Theologie, die sich zuvörderst vom Wort Gottes in Anspruch genommen glaubt, ein einziges, aber entscheidendes negatives Prüfkriterium gegenüber anderen Ansprüchen einzubringen haben: Wenn solche Ansprüche die responsive Differenz zwischen dem Anspruch Gottes und der theologischen Geständniswahrheit aufhöben, würde die theologische Verantwortlichkeit ihrer Quelle beraubt. Dieser Raum muß bleiben: Mk 9,40 par *und* Lk 11,23[1064].

Es wäre ein ängstliches Mißverständnis anzunehmen, daß andere Anspruchserfahrungen ersatzlos an die Stelle des singulären Anspruchs (und Zuspruchs) des Wortes Gottes treten können oder sollen. Allerdings soll mit ihnen die Option offen gehalten werden, daß der Anspruch des Wortes Gottes um seiner transpartikularisierbaren Verantwortlichkeit willen in anderen Sprachen als denen theologischer Diskurse oder normalisierter kirchlicher Verkündigung reidentifizierbar ist oder daß um seinetwillen fremde Ansprüche ernst zu nehmen sind. Solche „ethischen" Wahrnehmungen müssen denkbare Gestaltungsmöglichkeit des fundamentaltheologischen Identitätspunktes 1 Petr 3,15 sein, wenn dieser „*allezeit*" – und somit auch auf verschiedenartige Weise und allerorten – zur Rechenschaftsfähigkeit auffordert[1065].

Aus diesem Anspruch kann und soll eine responsive Fundamentaltheologie gegenüber anderen Lebensdeutungen staunen und wahrnehmen dürfen und nicht den unrealistischen Eindruck vermitteln wollen, sie müsse und könne alles sogleich in der Perspektive des Wortes Gottes deuten[1066]. Selbst wenn man die Zeichen *der Zeit* – wie es MARQUARDT beabsichtigt – nicht anders denn als Zeichen *Gottes* wahrzunehmen sucht, gehört doch zu ihrer *rechten* Wahrnehmung auch ihre rechte *Wahrnehmung*. Eine solche erfordert nach der phänomenologischen Methode – und dieser Forderung kann sich eine selbstkritische Theologie nur anschließen –, daß die signifikativen Differenzen, d.h. die „räumliche Abschattung, der zeitliche Aspekt, die Modalität ..., der kognitive oder

---

[1064] In responsiver Perspektive wird die scheinbare Paradoxie der beiden Worte erklärbar. Solange ein Anspruch die responsive Differenz zwischen Wort Gottes und Glaube nicht zerstört, gilt Mk 9,40: „Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns"; wenn der Anspruch keinen Raum mehr für den Anspruch des Wortes Gottes läßt, muß Lk 11,23 greifen: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Vgl. zu dieser Interpretation auch BONHOEFFER, Ethik, 344-348.

[1065] Responsive Fundamentaltheologie kann sich aus dem Anspruch des Wortes Gottes unter Umständen zu dessen Kenose herausgefordert sehen. Eindrückliches Zeugnis für diese Möglichkeit fundamentaltheologischer Rechenschaft sind Dietrich BONHOEFFERs Gefängnisbriefe mit ihren Gedanken zum religionslosen Christentum. Sie sind ja gerade keine Legitimationsschrift für Säkularismus-Thesen, sondern sie suchen, dem Anspruch des Wortes Gottes in einer Zeit, die der Verfasser als gottlos wahrnimmt, gerecht zu werden. Daß der Anspruch Gottes dabei das entscheidende Prae bleibt, hebt nicht nur die Kernthese des skizzenhaften Programmes hervor: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott" (ders., Widerstand und Ergebung, 534). Die im responsiven Sinne des Wortes zu verstehende Präferenz spricht ja vor allem zeugnishaft aus den die Theorieskizze begleitenden Gedichten.

[1066] Vermittelt diesen unerfüllbaren Eindruck nicht das in der Einleitung angeführte Zitat MARQUARDTs, das von Zeichen der Zeit in einem Atemzug als Zeichen Gottes sprach (vgl. Anm. 30)?

praktische Charakter" (EP 16), aber auch die responsive Differenz, nicht vorschnell nur auf eine Bedeutungsebene verengt werden. Zur „Unterscheidung der Geister" (vgl. 1 Kor 12,10), ob ein Zeichen wirklich ein Zeichen Gottes oder nur ein Zeitgeistzeichen ist, dient in einer hochkomplexen Welt, in der auch die Theologie nicht ohne Sachinformation urteilen kann und darf, die voreilige Identifikation nicht. Gegen solche theologische Eile schafft responsive Rationalität nicht nur produktive Selbstdistanz, sondern kann somit auch – in der Sprache einer Anthropologie des „Lebens aus dem Geist" (J. FISCHER) formuliert – andere Geistesgaben (1 Kor 12,4-6) als solche zum tieferen Verständnis des Anspruchs des Wortes Gottes würdigen.

Faßt man alle diese Beobachtungen zur Bedeutung, aber auch zu den Desideraten der beiden theologischen Grundtypen zusammen, so kann eine ihre Selbstbeschreibung als responsive Rationalität verstehende evangelische Fundamentaltheologie ihren Standort *zwischen* Offenbarungs- und Erfahrungstheologie finden. Bei dieser topographischen Angabe muß konsequent die *responsive Qualifizierung des Zwischen* (als Prä-/Interferenz) berücksichtigt werden. Nicht ein harmonistisches Sowohl-Offenbarungs-als-auch-Erfahrungs-Theologie charakterisiert ihren Status. Vielmehr wurde ja bereits konstatiert, daß von ihrer geltungstheoretischen *Präferenz* des In-Anspruch-genommen-Seins durch das Wort Gottes eine responsive Fundamentaltheologie im letzten nur als Offenbarungstheologie verstanden werden kann. Von der Erfahrungstheologie nimmt sie aber das Axiom ernst, daß jede Theologie – auch die Offenbarungstheologie – einen Erfahrungsbezug haben muß. Sowohl in der Figur der vom Doppelgebot der Liebe intrinsisch inspirierten Figur der doppelten Anspruchsasymmetrie als auch im *Interferenz*moment des Zwischenereignisses kann eine responsive Fundamentaltheologie solche gedeuteten Erfahrungen als theologisch relevant qualifizieren. Daß sie in entsprechenden Diskursen lateraler Universalisierung nicht das Eigene (als nachträgliche Bekenntniswahrheit ihres Inanspruchgenommenseins durch das Wort Gottes) zu verleugnen hat, wurde ständig betont.

Trotz dieses geltungstheoretischen Ansatzes beim Wort Gottes erinnert eine responsive Fundamentaltheologie die Offenbarungstheologien nicht nur an den konstitutiven Erfahrungsbezug von Theologie, sondern auch daran, das „Deus dixit" immer zuerst als lebenseröffnenden und immer wieder neu zur Verantwortung rufenden Anspruch und nicht als autoritäre Instruktion zu deuten: „Wenn das Wort der Ort der Denkbarkeit Gottes ist, dann ist nicht nur materialiter nach dem zu fragen, was das Wort *als Wort Gottes* dem Angeredeten zu sagen hat – das ist vor allem Aufgabe der materialen Dogmatik –, sondern dann ist zugleich hermeneutisch zu klären, welche Funktion das Wort Gottes *als anredendes Wort* für das angeredete Ich hat"[1067]. Zu der entsprechenden Wahrnehmung der Respondentenstellung (offenbarungs-)theologisch verantwortlicher Rede gehört auch und primär die Anerkennung, daß das „Deus dixit" nur bezeugt und zuletzt nicht von der Kirche oder dem Theologen oder der Theologin selbst gesprochen wird. Der Ort der Rede vom Ganzen ist nicht das Ganze selbst, er ist – nicht mehr und

[1067] JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, 229.

nicht weniger – nur der Verantwortungsort. Selbst die eine *Gesamtordnung* zu rekonstruieren suchende Offenbarungstheologie kann – bei aller geglaubten Partizipation an Gottes Geist (vgl. 1.2.3.2.2) – nur von diesem Ort verfaßt sein.

Erfahrungstheologien, die Gotteserfahrung als religiöse Frage zu ergründen suchen, macht die responsive Fundamentaltheologie nicht nur auf das Deutungsmoment und die Indirektheit von Erfahrung aufmerksam, sondern gibt ihnen auch zu bedenken, daß der Anspruch des Wortes Gottes weder in einer *gesamtordnungstheoretischen* noch einer *grundordnungstheoretischen* Korrelation zu menschlichem Fragen (vgl. Kap. 2.4.1.1; 2.4.1.2) aufgeht: „Demgegenüber ist ... geltend zu machen, daß der nach Gott fragende Mensch bereits das von Gott angesprochene, das auch in seinem Fragen bereits gerechtfertigte Wesen ist. ... In diesem Sinn setzen wir jener naheliegenden und heute gern vertretenen These vom Ursprung der Frage nach Gott in der radikalen Fraglichkeit der menschlichen Existenz die phänomenologisch näherliegende Behauptung entgegen: nach Gott kann deshalb und nur deshalb gefragt werden, weil von ihm bereits die Rede ist“[1068]. Aus diesem Anfang beim Anspruch (und nicht bei der Frage) erwächst ein kritischer Vorbehalt gegenüber den Fragen, mit denen Menschen ihr Gottesverhältnis oder auch schon ihre Sinnsuche thematisieren. Nicht daß solche Korrelationen zu suchen, gänzlich verwerflich wäre, wird mit dieser Umakzentuierung bekundet. Allerdings werden solche Fragen nach Gott und jeweilige Sinndeutungsangebote auf ihre Grenzen verwiesen, die aus dem nie endenden Gespräch mit dem in der Schrift und in der Verkündigung begegnenden, zur Antwort auffordernden und in der kirchlichen Lehrtradition ausgelegten Wort Gottes zu reflektieren sind – Ideologiekritik gegenüber den eigenen Selektionen und Exkusionen aus dem responsiven Überschuß des vorgängigen Angesprochenseins. Gottes Wort – so der geglaubte Zu- und Anspruch – ist mehr als alles Fragen. Sinnsuche und Interrogativismus (vgl. Kap. 2.4.1.3) markieren weder den Anfang des Glaubens noch den Anfang der ihm nachdenkenden und ihn verantwortenden Theologie.

Weil responsive Fundamentaltheologie in ihrer als Prä-/Interferenz zu charakterisierenden Zwischenstellung zwischen Offenbarungstheologie und Erfahrungs-/Korrelationstheologie ihre responsive Rationalität aus der Thematisierung der responsiven Differenz zwischen dem Anspruch des Wortes Gottes und den kirchlichen und theologischen Diskursen gewinnt, kann sie zwecks der fundamentaltheologischen Aufgaben des Sinnerweises nach innen und der Sinnrechenschaft nach außen auf die materiale Fülle des theologisch Gesagten zurückgreifen und muß nicht auf einer formalen Plausiblisierungsstufe stehen bleiben. Infolge dieses Materialisierungsschubes ergibt sich die Möglichkeit, dogmatische Ansätze, die auf das Was des Wortes Gottes ausgerichtet sind, nach ihrer Beachtung der responsiven Differenz gegenüber dem Wort Gottes zu befragen. Durch diese responsive Reduktion können gängige theologiegeschichtliche Urteile ins Wanken geraten. Um dies zu demonstrieren, soll im letzten Kapitel skizzenhaft

[1068] A.a.O., 337f.; vgl. LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, 5, wo LEVINAS den Anspruch des Anderen als „*Infragestellung der* ERFAHRUNG *als Quelle von Sinn*“ deutet.

nachgezeichnet werden, daß sowohl im Blick auf den Sinnerweis nach innen (vgl. Kap. 3.2.1) als auch die Sinnrechenschaft nach außen (vgl. Kap. 3.2.2) die Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik Karl BARTHs das Problematisierungsniveau responsiver Rationalität trotz andersartig explizierter hermeneutischer Intention des Autors berücksichtigen.

3.2 Unerwartete Entdeckungen: Momente responsiver Rationalität in den Prolegomena zur 'Kirchlichen Dogmatik' Karl BARTHs

Warum nun am Ende dieses langen Untersuchungsganges ausgerechnet an dem Werk, das (außer bei Barthianern) gemeinhin als Inbegriff dogmatischer Neoorthodoxie und unkritischen Offenbarungspositivismus' gilt[1069], der fundamentaltheologische Ansatz responsiver Rationalität exemplarisch demonstriert werden soll, bedarf einiger kurzer hermeneutischer Vorbemerkungen. Die Mutmaßung, daß eine theologische Theorie durch den Nachweis, Karl BARTH habe sie letztendlich auch schon „gekannt", versuche, eine Autorität zu finden und sich so Legitimationsbasis in bestimmten Rezeptionskreisen zu verschaffen, drängt sich ja geradezu auf. Gegenüber einem solchen Verdacht sei klärend angemerkt, daß auch dem Verfasser dieser Zeilen Arbeiten suspekt sind, die die Plausibilität ihrer eigenen Konzeption dadurch erhärten oder gar erweisen meinen zu *müssen*, daß sie sie legtimationstheoretisch rückbinden an einen der theologischen „Kirchenväter", die ja nach dem zu untersuchenden BARTH nichts anderes als „ältere[.] und

[1069] Während für BONHOEFFER die Kritik des Offenbarungspositivismus gegenüber BARTH flankiert ist von der Würdigung seiner Religionskritik (vgl. ders., Widerstand und Ergebung, 404, 415, 481) hatte TILLICH schon 1936 den supranaturalistischen Ansatz BARTHs in polemischem Stile gebrandmarkt: „Die Entwicklung der deutschen Bekenntniskirche in den beiden letzten Jahren hat bewiesen: der Großinquisitor ist im Begriff, seinen Einzug in sie zu halten, und zwar in dem starken, aber engen Panzer des Barthschen Supranaturalismus" (ders., Auf der Grenze, 31f.; vgl. ders., Systematische Theologie, Bd.1, 12 u.ö.). Diese Einschätzung hat das BARTH-Bild im angloamerikanischen Raum nicht unwesentlich geprägt (vgl. ROBERTS, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths, 383-385; ein sehr differenziertes Bild zeichnet FINKE, Barth in Großbritannien, 87-303). Im deutschsprachigen Raum ist das Vorurteil populär geworden durch die meistverkaufte Einführung in die Geschichte der evangelischen Theologie von ZAHRNT: „Barths Methode ist deduktiv und deskriptiv. ... Wer, so wie Barth es tut ..., alles in der Bibel als gleich gültig nimmt, soll sich nicht wundern, wenn den Zeitgenossen bald die ganze Bibel gleichgültig wird!" (ders., Die Sache mit Gott, 97f.) oder: „Damit [mit seiner Trinitätstheologie] wählt Barth seinen Standort so hoch im Himmel, daß er das ganze Panorama der Heilsgeschichte überblickt" (a.a.O., 102); zum Vorwurf des Offenbarungspositivismus vgl. a.a.O., 150f. oder PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 266-277; PANNENBERG spitzt bekanntlich seine Kritik an BARTH dahingehend zu, daß sich hinter „der scheinbar so steilen Objektivität seines Reden von Gott" nur „die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses" (a.a.O., 274) auftue. Präsupposition dieser Kritik kann ihrerseits doch nur die implizite Annahme sein, daß es beim Glauben entweder um ein irrationales Wagnis oder eine ontologisch als wahr begründbare Tatsache gehe. Aber schon diese Voraussetzung muß aus der Perspektive responsiver Rationalität bezweifelt werden. Vor Subjektivismus oder Objektivismus tut sich die responsive Frage nach der Differenz zwischen Worauf und Was der unausweichlichen Antwort auf. Dieses In-Anspruch-genommen-Sein hat mit einem billig-irrationalen Subjektivismus nichts gemein. Ob BARTHs Theologie orthodox, positivistisch oder gar verkappt subjektivistisch ist, entscheidet sich daran, ob sie die responsive Differenz wachhält oder nicht.

erfahrenere[.] Mitschüler" (I/2, 678[1070]) sind. Dieses Abschlußkapitel ist dagegen schlicht vom Gedanken motiviert, daß die Validität einer Theorie gefördert werden *kann*, wenn sie sich – unter bestimmten hermeneutischen Voraussetzungen – in anderen Ansätzen reidentifizieren läßt und somit auch für deren Verständnis neue Interpretations- und vor allem Applikationsmöglichkeiten eröffnet. BARTHs Prolegomena wurden eher deshalb gewählt, weil man von diesem Werk wahrscheinlich kaum annehmen kann, daß es als ein fundamentaltheologischer Text, resp. als ein in fundamentaltheologischer Perspektive rekonstruierbarer Text wahrgenommen wurde. Indem solches in der Perspektive responsiver Rationalität möglich wird, wird der Erkenntnisgewinn dieser Theorie auch in historischer Perspektive deutlich.

Zu den hermeneutischen Voraussetzungen, unter denen die fundamentaltheologische Rekonstruktion nur erfolgreich vonstatten gehen kann, gehört im hier nun darzustellenden Fall die realistische Kenntnisnahme, daß BARTH a) das Problematisierungsniveau intrinsezistischer Fundamentaltheologie und b) den aktuellen philosophischen Diskurs noch nicht kennen konnte. Das bedeutet zum einen, daß alle seine Äußerungen zur Unsachgemäßheit der Apologetik (vgl. bes. I/1, 28f.), die vor dem Hintergrund einer extrinsezistischen Apologetik formuliert sind, nicht auf den intrinsezistischen und speziell den responsiven Ansatz übertragen werden können. Zum zweiten widerspricht die Verwendung des analytischen Instrumentariums responsiver Rationalität nicht dem, was BARTH an notwendiger, aber begrenzter Verwendung von philosophischen Denkschematismen[1071] in der Theologie auch für sich als legitim anerkennen würde. Bei der folgenden systematischen Rekonstruktion sind diese beiden Voraussetzungen unbedingt mitzubedenken.

Ferner stellt sich dieser systematisch-geltungstheoretischen Reflexion auch nicht die Frage, ob der Theologe Karl BARTH genauso argumentiert hätte. Es kommt ihr vielmehr allein auf zwei entscheidende Entsprechungen an: a) ob sich in einer fundamentaltheologischen Rekonstruktion der Prolegomena der geltungstheoretische Ansatz bei der responsiven Differenz nachweisen läßt und b) ob diese dann den Gang des Werkes prägt. Ob BARTH durch (im Verhältnis zur responsiven Differenz) sekundäre Einstellungen andere materialtheologische und formaldogmatische Schwerpunkte setzt, kann und soll nach dem möglichen Aufweis der konstitutiven Prägung durch die responsive Differenz ebensowenig erörtert werden wie die letztlich rein intrinsische, nur in Ausnahmen extrinsische Selbstkontextualisierung seiner Theorie. Bekanntlich ist BARTH in seiner eigenen Darstellung oft weit entfernt vom interdisziplinären Diskurs mit Natur- oder auch

---

[1070] Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf den jeweils mitangezeigten Band der KD. Wo die Bandangabe fehlt, wird weiter aus dem zuletzt angeführten Band zitiert.

[1071] Aus der Einsicht, daß jede und jeder die Bibel Interpretierende mit „irgendeinem Schlüssel, irgendeinem Denkschematismus" (I/2, 817) theologisch arbeitet, ergibt sich für BARTH nicht nur die Aufgabe, sich dieser diskursiven Prägung bewußt zu werden (vgl. ebd.), sondern auch diese „*Philosophie*" (a.a.O., 816) an dem in der Schrift Bezeugten als einem Ausdruck responsiver Differenz (vgl. Kap. 3.2.1.2.4) jeweils abzuarbeiten. Daran, ob dies geschieht, erweist sich, wessen Kind ein Ausleger oder eine Auslegerin ist: „*Jede* absolut gesetzte Philosophie *muß* zur Verfälschung der Schrift führen ... und [ist] ... Akt des Unglaubens" (821).

anderen Humanwissenschaften[1072], was nicht heißt, daß er nicht zu solchen Diskursen – beispielsweise in der Anthropologie (vgl. KD III/2) – auf geradezu divinatorische Weise[1073] Wichtiges zu sagen gehabt hätte. Der Gedanke der systematischen Verarbeitung nichttheologischer Diskurse in der Theologie, wie er hier über die Figur der Prä-/Interferenz eingeführt wurde, wäre ihm sicher inadäquat erschienen. Auf eine intentio auctoris kann und will die folgende Analyse deshalb nicht zielen[1074]. Aber die Aufarbeitung der Prolegomena in intentione operis kann eine gegenteilige Sprache sprechen. Eine solche Interpretation orientiert sich dabei an impliziten oder expliziten Axiomen und der Argumentationsstruktur eines Werkes, so daß einzelne Spitzenaussagen eines Verfassers von der intentio operis korrigiert oder relativiert werden können. Allerdings muß die intentio operis auch tatsächlich durch den Vorhandenheitsnachweis solcher Axiome und Strukturen validiert sein.

Für eine Rekonstruktion responsiver Rationalität in den Prolegomena haben diese hermeneutischen Erwägungen zur Folge: Selbst wenn sich die Rekonstruktion der Darstellungsart der Prolegomena BARTHs in dessen eigener Intention auf den intrinsischen Diskurs der Kirche beschränkt, ist sie in intentione operis responsiv fundamentaltheologisch in der Funktion des Sinnerweises nach innen applikabel, wenn an ihr das ständige Beharren auf der responsiven Differenz registriert werden kann. Ist dies der Fall, ist zudem die Wahrscheinlichkeit groß, einzelne Elemente der Theorie erfolgreich auch auf ihre Transpartikularisierbarkeit zu befragen. Am Beispiel der liberaltheologischen Debatte um die sogenannte pluralistische Religionstheologie soll die responsiv-fundamentaltheologische Applikation des § 17 der KD dargestellt werden (vgl. Kap. 3.2.2).

Die In-intentione-operis-Perspektive begründet auch die Konzentration auf die Prolegomena, da diese als ein in sich kohärenter, abgeschlossener Argumentationsgang auf ihre Argumentationsstruktur befragt werden können. Ob der dort gewählte Ansatz von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes im weiteren Lebenswerk BARTHs wirklich

---

[1072] Sicher nicht zu Unrecht werfen bsp. LINDEMANN, Karl Barth und die kritische Schriftauslegung, 64-98; ZAHRNT, Die Sache mit Gott, 116, BARTH eine mangelnde Einarbeitung historisch-kritischer Forschungsergebnisse in das systematisch-theologische Urteil vor. Denn auch historische Kritik kann ja dazu beitragen, die Anerkennung der Fremdheit des historischen Dokumentes zu fördern. Es wird zu klären sein, ob dieses Defizit im axiomatischen Ansatz und seiner strukturellen Durchführung begründet ist oder an ihren konkreten Ausgestaltungen durch den Theologen BARTH liegt. In diesem Zusammenhang wird umgekehrt die von den Kritikern vertretene These zu prüfen sein, ob BARTH eine „biblisch-theologische Ontologie" (a.a.O., 91) vertritt oder nicht seine Rede von der 'Gegenständlichkeit' der Offenbarung primär und entscheidend als Formulierung eines responsiven Anspruchsereignisses verstanden werden muß.

[1073] Vgl. FREY, Die Theologie Karl Barths, 260.

[1074] Mit der Unterscheidung 'intentio auctoris' und 'intentio operis' wird auf eine von Umberto ECO (vgl. ders., Die Grenzen der Interpretation, 35-39) eingeführte Unterscheidung angespielt. ECO versucht in dieser knappen Passage, zwischen dem klassisch-hermeneutischen Theorieansatz, die vermeintlich authentische Intention des Autors zu ergründen, und dem rezeptionsästhetischen Ansatz, die Bedeutung eines literarischen Werkes ganz in die Hand des Lesers zu übergeben, einen Mittelweg zu finden, der die offene Vielfalt von Interpretationen zumindest an die vom Werk vorgegebenen textuellen Strukturen zurückbindet, um auf diese Weise „Grenzen der Interpretation" zu ziehen. Mit diesem Verfahren revidiert ECO nicht nur seinen in „Das offene Kunstwerk" vertretenen radikal rezeptionsästhetischen Ansatz (vgl. a.a.O., 29-34), sondern geht auch offensiv in eine Kritik an der unendlichen Sinn-Supplementierung von Texten über, wie sie von DERRIDA (vgl. ders., Grammatologie) keineswegs blauäugig, aber doch einseitig vertreten wird (vgl. ECO, a.a.O., 41f., 432-435).

korrigiert worden ist, indem an Stelle des Begriffes des Wortes Gottes der der 'Versöhnung' getreten sei – wie JÜNGEL[1075] behauptet – soll von der historischen BARTH-Interpretation untersucht werden. Daß BARTH allerdings sowohl in KD IV/3 (vgl. 127f.) als auch in der „Einführung in die Evangelische Theologie"[1076] nochmals auf diese Figur zurückkommt, sollte gegenüber der Ersetzungsthese skeptisch stimmen. Von einer Schwerpunktverlagerung auf das Gesagte (der Versöhnung) kann durchaus gesprochen werden. Der responsive Ansatzpunkt, wie er nur durch einen sprachlichen Ausdruck, wie eben den des Wortes Gottes, formuliert werden kann, behält bei BARTH seine Bedeutung.

Auch terminologische Unterschiedlichkeiten zum Konzept responsiver Rationalität müssen in einer In-intentione-operis-Perspektive kein unüberwindliches Hindernis darstellen. BARTHS konsequente Rede von der vorauszusetzenden Gegenständlichkeit, Inhaltlichkeit und Wahrheit des Wortes Gottes[1077] könnte ja zur Schlußfolgerung führen, daß angesichts solcher quasiontologischen Terminologie die Behauptung, die Prolegomena seien von responsiver Rationalität geprägt, gänzlich unangebracht wäre. Entscheidend ist aber, ob solche Rede von der Gegenständlichkeit an Gelenkstellen des Argumentationsganges und durch axiomatische Thesen ihrerseits rückgekoppelt ist an die responsive Differenz, die ja nach WALDENFELS – anders als bei LEVINAS – immer nur (als Überschuß) am Gesagten und somit auch an Inhalten wahrgenommen werden kann und nicht in irgendeiner konstitutionstheoretisch vordiskursiven Reinheit. Daher wird der Verweis auf die Inhaltlichkeit oder die Gegenständlichkeit erst dann zum Hindernis responsiver Rationalität, wenn er diese Differenz zugunsten einer Gesamt- oder Grundordnung einebnet. Die responsive Differenz am Gesagten des dogmatischen Diskurses zu entdecken, wird deshalb das Kriterium für eine fundamentaltheologische Rekonstruktion der Prolegomena in responsiver Perspektive bilden müssen[1078].

3.2.1 Dogmatik als Antwort auf das Zwischenereignis des Wortes Gottes

Die methodische Pointe der responsiven (Hyper-)Phänomenologie bestand ja darin, aus der Einsicht, daß die durch strukturale und transzendentale Reduktionen analysierte Erfahrung des Fremden auch responsiv zum Fremdwerden der Erfahrung führt, die methodische Konsequenz zu ziehen, daß auch der Methode der Responsivität die responsive Differenz zwischen dem Worauf des Anspruchs und dem Was des Gesagten abzuge-

[1075] Vgl. JÜNGEL, Einführung in das Leben und Werk Karl Barths, 54.

[1076] Vgl. BARTH, Einführung in die Evangelische Theologie, 21-68.

[1077] Zur Zusammengehörigkeit dieser drei Größen vgl. paradigmatisch I/1, 10f.

[1078] Die hier im Anschluß an die Konzeption responsiver Rationalität von Bernhard WALDENFELS an die Prolegomena herangetragene Interpretationsperspektive wird unterstützt durch den Blick, den v. TIPPELSKIRCH, „Liebe von fremd zu fremd", 264-403, aus dem Gespräch mit LEVINAS heraus auf diesen Text wirft. Während die folgenden Aussagen auf die rekonstruktive Transformation der Wort-Gottes-Kategorie für das Selbstverständnis einer evangelischen Fundamentaltheologie in responsiver Perspektive zielen,

winnen sein müsse. Da das Sagen aber nicht anders denn als Überschuß über das Gesagte und damit als der Bruch seiner Ordnung an ihm selbst und nicht jenseits seiner zu gewinnen sei, muß die responsive Methodik von einem schon immer geordneten Wahrnehmungs- oder Diskursfeld („Es gibt Ordnung!"; „Es gibt Sinn!"; „Es gibt Sprache!") ausgehen, um an diesem die responsive Differenz zu entdecken. Eine von dieser Entdeckung geprägte responsive Methodik sollte in der Darstellung ihres (immer interpretierten) Gegenstandes deshalb zeigen könne, wie dessen Fremdheit durch die Interpretationskonstrukte hindurch als asymmetrisch, singulär in Anspruch nehmendes Gegenüber gewürdigt wird. Geschieht dies, kann konstatiert werden, daß eine systematische Rekonstruktion des in der Theologie zu Sagenden responsiv konstituiert ist. Entsprechend gilt die Konzentration der Untersuchung den Punkten, an denen deutlich wird, daß BARTH bei aller von der Dogmatik zu verantwortenden Verbindlichkeit des Gesagten das eigene Tun primär als In-Anspruch-genommen-Sein und somit als Vorletztes qualifiziert.

3.2.1.1 „... unter allen Umständen ein fehlbares Menschenwerk" – Die Anerkennung der Regionalität des dogmatischen Denkens

Unter Beachtung der hermeneutischen Differenz, daß BARTH primär auf eine wissenschaftliche, d.h. für ihn auf eine der Sache der Theologie angemessene kritische Selbstprüfung des in der Kirche Gesagten (vgl. I/1, 1) zielt und nur sekundär und implizit, aber keineswegs intentional und explizit auf dessen extrinsische Verantwortung[1079], muß man allerdings anerkennen, daß es den Prolegomena an Spitzenzitaten oder -thesen, die dem hier vorgestellten Problematisierungsniveau responsiver Fundamentaltheologie entsprechen, nicht mangelt. Bevor der Blick auf BARTHs in dogmatischer Sprache artikulierte Anerkennung der responsiven Differenz fallen soll, seien einige dieser Spitzenthesen und -passagen in Erinnerung gerufen, die insbesondere dem platten Vorurteil, seine Dogmatik sei ein neoorthodoxes Unternehmen, entgegengestellt werden können. Es ist kein anderer als dieser angeblich Gott über die Schulter schauende Verfasser der 'Kirchlichen Dogmatik'[1080] (und nicht nur der Autor des 'Römerbriefes'), der von der dogmatischen Arbeit sagt, sie sei eine „Notmaßnahme" (5) und „unter allen Umständen ein fehlbares Menschenwerk" (4; vgl. I/2, 898), weil sich in der Kirche alle irren können (vgl. 904). Die damit gegebene „Unruhe" (I/1, 77; I/2, 872, 922) und „Gefährdung" (I/1, 169) der Dogmatik geht sogar soweit, daß BARTH feststellt: „Wo es keine gesicherte Plattform des Denkens und Redens mehr gibt, da gibt es auch kein System" (I/2, 971; vgl. I/1, 181). Dogmatik könne keinen Anspruch auf Vollständigkeit

---

fragt v. TIPPELSKIRCH ohne diese spezielle Ausrichtung grundsätzlich nach „Verflechtung und Trennung" von Gottes- und Menschenwort in den Prolegomena.

[1079] Man sollte jedoch nicht übersehen, daß BARTH trotz der Konzentration auf die intrinsische Selbstprüfung auch eine implizite Rechenschaftsfähigkeit vor 'jedermann', wie sie vom Identitätspunkt der Fundamentaltheologie, 1 Petr 3,15 avisiert wird, im Blick hat (vgl. I/1, 6, 291).

[1080] Zu ähnlichen Anekdoten und Ironisierungen vgl. ZAHRNT, Die Sache mit Gott, 94-96.

erheben (I/2, 972), sei dauernd in Frage gestellt (971), biete „keine Totalansichten, keine letzten Abrundungen, Abschlüsse und Resultate" (ebd.). Deshalb ließe sich auch keine fixe Methode für die Dogmatik ausmachen (972, vgl. I/1, 169), außer letztendlich die aus der Nötigung, keinen „Altbesitz" (I/2, 970; vgl. I/1, 13) je für sich beanspruchen zu können, gewonnene Tugend, immer offen zu sein (vgl. ebd.). Aus diesem Grunde wird BARTH nicht müde, daran zu erinnern, daß das von der Dogmatik zu Sagende *immer wieder aufs neue neu* gesagt werden müsse (vgl. u.a. I/1, 146; I/2, 899-901, 904, 922, 945, 971). Wenn sie dies tut, ist und bleibt sie auch nach BARTH Menschenwort (vgl. I/2, 910) und spricht nicht „vom Himmel herab" (908; vgl. schon I/1, 181-183).

Diese Beobachtung wird flankiert von dem immerhin schwerlich in die Stereotypie-Rezeption passenden Eingeständnis, daß nach BARTH die Kirche sehr wohl – wenn auch nicht gleichrangig – durch eine „fremde, außerkirchliche Stimme, die Stimme Gottes in ihr erkennend" (I/1, 75; vgl. 55f.) zur Revision ihrer Ordnung gerufen werden kann (vgl. I/2, 943). Nicht erst in den viel diskutierten Ausführungen zur sogenannten Lichterlehre[1081] in KD IV/3 § 69,2, sondern schon in den Prolegomena rechnet BARTH damit, „daß Gott jeweils auch aus einem Außerhalb der uns jetzt bekannten oder sogar der jetzt wirklichen Kirche zu uns reden kann und insofern wird die Aufmerksamkeit der Dogmatik sich auch nicht durch die Mauern der Kirche einschränken lassen dürfen" (I/1, 83; vgl. 54, 58, 75).

Auch der *noetische* Ansatzpunkt der *dogmatischen* Arbeit wird nicht unvermittelt bei einem supranaturalistischen „Wort Gottes" gesucht. Weil es der dogmatischen Arbeit im wesentlichen um die kritische Beratung (vgl. 89) der kirchlichen Verkündigung und um deren Beziehung zur in der Schrift verkündigten Offenbarung (vgl. 280 u.ö.) geht, gewinnt sie hier ihren Stoff (vgl. § 3). An anderer Stelle wird die geltungstheoretische Reduktion dieses noetischen Ansatzes noch zu bedenken sein, hier kann jedenfalls festgehalten werden, daß für BARTH die Dogmatik immer auch und wesentlich an das menschliche Wort in der Kirche rückgebunden sein muß.

Bereits diese knappe Zusammenschau von wesentlich allein aus BARTHs Ausführungen zur dogmatischen Methodologie (vgl. § 1-3, 7, 23, 24) herausgezogenen Spitzenzitaten belegt, daß sich BARTH keiner Illusion hingibt über die Regionalität und Partikularität dogmatischer Arbeit, in der die (noch näher darzustellende) Norm und der Gegenstand der Dogmatik, das Wort Gottes, nicht aufgeht. Dem Kardinalfehler der von WALDENFELS kritisierten Gesamtordnungen, die Kontingenz ihres Artikulationsstandortes gegenüber dem Ganzen zu verdrängen (vgl. Kap. 2.2.2), erliegt BARTH somit keineswegs – wie von der Stereotypie unterstellt. Nun weiß aber jeder, der BARTH und BARTH-Sekundärliteratur studiert hat, daß der Gebrauch von Spitzenzitaten und einzelnen scheinbaren Kernthesen allein nicht ausreicht, um einen validen Nachweis einer postulierten Entsprechung zwischen einer bestimmten Denkungsart und dem BARTHschen Denken zu erbringen. Deshalb muß darüber hinaus und damit erst entscheidend überprüft werden, ob der geltungstheoretische Ansatz und die Struktur der

[1081] Vgl. paradigmatisch BERKHOF/KRAUS, Karl Barths Lichterlehre.

Argumentation die in den Zitaten und Kernthesen avisierte Parallele bestätigen. Aber nicht nur für eine interne BARTH-Lektüre, sondern auch für die Differenzsensibilität einer responsiven Fundamentaltheologie stellt die struktuale Wahrnehmung regionaler Ordnungsfaktizität zwar ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium ihrer Selbstbeschreibung dar. Die Anerkennung der Regionalität der eigenen Ordnung wird ja auch von irresponsiven Theorien wie Funktionalismus, Traditionalismus, Normalismus[1082] oder postmoderner Beliebigkeit[1083] behauptet.

3.2.1.2 Das Wort Gottes als Zwischenereignis

3.2.1.2.1 Der Anspruch des Wortes Gottes

Zur Validierung der These, BARTHs Prolegomena seien eine mögliche Vollzugsform einer responsiv-fundamentaltheologischen Selbstbeschreibung, muß sich deshalb die Beobachtung vornehmlich auf deren geltungstheoretischen *Ansatz* konzentrieren. Hier erfährt man zunächst, daß Dogmatik eine Funktion der das Wort Gottes hörenden Kirche ist (vgl. I/1,1f.; I/2, § 23). Diese These impliziert zunächst, daß für den dogmatischen Ansatz nur die Beteiligten – oder in BARTHs Worten: die Perspektive des „Zeugen" (I/2, 913) – und nicht die distanzierte Beobachterperspektive gewählt[1084], bzw. präziser formuliert: als die einzig der Theologie (im Unterschied zur komparatistischen Außenperspektive der Religionswissenschaften) sachgemäße Perspektive anerkannt werden kann. Denn für die theologische Arbeit gilt das – in der Entwicklungslogik dieser systematischen Studie schon von DALFERTH und JÜNGEL bekannte – entscheidende Axiom: „Wenn und sofern ein solches Wort von Gott selbst zur Kirche gesprochen ist, dann und nur dann gibt es ein Recht und hat es einen Sinn, in der Kirche von Gott zu reden. Dann und nur dann gibt es auch ein Kriterium – das Wort Gottes selbst ist dann dies Kriterium – der Richtigkeit solchen Redens und damit ein Kriterium richtiger Kritik und Korrektur solchen Reden: ein *Kriterium der Dogmatik*" (I/1, 21f.).

[1082] Zu diesen Begriffen vgl. Kap. 2.2.2.

[1083] Aus dem Dilemma der Moderne, keine vernünftigen „Metaerzählungen" (LYOTARD) mehr allgemeinverbindlich (vor-)schreiben zu können, einen theologischen Nutzen zu ziehen, indem man die Konzeption der BARTHschen Prolegomena unter das Interpretationsmotto „Individualisierung als befriedete Pluralisierung" (KORSCH, Dialektische Theologie nach Karl Barth, 91) stellt und sie so als „theologische[n] Vorschlag zur Postmoderne-Debatte" (ebd.) begreift, dürfte weder die intentio des Theologen Karl BARTH (vgl. nur die Barmer These II) noch die intentio operis der Prolegomena treffen (vgl. nur die 'Wesensaussagen' über das Wort Gottes in § 5). Theologische Selbstbeschränkung, die die Regionalität der eigenen Perspektive nicht systemtheoretisch, sondern responsiv (d.h. aufgrund des immer selektiven Hier-und-nicht-woanders-zur-Verantwortung-gerufen-Seins) versteht, ist auch nicht zu verwechseln mit Gottes Selbstbeschränkung. So hat GUNDELACH zwar Recht, wenn er trotz des „universellen Gnadenwerkes des christlichen Gottes" (vgl. ders., Selbstbegrenzung Gottes, 312) dieses nicht auf das theologische Reden der Kirche übertragen sehen will (vgl. ebd.). Allerdings findet die Funktionsausdifferenzierung überall dort ihre Grenze und wird theologischer Protest (auch und gerade jenseits des religiösen Systems) nötig, wo Systemrationalitäten die Würde des Menschen eliminieren, wo sie die Rückkopplung an die responsive Differenz, d.h. an die Frage, *wofür* sie funktionieren, aufgeben.

[1084] Vgl. DALFERTH, Vor Gott gibt es keine Beobachter, 55f.

Daß dieses Wort für BARTH nun wirklich in das Zentrum von Glaube, Kirche und der ihnen nachdenkend und sie entsprechend kritisch begleitenden Theologie zielt, wird unzweifelhaft daran deutlich, daß er angesichts einer analogen Formulierung, nämlich daß „die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes im Worte Gottes [liegt] und nirgends sonst" (I/1, 234) und somit der in keiner Weise letztbegründbare Glaube ein „Wunder" (ebd.; vgl. 239-261) sei, von einem *„articulus stantis et cadentis ecclesiae"* (234; vgl. 235) spricht. Deutlicher kann man in einer theologischen Arbeit nicht die zentrale und axiomatische Bedeutung eines Gedankens oder eines Sachverhaltes zur Sprache bringen.

Durch die gesamte „Lehre vom Wort Gottes" mit ihren formalen Ausführungen zu seiner Gestalt, seinem Wesen, seiner Erkennbarkeit, den material-inhaltlichen Entfaltungen in Trinitätstheologie, Christologie und Pneumatologie und der von ihrem Gegenstand geprägten dogmatischen Aufgabenstellung scheint das Axiom hindurch, daß das dort Gesagte durch das *Angesprochensein* von Gott, also: als responsive Rationalität konstituiert ist: „Wirkliche Theologie ist eine dem Menschen wirklich *widerfahrende* Bestimmung und *Inanspruchnahme* durch den handelnden Gott" (18; Kursivierungen P.D.). Weil in dieser Studie die BARTH-Interpretation nicht im Zentrum steht, sondern nur als ein Anwendungsbeispiel für eine fundamentaltheologisch-responsive Rekonstruktion fungiert, seien aus dem weitverzweigten Gang der Prolegomena und den einzelnen Teilstücken der Lehre vom Wort Gottes nur strukturell entscheidende Argumente und Argumentationsstränge aufgeführt.

3.2.1.2.2 Die Diachronie des Wortes Gottes

Wenn BARTH in § 5 auf das „Wesen" des Wortes Gottes zu sprechen kommt, unterstreicht er ausdrücklich, daß solche Wesensaussagen über diesen „Gegenstand" auf keine ontologische oder historische Verortung abzielen können: „Gott und sein Wort sind uns nicht in der Weise gegeben, wie uns natürliche und geschichtliche Größen gegeben sind. Was Gott und was sein Wort ist, das können wir nie rückblickend und damit vorwegnehmend feststellen, das muß er uns selbst immer wieder und immer neu sagen" (136[1085]). Daß dieses Zitat nicht nur einen beiläufigen Beitrag, sondern eine zentrale These im Argumentationsgang der Prolegomena darstellt, wird daran deutlich, daß es im ersten Abschnitt des § 5, der die gesamte Interpretationsrichtung der weiteren Explikation des Wortes Gottes als „Rede" (§ 5,2), „Tat" (§ 5,3) und „Geheimnis" (§ 5,4) festlegt, plaziert ist. Wenn BARTH in dem Paragraphen, der dieser Eröffnung folgt, das „Wesen" des Wortes Gottes zu umschreiben sucht, dürfen konsequenterweise die dargelegten „Wesensaussagen" geltungstheoretisch weder ontologisch dingfest gedacht noch historisch fixiert noch theologisch gesichert werden: „Wenn das Wort Gottes etwas sicher

[1085] Vgl. ferner: „Sie [sc.: die Dogmatik; P.D.] darf nicht meinen, feststellen zu können, was Gott, Offenbarung, Glaube an sich *sind*" (I/1, 88).

nicht ist, dann nicht ein Prädikat des Menschen, auch nicht des Menschen, der es empfängt, also auch nicht des im Raum der Kirche redenden, hörenden und erkennenden Menschen" (130). Umgekehrt formuliert bedeutet dies, daß die geltungstheoretische Spitze solcher Wesensaussagen auf nichts anderes als auf die Artikulation der *Diastase*, der *Vorgängigkeit* und der *Asymmetrie* des Anspruches des Wortes Gottes zielen[1086]. Nicht nur in den Hauptcharakteristika, sondern vor allem in den Unterdifferenzierungen „Persönlichkeit"[1087], „Anrede"[1088], „Herrenwort"[1089], „Regierungsgewalt"[1090], „Wirklichkeit"[1091] „Wahl Gottes"[1092] und „Einseitigkeit"[1093] unterstreicht BARTH diese Asymmetrie des Anspruchs, die nicht durch eine nachträgliche ontologisierende Rationalität aufgehoben werden darf[1094].

[1086] Vgl. auch a.a.O., 11: „Die Unverfügbarkeit des Glaubens und seines Gegenstandes soll und wird dafür sorgen, daß aus der göttlichen Gewißheit keine menschliche Sicherheit wird."

[1087] Vgl. a.a.O., 141: „Gottes Wort ist kein Ding, das zu beschreiben, es ist aber auch kein Begriff, der zu definieren wäre. Es ist weder ein Sachverhalt, noch eine Idee. Es ist nicht 'eine', auch nicht die höchste 'Wahrheit'. Es ist *die* Wahrheit, indem es Gottes sprechende Person ist, *Dei loquentis persona*." Der Wahrheitsanspruch entsteht also nicht aus einer ontologischen Proposition, sondern aus der Anerkennung des Anspruchs – nur dann ist das Wort Gottes *die* Wahrheit.

[1088] Auch in dieser Bestimmung wird der Vorrang des Anspruchs vor der Wahrheit betont: „ ... der wirkliche Wille der redenden Person Gottes ist also auf keinen Fall als allgemeine Wahrheit von uns aufzufassen und wiederzugeben" (a.a.O., 145). Diese Auffassung steht einer „strengen Souveränität" (ebd.) gegenüber, die sich nicht in eine reziproke Symmetrie (vgl. a.a.O., 146) wandeln läßt und aufgrund der Erfahrung dieses Anspruchscharakters nachträglich als „Herrenwort" (ebd.) qualifiziert werden muß; vgl. das Zitat der folgenden Anm.

[1089] Vgl. ebd.: „Das Wort Gottes sagt uns immer ein Neues ... Es ist der Felsblock eines Du, aus dem kein Ich wird ... Diese nun doch auf uns sich beziehende, sich uns nun doch bekanntgebende, aber eben *so* bekanntgebende Andersheit charakterisiert des grundlegend und umfassend als *Gottes* Wort, als *Herrenwort* ..."

[1090] Vgl. a.a.O., 155: „Die Begriffe Erwählung, Offenbarung, Aussonderung, Berufung, neue Geburt ... bezeichnen alle ... einen *Anspruch* gegenüber dem Menschen, durch die Gott ihn an sich bindet. ... Das Wort Gottes sagt dem Menschen auf alle Fälle ...[,] daß er nicht sein, sondern Gottes eigen ist."

[1091] In dieser Charakterisierung grenzt BARTH nochmals deutlich die Anspruchswirklichkeit des Wortes gegen empiristische-naturwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnisse ab, indem er deren Alleinvertretungsanspruch auf diesen Begriff hinterfragt; vgl. a.a.O., 163f.

[1092] Vgl. a.a.O., 164: „Weil das Wort Gottes nicht wie die geschaffenen Wirklichkeiten allgemein vorhanden und feststellbar oder doch möglicherweise allgemein vorhanden und feststellbar ist, darum bedeutet es als Entscheidung in seinem Verhältnis zum Menschen immer ein *Wählen*. ... Im Gesprochen- und Vernommenwerden des Wortes findet diese Wahl statt ..." Daß hierdurch das eigene Sein als responsives Sein vom Anspruch des Wortes Gottes bestimmt wird, legt BARTH in dem ebenfalls zur besagten Wesensbestimmung entnommenen Zitat dar: „Gott hat mich, indem er zu mir spricht, ersehen als der, der ich bin [sic!] zu dem, der ich bin. Die neue Qualität, die ich durch das Wort Gottes bekomme, ist meine eigentliche und wesentliche Qualität. Gerade diese meine eigentliche und wesentliche Qualität kann ich mir nicht selbst geben" (a.a.O., 167).

[1093] Mit dieser Bestimmung unterstreicht BARTH nicht nur die bleibende Asymmetrie des Anspruchs, sondern lehrt diejenigen (vgl. beispielsweise BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 169f.) eines besseren, die behaupten, dem Ansatz der Prolegomena mangele es an Perspektivbewußtsein, das in die Selbstrelativierung des eigenen Tuns einfließen könne: „Das Wort Gottes vernehmen heißt nicht und von keiner Seite: den Zusammenhang der beiden Seiten durchschauen, wissen und sagen können: warum und inwiefern jetzt eben das verhüllte Wort uns Enthüllung bedeutet oder eben das enthüllte Verhüllung. ... Die Rede Gottes ist und bleibt insofern Geheimnis, als uns ihre Ganzheit, freilich als solche, also mit dem ganzen Gewicht und Ernst des Gotteswortes, immer nur nach ihrer *einen* Seite *offenbar* wird, nach der *anderen* Seite aber *verborgen* bleibt" (a.a.O., 181).

[1094] Es verwundert daher, wenn bestimmte Interpretationen diese Dynamik des geltungstheoretischen Ansatzes in ein starres ontologisches Schema zu pressen suchen; vgl. PÖHLMANN, Analogia entis oder analogia fidei; HÄRLE, Sein und Gnade in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik". BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 169f., greift diese These auf, ohne auch nur einen einzigen Textbeleg

Ganz im LEVINASschen Sinne ist damit der Anspruch des Wortes Gottes *diachron* zu verstehen, d.h. als nicht in die Pro- oder Retentionen des inneren Zeitbewußtseins integrierbarer Vorbeigang. Daß diese Deutung der Zeitlichkeit des Wortes Gottes textkonform ist, läßt sich nochmals mit dem letzten Zitat belegen: „Was Gott und was sein Wort ist, das können wir nie *rückblickend* und damit *vorwegnehmend* feststellen, das muß er uns selbst immer wieder und immer neu sagen", war dort zu lesen. Nun weiß jeder, der die Prolegomena studiert hat, daß die Thematisierung aller drei Gestalten des Wortes Gottes als auch die Selbstbeschreibung der Arbeit der Dogmatik von der Zeitangabe, daß uns das Wort Gottes nicht direkt, sondern nur indirekt „in Erinnerung ... und Erwartung" (vgl. 145[1095]) zugänglich ist, konstituiert wird. Im Zusammenhang mit der zuletzt zitierten Aussage, die ausdrücklich eine Feststellung des Wortes Gottes durch Rückblick oder Vorwegnahme ausschließt, kann die Figur 'Erinnerung und Erwartung' offensichtlich *grundsätzlich* nicht aus den Re- oder Protentionen des (inneren, vergegenwärtigenden) Zeitbewußtseins, sondern nur als je *nachträgliche*, nie vordenkliche Antwort (vgl. 42) auf den nicht zu vergegenwärtigen oder synchronisierbaren, d.h. nach LEVINAS: auf einen diachronen Anspruch verstanden werden.

Dieser Diachronie des Sagens entspricht das Gesagten über das Wort Gottes, daß die drei Gestalten in „*kontingente*[r] *Gleichzeitigkeit*" (150) zueinander stehen. Das bedeutet, daß sie in keine von uns selbst zu instrumentalisierende historische Einheit (vgl. 153) zu überführen sind. Trotz der gegenüber der responsiven Rationalität unterschiedlichen Terminologie erkennt man die sachliche Gemeinsamkeit: Weil 'Gleichzeitigkeit' nicht als historisches Verstehen (vgl. ebd.) interpretiert werden darf, kann diese Zeitbestimmung gar nicht anders – wie auch bei LEVINAS' Zeitbestimmung der Diachronie – denn als sozialphilosophische Konstitutionsdimension von Glaubenserfahrung verstanden werden, wobei das Epitheton 'kontingent' auf die Voraussetzungslosigkeit und damit die Asymmetrie dieser entsprechend nur vom Wort Gottes selbst heraufgeführten Gleichzeitigkeit verweist. Wie ernst es BARTH mit diesem (in responsiver Terminologie formuliert:) diachronen Zeitverständnis ist, verdeutlicht das folgende Zitat: „... wenn man die ordnungsmäßige Verschiedenheit der drei Zeiten fallen läßt, dann hat man, wie laut und herzlich man dann immer noch von Offenbarung, von ihrer Konkretheit und Geschichtlichkeit reden und wie einleuchtend und praktisch sich dann auch alles gestalten mag, den Begriff des Wortes Gottes selbst fallen gelassen" (152). Oder umgekehrt formuliert: Wer den Anspruch des Wortes Gottes durch eine historisierende Zeittheorie einzuebnen sucht, der bricht ihm seine entscheidende responsive Spitze ab. Wie

---

bei BARTH anzuführen. Ohne Zweifel bedient sich BARTH ontolgischer Begriffe ('Sein'; 'Nichts'), deren relative Bedeutung aber ohne Berücksichtigung des geltungstheoretischen Ansatzes bei der Responsivität (und ihrer nun zu skizzierenden Zeittheorie) gänzlich überbewertet wird.

[1095] Die Formulierung 'in Erinnerung und Erwartung' ist ein zusammengehöriger Topos, der zum einen schwerpunktmäßig den Bezug der Zeit der alt- und neutestamentlichen Zeugen zur Zeit der Offenbarung, zum anderen aber auch den der Kirche und der Dogmatik zur Zeit der Schrift formuliert. Im folgenden wird der geltungstheoretisch-responsive Skopus dieses Topos auf der Diachronie zu entschlüsseln sein; vgl. I/1, 95, 101, 155, 160, 205, 261-263, 268f., 270, 275, 31; I/2, 50f., 54, 56, 59f., 77, 110f., 114, 116f., 125f., 127-133, 134, 140, 181, 394, 428, 532-536, 541, 543, 545, 557-561, 568, 583, 589, 592, 604, 793f., 848, 954, 971, 980.

konsequent BARTH dieses responsive Zeitverständnis des Wortes Gottes anzuerkennen sucht, zeigt die materiale Entfaltung der drei Gestalten des Wortes Gottes. Nur von dieser geltungstheoretisch immer konstitutiv responsiv-diachronen Spitze läßt sich nämlich die ansonsten geradezu mystisch oder heteronom wirkende Rede von der Identität und Differenz der Verkündigung und der Schrift mit dem Wort Gottes begreifen: „In dieser dreifachen Gestalt und nicht anders – auch als das eine immer nur in dieser dreifachen Gestalt – ist es uns gegeben und müssen wir es begrifflich zu verstehen suchen ... *Offenbartes* Wort Gottes kennen wir nur aus der von der Verkündigung der Kirche aufgenommenen Schrift oder aus der auf die Schrift begründeten Verkündigung der Kirche. *Geschriebenes* Wort Gottes kennen wir nur durch die die Verkündigung erfüllende Offenbarung oder durch die von der Offenbarung erfüllte Verkündigung. *Verkündigtes* Wort Gottes kennen wir nur, indem wir die durch die Schrift bezeugte Offenbarung oder indem wir die die Offenbarung bezeugende Schrift kennen" (124).

Dadurch also, daß Verkündigung an die Schrift erinnert, wird sie zum Wort Gottes, dadurch daß die Schrift als Zeugnis der Offenbarung an sie erinnert und deren Vollendung erwartet, wird sie zum Wort Gottes für die Verkündigung. Aber indem sie es wird, *ist* sie es, d.h. erhebt sie gegenüber der Kirche den Anspruch, daß hier Wort Gottes Ereignis wird – oder aus der Respondentenperspektive der Kirche formuliert: „Die Kirche findet sich in bezug auf das Wort Gottes nicht allein, nicht auf sich selbst und also nicht auf Selbstbesinnung angewiesen" (103). Analoges kann retrospektiv über die Relation der Zeugen zu Jesus Christus gesagt werden (vgl. 110). Sinn macht diese die Identität und Differenz der drei Gestalten des Wortes Gottes vertretende These nur vor dem Hintergrund des angedeuteten Zeitverständnisses, indem Erinnerung und Erwartung als Ausdruck des Antwortens auf den diachron vorgängigen Anspruch verstanden werden. Daß es um diesen diachronen Anspruch geht, läßt sich an zwei Beobachtungen plausibilisieren: einmal im Blick auf den letzterhobenen Anspruch des Offenbarungsereignisses in Jesus Christus selbst, zum anderen im Blick auf das *responsive* Hören des Wortes Gottes in der Kirche (vgl. Kap. 3.2.1.2.3).

Während von der Verkündigung gilt, daß sie als Menschenwort in Erinnerung und Erwartung der in der Schrift bezeugten Offenbarung der Kirche erst zum Anspruch und so zum Wort Gottes wird (vgl. 52, 79, 89, 95), während von der Schrift gilt, daß auch sie ihre Qualifizierung als Wort Gottes forensisch durch ihre responsive Vorschrift (vgl. Kap. 2.6.1) gegenüber der Verkündigung erhält (vgl. 113f.), behauptet BARTH von der Offenbarung, sie sei Wort Gottes im eigentlichen Sinne, von vornherein und unabgeleitet (vgl. 136). Wer aber nun erwartet, daß in dieser Gestalt des Wortes Gottes die responsive Konstitution durch den Hinweis, *„Gott offenbart sich als der Herr"* (311 u.ö.) geltungstheoretisch inhaltlich doch zugunsten einer historischen oder ontologischen Gegenständlichkeit und entsprechend methodisch doch zugunsten eines verkappten historischen Verstehens, eines „biblischen Ontologismus", eingetauscht würde, sieht sich getäuscht. Fragt man nämlich, wo sich zeige, daß im geltungstheoretischen Sinne der Responsivität das Auftreten des Jesus von Nazareth als Ausdruck des offenbarungstheologischen Spitzensatzes „Gott offenbart sich als der Herr" (der ja nichts anderes sagt

als: wir werden dieses Anspruchs nicht ledig) verifiziert wird, antwortet BARTH: „Wollte man – aber man würde das nur *cum grano salis* tun dürfen – konkret zugreifend fragen: Welches denn nun eigentlich die *erfüllte* Zeit *zwischen* der alttestamentlichen Erwartung und der neutestamentlichen Erinnerung gewesen sei, so würde man wohl antworten müssen: die vierzig Tage, in denen sich Jesus in dieser Weise [sc.: der österlichen Erscheinung, die BARTH auf der selben Seite als 'ewige(.) Gegenwart Gottes in der Zeit' charakterisiert; P.D.] sehen ließ (Act. 1,3). Von der Erinnerung dieser vierzig Tage her hat die Erinnerung an den Tod Christi und von da aus die an sein Leben für die neutestamentlichen Zeugen ihr Licht bekommen" (I/2, 126[1096]). Mit der metaphorischen Beschreibung und nur in ihrem Lichte erschließt sich die responsive Bedeutung der Person Jesu von Nazareth, weshalb die andere Festlegung der „erfüllten Zeit" als die „Zeit der Jahre 1-30" (64) der 40-Tage-Figur[1097] nicht widerspricht, sondern von ihr ihre Bedeutung erhält (vgl. 126). Auf jeden Fall geht es darum, daß in der „erfüllten Zeit" „Gott das Subjekt ist und bleibt" (ebd.), weshalb die Offenbarung in der Respondenten-Stellung des Glaubens und der Kirche nur in *Anerkennung* zu würdigen ist[1098]. Als „Akt göttlicher Freiheit" (66) ist sie somit aber auch eine radikale Krisis, „das Störungszentrum" (68) oder die „Herausforderung" (ebd.) für des Menschen Wohnen in der Zeit, weshalb BARTH angesichts der „Begrenzung unserer Zeit" (73) zur entsprechenden Wachsamkeit gegenüber allen Unendlichkeitsmythen (vgl. 76f.) aufruft[1099].

Offensichtlich zielt die metaphorische Formulierung „40 Tage" auf das anspruchserhebende Ereignis, von dem sich der Glaube konstituiert weiß, das er nicht nochmals in innerweltlichen Kategorien ontologischer oder historischer Art begründen oder erklären, sondern dem er nur nachträglich entsprechen kann. Gerade wenn man die von BARTH beschriebene Wirkung der Durchbrechung der eigenen Zeit durch das mit der Metapher „40 Tage" umschriebene Geschehen berücksichtigt, dann ist deutlich, daß er auch für die erste Gestalt des Wortes Gottes, die Offenbarung, die Zeitbestimmung der Diachronie so zu thematisieren sucht, daß im Gesagten die Spur des Sagens als In-Verantwortung-gerufen-Sein virulent bleibt. Anders formuliert: mit dieser Metapher anerkennt die in den Prolegomena formulierte Theologie ihren blinden Fleck, den sie um ihrer eigenen responsiven Rationalität willen nicht tilgen darf, von dem her sie sich nämlich je neu konstituiert und damit zur Verantwortung gerufen weiß: „Es ist ein *unfaßbares Gegenwärtigsein*: ... keine dritte Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erinnerung und Erwartung, sondern die als Zeit unbegreifliche Mitte zwischen beiden, für die Reflexion alsbald wieder auseinandertretend in ein Vorher und Nachher und gerade so das Gegenwärtigsein des *ewigen* Wortes, konstitutiv für seine Erwartung und für seine

---

[1096] Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß BARTH Erinnerung nur schwerpunktmäßig, nicht exklusiv den neutestamentlichen Zeugen und Erwartung ebenfalls nur schwerpunktmäßig und nicht ausschließlich den alttestamentlichen Zeugen zuspricht (vgl. I/2, 533).

[1097] Vgl. auch I/2, 128, 130, 455, 468, 604f.

[1098] Vgl. I/1, 214: „*Anerkennung.* Ich wüßte kein Wort, das dem Wesen des Wortes Gottes, um dessen bestimmende Wirkung es ja hier gehen soll, verhältnismäßig so angemessen wäre, wie dieses."

Erinnerung, unsere Zeit begründend, wie die Inkarnation und Auferstehung Jesu Christi als Mitte der Zeit die Zeit überhaupt begründet" (589). Weil in Jesus Christus der Anspruch Gottes geglaubt wird, deshalb ist er – geltungstheoretisch – nicht auf eine historische Person reduzierbar, sondern die diachrone Spur Gottes. Bewiesen werden kann dies nicht, aber am Geschriebenen der Schrift und dem Gesagten der Verkündigung kann es als je neu zu Verantwortendes Ereignis werden[1100].

Man mag nicht nur aus heutigem Kenntnisstand, sondern auch unter Berücksichtigung des historischen Bewußtseins zur Zeit der Abfassung der Prolegomena an zahlreichen Explikationen BARTHs Anstoß nehmen. Um nur zwei Beispiele zu nennen: natürlich kann die Plurivozität der im heute gültigen Kanon versammelten Schriften nicht auf Erinnerung und Erwartung der Typoi Propheten und Apostel reduziert werden, will man nicht die gesamte historisch-kritische Forschung ad absurdum und sich selbst in die Nähe eines Biblizismus führen. Gerade durch die Weiterentwicklung der Erwählungslehre BARTHs (vgl. KD II/1) hat die christliche Theologie (wieder) gelernt, Israel nicht aus dem Bundeswillen Gottes herauszudefinieren, sondern in Israel *„das extra nos zuerst verheißungsgeschichtlich"*[1101] zu verstehen. Gottes Bundeswille mit Israel ist durch seine Öffnung zu den Völkern in Christus nicht aufgehoben, sondern gefestigt, so wie die Geburt eines zweiten Kindes nicht die Liebe zum ersten zerbricht. Auch mag man an einzelnen exegetischen oder kirchen- und theologiegeschichtlichen Urteilen BARTHs Anstoß nehmen, aber dies ändert nichts daran, daß es beim Wort Gottes geltungstheoretisch um das diachrone, unvordenkliche Anspruchsgeschehen geht, von dem her erst die Schrift ihre (auch historisch zu differenzierende) Zeugnisgestalt und so gegenüber der Kirche wiederum ihren Anspruchscharakter erhält. Aus Sorge um dieses geltungstheoretische Prae des In-Anspruch-genommen-Seins[1102] hat BARTH allerdings die historische Kritik, die ja in der Aufarbeitung der geschichtlichen Distanz gerade die Achtung der Fremdheit fördern kann, vernachlässigt. Mit der responsiven Figur der Prä-/Interferenz hätten sowohl die Ergebnisse der historischen Kritik gewürdigt werden (Interferenz der historischen Diskurse) als auch die theologische Geltung in ihrem Prae als Sich-in-die-Verantwortung-gerufen-Wissen beachtet werden können.

Wenn nicht nur Schrift und Verkündigung von der Offenbarung in Anspruch genommen sind, sondern diese selbst in ihnen und durch sie hindurch diachron nah bleibt, wenn weiterhin die Schrift der Verkündigung zum Anspruch (vgl. I/1, 105) und Verkündigung der Kirche zum Anspruch (vgl. 97) *werden* kann[1103], dann findet sich in diesem responsiv-diachronen Zeit- und Anspruchsverständnis die entscheidende Begründung, warum die Identifizierung als Wort Gottes auch von Schrift und Verkündigung nicht in ein ma-

---

[1099] Ein Motiv, das in der katholischen Theologie als METZsches (vgl. ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 149-158) Gedankengut firmiert, hat Vorläufer nicht nur beim dialektischen, sondern eben auch beim dogmatischen BARTH.

[1100] Vermutlich nur im Glauben an die *göttliche* Diachronie läßt sich die ernste Anfrage LESSINGs nach der geltungstheoretischen Applizierbarkeit kontingenter historischer Aussagen (vgl. ders., Beweis, 5, 7), sprich hier: der Bibel, zwar nicht beantworten, aber zumindest entsprechend verantworten.

[1101] KLAPPERT, Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, 89.

[1102] Diese Sorge artikuliert ja auch der berühmte Ausspruch: *„Kritischer* müßten mir die Historisch-kritischen sein!" (BARTH, Der Römerbrief II, XVIII [XII]).

[1103] Vgl. I/1, 124: „Es besteht kein Stufen- und Wertunterschied zwischen diesen drei Gestalten. Denn sofern die Verkündigung wirklich auf der Erinnerung an die in der Bibel bezeugte Offenbarung beruht und also gehorsame Wiederholung des biblischen Zeugnisses ist, ist sie nicht weniger Wort Gottes als die Bibel. Und sofern die Bibel wirklich die Offenbarung bezeugt, ist sie nicht weniger Wort Gottes als die Offenbarung selber. Indem kraft der Aktualität der Offenbarung Bibel und Verkündigung Wort Gottes *werden, sind* sie es auch: das eine Wort Gottes, innerhalb dessen es kein Mehr oder Weniger geben kann."

gisches oder mystisches Konstrukt abdriftet. Dieses Werden ist dann ganz im responsiven Sinne eines *Zwischenereignisses* zu verstehen, weil von solchem ganz von der responsiven Differenz geprägten Antworten gilt, daß der Anspruch nirgendwo sonst zu finden ist als in der Antwort allein (vgl. FS 56). Von sich aus sind Verkündigung und Schrift bloßes Menschenwort, aber unter dem Anspruch des Wortes Gottes schreiben sie es vor (wie die Schrift) oder verkündigen es (wie die Offenbarung), geben es, indem sie es empfangen (vgl. AR 614f.), und sind in dieser Respondentenstellung der entscheidende Ort nicht nur der Verantwortung, sondern auch der Erfahrung des Wortes Gottes. Was in BARTHS methodologisch unzureichender Formulierung der Identität und Differenz von Wort Gottes und Schrift oder Verkündigung avisiert ist, läßt sich in der Terminologie responsiver Rationalität präzise und plausibel formulieren: Statt von dem immer zur ontologischen Konnotation neigenden Begriff der „Aktualität der Offenbarung"[1104] (124) zu sprechen, statt mit dem Modell '*Teleologie*'[1105] im Blick auf Identität *und* Differenz der zweiten und dritten Gestalt des Wortes Gottes mit der ersten zu operieren und damit die Konnotation der Uneigentlichkeit zu erzeugen, ermöglicht die Rede vom Wort Gottes als *Zwischenereignis*, zwischen dem getrennten, vorgängigen Anspruch und der nachträglichen, in seiner Identität ganz und gar mit diesem Anspruch verflochtenen und dessen Spur (vgl. Kap. 2.6.1) repräsentierenden und verantwortenden Antwort einerseits zu unterscheiden, andererseits sie als konstitutiv zusammenzudenken. Verkündigung und Schrift sind in der Perspektive responsiver Rationalität nicht in einem nur uneigentlichen medial-instrumentellen Sinne, sondern als responsive Antwort zwar *kontingent*, aber von dem, der den Anspruch (als Zuspruch) erhebt, von Gott, gewollt und somit von ihm her *notwendiger* Bestandteil des Wortes Gottes, wie BARTH unmißverständlich erklärt: „Der hörende Mensch als Gegenstand der Absicht des redenden Gottes ist im Begriff des Wortes Gottes zwar faktisch notwendig, aber nicht wesensnotwendig [sc.: d.h. auch hier wieder: nicht im Sinne einer ontologischen Gesamtordnung; P.D.] eingeschlossen" (145). Insofern das Wort als jede Gesamt- und Grundordnung sprengend und der Mensch als auf diesen Anspruch antwortend verstanden wird, kann im Sinne responsiver Rationalität der These zugestimmt werden: „Das Wort Gottes ist – wir dürfen dem heute so verpönten Begriff nicht ausweichen, ein rationales und nicht ein irrationales Geschehen" (139)[1106].

[1104] Daß der Begriff der Aktualität ohne die kontextuelle Einbindung bei BARTH, von der her dieser Begriff nur die Unhinterfragbarkeit des Ereignisses des Wortes Gottes markiert und nicht einen ontologischen Aktualismus vertritt, von bestimmten Interpreten (vgl. PÖHLMANN, Analogia entis oder analogia fidei) doch im letzteren Sinne gedeutet wurde, muß nicht gänzlich verwundern. Manche Begriffe laden zu Mißverständnissen ein.

[1105] Daß die Dialektik (von Verhüllung und Enthüllung im Wort Gottes) bei BARTH nicht „eine Dialektik schwankenden Umschlags und Wechsels noch eine Dialektik symmetrischer Gleichgewichtigkeit", sondern „'... eine teleologisch geordnete ...'" (M. BEINTKER, Die Dialektik in der 'dialektischen Theologie' Karl Barths, 285) ist, ist zwar richtig, mit der Figur der Responsivität kann der geltungstheoretische Sinn dieser teleologischen Dialektik gerade im Blick auf den Glauben als dem vom Wort Gottes Angesprochen-Sein lebensnäher formuliert werden.

[1106] Daß das von BARTH hier (vgl. I/1, 139) avisierte Rationalitätsverständnis vom Hören ausgeht, läßt sich eindeutig daraus ablesen, daß er wenige Zeilen später als Beleg für die spezifische Rationalität des Glaubens aus einer Predigt LUTHERS zitiert, in der der Reformator erklärt: „Und ist Christi Reich ein hör

3.2.1.2.3 Fides als responsio ex auditu

Als Antwort auf diesen diachronen und keineswegs naiv propositionalen (und dann auch autoritären) Anspruch des Wortes Gottes ist der *Glaube* weder irrational noch im Sinne der Selbstaufgabe heteronom. Seine Rationalität besteht zunächst ganz im Sinne responsiver Rationalität in der Anerkennung der bleibenden Angewiesenheit auf den fremden Anspruch, der als solcher die responsive Subjektivität überhaupt erst ins Dasein ruft und in der Verantwortung hält: „Der Glaube ist also jedesmal die Anerkennung unserer Grenze und die Anerkennung des Geheimnisses des Wortes Gottes, die Anerkennung der Gebundenheit unseres Hörens an Gott selber, der uns je durch die Gestalt zum Gehalt und durch den Gehalt zurück zur Gestalt und beide Male zu sich selbst führen will, der sich so oder so nicht in unsere Hand gibt, sondern uns in seiner Hand behält" (183[1107]). Wenn man nicht schon aus reiner Moderngläubigkeit den Begriff ängstlich meidet, kann diese Anerkennung durchaus als Heteronomie bezeichnet werden und bringt damit zum Ausdruck, daß das responsive Denken bei einem Anderen anfängt (vgl. Kap. 2.6.2.3). Als Verlust der Freiheit kann das nur der einstufen, der von einem idealistischen, a-sozialen, negativen Freiheitsbegriff ausgeht[1108]. Wer dagegen Freiheit als Gestaltung des ergangenen Anspruchs[1109], wer sie als „kommunikative Freiheit"[1110] zu anderen begreift, kann weder die im anthropologischen noch die im methodologischen[1111] Diskurs vorgetragenen, völlig überzogenen Thesen, BARTH betreibe mit seiner Theologie eine „totale Ausschaltung des Menschen"[1112], nachvollziehen. Man fragt sich vielmehr, welchen Anspruch an Gott das Freiheitsverständnis stellt, das Freiheit nur „aus der an und aus sich selber gedachten Freiheit gewonnen"[1113] verstehen kann und somit schon das Sein-vom-anderen als Freiheitsverlust ansehen muß.

Glaube ist aber auch nicht im HEIDEGGERschen Sinne Ek-sistenz[1114], obwohl hier ebenfalls eine recurvatio in seipsum aufgebrochen scheint. Diese ist allerdings noch viel

---

Reich, nicht ein sehe Reich. Denn die augen leiten und füren uns nicht dahin, da wir Christum finden und kennen lernen, sondern die ohren müssen das thun" (LUTHER, WA 51, 11).

[1107] Das obige Zitat unterstreicht auch nochmals, daß der Anspruch des Wortes Gottes nur als Überschuß des Sagens am Gesagten anerkannt werden kann, der sich nur im Oszillieren zwischen Gehalt und Gestalt ereignet.

[1108] Zur kommunitaristischen Kritik an diesem Freiheitskonzept vgl. TAYLOR, Negative Freiheit?.

[1109] Vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 272: „Diese Vorzeitigkeit der Verantwortung im Verhältnis zur Freiheit bedeutete die *Güte* des *Guten*: die Notwendigkeit für das *Gute* mich zuerst zu erwählen, bevor ich imstande bin, das Gute zu wählen, das heißt seine Wahl anzunehmen." Schon in 'Totalität und Unendlichkeit' wird der Vorrang der Verantwortung vor der Freiheit thematisiert: „Das Subjekt ist 'für sich' ... Dieser Imperialismus des Selben ist das ganze Wesen der Freiheit ... Der Andere zwingt sich mir auf als eine Forderung, die diese Freiheit dominiert, und von daher als etwas, das ursprünglicher ist als alles, was in mir vorgeht. ... Die Gegenwart des Anderen – eine privilegierte Heteronomie – verletzt nicht die Freiheit, sondern setzt sie ein, ist ihre Investitur" (a.a.O., 120-122) – freilich dann als qualifizierte Freiheit.

[1110] Vgl. zur Herkunft und responsiven Korrektur dieses Begriffes Anm. 1056.

[1111] Zur *methodischen* Autonomie der Dogmatik nach BARTH vgl. Kap. 3.2.1.3.3.

[1112] ZAHRNT, Die Sache mit Gott, 100; vgl. F. WAGNER, Theologische Gleichschaltung, 41f.

[1113] F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, 138.

[1114] Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 42: *„Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.* ... Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Mög-

zu sehr vom Motiv der aktiv-entwerfenden *Jemeinigkeit* und *Eigentlichkeit* geprägt, während BARTH in responsiv-passiver Rationalität dagegenhält: „Man hat sich den Menschen im Ereignis des wirklichen Glaubens als sozusagen von oben geöffnet zu denken. Von oben, nicht von unten! Was von unten, als menschliche Erfahrung und Tat, als Glaubensbewußtsein sichtbar, greifbar und analysierbar wird, ... das ist an sich ein 'Hohlraum', der auch ganz anders gefüllt sein könnte als gerade durch das Wort Gottes" (256). Analog hatte ja auch WALDENFELS kategorisch darauf verzichtet, ein bestimmtes Gesamt- oder Grundordnungsmodell als geltungstheoretisch entscheidend für die responsive Verantwortung festzulegen. Wenn BARTH pointiert formuliert: „Der Herr der Rede ist auch der Herr unseres Hörens" (189) oder „Die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes liegt im Worte Gottes und nirgends sonst" (234), dann redet er von dieser Anerkennung, die eigene Subjektivität immer neu vom Zu- und Anspruch des Wortes Gottes als neue Identität zu übernehmen. Geradezu Assoziationen an das berühmte Diktum RIMBAUDS: „ICH ist ein anderer"[1115] weckend bringt BARTH das passive Widerfahrnis des Anspruchs des Wortes Gottes auf den Punkt: „Es geht aber darum, daß er [sc.: der Gläubige; P.D.] im Glauben eben diese seine keineswegs geschmälerte Selbstbestimmung, daß er sich selbst eben in seiner Aktivität, in seinem Leben seines eigenen Lebens als durch das Wort Gottes bestimmt, daß er sich eben in seiner Freiheit, in vollem Gebrauch seiner Freiheit als Mensch als ein Anderer verstehen muß, der zu werden er kein Vermögen hatte, der zu sein er auch kein Vermögen hat, der zu werden oder zu sein er also nicht frei ist (obwohl er frei ist, indem er es wird und ist!)" (258). Wem diese Erwägungen im Blick auf die Gottesliebe nicht nachvollziehbar erscheinen, dem wird sich die Plausibilität der Gedanken möglicherweise über das Phänomen menschlicher Liebe erschließen – auch hier ist man ja ganz vom Anderen her, um nur von diesem unableitbaren, völlig heteronomen Ereignis überhaupt erst in den Stand der positiven, nicht nur negativen Freiheit versetzt zu werden.

In der Freiheit ermöglichenden Bindung des Wortes Gottes entwickelt der Glaube neue Lebensperspektiven, die ihn – und darin wird der Vorwurf der „totalen Ausschaltung des Menschen" wiederum falsifiziert – *in* der Lebenswelt gerade kritische Distanz zur Alltäglichkeit gewinnen lassen. Denn weil das Wort Gottes sich gegenüber der Faktizität des Normalen als sperrig erweisen kann, wächst dem Glauben gegenüber den auch schon immer je gedeuteten Erfahrungen eine signifikative Differenz zu, deren er nicht Herr wird und die sich so als *responsive* Differenz erweist: „Glaube ist freilich auch eine menschliche Erfahrung. ... Aber daß diese Erfahrung die Erfahrung des Glaubens ist, ... das entscheidet sich geistlich, d.h. das entscheidet sich nicht vom Glauben, sondern vom geglaubten Wort her" (190). Noch um die Rede von der „Erfahrung mit der Erfahrung"[1116] von jedem möglichen Subjektivismus der Eigentlichkeit zu befreien, fährt BARTH fort: „Man kann also keine Bedingungen angeben, bei deren Erfüllung das

---

lichkeit. ... Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen' ..."; vgl. ders., Über den Humanismus, 13-17.

[1115] Vgl. Anm. 773.

[1116] Vgl. Anm. 989.

Hören des Wortes gesichert wäre" (ebd.), weil sich auch so wieder der Spalt der responsiven Differenz zugunsten einer Grundordnung schließen könnte – *fides als responsio ex auditu.*

3.2.1.2.4 Die Schriftlichkeit im Worte Gottes

In der Perspektive einer Fundamentaltheologie, die Momente responsiver Rationalität in den Prolegomena BARTHs rekonstruiert, gewinnt auch die *Schriftlichkeit* der Heiligen Schrift als Zwischengeschehen zwischen personaler Offenbarung und kommunikativer Verkündigung ihren erst nachträglich gegenüber dem ergangenen Anspruch plausibilisierbaren Sinn. Über die Bedeutung der Schriftlichkeit schreibt BARTH – die Erwägungen WALDENFELS zur responsiven Vorschrift, die sich jeder fixen Sinnaneignung sperrig in den Weg stellt (vgl. Kap. 2.6.1), quasi präfigurierend: „Gerade an der Schriftlichkeit des Kanons, an seinem Charakter als *scriptura sacra*, hängt seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit und also seine freie Macht gegenüber der Kirche und also die Lebendigkeit der Sukzession" (I/1, 107; vgl. 110). Daß es sich bei dieser Charakterisierung des Kanons nicht um eine offenbarungspositivistische Vereinnahmungsstrategie handelt, zeigt sich daran, daß der Inhalt der Schrift „Immanuel mit den Sündern" (110) *keinen Besitz* der Kirche bildet, sondern ihr immer wieder neu zum Anspruch wird: „... die Bibel macht sich selbst zum Kanon. Sie ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat und immer wieder imponiert" (ebd.).

Nicht an ontologischer Statuierung, sondern an diesem Anspruchsereignis, daß das Wort Gottes den Menschen in der Schöpfung ins Leben ruft, ihn trotz seiner radikalen Abkehr von seinem Ursprung am Leben hält, ja ihm unverdient von sich selbst her Umkehr ermöglicht und ihm die Hoffnung auf Vollendung schenkt[1117], hängt die *Kanonizität* des Kanons, der entsprechend (im Vorletzten) nicht als grundsätzlich abgeschlossen gelten kann (vgl. I/2, 671). Deshalb verwirft BARTH auch jegliche „... *Abtrennungen* ... *Bevorzugungen* ... *Abwertungen* ..." (535) im Schriftgebrauch und damit auch jegliches eindimensionale Auslegungsprinzip und jede sich auf ein solches berufende „biblische Theologie" (ebd.). Selbst unser Denken über Jesus Christus, der ja als Offenbarung in der gesamten Schrift in Erwartung und Erinnerung bezeugt wird[1118], darf nicht vorschnell zu dem oben genannten Fehlumgang mit der Schrift führen, können wir doch auch ihn nur „uneigentlich, d.h. nur in Form unserer Erinnerung und Erwartung

[1117] Am Anspruch und Zuspruch dieses Inhaltes ist die responsive Differenz immer neu zu entdecken. Ihn inhaltlich zu rekonstruieren, dient das große Offenbarungskapitel (vgl. § 8-18) der Prolegomena, das – wie oben an der entscheidenden Metapher der 40 Tage gesehen – die responsive Konstitution nicht abstreift.

[1118] BARTHs Christozentrismus darf nicht der Kategorie 'typologische Schriftauslegung' nach dem Entsprechungsmodell 'Verheißung – Erfüllung' (vgl. v. RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, 380-412) subsumiert werden. Denn BARTH identifiziert Erinnerung und Erwartung nur schwerpunktmäßig, nicht ausschließlich mit AT und NT (vgl. Anm. 1096). Zudem steht das unverfügbare, diachrone und differente Ereignis der Offenbarung in Jesus Christus *zwischen* beiden Testamenten, so daß eine Typologie ausgeschlossen ist.

'voraussetzen'" (ebd.). Gerade an der Fülle, Breite und Vielfalt der biblischen Zeugnisse für die *eine* Offenbarung will BARTH zeigen, daß jegliche *„Systematik der Offenbarung"* einem *„unmöglichen* Unternehmen" (536) gleicht, das sich selber zum Herrn über sie aufspielt[1119]. Die bittere Konsequenz solcher grundordnungstheoretischen Vereinnahmung wäre nämlich: „In all diesen Fällen hat die Verkennung der *Einheit* der Schrift noch immer ihre Verkennung als *heilige* Schrift früher oder später nach sich gezogen und nach sich ziehen müssen" (537). Trotz einer gewissen formalen Ähnlichkeit kann aus der Argumentationslogik der Prolegomena dennoch der These RICŒURS, daß sich das Wort Gottes notwendig in dem Dreischritt 'Wort-Schrift-Wort' oder 'Schrift-Wort-Schrift' *entfalte*[1120], nicht zugestimmt werden. Die rekonstruktiv am Anspruchsereignis gewonnene Responsivität des Zwischenereignisses wird in einer solch formal-phänomenologischen Begründung zugunsten einer Grundordnungsstrategie aufgeben. Gegen solche Eigenmächtigkeit wendet sich BARTH ausdrücklich: „Meinten wir angeben zu können, warum dem so ist [sc.: daß die Bibel den Anspruch des Wortes Gottes erhebt; P.D.], dann täten wir ja doch wieder, als hätten wir ein Maß in Händen, an dem wir die Bibel zu messen und auf Grund dessen wir ihr jene ausgezeichnete Stellung anzuweisen in der Lage wären" (I/1, 110). Die responsive Bedeutung der Schriftlichkeit kann also nur am Ereignis seiner Bedeutung selbst nachträglich gewonnen werden. Dann allerdings fügt es sich in die Logik der Responsivität, die Fremdheit des Anspruchs des Wortes Gottes zu wahren, vorzüglich ein.

Der in der evangelischen Theologie immer traktierte Topos der Inspiration der Schrift und – in Anlehnung an 2 Tim 3,14-17 und 2 Petr 1,10-21 – ihrer Theopneustie wird durch die responsive Deutung, die Schrift sei der Anspruchsort des Wortes Gottes und werde so selbst der Kirche zum Anspruch, von ihrem spekulativ-theoretizistischen oder kontroverstheologisch-apologetischen Beigeschmack befreit: „Theopneustie kann im Umkreis des biblischen Denkens gar nichts anderes bedeuten als die besondere Gehorsamsstellung der zu diesem allerdings besonderen Dienst auserwählten und berufenen

---

[1119] BARTH lehnt jegliche Art von Systematisierung, die ein bestimmtes Schwergewicht in der Bibel herauskristallisiert, ab, so die Lehre vom 'Gesetz und Evangelium' bei LUTHER (vgl. I/2, 537), aber auch „... die später aufgekommene Lehre von einer in verschiedenen, tiefer und höher liegenden Stufen verlaufenden Heilsgeschichte, ... die Vorstellung einer Entwicklung der Offenbarung, die in die einer Entwicklung der biblischen Religion so leicht umschlagen konnte und mußte, ... die der Einseitigkeit Luthers entsprechende Höherschätzung der Synoptiker gegenüber Johannes, der Evangelien gegenüber den Apostelschriften, auf alttestamentlichem Gebiet ... die lange übliche Bevorzugung der Propheten im engeren Sinn des Begriffs ..." (ebd.).

[1120] Vgl. RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, 36: „Aus dieser Betrachtung der hermeneutischen Situation des Christentums geht hervor, daß das Verhältnis von Wort und Schrift ein wesentliches Merkmal der Verkündigung, des Kerygmas, der Predigt ist. Es fällt zunächst die Folge Wort – Schrift – Wort oder auch umgekehrt Schrift – Wort – Schrift auf ... Diese Folge ist die Bedingung der Möglichkeit einer Überlieferung in dem grundlegenden Sinne der Übersetzung einer Botschaft ... Es ist der Schrift zu verdanken, daß das Wort sich bis zu uns erstreckt und uns durch seinen 'Sinn' und seine 'Sache' erreicht, dagegen nicht mehr durch die 'Stimme' dessen, der es sprach." All das sind wichtige Beobachtungen, aber in der Perspektive responsiver Rationalität müssen sie aus der geltungstheoretisch *primären Argumentationsebene* ('wesentliches Merkmal' 'Bedingung der Möglichkeit') auf die sekundäre Ebene der nachträglichen Reflexion auf das unhintergehbare Anspruchsereignis zurückgestuft werden.

Menschen" (I/2, 560)[1121]. Reduziert man dogmatisch dieses responsive Zwischenereignis der Inspiration auf eine zuhandene „Gegebenheit" (584), macht aus der „*Verbal*inspiration" eine „als ein Stück höherer Natur verstandene Verbal*inspiriertheit*" (575), dann wird aus der Bibel ein „'papierener Papst'" (583) und aus der reformatorischen Inspirationslehre, die doch ein „Lobpreis Gottes, und zwar der freien Gnade Gottes" (579) sein wollte, ein „*theologischer Kinderschreck*" (584) oder – noch radikaler formuliert – : eine profane, weil Gottes Wort naturalisierende „Irrlehre" (583). An der Häufung der hyperbolischen Rede BARTHs erkennt man, wie wichtig ihm die bleibende Erinnerung an den responsiven Grund der Schrift des Wortes Gottes und aller ihr zu entsprechen suchenden Verkündigung ist. Daß die responsive Rekonstruktion der Schriftlichkeit des Wortes Gottes nicht theoretische Spekulation ist, sondern gravierende ekklesiologische Konsequenzen zeitigt, soll im folgenden bedacht werden.

3.2.1.3 Dogmatik als Funktion der das Wort Gottes hörenden Kirche

3.2.1.3.1 Das Kirchenregiment der Schrift

Wenn der christliche Glaube – oder sozialtheoretisch formuliert: wenn die faktisch institutionell verfaßte Gemeinschaft der Gläubigen – den diachronen Anspruch des Wortes Gottes an der Schrift zu entdecken *glaubt* (vgl. I/1, 112), dann impliziert dieser Glaube für die eigene Selbstbeschreibung wichtige Weichenstellungen:

[1121] Die Nähe des responsiven Verständnisses der Inspiration zu ihrer rezeptionsästhetischen Deutung, wie sie u.a. von KÖRTNER (vgl. ders., Der inspirierte Leser; vgl. auch HUIZING/ders./P. MÜLLER, Lesen und Leben) vertreten wird, ist offensichtlich. Denn im Unterschied zu einer rein ästhetizistischen Theorie vertritt KÖRTNER die These, daß im Lesen als Wahrnehmung der Textwelt die Welt des Subjektes aufgebrochen und neu konstituiert wird (vgl. a.a.O., 59-61). Dem responsiven Gedanken, daß sich der Anspruch nirgendwo als in der Antwort findet, korrespondiert der von KÖRTNER (vgl. a.a.O., 109) zustimmend aufgenommene Satz ECOs: „Insofern ein Text akualisierbar ist, ist er unvollständig" (ders., Lector in fabula, 61). Indem für KÖRTNER die (als Aufbrechung der eigenen Identität durch den Text verstandene) Rezeptionsästhetik die geltungstheoretische Spitze, aber nicht die ausschließliche Sicht auf die Bibel darstellt, verabschiedet er sich nicht von der historischen Kritik (vgl. a.a.O., 114-136 zur ausführlichen Behandlung der formgeschichtlichen Methode im Lichte der Rezeptionsästhetik), kann sie vielmehr würdigen, gesteht ihr allerdings nicht mehr das wirkungsmächtige Letztwort der theologischen Beurteilung zu (vgl. a.a.O., 104-113). Analog zur Deutung des Wortes Gottes als eines responsiven Zwischenereignisses kann eine rezeptionsästhetische Inspirationslehre den Kanon als „ein literarisches Gesamtkunstwerk" (a.a.O., 104) wahrnehmen, das im Lesen seine Identität wandelt (vgl. a.a.O., 111). Indem dies geschieht, erweitert KÖRTNER die Inspirationslehre um den „*inspirierten Leser*" (a.a.O., 112). Trotz dieser offensichtlichen, zunächst unbedingt zu würdigenden Nähe der rezeptionsästhetischen Interpretation der Inspirationslehre erscheint mir ihre im Anschluß an BARTH gewonnene Neuformulierung in der Perspektive responsiver Rationalität (als Zwischenereignis) der Sache angemessener. Denn sie ruft nicht, wie beispielsweise die Rede vom „literarischen Gesamtkunstwerk", Konnotationen des Geschmacksurteils oder gar des ästhetischen Konstruktivismus herbei. Weil die Inspiration als Zwischenereignis des Hörens auf den Anspruch nachträglich anerkannt wird, wird zudem jegliche pneumatische (platonische) Ontologisierung vermieden, ohne die auch KÖRTNER nicht auskommt, indem er nicht nur der Schrift, sondern auch dem Leser *Anteil* am pneumatischen Geschehen zuerkennen muß (vgl. a.a.O., 112). Damit hat er den Platonismus nur verschoben, nicht aber überwunden.

Das Hören des *Sagens* des Gesagten (des Wortes Gottes) kann nicht an der Materialität des *Gesagten* vorbei auf ein inhaltsleeres In-Anspruch-genommen-Sein zielen, sondern muß sich am Gesagten der Schrift, durch es hindurch abarbeiten, um den Anspruch des Wortes Gottes immer neu wahrzunehmen. Wenn BARTH an der Rede von der *einen* Offenbarung des versöhnenden Bundeswillens, wahrgenommen in der Spur Jesu Christi, festhält, diese aber als durch Erinnerung und Erwartung von der Rezipientenperspektive konstitutiv getrennt erachtet, dann heißt dies, daß dieser Anspruch der einen Offenbarung durch die Polyphonie der Texte hindurch nicht nur immer wieder neu gehört, sondern auch im Konflikt mit anderen Deutungen bei der Erschließung gegenwärtiger Lebenssituationen (vgl. I/2, 943) bewährt werden will. Nicht *was* die Offenbarung ist, sondern wie sie sich auf das Leben der Gläubigen und Kirche als deren sie beständig herausfordernder Anspruch auswirkt, darüber muß sich die Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur in der Lehre, sondern auch im von diesem responsiven Hören geprägten Tun (vgl. 945-947) Rechenschaft ablegen. Darüber entsteht der Streit der Konfessionen, die ihre Legitimität nur dann erhalten und bewahren, wenn sie ihre Konstitution aus der responsiven Differenz bleibend achten (vgl. Kap. 3.2.1.3.2).

Indem (oder realistisch formuliert: nur wenn) das souveräne, asymmetrische „Gegenüber" (604) der selbst responsiv konstituierten Schrift zur Kirche anerkannt wird, nur wenn pointiert ausgedrückt: „als konkreter Träger des Kirchenregimentes die heilige Schrift gesehen und bedacht ist" (777), weil sich aufgrund dieser Anerkennung keine vorhandene, institutionelle Autorität zur entscheidenden Deutungsinstanz des Willens Gottes stilisieren darf, sondern um dessen an der Schrift wahrgenommenen Inhalt aufgrund der responsiven Differenz immer neu gerungen werden muß, nur dann kann eine Kirche gegen die beständig drohende Gefahr, eine „Kirche der Selbstregierung" (640) zu sein, ankämpfen. Ihre responsive Identität als „Kirche des Gehorsams" (604) gilt es immer wieder aufs Neue zu entdecken. Mit BARTHs metaphorischer Beschreibung der Funktion der Schrift als Trägerin des Kirchenregimentes wird nicht nur konstatiert, daß die Kirche in ihrem Reden und Handeln immer wieder auf die Zeugnisse der Schrift zurückgeworfen wird, sondern wird auch die Kathedra freigehalten, so daß die Kirche mit „jener heilsamen Fremdheit" (645) konfrontiert bleibt, die vom Anspruch Jesu Christi ausgeht: „Es gibt also keinen unmittelbaren Anschluß der Kirche an Jesus Christus und kein unmittelbares Leben aus seinem Geist – oder vielmehr: dies eben ist der unmittelbare Anschluß der Kirche an Jesus Christus und dies eben ist das unmittelbare Leben aus seinem Geist: daß die Kirche sich auf dem Grund aufbaue, den er selbst durch die Einsetzung und Berufung seiner Zeugen gelegt hat, d.h. aber, daß sie sich halte an ihr Wort als an sein Wort" (646)[1122]. Ja, in der Schrift steht der Kirche ein Anspruch gegenüber, der anzuerkennen, zu beobachten, dem nachzudenken und der deshalb anzuwenden (vgl. 802) ist, weil dem responsiven An- und Zuspruch des Heiligen Geistes (vgl. 746) geglaubt werden kann, daß die Botschaft der Schrift „die grundsätzli-

[1122] Viel deutlicher kann die Abgrenzung gegenüber dem platonisierenden Verständnis der Kirche als Teilhaberin am Geist (vgl. Kap. 1.2.3.2.2) kaum artikuliert und die Legitimität einer responsiven Interpretation der Prolegomena an deren Text selbst bewiesen werden.

che Problematisierung aller anderen Subjekte" (759) der Welt impliziert. Seine Glaubwürdigkeit unterstreicht dieser Anspruch dadurch, daß er nicht im Sinne weltlicher Macht auftritt, sondern seine Größe durch seinen unaufdringlichen, keineswegs gewaltsamen und doch überlegenen (vgl. 761-767) Charakter zeigt, der allerdings immer auch der Gefahr des Übersehenwerdens ausgesetzt bleibt.

Nicht aus polemischer Freude am Verteilen von Ketzerhüten (vgl. 907), sondern weil er dort die responsive Konstitution von Kirche, weil er dort den vorgängigen Anspruch der Schrift gegenüber der Kirche untergraben sieht, bezeichnet BARTH das tridentinische „pari pietatis affectu ac reverentia"[1123] von Schrift *und* Tradition (vgl. 609), aber auch neuprotestantische Theologien unter dem verräterischen Titel „Theologie des 'und'" (619) als *Häresien*. Ob man nun der Subsumption bestimmter historischer oder systematischer Positionen unter die Kategorie 'Häresie' zustimmt oder nicht, der Grundgedanke: eine Häresie sei kein absichtliches Unternehmen, sondern das Vergessen der responsiven Differenz des Wortes Gottes, die gerade im Gegenüber der Schrift wahrgenommen wird (vgl. 902), hat eine bestechende Überzeugungskraft und bestätigt die responsive Rekonstruktion der Prolegomena.

3.2.1.3.2 Konfessionalität als responsiver Schriftkommentar

Wenn die responsiv verstandene Schrift das Kirchenregiment führt, dann wird dadurch weder die Vielstimmigkeit der biblischen Zeugen noch die Verschiedenheit heutigen Glaubens als Sich-in-Anspruch-gerufen-Wissens noch die entsprechende Plurivozität der Verkündigung noch die Pluriformität der Konfessionen bestritten. Die die Kategorialität der Kirche als einer regionalen Ordnung prägenden Größen wie Bekenntnisse, Dogmen, Kanonentscheidungen, kirchliche Lehre und Lehrer können in der responsiven Interpretation, die an der Schrift ihren Anspruch findet, sowohl in ihren *Begrenztheiten* (vgl. I/2, 693, 699-709) wie ihren *Verbindlichkeiten* (vgl. 699, 711-713) gewürdigt werden. Aus dem Umstand, daß die Herausforderung des Wortes Gottes konkret-situativ, geographisch an einem bestimmten Ort, temporär zu einer bestimmten Zeit und sachlich unter einer vordringlichen, aufs Ganze gehenden Fragestellung, verantwortet werden will, gewinnt die Konfession ihre *Begrenztheit* und wird das Postulat eines überkonfessionellen Standpunktes als situationslose und somit unrealistische Träumerei (vgl. 707) entlarvt: „Die *unfehlbare* und also unüberbietbare und unveränderliche Konfession ist der Lobpreis, den die Kirche als der mit seinem Haupte auf ewig vereinigte Leib ihrem Herrn in dieser ihrer eigenen ewigen Vollendung darbringen wird; sie ist also ein eschatologischer Begriff, dem jetzt und hier keine Verwirklichung entspricht, dem alle Wirklichkeit kirchlicher Konfession, dem Alles, was wir jetzt als altes oder neues Dogma kennen, nur entgegeneilen kann. Was wir als Dogma kennen, das ist grundsätzlich *fehlbar* und also überbietbar und veränderlich" (737).

[1123] DH 1501.

Allerdings schöpft Konfession aus dieser in der jeweiligen Situativität unvertretbaren Verantwortung als regelmäßig und notwendig zu spät kommendes Reagieren (Wie will man vor dem Auftreten des Anspruchs der Situation auf sie reagieren?; vgl. 708f.) auch ihre unverwechselbare *Verbindlichkeit*. Aus dem Anspruch, hier und jetzt dem Wort Gottes zu antworten, gibt es keine Entlassung: „Und nun dürfte es so sein, daß mit dem Begriff der *Verantwortung* bereits auch das umschrieben und bezeichnet ist, was wir den bindenden, verpflichtenden und maßgeblichen Charakter der kirchlichen Konfession genannt haben" (727). Konfession als diese unvertretbare Antwort auf den von ihr indirekt über das Kirchenregiment der Schrift gehörten Anspruch des Wortes Gottes ist deshalb zum einen Schriftkommentar (vgl. 694, 728), zum anderen aber auch wegen der Singularität der Verantwortung immer notwendiger Ausdruck der *Katholizität* des Glaubens: „Eine Konfession, die bloß die Belange irgendeiner Gruppe in der Kirche vertreten, die bloß die Gleichberechtigung irgendwelcher partikularer Anliegen anmelden, die vielleicht nur irgendeine gottgewollte lokale oder nationale Eigenart eines Teiles der Kirche darstellen und zur Geltung bringen wollte, wäre also keine kirchliche Konfession. Wie beschränkt und verdrängt immer die Urheber einer Konfession in der Kirche existieren mögen: haben sie wirklich zu bekennen, d.h. Gottes Wort zu bekennen, dann können sie unmöglich nur von sich, von ihrem besonderen Winkel her und bloß zum Zweck der Anerkennung ihrer selbst und dieses ihres Winkels, dann müssen sie vielmehr – den unerhörten Anspruch, den das bedeutet, nicht scheuend – von der einen allgemeinen Kirche her und zu ihr hin reden sich getrauen" (696). In der Bereitschaft, die Radikalität dieses Anspruches zu übernehmen, sieht BARTH geradezu ein Kriterium für die *Authentizität* einer Konfession und schreibt ihr Wagnis und Mut zu (vgl. ebd.). Weil diese Verantwortung nicht anders verantwortet werden kann als durch Bezeugung in Wort und Tat, definiert BARTH ebenso folgerichtig: „Konfession bedeutet innerkirchliche (und außerkirchliche!) Mission" (697). Freilich kann solche Missionstätigkeit nicht im Geiste alteuropäischer Missionsstrategie und ihrer Entwürdigung der Fremdheit des Fremden[1124] erfolgen, weil so der Anspruch des Nächsten (vgl. den Exkurs zu Kap. 3.1.3) mißachtet würde und Responsivität in einen performativen Widerspruch geriete. Vielmehr kann der missionarische Zeugendienst nur als Zeugnis der eigenen Respondentenstellung vor dem Anspruch des Wortes Gottes verstanden werden. Deshalb kann die eigene Rechenschaft immer nur als „Einladung an alle vorhandenen Gegenseiten verstanden und gehandhabt werden" (708). Insofern solche missionarische Einladung nicht die Privatmeinung, sondern das sozial geteilte Angesprochensein[1125] vom Wort Gottes artikuliert, zielt Bekennen mit allen zu tragenden Konsequenzen auf Öffentlichkeit. Eine Konfession, die sich in sich genügt, die Privatglaube zu sein meint, ist ein Widerspruch in sich: „Das Bekenntnis verlangt *Publizität*. ... Das ergibt sich ...

[1124] Vgl. dazu TODOROV, Die Eroberung Amerikas.

[1125] Vgl. I/2, 713: „Es ist, auch wenn faktisch nur ein Einzelner der Verfasser des Bekenntnisses sein sollte, nötig, daß er ebenso faktisch gerade nicht etwas allein ist und nur für seine eigene Person redet, daß vielmehr Mehrere, daß möglichst Viele mitverantwortlich hinter und neben ihm stehen. Im Namen der Kirche und zur Kirche soll ja im Bekenntnis geredet werden."

vor Allem aus seiner Absicht, Antwort zu geben auf die in der Kirche durch das öffentliche Auftreten der Gegenlehre aufgeworfene Frage" (716). Darüber, daß aufgrund des öffentlichen und oft (vor allem in der Entstehungssituation, aber auch in Situationen der *confessio*) die Konfession „eine Zumutung vor allem an die Bekenner selbst ist" (723), gibt sich BARTH keiner Illusion hin. Auch wenn Konfessionalität ihre Missionstätigkeit nur als Einladung offerieren kann, so zeigen die letzten beiden Zitate, daß sie durchaus *Konfliktzonen* zu benennen hat – und zwar dort, wo sie die responsive Differenz zwischen dem Wort Gottes und seiner Rezeption in der Kirche gefährdet sieht. Wenn BARTH dann bisweilen sogar nach der *Eindeutigkeit* reiner Lehre (893) ruft, dann kann nur der ihn des Propositionalismus verdächtigen, der vergessen hat, daß diese Eindeutigkeit zum einen „Verheißung" des Wortes Gottes und zum anderen die Eindeutigkeit des Antwortgebens im Blick hat – ein Zwischengeschehen, indem der Glaubende – wie BARTH auf derselben Seite betont – Ja oder Nein sagt zu dieser „hereinbrechenden Identität" (ebd.).

Schon an dem letzten Ausdruck zeigt sich, daß BARTH weit entfernt davon ist, Konfession als Besitztum zu deuten. Entsprechend werden konfessionalistische Eigenprägungen von BARTH konsequent daran gemessen, ob auch sie die responsive Differenz zwischen Wort Gottes und Kirche wachhalten: Bekenntnis und Dogmen müssen sich deshalb ebenso an der Heiligen Schrift normieren lassen (vgl. 666), wie die Kanonsentscheidungen nur nachträglicher menschlicher Vollzug des bleibenden Vorranges des Wortes Gottes und somit prinzipiell revisionsfähig sind (vgl. 666-673), wie kirchliche Lehre und Lehrer nie zu ἐξουσίαι oder Hypostasen verklärt werden dürfen (vgl. 673-693). Vor allem darf die Verantwortung des Glaubens sich nie hinter der geschichtlichen und sozialen Bindung durch die Konfession von der Singularität des eigenen Zeugnisses dispensieren: „Sie [sc.: die Konfession; P.D.] kann also nicht an die Stelle der heiligen Schrift selber, sie kann aber auch nicht an die Stelle unserer eigenen Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift treten" (vgl. 728). Deshalb gilt auch für die Konfession das in Kap. 2.5.2 zur kollektiven responsiven Subjektivität Gesagte, nämlich daß in der kollektiven Verantwortung die „Singularität im Plural" nicht nivelliert, sondern gesteigert wird. So richtig soziologische Betrachtungen der in den Konfessionen geprägten Habitualitäten sind, so sehr diese auch von einer (für *Interferenzen* offenen) Fundamentaltheologie beachtet werden müssen, gewürdigt werden können sie geltungstheoretisch nur, wenn sich zeigen läßt, wo und wie sie den durch die Schrift vermittelten Anspruch des Wortes Gottes wachhalten. Deshalb sind Konfessionen zwar Selbstzweck und kein primärer Inhalt dogmatischer Reflexion (vgl. 936), aber der Topos des Anspruchs, der in jede theologische „Topographie des Fremden" konstitutiv hineingehört.

Wenn Dogmatik, wie am Anfang des Kapitels 3.2.1.2.1 zu lesen war, nach BARTH primär eine Funktion der hörenden Kirche ist, Hören aber das Immer-wieder-neu-Eingehen auf den Anspruch des Wortes Gottes meint (vgl. I/2, 899-901), dann muß es ihre Aufgabe sein, die lehrende Kirche sowohl in ihrer Verkündigung wie in ihrer Bekenntnistradition an die responsive Differenz zu erinnern, indem sie auf das Wort Gottes als *Zwischenereignis* hinweist: „Wir treiben Dogmatik, weil wir, veranlaßt durch das Faktum der Bibel, die Fragen nach dem Gehorsam der kirchlichen Verkündigung nicht loswerden" (I/1, 290f.). Berücksichtigt man den in Kap. 3.2.1.2 analysierten responsiven Geltungsstatus des Wortes Gottes als eines Zwischenereignisses, dann versteht man, daß der direkt auf das letzte Zitat folgende Satz BARTHS keine autoritäre Proposition zum Inhalt hat, sondern exakt auf diesen geltungstheoretischen Ansatz des Wortes Gottes zielt: „In der Frage nach dem Gehorsam ist dann auch die Frage nach ihrer Wahrheit beschlossen. Aber nur als Frage nach ihrem Gehorsam kann die Frage nach ihrer Wahrheit gestellt werden. Als Frage nach dem Gehorsam ist sie die Frage nach dem Dogma" (291). Und da für BARTH auch das *Dogma* selbst als die Frage nach der Übereinstimmung der *Verkündigung* mit der in der *Schrift* bezeugten *Offenbarung* (vgl. 280) ein *eschatologischer Begriff* ist (vgl. I/1, 284; I/2, 967), der „als ein *menschlicher* Befehl" (I/1, 289) nicht mit dem Worte Gottes verwechselt werden darf (vgl. I/1, 288), bestätigt sich auch durch diese Querverbindung, daß BARTH ständig darum bemüht ist, auf der konstitutionstheoretischen Ebene der Dogmatik ihren responsiven Grundcharakter zu bewahren: „Mensch bleibt Mensch und Gott bleibt Gott auch in diesem Hilfsdienst der kirchlichen Verkündigung" (I/2, 910). Damit die Differenz offen bleibt, darf in der Dogmatik das Wort Gottes nicht als Prinzip (vgl. 964f.) gehandhabt werden: „Der Gegenstand der Dogmatik, der dieser ihre Methode diktieren muß, ist das Wort Gottes und keine Konzeption vom Worte Gottes, also kein Grunddogma, kein Fundamentalsatz, kein Prinzip, keine Definition vom Wesen des Christentums, überhaupt keine verfügbare Wahrheit" (968). Vielmehr muß an der materialen Fülle der in der Schrift bezeugten Offenbarung der Anspruch Gottes für das Leben der Kirche immer wieder neu wahrgenommen und verantwortet werden (vgl. 952, 955). Das hat konkret für das methodologische Selbstverständnis der Dogmatik zur Folge, daß sie über die Anerkennung ihrer responsiven theonomen „Autonomie" (969; vgl. 963; vgl. Kap. 3.1.4) keinen letztgültigen Schematismus zu postulieren hat. Denn der begrenzende Grund oder die begründende Grenze der Dogmatik, das Zwischenereignis des Wortes Gottes, widersetzt sich jedem Systemzwang aufgrund seines diachronen Anspruchs: „Grundlegung heißt in der Dogmatik die Erinnerung daran, daß der Grund gelegt *ist* und die Erwartung, daß er immer wieder gelegt *werden* wird. Auf diese Erinnerung und Erwartung läßt sich kein System gründen. Diese Grundlegung bedeutet vielmehr die Erschütterung aller nun etwa doch entstehenden systematischen Sicherheiten" (971). Das *„grundsätzlich Ungrundsätzliche* der dogmatischen Methode" (972) ist also dadurch begründet, daß die Dogmatik in der

Perspektive des Angesprochen-Seins vom Wort Gottes arbeitet, das als diachroner Anspruch nur in Erinnerung und Erwartung die Gegenwart trifft und so kein ontologisches, intentionales und entsprechendes methodisches Fundament schafft. Ihre Aufgabe gegenüber der Kirche besteht deshalb darin, dieser die responsive Differenz im eigenen Reden, Denken und Handeln wachzuhalten: „Die Dogmatik ist nun freilich nicht in der Lage, der hörenden Kirche gegenüber das Wort Gottes selbst und als solches auf den Plan zu führen und seine erweckliche Kraft in Aktion zu setzen. ... Die Dogmatik kann dieser Kraft nur dienen. ...Ihr Aufruf an die hörende Kirche ... wird *in concreto* darin bestehen müssen, daß die Dogmatik der hörenden Kirche eben das vormacht, wozu sie auffordert: ein aus der Quelle des Wortes Gottes sich nährendes, ein durch den Inhalt des Wortes Gottes notwendig und wirklich gemachtes menschliches Denken und Reden" (955).

Gleichzeitig legt BARTH ausdrücklichen Wert darauf, daß das Denken und Reden der Dogmatik durch den responsiv-theonomen Anspruch seine Autonomie nicht verliert. Analog zu den Ausführungen zur 'theonomen Vernunft' in Kap. 3.1.4 und zum Glauben in Kap. 3.2.1.2.3 charakterisiert BARTH die Autonomie der Dogmatik als die rechenschaftsfähige Antwort auf den zuvor ergangenen, aber in seinem Ergangensein nicht nochmals begründbaren Anspruch des Wortes Gottes: „Autonomie der Dogmatik bezeichnet ihren Gehorsam gegen das Wort Gottes, sofern dieser Gehorsam die eigene, freie Entscheidung des menschlichen Subjektes der Dogmatik ist, sofern ihre Theonomie in dieser eigenen freien Entscheidung des menschlichen Subjektes ihre konkrete relative Gestalt hat. Eben in dieser eigenen freien Entscheidung des menschlichen Subjektes ist sie offenbar an das im Wort Gottes sich ereignende Werk und Handeln Gottes gebunden, mit ihm beschäftigt, von ihm erfüllt – oder sie ist es gar nicht" (959). Für die Dogmatik als die Rechenschaftsbereitschaft des nach Einsicht suchenden Glaubens zeigt sich ihre Rationalität gerade darin, nicht alles durch ein idealistisches Axiom „selbstbestimmender Subjektivität und autonomen Selbstbewußtseins"[1126], sondern als responsive Rationalität und „kommunikative Freiheit"[1127] beim Anderen anzufangen und ihn auch nicht in dialektischer Logik aufheben zu können.

Insofern die Dogmatik das Wort Gottes nicht selbst herbeizuführen, sondern nur kritisch und korrektiv das Offenhalten der responsiven Differenz zu begleiten hat[1128], inso-

---

[1126] F. WAGNER, Theologische Gleichschaltung, 13.

[1127] Vgl. Anm. 1056.

[1128] Die hier anhand der responsiven Konstitution von Glaube, Kirche und Dogmatik durchgeführte Rekonstruktion des unableitbaren, aber in der menschlichen Entsprechung sich abzeichnenden Ausgangspunktes der Theologie beim Wort Gottes findet in einem anderen Untersuchungsparadigma, nämlich unter Verwendung des methodischen Instrumentariums analytischer Sprachphilosophie, in der Studie von MAURER (vgl. ders., Sprachphilosophische Aspekte) eine gewisse Entsprechung. Wie dem Konzept responsiver Rationalität geht es auch MAURER darum, daß „[u]m der Externität Gottes willen ... die Offenheit sprachlicher Vollzüge gewahrt bleiben [muß]" (a.a.O., 28). Insbesondere in der Aufnahme von WITTGENSTEINs Sprachspieltheorie versucht er, diese Offenheit vor allem *semantisch* nachzuweisen (vgl. auch ders., Biblisches Reden von Gott). Begriffe sind nicht nur in ein kontingentes Sprachspiel eingebettet, sondern haben eine semantische Lücke, weil zum Sprachspiel auch die Wahrnehmung außersprachlicher Referenz gehört (vgl. a.a.O., Sprachphilosophische Aspekte, 138, 167). Diese semantische Lücke, die auf den anhypostatischen Charakter, die nichtintensionale Geschlossenheit der Begriffe aufmerksam

fern BARTH ihr unter der Theonomie des Anspruchs die Autonomie der Verantwortung überhaupt nicht abspricht, ist ihr jeweils konkreter Dienst nicht anders denn als *Vorschlag* zu werten. Die folgende Passage sei deshalb allen wärmstens ans Herz gelegt, die noch immer undifferenziert die These vertreten, es mangele der BARTHschen Theologie an Perspektiv- und Selbstrelativierungsbewußtsein: „Damit [sc.: mit der Autonomie der Gehorsamsantwort; P.D.] ist dann aber auch gegeben, daß er [sc.: der Mensch; P.D.] sie Anderen gegenüber wohl als *Bezeugung* der absoluten Gehorsamsforderung des Wortes Gottes selbst, nicht aber zugleich als eine aus diesem auch für Andere notwendig sich ergebende relative, konkrete Forderung vertreten und geltend machen kann. Indem sie für ihn selber die notwendige, die allein mögliche Entscheidung sein wird, wird er sie jedem Dritten nur als *seine* nach bestem Wissen und Gewissen vollzogene Entscheidung, damit als hoffentlich ernst zu nehmende *Anfrage*, als hoffentlich gut begründeten *Vorschlag*, als hoffentlich beachtlichen und wertvollen *Rat*, aber grundsätzlich doch nur als Anfrage, Vorschlag und *consilium*, nicht aber als letztlich und absolut bindendes Gebot vorlegen können" (961; vgl. 973).

Insofern sie also ihre Aufgabe aus der Beteiligtenperspektive des Angesprochenseins vollzieht[1129], muß eine fundamentaltheologisch-integrative Rekonstruktion dieser dog-

---

macht, ist für MAURER Anlaß, ihre Entsprechung in der Dogmatik als einem regelgeleiteten Sprachspiel des Glaubens zu suchen. Um neben dem Anliegen sprachphilosophischer Rekonstruierbarkeit der Prolegomena aber auch den intrinsischen Ansatz nicht aus den Augen zu verlieren, transformiert er den methodischen Behaviorismus WITTGENSTEINS, der zwar nicht wie der metaphysische psychische Phänomene und Vorgänge gänzlich bestreitet (vgl. ders., Biblisches Reden von Gott, 72), aber sich auf die in der Allgemeinheit der Sprache mitteilbaren Aspekte der Realität beschränkt, in einen *pneumatologischen* Behaviorismus. Dieser erklärt, daß menschliche Rede als Wiederholung biblischer Rede allein durch Gottes Gegenwart gehört werden kann und damit menschlichem Vermögen entzogen ist (vgl. ders., Sprachphilosophische Aspekte, 108f.), wobei allerdings das Wort Gottes nur im Zeugnis beschreibbar ist (vgl. a.a.O., 59). Die semantische Analyse anhypostatischer Begriffe entspricht der Anerkennung des diachron-vorgängigen, asymmetrischen Anspruchs, die Beachtung der „hermeneutischen oder semantischen Lücke" (vgl. a.a.O., 138, 167) darüber hinaus der Achtung des blinden Fleckes in der responsiven Rationalität und die Figur des pneumatologischen Behaviorismus den Analysen zum Zwischenereignis des Wortes Gottes, das auch nur als Überschuß am Gesagten wahrgenommen werden kann. Obwohl m.E. das Konzept responsiver Rationalität insofern sachgemäßer ist (aber auch hier gilt, daß die Methode arbiträr ist, sofern sie hilft, die responsive Differenz zu wahren), weil es beim – auch von BARTH (vgl. I/1, 234) als solchem vorausgesetzten – geltungstheoretisch unhintergehbaren Anspruch des Wortes Gottes einsetzt, zudem mit der Verwendung personaler Kategorien näher am Zwischenereignis liegt als die logisch-semantische Beschreibung von Begriffen und außerdem auf die zeittheoretische und „ethische" Dimension der Diachronie reflektiert, sind die „Familienähnlichkeiten" unverkennbar – angesichts der Unterschiedlichkeit der gewählten Paradigmen ein deutliches Indiz, daß BARTHs Prolegomena (in intentione operis) vor dem Problematisierungsniveau nachmetaphysischer Sprach- und Sozialphilosophien nicht zurückschrecken müssen und alles andere als einen vormodernen Supranaturalismus verfechten.

[1129] Nicht zum Zwecke frommer Erbaulichkeit, sondern um dem Anspruch des Wortes Gottes einen Raum zu lassen, um somit die responsive Beteiligtenperspektive zu bezeugen, ist für BARTH das *Gebet* notwendige Voraussetzung der Dogmatik (vgl. I/1, 23; vgl. HERLYN, Religion oder Gebet, 113-117). Gegen eine „*existentielle* Engführung", den Glauben als Bedingung der Möglichkeit sachgemäßer Theologie vorauszusetzen, hat sich JÜNGEL (vgl. ders., Gott als Geheimnis der Welt, 221, Anm. 17; alle nicht weiter belegten Zitate in dieser Anm. entstammen dieser Textpassage) ausgesprochen: „Es ist zureichend, daß überhaupt [sc.: nicht unbedingt von jedem, der theologische Aussagen formuliert; P.D.] geglaubt wird, um der Bewegung des Glaubens nachzugehen und so Gott denken lernen zu können." Die Pointe der JÜNGELschen These besteht darin, jeden Ausschließlichkeitsanspruch auf eine authentische Interpretation von Gotteserkenntnis (beispielsweise durch eine exklusive *theologia regentiorum*) im Keime zu ersticken. Wenn BARTH aber nur vom Gebet und nicht vom Glauben oder gar der Wiedergeburt als notwendiger

matischen Selbstbeschreibung vornehmlich darauf achten, ob der Gang der Prolegomena als *ein* dogmatisch-*methodischer Vorschlag* zumindest von der responsiven Konstitution geprägt ist und ob dieser Ansatz auch die Struktur der Argumentation formt. Betrachtet man allein die äußere Architektonik der Prolegomena, so fällt auf, daß sie tatsächlich ganz von dem responsiven Grundsatz bestimmt sind, durch beständiges Sagen und Wiedersagen den nicht faßbaren Anspruch des Wortes Gottes als solchen anzuerkennen. Die Graphik auf S. 357 zeigt, wie die Denkbewegung der Dogmatik um ihren diachronen (vgl. Kap. 3.2.1.2.2) Anspruchs-„Gegenstand", das Wort Gottes, *kreist* und daß das Immer-neu-Sagen (vgl. I/1, 146; I/2, 899-901, 904, 922, 945, 971) die der Theologie angemessene Sprachform ist. Die Prolegomena vollziehen so die Bemühung, die der späte BARTH folgendermaßen charakterisiert: „Die Arbeit der Theologie wird ... mit dem unermüdlichen *Umschreiten* eines und desselben, aber faktisch in verschiedenster Gestalt existierenden und sich darstellenden hohen Berges zu vergleichen sein"[1130]:

Um nicht in theoretische Spekulation zu verfallen[1131], sondern um einen kritisch-korrektiven (vgl. I/1, 1 u.ö.) Beitrag zur Selbstbeschreibung der Kirche vor dem Anspruch des Wortes zu leisten, d.h. um die Beteiligtenperspektive auch methodisch (vgl. I/2, 962) konsequent anzuwenden, beginnt der Gang der Prolegomena *noetisch* bei der Verkündigung, die unter der Verheißung, Wort Gottes zu *werden* (vgl. I/1, 52, 89), den *primären Stoff* der Dogmatik bildet. Mit diesem noetischen Einstieg berücksichtigt BARTH nicht nur die Dienstfunktion der Dogmatik für den Verkündigungsauftrag der Kirche, sondern auch die noetische Prämisse, daß die responsive Differenz des Wortes Gottes nicht einfach als ein supranaturalistisches Wort von oben postuliert werden, sondern nur an der in einer menschlichen Gemeinschaft gehaltenen menschlichen Rede (vgl. 52, 152) und deren Gegenwartsbezug entdeckt werden kann. Nirgendwo anders als an mündlicher und schriftlicher *menschlicher* Rede soll das *Kommen der Wahrheit* des Wort Gottes (vgl. 13) erkundet und gewahrt werden, nirgendwo anders als in dem menschlichen Wagnis (vgl. 101), daß unter der Verheißung Gottes die menschliche Rede als Dienst am Wort Gottes (vgl. 55) ereignishaft, singulär (vgl. 97) und immer neu zu dessen Verifikationsort werden kann (vgl. 89-101)[1132]. Diesen Anspruch kann die Verkündigung aber nur erheben, wenn sie ihn nicht für sich, sondern für ein anderes, kon-

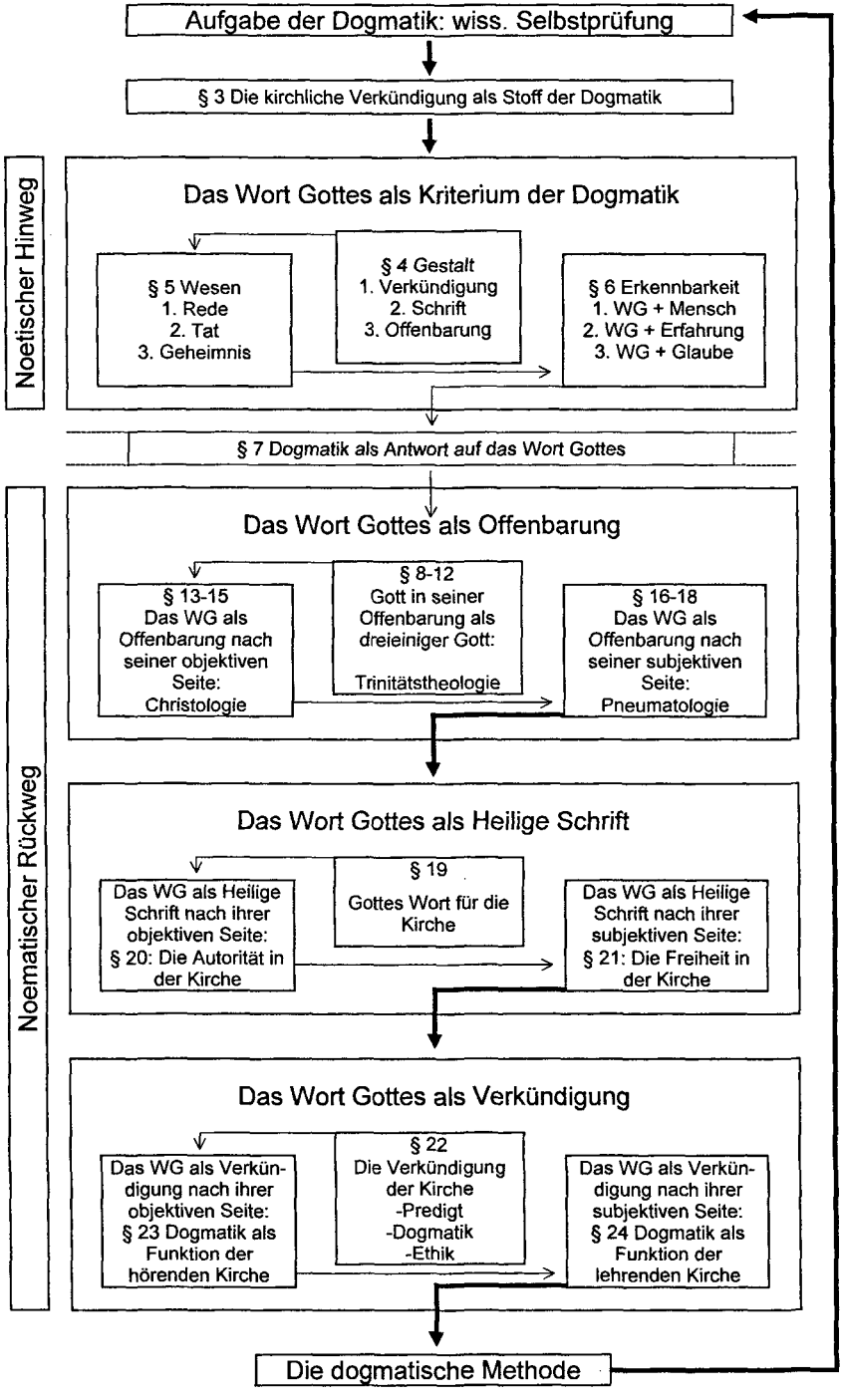
---

Bedingung der Theologie spricht, so nimmt er damit keine Grenzverletzung einer existentiellen Engführung vor. Während die Forderung nach Glaube und Wiedergeburt einen (responsiven und somit ontologisch konstitutiv nicht aufweisbaren) Identitätsnachweis verlangen, weist die Forderung nach der Gebets*haltung* (vgl. I/1, 23) via negationis nur auf die Bedingung der Möglichkeit hin, eine Differenzsensibilität für das Wort Gottes zu pflegen.

[1130] BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, 43.

[1131] Vgl. I/2, 940: „Das Wort Gottes hat keine Akademie, sondern die Kirche gegründet ..."

[1132] Indem BARTH nicht dem menschlichen Wort an sich, sondern diesem nur in dem Chiasmus von Gottes Wort (als getrenntem Anspruch) und menschlichem Wort (als der durch diesen Anspruch in die Verflechtung mit dem Anspruch gestellte Antwort) die signifikative Differenz 'Wort Gottes' zuerkennt, strebt er keine Apotheose menschlicher Worte an, sondern unterstreicht die Respondentenstellung der menschlichen Verkündigung. Gerade wenn man die Verkündigung als Antwort auf den Anspruch des asymmetrisch-getrennten Wortes Gottes versteht, kommt es eher zu einer Entlastung des Predigers, der dieses Wort Gottes nicht herzustellen hat, sondern der (nicht mehr, aber auch nicht weniger) vom Angesprochensein des Wortes Gottes – im Sinne der ersten Frage des Heidelberger Katechismus – Geständniswahrheit abzulegen hat.


Aufgabe der Dogmatik: wiss. Selbstprüfung
§ 3 Die kirchliche Verkündigung als Stoff der Dogmatik
Noetischer Hinweg
Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik
§ 5 Wesen
1. Rede
2. Tat
3. Geheimnis
§ 4 Gestalt
1. Verkündigung
2. Schrift
3. Offenbarung
§ 6 Erkennbarkeit
1. WG + Mensch
2. WG + Erfahrung
3. WG + Glaube
§ 7 Dogmatik als Antwort auf das Wort Gottes
Noematischer Rückweg
Das Wort Gottes als Offenbarung
§ 13-15
Das WG als Offenbarung nach seiner objektiven Seite:
Christologie
§ 8-12
Gott in seiner Offenbarung als dreieiniger Gott:
Trinitätstheologie
§ 16-18
Das WG als Offenbarung nach seiner subjektiven Seite:
Pneumatologie
Das Wort Gottes als Heilige Schrift
Das WG als Heilige Schrift nach ihrer objektiven Seite:
§ 20: Die Autorität in der Kirche
§ 19
Gottes Wort für die Kirche
Das WG als Heilige Schrift nach ihrer subjektiven Seite:
§ 21: Die Freiheit in der Kirche
Das Wort Gottes als Verkündigung
Das WG als Verkündigung nach ihrer objektiven Seite:
§ 23 Dogmatik als Funktion der hörenden Kirche
§ 22
Die Verkündigung der Kirche
-Predigt
-Dogmatik
-Ethik
Das WG als Verkündigung nach ihrer subjektiven Seite:
§ 24 Dogmatik als Funktion der lehrenden Kirche
Die dogmatische Methode

kret für die in der Schrift bezeugte Offenbarung reklamiert. Umgekehrt formuliert: „Mit der Anerkennung des Vorhandenseins eines Kanons spricht die Kirche aus, daß sie sich gerade in ihrer Verkündigung nicht allein gelassen weiß, daß der Auftrag, auf Grund dessen sie verkündigt, der Gegenstand, den sie verkündigt, das Urteil, unter dem ihre Verkündigung steht, das Ereigniswerden wirklicher Verkündigung anderswoher, von außen ... zukommen muß" (103f.).

Deshalb sehen sich von der Dynamik dieses Anspruchs her die Prolegomena genötigt, dem Überschuß des Sagens (des Wortes Gottes) am Gesagten (der Verkündigung) von der Predigt hin zur Schrift nachzugehen. Dabei entdecken sie geltungstheoretisch, daß der von der Kirche im Wort Gottes wahrgenommene Anspruch seinen Grund ebenfalls nicht in sich und für sich hat, sondern im Zeugendienst besteht, der nach BARTH zu definieren ist als „in einer bestimmten Richtung über sich selbst hinaus und auf ein Anderes hin[zu]weisen" (114). Verkündigung und Schrift können daher von der Dogmatik nur über die Charakterisierung des Wortes Gottes als Zwischenereignis als solches reidentifiziert werden: „Die als Gottes Wort zu uns redende und von uns gehörte Verkündigung *verheißt* die künftige Offenbarung. Indem sie *wirklich* Offenbarung verheißt, *ist* die Verkündung Gottes Wort" (ebd.). Konkret für das responsive Verständnis der Schrift als Wort Gottes führt BARTH entsprechend aus: „Die Heilige Schrift ist das Wort von solchen Menschen, die dieses 'Immanuel' ersehnt, erwartet, erhofft und endlich in Jesus Christus gesehen, gehört und betastet haben. ... Und eben dieses Ergreifen und Bejahen der Verheißung: Immanuel mit den Sündern! im Wort der Propheten und Apostel, eben dies ist der Glaube der Kirche. In solchem Glauben erinnert sie sich der schon geschehenen und in solchem Glauben erwartet sie die noch ausstehende künftige Offenbarung Gottes ... Also: kraft dieses ihres Inhalts imponiert sie die Schrift" (vgl. 110f.)[1133]. Wieder zeigt die Figur „Erinnerung und Erwartung" die diachrone Spur des Anspruchs der Offenbarung in der Schrift an. Ihr nachzugehen bedeutet, zu erkunden, wo und wie die Offenbarung gegenüber ihrer Bezeugung in der Schrift sich als deren Überschuß anzeigt.

Unter der Signatur „*Gott offenbart sich als der Herr*" (311) konstruieren dazu die Prolegomena nicht einfach deduktiv eine Offenbarungslehre als Trinitätslehre, sondern *re*konstruieren jeweils immer von der Wirkung des Anspruchs des Wortes Gottes bei den biblischen Zeugen ausgehend diesen Eindruck als Schöpfer-, als Versöhner- und als Erlöserwort[1134]. Erst von dieser bezeugten Erfahrung der Souveränität des Wortes Got-

[1133] Man mag über eine bundesgeschichtliche Erweiterung der hier nur auf Christus bezogenen Zeugnisdimension der Schrift nachdenken, als geltungstheoretisch entscheidend für die Argumentation ist aber festzuhalten, daß der Anspruch der Schrift nicht in sich gründet, sondern nur darin, daß sie Zeugnis des Glaubens, Geständniswahrheit gegenüber dem Anspruch des Wortes Gottes ist.

[1134] In den trinitätstheologischen Paragraphen § 10-12 geht der Argumentationsgang noetisch immer vom biblischen Zeugnis aus (vgl. I/2, 372, 381, 383, 387, 391). Ob die jeweilige Stellenauswahl plausibel ist, ob die entsprechenden Schlußfolgerungen konzise sind, mag von materialdogmatischen Untersuchungen im einzelnen überprüft und korrigiert werden. Der Grundgedanke, die Trinitätstheologie aus dem biblischen Zeugnis – und nur aus ihr – zu entwickeln, ist argumentationslogisch zwingend und nimmt RAHNERs berühmtes Axiom „Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' und umgekehrt." (vgl. ders., Der dreifaltige Gott, 328) vorweg.

tes geht BARTH jeweils zu Aussagen über die immanente Trinität über. Zugleich hält er in der der Trinitätslehre folgenden Christologie mit der Metapher der 40 Tage den Punkt fest, an dem hinter den Anspruch der Bedeutsamkeit für uns nicht weiter zurückgefragt werden kann[1135]. Wie man ihn auch benennt, es gibt einen Punkt in der theologischen Rekonstruktion des Anspruchs, an dem Bedeutsamkeit nicht mehr als Verweis auf andere Bedeutsamkeit legitimiert, sondern vom dem her nur alles weitere (für den Glauben) als bedeutsam qualifiziert werden kann. Von diesem Punkt her ist dann der noetische Hinweg, der auf diese responsive Differenz zusteuerte, ohne sie aber induktiv beweisen zu können, auf dem noematischen Rückweg des durchschrittenen biblischen und theologiegeschichtlichen Feldes nochmals darauf hin zu befragen, ob und wie es diese vorgängige responsive Differenz tatsächlich offen gehalten hat. Mit dieser Prüfabsicht wendet sich BARTH nun in umgekehrter Reihenfolge nochmals den drei Gestalten des Wortes Gottes zu, um schließlich wieder beim „Ausgangspunkt"[1136] des Argumentationsganges, dem Selbstverständnis der Dogmatik als Funktion der hörenden und auch der lehrenden Kirche, zu enden. Wenn sie dabei immer primär an den Anspruch des Wortes Gottes zu erinnern hat (vgl. I/2, 943), hat sie die bereits in Kap. 3.2.1.3.2 schon dargestellte responsive *Konfessionalität* zu achten. Wie die Kirche sich unter den Bedingungen der Zeit nicht anders denn als kontingenter Verantwortungs*ort* realisiert und deshalb als jeweilige Konfessionalität wahrgenommen werden kann, so kann auch die Dogmatik keinen transkonfessionellen Standpunkt einnehmen, sondern entdeckt gerade in der Verschiedenheit und strukturellen Fremdheit der unterschiedlichen Konfessionen „*ökumenische*[.] Kirchlichkeit" (920): „Es dürfte einzusehen sein, daß die Dogmatik, gerade indem sie sich selbst und die anderwärts getriebene Dogmatik in solcher relativen Bestimmtheit ernst nimmt, indem sie sich also nicht in die Höhe über die kirchlichen Verschiedenheiten und Trennungen, sondern in sie hinein, mitten hinein in die in sich verschiedene und uneinige Kirche stellt, dem Glauben an die unsichtbare *una sancta* treuer Folge leistet, für die ökumenische Kirche mehr tut und sogar dem berechtigten Sinn des Toleranzgedankens besser Genüge tut, als wenn sie jenes phantastische Gegenteil wählt" (921). Um der Ernsthaftigkeit des geglaubten und zu verantwortenden Anspruchs wird man – immer um die Regionalität des eigenen Standortes wissend – das Eigene als unvertretbares Signum von responsiver Kirchlichkeit vertreten: „Im Sinn einer Sonderdogmatik darf also gerade die evangelische Dogmatik *nicht* 'evangelische'

[1135] Obwohl BARTHs christologische Ausführungen in den Prolegomena gemeinhin als inkarnationschristologisch angesehen werden, haben sie doch ihre durch die Achtung des blinden Fleckes mit der Metapher der 40 Tage (vgl. S. 341f.) formulierte geltungstheoretische Spitze im Anspruch, der von der „Auferweckung des Gekreuzigten" (KLAPPERT) ausgeht, und damit im Versöhnungsgeschehen.

[1136] Der Begriff des Ausgangspunktes kann nach den Ausführungen zur Nachträglichkeit des Antwortens auf einen Anspruch (vgl. Kap. 2.4.3) nur im uneigentlichen Sinne gebraucht werden: Wer im Vollzug seiner diskursiven Praxis genötigt wird, auf einen Anspruch zu antworten, kann gar nicht auf einen Ausgangspunkt zurückkehren, weil dieser Anfang bei dem nicht in die Reflexion integrierbaren Anderen liegt (vgl. LEVINAS, Jenseits des Seins, 227-243; WALDENFELS, AR 251f.). BARTHs Bild vom Kreisen um den Berg (vgl. Anm. 1130) und sein Postulat, Dogmatik immer wieder neu sagen zu müssen (vgl. I/1, 146; I/2, 899-901, 904, 922, 945, 971), achten diese responsive Differenz, die sich auch im Strukturaufbau der Prolegomena (vgl. die Graphik S. 357) niederschlägt.

Dogmatik sein wollen. Sie wird sich also besser auch nicht als solche, sondern eben als '*kirchliche*' Dogmatik ausgeben und ankündigen" (925). Wer den geltungstheoretischen Ansatz von Glaube, Kirche, Konfession und Dogmatik bei der responsiven Differenz vergegenwärtigt, der kann in den letzten Zeilen keine gegenüber anderen erhobene Superioritätsprätention erblicken, sondern darin nur einen Ausdruck erkennen, das Eigene ohne Umschweife als den zu verantwortenden und zu gestaltenden Auftrag zu verstehen, auf den Anspruch des Wortes Gottes zu antworten. Angesichts des Anspruches Gottes und der Konfrontation mit anderen Geltungserhebungen muß es einer Konfession schon um eine solche eigene (responsive) Identität zu tun sein.

Nur unter einer Bedingung – nochmals analog zu den Ausführungen zur Konfessionalität in Kap. 3.2.1.3.2 – findet die dogmatische „Toleranz" ihre Grenze. Wo sie aus ihrer Perspektive zum begründeten Urteil kommt, daß eine Theologie die responsive Differenz mißachtet, indem sie den Anspruch des Wortes Gottes zugunsten einer menschlichen Gesamt- oder Grundordnung einebnet, da hat sie diesen Ansatz als häretisch, d.h. das Wort Gottes nicht mehr zu Wort kommen lassend, zu betiteln. Auch hier wird man zu Recht fragen müssen, ob die Subsumtionen, die der Theologe BARTH durchführt, gerechtfertigt sind oder nicht. Das Kriterium, eine Häresie sei ein Unternehmen, worin „die Menschen in der Kirche das Wort Gottes ohne Gott haben, in ihre Macht bringen und nach ihrem Gutfinden verstehen und verwenden wollen" (902), greift allemal als kritische Instanz gegenüber theologischen Ansätzen.

Daß die Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik im Ansatz beim Zwischenereignis des Wortes Gottes sowohl die gegenüber der Häresie zu fordernde Regionalität der eigenen Ordnung, aber auch die Verbindlichkeit der Verantwortung durchscheinen lassen, dürften die Ausführungen verdeutlicht haben. In Ansatz und Struktur sind sie daher von perspektivischem Sehen geprägt, nehmen keineswegs den Standort Gottes ein, können aber auch nicht ihre einzige Berechtigung verschweigen, nämlich den schon immer ergangenen Zu- und Anspruch Gottes nachdenkend und entsprechend responsiv rational zu bezeugen, indem sie Rechenschaft über den Grund ihrer Hoffnung ablegen. Darin sind sie sachgemäß. In der Anerkennung ihres relativen Standortes und ihres konsequent nur relativen, weil immer neu zu gewinnenden und zu verantwortenden Wissens, in der Beachtung methodischer Regeln, die revidierbar sind und die Wahrheit nicht zwingen, und in der Rechenschaftsfähigkeit über das ihnen Mögliche wie ihre Grenzen sind sie *Wissenschaft*. Und als hätte er die ganze wissenschaftstheoretische Diskussion von TOULMIN, KUHN und PUTNAM schon vorausgeahnt[1137], schreibt BARTH völlig berechtigt: „Ein Pachtrecht auf den Namen 'Wissenschaft' hat keine Wissenschaft[,] und es gibt auch keine Wissenschaftstheorie, die diesen Titel mit letztinstanzlicher Vollmacht zu vergeben oder zu verweigern hätte. ... Die Theologie hat keinen Anlaß, sich den Namen einer Wissenschaft verbieten zu lassen" (I/1, 9). Dadurch, daß sich BARTHS Ansatz derart konsequent auf der Ebene des Vorletzten verortet und beharrlich auf seinen eigenen blinden Fleck hinweist, ist er vorbildlich wissenschaftlich: „Indem die Theologie sich

[1137] Vgl. zur unprätentiösen Bewertung des Wissenschaftsbegriffes die Ausführungen in Kap. 1.1.3.

als 'Wissenschaft' bezeichnet, stellt sie sich in die Reihe, bekennt sie sich als menschliche Bemühung um die Wahrheit zu ihrer Solidarität mit den heute nun einmal unter diesem Begriff vereinigten sonstigen Bemühungen dieser Art, protestiert sie selbst gegen die Vorstellung ihrer ontologischen Erhöhung über diese anderen (wie sie sich bei den von den Alten unterscheidend geltend gemachten Bezeichnungen *doctrina* oder gar *sapientia* einschleichen konnte), erinnert sie sich selbst daran, daß sie eben *nur* 'Wissenschaft' ist und also an die 'Profanität', in der sie auch auf ihrem relativ besonderen Weg auch in den höchsten Regionen ihr Werk tut" (ebd.). Weil diese selbstrelative Verortung nicht nur in einzelnen Spitzensätzen behauptet wird (vgl. Kap. 3.2.1.1), sondern sich auch in Ansatz und Struktur der Prolegomena niederschlägt, kann der Vorwurf der Neoorthodoxie begründet zurückgewiesen werden.

3.2.1.4 Fazit: Der responsive Selbsterweis der Prolegomena

Sowohl der Ansatz beim diachronen Anspruch des Wortes Gottes, das durch seine Verschriftlichung und durch seine Verkündigung indirekt im Menschenwort vermittelt ist, als auch das immer konfessionell, d.h. regional geprägte, Hören der Kirche und schließlich der diese responsive Differenz immer neu thematisierende Vollzug der Dogmatik dürften eindeutig nachgewiesen haben, daß BARTHS Prolegomena ganz und gar den Geist responsiver Rationalität atmen und keineswegs einem neoorthodoxen Supranaturalismus huldigen. Dieses Ergebnis zeigt nicht nur, wie mit Hilfe der responsiven Fundamentaltheologie gängige Urteilsschemata unterlaufen werden können. Denn BARTHS Prolegomena erweisen sich in der Rekonstruktion responsiver Rationalität im Ansatz und in ihrer Struktur als ein Entwurf, der zumindest um das Offenhalten der responsiven Differenz und die entsprechende Anerkennung der eigenen Regionalität bemüht ist. Zugleich kann der gewonnene Ertrag auch zur Perspektivierung der in der BARTH-Forschung immer wieder traktierten Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen dialektischer und dogmatischer Phase in BARTHS Werk genutzt werden. Darüber, daß BARTH in der sogenannten „dialektischen" Zeit des Römerbriefes II das Schwergewicht eindeutig und einseitig auf die Artikulierung der als Anspruch verstandenen *Präferenz* legt[1138], herrscht Einigkeit. Das Kontinuum zwischen dialektischer und dogmatischer Phase besteht – in der Terminologie responsiver Rationalität formuliert – darin, daß die responsive Präferenzialität in der 'Kirchlichen Dogmatik' nicht getilgt ist, das Neue darin, daß es aber zumindest um das Moment der innerkirchlichen (dogmen-

[1138] Aus diesem Grunde verwundert es nicht, daß sich die erste BARTH und LEVINAS miteinander ins Gespräch bringende Studie von GOUD (vgl. ders., Emmanuel Levinas und Karl Barth) nur auf den Römerbrief konzentriert. Denn wie LEVINAS versucht, das Gesagte auf das Sagen zu übersteigen, kreist BARTH auch in dieser Phase seines Denkens fast ausschließlich um die Frage/Aufforderung „Wie nicht sprechen?!" (DERRIDA). Die nicht nur zeitbedingte Rede vom Glauben als „Hohlraum" (BARTH, Römerbrief II, 35 [32], 68 [62], 190 [174]), der „senkrecht von oben" (a.a.O., 27 [25], 84 [77]) durch die „unmögliche[.] Möglichkeit" (a.a.O., 87 [80], 191 [175] u.ö.) des Wortes Gottes getroffen wird, versucht ja immer aufs neue, sich der Radikalität dieses Anspruchs zu stellen.

und theologiegeschichtlichen) diachronen[1139] *Interferenz* ergänzt wird. Den dritten Schritt, die diachrone Interferenz um die synchrone des Gespräches mit außertheologischen Diskursen zu ergänzen – das müssen nicht nur andere Humanwissenschaften, sondern können auch Naturwissenschaften und auch Literatur oder bildende Kunst sein –, ist BARTH nicht mehr gegangen. Von der von ihm im Ansatz konsequent vertretenen Anerkennung des in den theologischen Diskursen nicht aufgehenden, asymmetrisch-diachronen Anspruches des Wortes Gottes wäre ihm auch dies möglich gewesen, wäre ihm auch möglich gewesen, die *Kirche-Welt-Differenz* über das Doppelgebot nicht nur als Interferenz, sondern – sofern sie die Gott-Mensch-Differenz nicht zum Verschwinden bringt – auch *als Anspruch* zu denken (vgl. den Exkurs zu Kap. 3.1.3)[1140]. Daß BARTH den Anspruch des Wortes Gottes als wirklich fremd und so immer neu herausfordernd für das Eigene gedacht hat, so daß die Kirche in dieser ihm nur nachdenkenden Konzeption tatsächlich nicht doch noch durch irgendeine theologische Figur, wie beispielsweise der von Gesetz und Evangelium bei EBELING und DALFERTH, „Herrin im eigenen Hause" wird, das unterscheidet seinen Entwurf von allen anderen in Kap. 1 vorgestellten fundamentaltheologischen Programmen. Auch wenn die Prolegomena von ihrem Vektor intrinsisch orientiert sind, hält diese konsequente Beachtung der responsiven Differenz das Problematisierungsniveau einer responsiven Fundamentaltheologie in der Schwerpunktsetzung des Selbsterweises nach innen. Wenn auch nicht der diese Theologie bewegende Anspruch, aber zumindest das Offenhalten der responsiven Differenz auch aus nichttheologischer Perspektive von außen nachvollziehbar ist, ist ihr Konzept theonomer Vernunft als Responsivität auf jeden Fall aufgrund der *Kohärenz* zwischen Ansatz und Struktur plausibel. Obwohl sich BARTH in seiner eigenen Entfaltung im wesentlichen auf innerkirchlich-(dogmen-)geschichtliche Interferenzen beschränkt hat, können in den Prolegomena auch Momente lateraler Universalisierung entdeckt werden, so daß hier auch die zweite Schwerpunktaufgabe einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie, die Sinnrechenschaft nach außen, ihren Ansatzpunkt findet. Am Beispiel des möglichen Zugewinns, den die liberaltheologische Debatte um die

---

[1139] An dieser Stelle ist der Begriff im traditionellen Sinne verwandt.

[1140] Die Differenz, die BONHOEFFER zwischen sich und BARTH aufgebrochen sieht und die ihn veranlaßte, den Vorwurf des Offenbarungspositivismus zu erheben (vgl. Anm. 1069), ist nicht in der von beiden Theologen geteilten Anspruchspräferenz des Wortes Gottes begründet (vgl. Anm. 1065). Die unterschiedliche Wahrnehmung von Zeit und Situation der gegenwärtigen Menschen (Handelt es sich dabei um bloße Interferenzen oder doch um im Sinne der responsiven Rationalität zu verstehende Ansprüche?) erklärt ihre Differenz. Während BARTH den auch von ihm konsequent vertretenen Ansatz bei der responsiven Differenz des Wortes Gottes nicht für die Verarbeitung anderer synchroner Interferenzen oder gar Präferenzen nutzt, stellt sich BONHOEFFER intrinsisch motiviert diesen Herausforderungen – um der Gefahr der damit verbundenen Anspruchskonflikte (vgl. ohne die responsive Terminologie mit demselben Ergebnis FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 345-354). Dazu, daß BONHOEFFER den responsiven Ansatz, den er in der Religionskritik von BARTH durchaus erkennt (vgl. ders., Widerstand und Ergebung, 404, 415), in der Ausführung der KD nicht mehr wiedererkennt vgl. BONHOEFFER, a.a.O., 416: „An der Stelle der Religion steht nun die Kirche – das ist an sich biblisch! –, aber die Welt ist gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler." Die Interferenzen der säkularen Welt und die Präferenz der in sie verstrickten Menschen müssen um ihrer selbst willen als Anspruch Gottes anerkannt werden und nicht ausschließlich in ein theologisches Gerüst gedrängt werden (vgl. a.a.O., 415), durch das für

pluralistische Religionstheologie durch den responsiven Ansatz der Prolegomena erhalten würde, soll dies im folgenden demonstriert werden.

3.2.2 Der Unvertretbarkeitsauftrag des Glaubens – laterale Universalisierung statt pluralistischer Religionstheologie

3.2.2.1 Die Verkündigung des neuen Paradigmas

Vor allem aufgeklärt-liberalen Menschen widerstrebt der (vermeintliche) Wahrheitsanspruch von Religionen: Wie können angesichts des Wissens um deren historisch-kulturelle Genese und Formung, angesichts der faktischen Kontingenz und Regionalität von Sinndeutung, angesichts der einfachen Dissonanzbeobachtung, daß jede dieser Lebensorientierungen auf *die* Wahrheit pocht, allen Ernstes moderne Menschen den Anspruch erheben, gerade sie selbst besäßen nun diese historisch und sozial so unwahrscheinliche Wahrheit? Und um die Skepsis auch noch moralisch zu untermauern, könnte man anfügen: Sind nicht auch viele der großen Kriege direkt oder indirekt durch die von einer neutralen Position völlig unausweisbaren religiösen Prätentionen angefacht oder zumindest ideologisch gefördert und dann aufrechterhalten worden?

Es verwundert jedenfalls nicht, daß gerade in Nordamerika, wo trotz der Dominanz der westlichen Kultur das Zusammentreffen unterschiedlichster kultureller und damit auch religiöser Lebensdeutungen weitaus fortgeschrittener ist als beispielsweise in Deutschland, sich eine theologische Tradition bildet und an den dortigen theologischen Ausbildungsstätten hoch im Kurs steht[1141], die das Fakt einer multikulturellen Gesellschaft als für die Theologie selbst konstitutiv zu durchdringen sucht. Geboren aus der ehrlichen Anerkennung, daß auch andere Menschen ihre Konfession ernsthaft und glaubwürdig praktizieren, durchdrungen vom demokratischen Ethos, anderen tolerant begegnen zu wollen, sucht man nach einer Theorie, die die Vielfalt der Religionen theologisch nicht nur erklärt, sondern auch legitimiert. Die entsprechenden Ansätze, die inzwischen unter dem Gruppennamen 'Pluralistische Religionstheologie' firmieren[1142] und ihr Paradigma als „kopernikanische Wende in der Religionstheologie"[1143] feiern, zeichnen sich nach Reinhold BERNHARDT durch folgende gemeinsame Merkmale aus: durch *paritätische* Dialogizität der Religionen, die auf Exklusivitäts- oder Superioritäts-

---

BONHOEFFER offensichtlich die Gefahr einer leichtfertigen Totalisierung und der Verlust der aus der Nächstenschaft geborenen Differenzsensibilität droht.

[1141] Vgl. WELKER, Entwicklungstendenzen der Systematischen Theologie in den USA, 21-28.

[1142] Einen repräsentativen Querschnitt der maßgeblichen Positionen bietet der Sammelband: BERNHARDT (Hg.), Horizontüberschreitung; kontroverse Diskussionen bereiten die folgenden Sammelbände auf: v. BRÜCK/WERBICK (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil?; SCHWAGER (Hg.), Christus allein?; SCHWANDT (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen; eine umfassende Verteidigung des Ansatzes beabsichtigt SCHMIDT-LEUKEL, Theologie der Religionen, eine nicht minder scharfe Entgegnung findet sich bei GÄDE, Viele Religionen – ein Wort Gottes.

[1143] Vgl. BERNHARDT, Einleitung, 9.

ansprüche verzichten, durch ein de-absolutiertes, plurales Wahrheitsverständnis, durch das Postulat einer den religiösen Manifestationen transzendenten Seinsquelle, durch einen Messianologismus, der eine gleichzeitige Preisgabe eines exklusiven Christozentrismus einschließt, und durch einen erfahrungstheologischen Ansatz[1144]. Meinungsunterschiede herrschen dagegen in der Frage, ob der Pluralität der Religionen eine unüberwindliche Bedeutung zukommt ('konsequenter Pluralismus') oder ob sich hinter der Verschiedenheit der Götter *eine* Gottheit verbirgt[1145].

Als Mentor solcher philosophisch-theologisch-religionswissenschaftlichen Ansätze, kann John HICK gelten[1146]. Da s.E. alle Religionen als Ausdruck von Transzendenzerfahrung auf ein soteriologisches Telos[1147] ausgerichtet sind, sind sie, zumindest alle Weltreligionen[1148], als gleichwertige Heilswege anzuerkennen. Ihre Unterschiedlichkeit erklärt sich für HICK allein aus ihrer unterschiedlichen Kulturgebundenheit, die aber keine normative Skalierung (beispielsweise im Sinne TROELTSCHs mit dem Christentum an der relativ höchsten Position) zuläßt. Weil die Verifizierung des religiösen Anspruchs aufs Eschaton vertagt ist[1149], ist es unter den Bedingungen der Zeit gleich vernünftig, zu glauben oder nicht, so daß nur die moralisch-sittliche Verifizierung für eine jeweilige Religion einstehen kann[1150]. Epistemologisch wahrt HICK unter Aufnahme der KANTschen Unterscheidung von Noumenon und Phainomenon[1151] geltungstheoretische Epoché und differenziert zwischen dem unerkennbaren „WIRKLICHEN"[1152] und den menschlichen Transzendenzerfahrungen, die er ja nach personaler oder impersonaler Ausprägung als personae[1153] oder impersonae[1154] des „WIRKLICHEN" definiert. Zu den problematischen religionswissenschaftlich-kultursprachlichen[1155], aber auch hermeneutischen[1156] Voraussetzun-

---

1144 Vgl. a.a.O., 11-23.

1145 Vgl. a.a.O., 21-23.

1146 Vgl. vor allem HICK, Religion; zum Überblick über das Werk HICKs vgl. die wohlwollende Darstellung von BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 199-225, die uneingeschränkte Verteidigung bei GERTH, Theologie im Angesicht der Religionen, 83-251, bei SCHMIDT-LEUKEL, Theologie der Religionen, 339-485, und die scharfe Kritik von GÄDE, Viele Religionen – ein Wort Gottes, 29-283.

1147 Vgl. HICK, Religion, 331: „Ich würde sagen, daß sie [sc.: die religiösen Traditionen; P.D] ... alle etwa in demselben Umfang einen Kontext bilden, in dem die Transformationen des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur WIRKLICHKEITSzentriertheit stattfinden kann. Das Kriterium der Heiligkeit erlaubt es uns demgemäß, die großen Traditionen als Horte der Erlösung/Befreiung zu erkennen, aber es erlaubt es uns nicht, unter ihnen eine Rangfolge herzustellen."

1148 Das Differenzkriterium zwischen Weltreligionen und den im Anschluß an JASPERS' Topos der Axialzeit (vgl. ders., Vom Ursprung und Sinn der Geschichte, 19-42) nur historisch als „voraxial[.]" bezeichneten Religionen (so verzichtet HICK, a.a.O., 35-43, auf diskriminierende systematische Urteile) ist: Den voraxialen Religionen gehe es primär um die Erhaltung der kosmischen und sozialen Ordnung, während die nachaxialen vornehmlich vom Streben nach Erlösung oder Befreiung geprägt seien; zur Kritik an dieser verkappten Hierarchisierung vgl. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 208f.

1149 Vgl. HICK, Philosophy of Religion, 84-96.

1150 Vgl. ders., Religion, 340-366: „Liebe, Mitleid, selbstloser Einsatz für das Wohlergehen anderer, großzügige Güte und Nachsicht (die ... das grundlegende ethische Prinzip der großen Traditionen bilden) sind kein uns fremdes Ideal, das uns von einer übernatürlichen Autorität auferlegt worden wäre; es entspringt vielmehr unserer menschlichen Natur ..." (348).

1151 Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 69; vgl. HICK, a.a.O., 262-269.

1152 HICK, a.a.O., 26: „Dieser Begriff hat den Vorzug, daß er nicht ausschließlich einer bestimmten Tradition angehört, anderseits aber in allen von ihnen geläufig ist." Vgl. dazu kritisch GÄDE, Viele Religionen – ein Wort Gottes, 89-133.

1153 Vgl. HICK, a.a.O., 274-300: Er geht auf Krishna und JHWH ein.

1154 Vgl. a.a.O., 301-320: Er nennt Brahman, Nirvāna, Shūnyatā.

1155 Sowohl der kultursprachliche Ansatz LINDBECKs, der handlungstheoretische Ansatz SCHÜSSLER FIORENZAs, der semiotische Ansatz DALFERTHs und die strukurale Reduktion in der phänomenologischen Methodik der responsiven Rationalität hatten in ihren je unterschiedlichen Interpretationsverfahren darauf

gen, zu den Widersprüchen zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und geschichtslosen Allgemeinaussagen[1157], zum zwangsläufigen Verlust der christologischen Dimension für den christlichen Glauben[1158], zur Fokussierung einer rein erfahrungsorientierten religiösen Expressivität eines solchen Konzeptes, zur Vermutung, man begegne hier einer Repristination der natürlichen Religion eines Herbert CHERBURY, ist nicht nur von Offenbarungstheologen oder dezidierten HICK-Gegnern wie Gerhard GÄDE, sondern auch von gemäßigten Pluralisten wie Reinhold BERNHARDT Kritisches vermerkt worden[1159]. Jedenfalls ist HICKs Ansatz nicht mehr als normativ-theologisches Konzept, das einem Glauben nachzudenken und zu entsprechen sucht, sondern nur noch als ein deskriptiv-religionswissenschaftlicher Standpunkt zu charakterisieren.

3.2.2.2 Anfragen responsiver Fundamentaltheologie

An dieser Stelle soll deshalb nicht die Kritik an diesem oder anderen pluralistischen Entwürfen im Vordergrund stehen, sondern der von ihnen zu Recht als Problem wahrgenommene und formulierte Konflikt, wie in einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft Religionen einerseits Geltungsansprüche aufrechterhalten können, ohne dadurch andererseits diskriminierend gegenüber anderen Religionen zu wirken. Die Stellung responsiver Rationalität zu dieser Problematik im allgemeinen (vgl. Kap. 2.6.2.4) und responsiver Fundamentaltheologie im besonderen (vgl. Kap. 3.1.4) wurde bereits angesprochen: Weil eine responsive Fundamentaltheologie nicht für ihre regionale Diskurs- oder Institutionsordnung um deren selbst willen Ansprüche erhebt, sondern Rechenschaft darüber ablegt, daß sie sich vom Wort Gottes in Anspruch genommen weiß, vertritt sie keinen andere vereinnahmenden oder diskriminierenden Absolutheitsanspruch des *Christentums*, sondern bezeugt unvertretbar den *Universalitätsauftrag ihres Inanspruchgenommenseins*. Der unmittelbare Vorteil dieser responsiven Perspektive besteht darin, daß sie die von der 'pluralistischen Religionstheologie' als vorgegeben unterstellte vollständige Alternative 'toleranter, für Relativität sensibler Pluralismus oder intoleranter, dogmatisch-exklusiver Absolutheitsanspruch' unterläuft. Schon von

---

aufmerksam gemacht, daß eine Erfahrung nicht unabhängig von ihrer diskursiven Formation oder ihrer kulturellen Verkörperung zu denken ist, so daß eher der Diskurs oder die Kultur die Erfahrung ermöglicht als umgekehrt die (allgemeine) Erfahrung die Kultur.

[1156] Sind die Thesen religionsphilosophisch, religionswissenschaftlich oder gar theologisch begründet? Im ersten Falle nähme der Autor einen archimedischen Standpunkt (vgl. GÄDE, a.a.O., 166-169) ein oder wäre gar der absolute Geist, im zweiten hätte er ein wohl sehr unzureichendes Datenmaterial, im dritten wäre er im Besitz neuen Offenbarungswissens. Da das Verhältnis von Beobachter- und Beteiligtenperspektive verschleiert wird, entsteht der Eindruck, man könne eine neutrale Position einnehmen, die dann aber unterschwellig – wie bei HICK – zur subjektiven Projektionsfolie der Bewertung wird. Natürlich kann man die These nicht als neutral bezeichnen, daß allein die Frage nach dem Heil das entscheidende Kriterium für Religionen bilde und „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) für das Verständnis von Religionen nur medial und sekundär seien.

[1157] BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 209f.; vgl. GÄDE, a.a.O., 135-183.

[1158] Vgl. BERNHARDT, a.a.O., 212-217; GÄDE, a.a.O., 189-283.

[1159] Vgl. BERNHARDT, a.a.O., 211: „In der Erweckung von Heiligen bezeugt eine religiöse Tradition ihre transformative Kraft. Doch zeigt sich gerade darin die Problematik des ganzens [sic!] Kriteriums: ... Jede inhaltliche Füllung diese [sic!] Kriteriums wird nur eine traditionsspezifische sein können, die nicht von vorneherein [sic!] auf Zustimmung bei den anderen Religionen rechnen kann." Vgl. GÄDE, a.a.O., 33-88.

den Analysen zur Regionalität von Ordnungen ist eine responsive Fundamentaltheologie äußerst skeptisch gegenüber solchen Grundordnungsmodellen, die das Eigene einer Tradition primär vom Schema 'Allgemeines-Besonderes' konstruieren wollen. Wer eine solche Perspektive wählt, muß sich darüber klar sein, daß er nicht für sich beanspruchen kann, die geltungstheoretische Fokussierung der Beteiligtenperspektive zu verantworten. Diese ihrerseits ist nicht irrational, sondern bewahrt ihre Rationalität dann, wenn sie sich dem Anspruch ganz verpflichtet weiß, wenn sie deshalb die Differenz zwischen Anspruch und Antwort verantwortet und infolgedessen für sich die Wahrheitsfrage nicht sistieren kann. Wenn sie – beispielsweise in christlicher Perspektive – dem responsiven Zuspruch glaubt, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,19), kann sie diesen universalen Anspruch nicht auf das Niveau des privaten Meinens herunterschrauben, kann auch nicht aufgrund religionswissenschaftlicher Komparatistik die Heilsbedeutung Jesu Christi für akzidentiell erklären. Das geglaubte Wort Gottes drängt auf Öffentlichkeit und Bewährung, allerdings so – und in der Sensibilität für die Problematik fantatischen Bekennertums ist der 'Pluralistischen Theologie' recht zu geben –, daß die Art der Verkündigung ihrem Inhalt nicht widerspricht: „... so *bitten* wir nun an Christi Statt: *Laßt* euch versöhnen mit Gott" (2 Kor 5,20[1160]). Nicht Zwang, sondern nur Freiheit unter Achtung der Würde des Anderen ist dem Glauben, seiner Verkündigung und seiner Rechenschaftsabgabe angemessen. Aber unter dieser Voraussetzung muß auch die inhaltliche Differenz, die vom In-Anspruch-genommen-Sein des Absolutheitsanspruch des Wortes Gottes ausgeht, zum Tragen kommen. Auch wenn von einem (scheinbar) neutralen Standort religiöse Überzeugungen nicht auf ihre Wahrheit und auch kaum auf ihre Wahrhaftigkeit[1161] überprüfbar sind, so muß doch von den an einem Deutungsstreit Beteiligten immer um die Plausibilität einer Perspektive, ob und wie weit sie Spielräume gelingende(re)n Lebens eröffnen kann, gerungen werden.

Da sich die Rationalität der responsiven Fundamentaltheologie daran bemißt, ob sie die Differenz zwischen Anspruch und Antwort offen hält, hängt sie zum einen nicht daran, ob sie sich im ganzen einer allgemeinen Vernunft unterordnet. Zum anderen kann sie unter Wahrung der responsiven Differenz im Interdiskurs auf die Materialität ihres Gesagten zurückgreifen, um im Blick auf einen strittigen Sachverhalt anderen Wahrheitsprätentionen zu denken zu geben, aber auch selbst von ihnen auf der Ebene des Gesagten materialiter hinterfragt zu werden. So muß sie sich im Unterschied zur 'pluralistischen Religionstheologie' nicht auf unspezifische Formeln wie „Die Götter als *personae* des WIRKLICHEN"[1162] zurückziehen. Dann prägen den interreligiösen Diskurs auch inhaltliche Züge jenseits der Versicherung, daß alle so schön liberal und tolerant

[1160] Obwohl der Glaubenseiferer PAULUS selbst ein Musterbeispiel für eine responsive Subjektivität ist, weil er sich dem Anspruch Gottes in Jesus Christus nicht entziehen konnte (vgl. bes. Gal 2,20; aber auch Röm 6-8; 14,8; Gal 4,26; 6,15-17; Phil 3,7.20; 4,13), wählt er an dieser wichtigen Stelle, die die Universalität des Heiles thematisiert, Werbungsformeln und oktroyiert nicht eine propositionale Wahrheit; vgl. LANG, Die Briefe an die Korinther, 302f.

[1161] Jede Religion hat ihre Heiligen, im Namen jeder Religion wurden Menschen verfolgt (diese Aussagen sind selbst im Sinne des kritischen Rationalismus falsifizierbar).

[1162] HICK, Religion, 274.

sind. Auch wenn die endgültige Verifizierung ein Ereignis des Eschatons ist, kann doch auch heute beispielsweise über die Konsequenzen bestimmter Hoffnungsvorstellungen nachgedacht werden. Auch wenn man den Anspruch, aus dem heraus jemand glaubt, im letzten nicht begründen und beweisen kann, ist es keineswegs in der Konsequenz das Gleiche, ob man an die Auferweckung des Fleisches, die Unsterblichkeit der Seele oder gar an Reinkarnation glaubt. Gerade wenn man die Religionen als „Kraft des Diesseits" (TROELTSCH) begreift, muß man festhalten, daß die (u.a.) platonische Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele von einem leibfeindlichen Dualismus geprägt ist, während die christliche Auferweckungshoffnung von der (allerdings von Gott gerechtfertigten) endzeitlichen Relevanz des Individuums ausgeht (vgl. 1 Kor 15, 35-49).

3.2.2.3 BARTHS Religionskritik als Transpartikularisierungsimpuls

Daß BARTHS in intentione operis gelesene Prolegomena in ihrem Ansatz von der responsiven Differenz geprägt sind, wurde gezeigt (vgl. Kap. 3.2.1), daß sie aber auch gerade dem Transpartikularisierungsimpuls der responsiven Rationalität genügen und so gegenüber solchen Ansätzen, die Dialogfähigkeit durch Standortverlust erkaufen, im Vorteil sind, läßt sich ebenfalls präzise nachweisen. Dabei ist der berühmte § 17 nicht nur Pluralisten, sondern Liberalen[1163] jeglicher Couleur ein Dorn im Auge. Die bei der Sichtung des Inhaltsverzeichnisses in einem Atemzug zu lesenden Überschriften „Religion als Unglaube" (§ 17,2) und „Die wahre Religion" (§ 17,3) wirken auf sie wie eine vormoderne, unverhohlene Provokation. Allerdings werden die Schlagworte meistens ohne Berücksichtigung des responsiven Ansatzes (vgl. Kap. 3.2.1) und der davon geleiteten Begriffsbestimmungen unkritisch repetiert. Unberücksichtigt bleibt der schon vielfach aufgearbeitete Textbefund, daß BARTHS Ausführungen *kein* Beitrag zum interreligiösen Dialog sind[1164], sondern ein theologisches Urteil (vgl. 327) über ein menschliches Phänomen darstellen, von dem sich das Christentum nicht nur nicht ausnimmt, sondern zuvörderst angesprochen sehen muß: „Was wir Offenbarung nennen, scheint ... notwendig als ein Besonderes auf dem Felde des Allgemeinen, das man Religion nennt: '*Christentum*' oder '*christliche Religion*' ... Wir müßten die Offenbarung als solche leugnen, wenn wir bestreiten wollten, daß sie nun eben auch das: Christentum ist ..." (I/2, 306). Und ausdrücklich ergänzt BARTH im Blick auf andere Religionen: „Es konnten diese Überlegungen [sc.: über Religion als Unglaube; P.D.] nicht etwa als eine Polemik gegen die nichtchristlichen Religionen verstanden werden ... Diesen Weg hätten

---

[1163] Vgl. Anm. 1112f. und die Zusammenfassung „polemischer Abweisungen" bei KRAUS, Theologische Religionskritik, 30-39.

[1164] Vgl. u.a. NÜRNBERGER, Glaube und Religion, 74-111; HERLYN, Religion und Gebet, 58f., 65; KRAUS, a.a.O., 16-30; LINK, Das menschliche Gesicht der Offenbarung, 285; WEINRICH, Die religiöse Verlegenheit der Kirche, 130f.; FREY, Die Theologie Karl Barths, 164-168 (bes. 168); BUSCH, Die große Leidenschaft, 137-160 (bes.150).

wir doch nur einschlagen können unter gleichzeitiger Verleugnung gerade dessen, was hier zu behaupten ist" (357).

Ohne einerseits andere religionswissenschaftliche Kategorialisierungen des so genannten, aber nie eindeutig oder adäquat bestimmten[1165] psychischen oder sozialen Phänomens 'Religion' auszuschließen, ohne sich ihnen andererseits aber einfach zu beugen, definiert BARTH aus der theologischen Beteiligtenperspektive: „Religion von der Offenbarung her gesehen wird sichtbar als das Unternehmen des Menschen, dem, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorzugreifen, an die Stelle des göttlichen Werkes ein menschliches Gemächte zu schieben, will sagen: an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat" (329). Um es in der Sprache des hier vorgeführten responsiven Ansatzes zu wiederholen: BARTH legt sein Veto gegen alle menschlichen, *vor allem* gegen alle christlichen Ordnungsversuche ein, die sich geltungstheoretisch *vor* den Anspruch des Wortes Gottes stellen wollen: „... *die Religion ist nicht von der Offenbarung, sondern die Offenbarung ist von der Religion her zu verstehen.* Auf diesen Nenner lassen sich grundsätzlich die Intentionen und Programme aller bedeutenderen Strömungen der neueren Theologie bringen. Neuprotestantismus heißt 'Religionismus'" (316). Das Urteil, daß Religion Unglaube sei, trifft „zuerst und am schärfsten uns selbst ..., die anderen, die Nicht-Christen aber nur insofern, als wir in ihnen uns selbst ... erkennen" (358). Auch diese hermeneutische Anweisung zeigt, daß BARTH weder bezweifelt, daß es Religion gibt noch daß er es primär auf die anderen Religionen polemisch abgesehen hat. Allerdings kann er aus der Wahrung der responsiven Differenz nicht dem möglichen Gedanken zustimmen, daß mit dem Phänomen 'Religion' etwas Entscheidendes gesagt ist für den geltungstheoretischen Ansatz christlicher Theologie. Denn diese versteht christlichen Glauben und die ihn lebenden Gemeinschaften von Gottes befreiendem Zuspruch, seinem lebensförderlichen Anspruch und der Hoffnung auf Vollendung her: „Die Offenbarung ist der Ausgangspunkt christlichen Redens und theologischen Denkens, der Punkt, 'hinter' den man nicht kommen, sondern von dem man nur herkommen, den man 'nicht aus einer höheren Einsicht ableiten und begründen' kann (137)"[1166].

Wo aber das wie auch immer definierte menschliche Vermögen der Religion den Anspruch des Wortes Gottes *präferentiell* von sich her determiniert, ihm so seine provozierende Fremdheit raubt, wird die responsive Differenz, die den Anspruch als vorgängig anerkennt und ihm nachdenkend zu entsprechen sucht, egalisiert: „Würde er [sc.: der Mensch; P.D.] glauben, so würde er *hören*; in der Religion *redet* er aber. Würde er glauben, so würde er sich etwas *schenken* lassen; in der Religion aber *nimmt* er sich etwas" (330). Um diese grundlegende Präferenz (als primäres In-Anspruch-genommen-

[1165] Vgl. WEINRICH, a.a.O., 153.

[1166] LINK, Das menschliche Gesicht der Offenbarung, 282; daß Offenbarung ihrerseits keine supranaturalistische Instruktion darstellt, sondern ein Zwischenereignis ist, wurde in Kap. 3.2.1.2 ausführlich erläutert.

Sein[1167]) geht es: Bestimmt sich Glaube primär vom Hören oder vom Tun[1168]? Dogmatisch formuliert: wo die Begründung des Glaubens von dem ausgeht, was BARTH Religion nennt, da läßt sich der Mensch das Tun Gottes nicht recht sein, sondern bestimmt es primär nach eigenem Gutdünken. Während BARTH diese Form der Selbstrechtfertigung gerade in „der frommen Bemühung" (338) findet[1169], während Mystik und Atheismus als konservative, bzw. radikale Negation solchen äußerlichen Tuns als deren Antithese von der These abhängig bleiben (vgl. 349), wird dieser „Zauberkreis der Religion" (355) nur von „einem ganz anderen Gegenüber", seinem Außerordentlichen (vgl. Kap. 2.2.4), durchbrochen und gestört. Für den christlichen Glauben ist dies der von ihm als jeder menschlichen Inszenierung vorgängig wahrgenommene Anspruch Gottes, d.h. die verkündigte und in der Schrift bezeugte Offenbarung in Jesus Christus (377-397). Deshalb kann auch der Satz *„die christliche Religion ist die wahre Religion"* (357) im Blick auf seine noetische Begründung nur als ein „Glaubenssatz" (ebd.), im Blick auf seine ontische Begründung nur als ein Satz göttlicher *Schöpfung* (vgl. 379-382), göttlicher *Erwählung* (vgl. 382-386), göttlicher *Rechtfertigung* (vgl. 387-393) und göttlicher *Heiligung* (vgl. 393-397), kurzum: nicht aus menschlicher Würdigkeit (vgl. 358) verstanden werden: „Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr. ... Wahr ... kann eine Religion nur *werden*, und zwar genau so, wie der Mensch gerechtfertigt wird, nur von *außen*, d.h. nicht aus ihrem eigenen Wesen und Sein, sondern nur kraft einer ihrem Wesen und Sein fremd, von ihr selbst aus unbegreiflich, ohne Eignung und Verdienst widerfahrenden Anrechnung" (356).

Den Ansatz theologischer Erkenntnis bei der Religion oder beim Glauben zu nehmen ist für BARTH folgerichtig eine rechtfertigungstheologische Grundsatzfrage: „Die wahre Religion ist wie der gerechtfertige Mensch ein Geschöpf der *Gnade*" (356; vgl. 387-393). Da BARTH ausdrücklich anerkennt, daß die geglaubte Gerechtsprechung die Ge-

---

[1167] Die Einsicht, daß der Glaube die Respondentenstellung gegenüber der Offenbarung nicht verlassen kann, indem er beispielsweise ihr Ergangensein zwar konstatiert, aber für religionstheologische Reflexionen nicht fruchtbar macht, verteidigt die folgende Passage mit ihrem Hinweis auf die bleibende Asymmetrie der Offenbarung: *„Es ist zwar die Offenbarungsreligion an Gottes Offenbarung, es ist aber Gottes Offenbarung nicht an die Offenbarungsreligion gebunden"* (I/2, 360). Die derart betonte Präferenz kann natürlich in intrinsezistischer Perspektive noch stärker dialogfördernd genutzt werden, weil sie die Vorrangigkeit der Gott-Mensch-Differenz vor allen menschlichen Diskursen und Thematisierungen betont.

[1168] Unabhängig von BARTHs dichotomisierender Terminologie überprüfe man nur manch liberale Religionstheologie darauf, ob sie überhaupt Raum für ein asymmetrisches Anspruchsereignis und sein Gesagtes läßt, geschweige denn, ob sie davon ausgeht; vgl. paradigmatisch F. WAGNER, Religion der Moderne, 44: „Da einzig die Individualität der Individuen das empirisch erfahrbare und theoretisch reflektierbare Subjekt der Religion bildet, sind alle anderen überempirischen und übernatürlichen Vorstellungssubjekte, die im Laufe langer religiöser und theologischer Traditionen aufgebaut worden sind, auf die Funktion zu reduzieren, die sie für den Aufbau und die Auslegung einer religiös sich verstehenden Individualität leisten können. Alle Ansprüche, die über diesen funktionalen Umgang mit den Religionsgehalten im Interesse der Explikation religiöser Individualität hinausgehen, verlieren ihre Relevanz. Sie sind daher der vergangenen Geschichte zu überlassen."

[1169] Zu Recht weisen u.a. KRAUS, Theologische Religionskritik, 52-60; WEINRICH, Die religiöse Verlegenheit der Kirche, 110-120, und FREY, Die Theologie Karl Barths, 168, darauf hin, daß BARTHs Religionskritik Kritik am neuzeitlich-liberalen Christentum ist: „Sie ist nicht primär Kritik an den vielen Religionen der Menschheit, sondern an dem in abstraktem Monotheismus und in Moral verflachten Christentum und an jenem Menschen, der sich selbst als möglicher Besitzer der Wahrheit erkennen will" (FREY, ebd.).

rechtsprechung des *Sünders* ist, impliziert diese Bestimmung für das Selbstverständnis der christliche Kirche, daß sie keinerlei Grund aufweisen kann, der sie von sich aus gegenüber anderen Religionen erheben würde (vgl. 362). Als reine Institution betrachtet, ist sie – wie jede andere Institution und Religion – sündiges Menschenwerk. Kirchengeschichte, auch Reformationsgeschichte, kann für BARTH, diesseits aller Schönrederei, diesseits allen Triumphalismus, nur als „Geschichte dieser Not, die es [sc.: das Christentum; P.D.] sich selber bereitet" (369), geschrieben werden.

Viel wäre in interkonfessionellen und -religiösen Diskursen gewonnen, wenn andere Religionen auch über ihre Schuldgeschichte so konsequent nachdenken würden, wie dies BARTH nicht nur in seinen Erwägungen zur „wahren Religion" getan hat[1170].

Die Relativierung (vgl. 362f.) der eigenen Bedeutung und Bestreitung jeden Wahrheits*besitzes* durch den vorgängigen, d.h. gnadenhaften Anspruch des Wortes Gottes, der allein die Wahrheit der christlichen Religion ausmacht (vgl. 370), sollte sich nach BARTH auch symptomatisch auswirken. Dies geschieht, wenn die Kirche die „Preisgabe alles menschlichen Anspruchs" (372) ebenso beachtet wie das Bekenntnis zur eigenen Sündhaftigkeit (vgl. ebd.) nicht nur als Floskel gebraucht, sondern dadurch die eigene konstitutive Schwachheit zum Ausdruck gebracht wird, die das Urteil über die anderen Gott anheimstellt (vgl. II/2, § 32-35).

Nicht erst dem Verfasser der Lichterlehre, sondern schon dem Verfasser der Prolegomena, diesem angeblichen Verfechter des „Modell[s] dualistisch-exklusiver Alleingeltung"[1171], spürt man das Erstaunen und die Freude ab, mit der er anderen Religionen begegnen kann. So bemerkt er zu den buddhistischen Glaubensgemeinschaften, Jodo-Shin und Jodo-Shin-Shu (vgl. 372-377): „Es darf wohl als eine geradezu providentielle Fügung bezeichnet werden, daß die, soweit ich sehe, genaueste, umfassendste und einleuchtendste 'heidnische' Parallele zum Christentum, eine Religionsbildung im fernsten Osten in Parallelität nicht etwa zum römischen oder griechischen Katholizismus, sondern nun ausgerechnet gerade zu der *reformatorischen* Gestalt des Christentums steht und also das Christentum gerade in seiner Form als konsequente *Gnadenreligion* vor die Frage nach seiner Wahrheit stellt" (372). Nun mag der kritische Pluralist gegenüber der These von der scheinbaren Freude BARTHs mit der Gegenaussage kontern, daß dieser trotz der Anerkennung der fernöstlichen Gnadenreligionen dezidiert darauf verzichtet, ihnen einen Wahrheitswert zuzugestehen: „Die christliche-protestantische Gnadenreligion ist nicht darum die wahre Religion, weil sie eine Gnadenreligion ist. ... Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. ... Dieses Eine ist *der Name Jesus Christus*" (376). Wer jedoch mit diesem Argument Kontra gibt, hat die eigentliche Pointe der BARTHschen Argumentation, wie sie sich vor allem in der responsiven Rekonstruktion erschließt, nicht verstanden. Im responsiven Ansatz ist die Wahrheitsaussage die Anerkennung des vorgängigen Anspruchs, auf den nur nachträglich bekenntnishaft geantwortet werden kann. Deshalb reicht die formale Parallele für die eigene, singuläre Anspruchssituation nicht aus (ansonsten wäre auch das Modell der Responsivität wiederum nur ein Grundordnungsmodell, das unabhängig von dem konkreten Anspruch diesem bereits vorgängig unterschoben werden könnte). Wenn nachträglich Familienähnlichkeiten festgestellt werden, dann werden diese nicht genutzt, um einen universalen Standpunkt oder Seinsgrund der Religion zu postulieren, sondern darin erkennt die jeweilige

[1170] Zu seinem Schuldeingeständnis nach der Shoa vgl. BUSCH, Unter dem Bogen des einen Bundes, 523-537.

[1171] BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 58.

Religion eine Herausforderung ihrer eigenen Identität. Die fremde Religion wird so zum Anspruch, den ursprünglichen Anspruch, die ursprüngliche responsive Differenz offen zu halten. Darauf zielte der Satz, wonach diese Glaubensform „das Christentum gerade in seiner Form als konsequente *Gnadenreligion* vor die Frage nach seiner Wahrheit stellt" (372). Nicht mehr und nicht weniger läßt sich von BARTHs Umgang mit anderen Religionen erwarten. Das hat aber einen anderen Grund als einen unreflektierten Alleingeltungsanspruch:

Wenn BARTHs (mangelnde) Thematisierung anderer Religionen als Exklusivismus (des Heilsanspruchs)[1172] diskreditiert wird, dann verrät diese Kritik auch den Standort des Kritikers. Er setzt ein Modell 'Allgemeines-Besonderes' (vgl. Kap. 2.2.2; 2.2.4) voraus, von dem her er den partikularen Standpunkt als defizienten und zu übersteigenden charakterisiert. Die Vorstellung, dazu auf ein Reales hinter den Religionen zurückgreifen zu müssen (wie HICK), depotenziert alle Religionen zum Doketismus. Keine praktizierte Religion wird diesem Status zustimmen können. Die Lebendigkeit des Glaubens, sein Lob, sein Vertrauen, seine Klage, hat nicht in einem abstrakten Realen seinen Grund, sondern konkret in dem Gott, an dem das Herz hängt – im Falle des Christentums, in dem Gott, der seinen Namen in Israel und Jesus Christus bekannt gemacht hat. Entsprechend wird eine von dem Angesprochensein der Religion ausgehende Theologie nicht nach dem Modell 'Allgemeines-Besonderes', sondern nur nach dem Modell 'Eigenes-Fremdes' rekonstruieren und argumentieren können, wie es bei BARTH der Fall ist, wenn er zunächst das Phänomen 'Religion' in der eigenen Religion und erst sekundär andere Religionen vom geglaubten Anspruch des Wortes Gottes zu bestimmen sucht. Der Vorteil des von der Grunddifferenz 'Eigenes-Fremdes', nicht der Differenz 'Allgemeines-Besonders' geprägten responsiven Ansatzes, wie ihn BARTH vorlegt, besteht darin, daß er aus der *Konkretheit* des Anspruches, nicht aus einer liberalen Überperspektive eine Relativierung eigener Wahrheitsprätentionen gewinnt, gleichzeitig aber die unvertretbar-singuläre Zeugnisfähigkeit und -notwendigkeit dadurch nicht aufgibt. Weil die Kirche nicht von sich selbst aus Wahrheit besitzt, sondern nur in der Verantwortung des von ihr als ergangenen geglaubten Anspruchs Wahrheit bezeugt, hat sie Epoché im Blick auf die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen zu halten, nicht aber im Blick auf den Anspruch des Wortes Gottes, der allen Menschen gelten soll.

Man mag durchaus Kritik am Ton der BARTHschen Ausführungen üben. So betont er zwar konsequent, daß die scharfen Urteile in erster Linie nur der christlichen Religion, nicht aber den anderen Religionen gelten, diese vielmehr nur treffen, wenn oder insofern sie die Kirche in der Haltung der Religion bestärken. Aber BARTH versäumt es, die „operative Geschlossenheit"[1173], die zwischen Anspruch und Antwort auf der einen

---

[1172] Vgl. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 68, 162f.; vgl. ders., Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut, 142-144.

[1173] Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 92: „Alle Umweltbeobachtung muß im System selbst als interne Aktivität mit Hilfe *eigener* Unterscheidungen (für die es in der Umwelt *keine Entsprechung* gibt) durchgeführt werden. ... Alle Umweltbeobachtung setzt die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz voraus, die nur im System selbst (wo denn sonst?) getroffen werden kann." Liberalismus ist der Versuch, die Unterscheidung auf eine höhere Ebene zu transportieren. BARTH, WALDENFELS und LUHMANN protestieren aus unterschiedlichen Gründen, mit verschiedenen Argumenten und Zielen gegen diese Anmaßung.

Seite und (religiöser) Umwelt auf der anderen Seite herrscht und aus der heraus sich die Nichtthematisierung der anderen Religionen in der geltungstheoretischen Argumentation erschließt, zum expliziten methodischen Thema zur erheben. Aufgrund dieser Argumentationslücke können kontextlose Einzelzitate den Eindruck vermitteln, daß eine unangefochtene, bisweilen doktrinär wirkende Position vertreten wird. Allerdings hat die intrinsezistische Argumentationslücke ihren Grund darin, daß die kritisierte Passage Ausdruck eines rein intrinsischen Argumentationsganges ist. Daß in intentione operis (intrinsezistisch) die Möglichkeit bestanden hätte, aus der grundlegenden, konsequent eingehaltenen Gott-Mensch-Anspruchsdifferenz auch Ansprüche der Kirche-Welt-Differenz – allerdings unter der Maßgabe des eigenen, nicht eines vermeintlich allgemeinen Sprachspieles – stärker zu verarbeiten, wurde schon in Kap. 3.2.1 herausgearbeitet und gilt somit auch für die hier verhandelte Frage. Eine heutige responsive Fundamentaltheologie wird in dieser Hinsicht konsequenter den vom Theologen Karl BARTH grundgelegten, aber nicht ausgebauten Ansatz weiterverfolgen. Wo diese in intrinsezistischer Manier praktisch geschehen könnte, zeigt der katholische Theologe Johannes BROSSEDER: „Ich kann ihm [sc.: dem Anderen; P.D.] doch nicht im Ernst sagen: 'Dank unserer pluralistischen Religionstheologie kommst du in meiner glaubenden Binnensprache jetzt nicht mehr vor, weil du ja deine eigene hast, die der meinen gleichwertig ist.' Wenn eine solche Sicht nicht positiv ausgeschlossen werden kann, würde sie wohl eher ihre Nähe zum bürgerlichen Eigentumsbegriff als ihre Nähe zur Binnensprache des Glaubens offenbaren. Wenn ich aber dem anderen sagen kann: 'Im lobpreisenden Gebet stehst Du direkt neben mir, weil in meiner Glaubenssprache das christologisch vermittelte Heil Dir wie mir unterschiedslos in derselben Weise gilt; Du bist in ihr nicht ausgeschlossen, in Zwiesprache mit Dir halte ich Zwiesprache mit Gott', dann erst, so meine ich, tritt die tiefste Schicht menschlicher Solidarität mit dem anderen als anderem zutage. Diese Binnensprache des Glaubens wahrt ihre universale Ausrichtung, sie schließt niemanden aus, sie grenzt auch nicht aus, sie versammelt alle vor Gott und artikuliert sich dennoch nicht auf Kosten und zu Lasten anderer, sie ist weder arrogant noch militant noch intolerant."[1174]

Auch den Pluralisten Reinhold BERNHARDT bewegt am Schluß seiner Studie „Der Absolutheitsanspruch des Christentums" die Frage, ob die Absolutheitsprätention am Ende nicht eine particula veri beinhalte[1175]. Er kommt zum Ergebnis, daß die Rede von der Absolutheit dann berechtigt sei, wenn sie als „'language of lovers'"[1176] zu charakterisieren sei, wie sie in

---

[1174] BROSSEDER, Konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen, 128f.; wenn auch die an BUBER (vgl. ders., Das dialogischen Prinzip, 160) angelehnte Formulierung 'Zwiesprache mit dem anderen als Zwiesprache mit Gott' problematisch ist, weil auch sie eine Vereinnahmungsstrategie andeutet, ist doch das von BROSSEDER vertretene Grundanliegen unbedingt zu würdigen: Aus dem Unvertretbarkeitsanspruch des im voraus ergangenen Anspruchs signalisiert die Binnenperspektive nach außen, daß ihr Anspruch nicht in ihren Prätentionen aufgeht, aber Grund und Ziel des eigenen Lebens ist; vgl. zu diesem Argumentationsansatz auch das von WALDENFELS erwähnte Beispiel interreligiöser Begegnung in TF 83 (vgl. Kap. 2.6.2.4).

[1175] Vgl. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 238f.: „Rehabilitierung des Absolutheitsanspruches".

[1176] A.a.O., 239 unter Aufnahme eines Ausdrucks von Krister STENDAHL.

der Formulierung des stolzen Kindes „Mein Vater ist der beste Vater der Welt“[1177] zum Ausdruck komme. Nun wirft dieses Ergebnis nochmals ein kritisches Licht auf BERNHARDTs eigene Untersuchung. Warum hat er dieses hermeneutische Eingeständnis noch nicht in die Analyse der vorgetragenen Positionen eingebracht? Ist BARTHs Theologie nicht gerade von dieser Sprache der Liebe geprägt, oder weniger seicht formuliert, aus der Respondenten-Perspektive geschrieben? Indem BARTH aber in der Beteiligten-Perspektive die responsive Differenz wachhält, verzichtet er ja gerade – anders als die „Rehabilitation“ BERNHARDTs – auf einen Absolutheitsanspruch, sondern vertritt höchstens einen Universalitätsauftrag der Zeugenschaft. Während BERNHARDTs Beispiel noch das „Eigene“ als Besitz begreift, ist es für BARTH der Verantwortungsort, an dem man nie „Herr im eigenen Hause“ ist, sondern an dem um das Eigene immer neu gerungen werden muß (vgl. Kap. 2.3.; 2.5).

Weil BARTH das Eigene als Ort des In-Anspruch-genommen-Seins ansieht und nicht als Habe begreift, lassen sich aus seinen materialdogmatischen Ausführungen transpartikularisierende Impulse und Fragestellungen zur Wahrnehmung der responsiven Differenz in interreligiöse Diskurse einbringen: Kennen andere Konfessionen und Religionen in ihrer Tradition analoge Figuren wie die von BARTH wahrgenommene Relativierung der eigenen Wahrheitsprätention an der Anspruchswahrheit göttlicher Offenbarung, die dem Endlichen überlegen bleibt, es somit einerseits zwar in Verantwortung nimmt, es aber andererseits nicht zum Herrn der Wahrheit erklärt – *finitum non capax infiniti*? Lassen sich analoge Figuren reidentifizieren, die wie BARTHs These von der „Religion als Unglaube“ unter dem geglaubten Anspruch des jeweiligen Gottes einen kritischen Vorbehalt gegen alle menschlichen Versuche einführen, Religion primär als Produktion zu verstehen? Könnte nicht unter Beachtung der komplementären Figur „Die wahre Religion“, die den geltungstheoretischen Ansatz der Religion beim Hören entdeckt, die Sensibilität für die Wahrnehmung fremder Ansprüche gefördert werden, die den geschlossenen Zirkel religionsproduktiver Selbstinszenierung von vornherein aufbrechen und in ein „ethisches“[1178] (nicht moralisches) Licht stellt?

Wenn solche Tendenzen, die Selbstrelativierung nicht unter ein liberales Gleichgültigkeitspostulat[1179] stellen, sondern vom vorgängigen Anspruch ihres Gottes verantworten, gefördert werden, dann kann man zwar zunächst auf sinnlose Wahrheitsbeweise verzichten. Aber man kann aus dem jeweils Gesagten laterale Universalisierungen oder Transpartikularisierungen unterstützen, denen es dann primär um eine produktive Gestaltung der Lebenswelt (als Welt von Ansprüchen; vgl. Kap. 2.6.2.1) geht. Keineswegs erschöpft sich die Aufgabe der Religionen dann darin, ein formales Weltethos zu kreieren[1180]. Vielmehr muß es darum gehen, in der Gestaltung der Lebenswelt als Zwischen-

---

[1177] Ebd.

[1178] Vgl. Anm. 53.

[1179] Der gegen die pluralistische Religionstheologie angeführte Kritikpunkt, daß dort, wo alles gleich gültig ist, bald alles auch gleichgültig ist, bewahrheitet sich an solchen Positionen, die die Aufgabe des Christentums nur darin sehen, religiöse Bedürfnisse der Gegenwart kriterienlos (d.h. ohne Berücksichtigung des Sinnerweises nach innen) zu befriedigen.

[1180] Der bleibende Verdienst des von Hans KÜNG vorangetriebenen 'Projekt Weltethos' besteht darin, daß es die Frage des interreligiösen Diskurses von der im Vorletzten nicht verifizierbaren Fragestellung, welche Religion sich wie gegen welche hervorhebt, auf die dringliche Ebene der sittlichen Probleme unter Globalisierungsbedingungen gelenkt hat. Man mag an einzelnen Konkretionen und Postulaten Anstoß

welt die narrativen und dogmatischen Traditionen als „Quellen des Selbst" (TAYLOR), die in jeweiligen Anspruchssituationen neu zu entdecken und zu verteidigen sind, einzubringen. Indem BARTH darauf verzichtet, die Religionen auf die Ebene der geltungstheoretischen Begründung zu heben, anerkennt er zumindest, daß die Theologie den Anspruch des Wortes Gottes nicht begründen kann und öffnet so den Weg für die von ihm dann allerdings in dieser Form nicht mehr gegangenen Transpartikularisierungsimpulse, die ihrerseits Rückkopplungen für die eigene Identität zur Folge haben müßten. Die Selbstrelativierung vor dem Anspruch des Wortes Gottes bietet aber diese Entfaltungsmöglichkeit in intentione operis.

3.3 Ausblick: Antworten auf Ansprüche im Vorletzten

Jede responsive Fundamentaltheologie weiß, daß sie den Anspruch des Wortes Gottes nicht herbeiführen kann und soll. Sie weiß ihre interdiskursive Aufgabe darauf beschränkt, nachträglich und unvertretbar Zeugnis von diesem vorgängig unausweichlichen Anspruch abzulegen. Vor dem Hintergrund der Schriften, die für sie diesen Anspruch maßgeblich bezeugen, unterbreitet sie konstruktiv und indirekt kritisch Angebote an andere Diskurstraditionen, responsive Differenzsensibilitäten bei sich zu entdecken. Weil sie sich aus dem befreienden Zuspruch Gottes auch in diesen Diskurssituationen nicht vor fremden Ansprüchen ängstlich fernhalten muß, sondern von ihnen auch Erneuerungsimpulse erwarten kann, sucht sie, wo nötig, laterale Universalisierungen aus der Vernetzung faktischer Diskursbestände und nicht nur nach formalen Kriterien zu fördern. Das Ideal, daß im Vorletzten alles und alle auf ein religiöses oder vernünftiges Telos zuzusteuern hätten, teilt sie nicht. Hier sucht sie dem Differenzrealismus des christlichen Glaubens nachzudenken, der das „alles in allem" (1 Kor 15,28) erst als ein eschatologisches Geschehen erhofft. Solange wir im Vorletzten leben, sieht sie ihre dankbar übernommene, grundsätzlich notwendige, in der Sache von Konflikten nicht freie, im Stil wahrhaftig und immer neu zu realisierende Aufgabe darin, aus dem Angesprochensein vom Wort der Versöhnung heraus weiterhin allen Rechenschaft über die Hoffnung zu geben, die in ihr ist.

---

nehmen, der Impuls ist enorm wichtig (was auch von moderaten Kritikern wie HUBER, Die tägliche Gewalt, 171f., anerkannt wird) und beschränkt sich keineswegs darauf, anderen Traditionen ein eurozentrisches Lebensmodell zu oktroyieren; vgl. KÜNG/KUSCHEL (Hg.), Erklärung zum Weltethos, 42; KÜNG, Geschichte, Sinn und Methode, 61-69.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Abgekürzt wird nach: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Abkürzungsverzeichnis. Zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin/New York (1976) ^{2}1994.

Die Abkürzungen der biblischen Bücher und Eigennamen folgen den 'Loccumer Richtlinien' (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft/Katholische Bibelanstalt Stuttgart, Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Stuttgart ^{2}1981).

Allgemeine Abkürzungen lassen sich über: Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache. Mannheim u.a. ^{20}1991, entschlüsseln.

Zusätzlich zum 'TRE. Abkürzungsverzeichnis' werden folgende spezielle Abkürzungen verwandt:

A) Die Werke von Bernhard WALDENFELS:

Zur Kontextualisierung einzelner Zitate im Haupttext sind in den bis Ende 1998 erschienenen Sammelbänden zudem die einzelnen Aufsätze, auf die in dieser Studie zurückgegriffen wird, mit Seitenzahlen angegeben. In den Klammern finden sich bei zuvor veröffentlichten Titeln die Jahreszahlen der Erstveröffentlichungen.

AR Antwortregister. Frankfurt/M. 1994.

DFG Deutsch-französische Gedankengänge. Frankfurt/M. 1995.

7-16	Vorwort
17-30	Schatten der Aufklärung. Zur französischen Philosophie im 20. Jahrhundert (1994)
31-50	Zeitgenössische Philosophie diesseits und jenseits des Rheins (1989)
51-68	Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie (1989)
69-82	Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie. Überlegungen zu Eugen Finks „VI. Cartesianischer Meditation"
83-89	Voranfänge des Derridaschen Denkens (1993)
90-104	Sich-sprechen-Hören. Zur Aufzeichnung der phänomenologischen Stimme (1994)
105-123	Das Paradox des Ausdrucks
124-139	Vérité à faire. Zur Herkunft der Wahrheit (1989)
140-158	Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei (1986)
159-171	Fragendes Denken (1993)
172-197	Der Primat der Einbildungskraft (1989)
198-210	Auskehr des Denkens (1990)

211-226 Verstreute Vernunft (1986)
226-246 Ordnung in Diskursen (1989/91)
247-264 Von der Intersubjektivität zur Interlokution (1989)
265-283 Ethik im Widerstreit der Diskurse
284-301 Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden
302-321 Singularität im Plural
322-345 Antwort der Verantwortung
346-382 Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas
383-408 Die verspätete Antwort
409-423 Der blinde Fleck der Moral (1993)
424-438 Der zerstreute Dialog (1993)

EP Einführung in die Phänomenologie (UTB 1688). München 1992.

FS Die Fremdheit der Schrift, in: AF 60 (1992) 49-59.

GN Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Frankfurt/M. 1998.

9-18 Vorwort: Das Normale und das Anormale
19-46 Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten (1991)
47-68 Zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus. Phänomenologie im kritischen Austausch mit den Human- und Sozialwissenschaften (1997)
69-84 Antwortlogik statt Entwicklungslogik. Zur Frage nach Krise und Dynamik in der Kultur (1997)
85-98 Symbolische, kreative und responsive Aspekte des Handelns (1998)
99-115 Response und Responsivität in der Psychologie (1994)
116-149 Der Kranke als Fremder. Therapie zwischen Normalität und Responsivität
150-166 Die Fremdheit des Eros (1993)
167-195 Fremdheit des anderen Geschlechts (1997)
196-213 Ein menschlicher Traum für Wachende. Zur Natürlichkeit und Künstlichkeit der Erfahrung (1995)
214-250 Experimente mit der Wirklichkeit. Herausforderung der Phänomenologie durch Phänomenotechnik

LH Lebenswelt als Hörwelt, in: D. Zimmerschied (Hg.), 'Lebenswelt'. Chancen für Musikunterricht und Schule. Mainz u.a. 1995, 223-238.

NL In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M. (1985) ^{2}1994.

7-12 Vorwort
25-33 Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung (1979)
34-55 Die verachtete Doxa. Husserl und die fortdauernde Krisis der abendländischen Vernunft (1982)
56-75 Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty (1980)
79-93 Das Geregelte und das Ungebärdige. Funktionen und Grenzen institutioneller Regelungen (1982)
94-119 Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns

120-128 Vernunftordnung und positive Ordnungen. Anmerkungen zu dem nicht ausgetragenen Streit zwischen Habermas und Foucault (1984)

129-149 Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt (1984)

153-178 Im Labyrinth des Alltags (1978)

179-193 Gänge durch die Landschaft

194-211 Heimat in der Fremde

OZ Ordnung im Zwielicht. Frankfurt/M. 1987.

PF Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1983.

SF Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M. 1990.

7-11 Vorwort: Ansprüche der Erfahrung

15-27 Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne (1989)

28-40 Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draußen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen (1989)

43-56 Dialog und Diskurse (1986)

57-71 Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung (1988)

72-79 Jenseits des Subjektprinzips (1987)

83-102 Der Logos der praktischen Welt (1989)

103-119 Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt (1989)

120-134 Das überbewältigte Leiden (1986)

137-150 Reichweite der Technik (1988)

151-172 Ambivalenz der Arbeit

173-185 Zwischen Not und Überfluß. Metaökonomische Überlegungen zum Marxismus (1987)

189-203 Alltag als Schmelztiegel der Rationalität (1987)

SV Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt/M. 1980.

7-10 Vorwort

11-25 Aktuelle Fragen der Phänomenologie (1979)

29-54 Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty (1968)

55-75 Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. Phänomenologische Ansatzpunkte zu einer nicht-behavioristischen Verhaltenstheorie (1976)

78-97 Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung (1975)

98-125 Intentionalität und Kausalität (1975)

126-141 Möglichkeiten einer offenen Dialektik (1976)

145-162 Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty (1975)

163-185 Der Sinn zwischen den Zeilen (1979)

189-204 Vom Ich zum Wir (1974)

205-222 Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz (1979)

223-262 Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie

265-285 Ethische und pragmatische Dimension der Praxis (1972)

286-307 Verhaltensnorm und Verhaltenskontext (1977)

TF Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt/M. 1997.

9-16	Vorwort: Erkundung des Fremden
16-53	Fremderfahrung und Fremdanspruch
54-65	Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem (1988)
66-84	Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt (1993)
85-109	Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden (1992)
110-130	Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse (1996)
131-144	Europa angesichts des Fremden
145-165	Nationalismus als Surrogat
166-183	Das Ganze, das Normale und das Fremde. Wissenschafts- und Gesellschaftskritik nach Husserl und Marx (1993)
184-207	Fremdorte

ZD Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl. Den Haag 1971.

B) Weitere Abkürzungen:

Hua Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, hg. v. Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit R. Boehm unter Leitung v. S. Ijsseling. Den Haag/Dordrecht u.a. 1950ff.

KSA *Nietzsche, Friedrich*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli/M. Montinari. Berlin 1980.

stw suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Frankfurt/M. 1973ff.

LITERATURVERZEICHNIS

Aland, Kurt, Apologie der Apologetik (HfA 15). Berlin 1948.

Albrecht, Christian, Rez. 'Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens', in: ThLZ 120 (1995) 368-371.

Alexy, Robert, Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: W. Oelmüller (Hg.), Normenbegründung, Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion. Bd. 2. Paderborn 1978, 22-58.

Annatus, Petrus, Apparatus ad positivam Theologiam methodicus, in quo jam reviso, multumque ditato, clara, brevis, et expidata delineatur idea positivae et scholasticae Theologiae, Scripturae Sacrae. 2 Bde. Venedig ^{6}1766.

Anscombes, Gertrude Elisabeth M., Absicht. Freiburg/München 1986 (engl. Orig. 1979).

Anselm von Canterbury, Proslogion, in: Opera Omnia, hg. v. F.S. Schmidt. Bd 1, Stuttgart/Bad Canstatt 1968, 93-139.

Apel, Karl-Otto, Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (stw 165). Frankfurt/M. (1973) 1976.

Arendt, Hannah, Vita activa oder Vom Tätigen Leben. München/Zürich (1967) ^{5}1987.

Ariès, Philipp, Geschichte der Kindheit. München ^{12}1996 (franz. Orig. 1960).

Aristoteles, Metapyhsik. 2 Bde., hg. v. H. Seidl (PhB 307/308). Hamburg 1978/79 (*zitiert wird nach der üblichen Zitationskonvention der Akademieausgabe*).

Asmussen, Hans, Barmen! (TEH 24). München 1935.

Aubert, Robert, Die modernistische Krise, in: HKG(J), Bd. VI/2 (1973), 435-500.

–, */Lill, Rudolf/Corish, Patrick*, Die katholische Reaktion gegen den Liberalismus, in: HKG(J), Bd. VI/1 (1971), 507-796.

Bahrdt, Hans Paul, Schlüsselbegriffe der Soziologie. München (1984) ^{6}1994.

Barr, James, Fundamentalismus. München 1981 (amerik. Orig. 1978).

Barth, Karl, Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, 3-37.

–, Der Römerbrief. (1. Abdruck [= 2. Auflage München 1922]). Zürich ^{15}1989. *(da ab der 15. Auflage vom Verlag eine neue Paginierung eingeführt wurde, wird in Klammern die der ersten 14 hinzugefügt!)*

–, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (1920), in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, 49-76.

–, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, 197-218.

–, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programmes (1931). Gesamtausgabe II/13. Hg. v. E. Jüngel/I. U. Dalferth. Zürich (1981) ^{2}1986.

–, Kirchliche Dogmatik. Bd. I-IV in 13 Teilbänden mit einem Registerband. Zollikon-Zürich/Zürich 1932-1970.

–, Evangelium und Gesetz (TEH 32). München 1935.

–, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich (1947) ^{6}1994.

–, Dogmatik im Grundriß. Zürich (1947) ^{7}1987.

–, Einführung in die evangelische Theologie. Zürich (1962) ^{3}1985.

Baum, Gregory, Die Konstitution De Divina revelatione, in Cath(M) 20 (1966) 85-107.

Bayer, Oswald, Was ist Theologie? Eine Skizze. Stuttgart 1973.

–, Theologie (HST 1). Gütersloh 1994.
Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986.
– (Hg.), Kinder der Freiheit (Edition Zweite Moderne). Frankfurt/M. (1997) [3]1997.
Beese, Dieter/Großklaus-Seidel, Marion/Murck, Manfred, Wertvorstellungen junger Führungskräfte in Polizei, Kirche und Wirtschaft. Ein empirisch-ethisches Forschungsprojekt (EpdD 26/97). Frankfurt/M. 1997.
Beintker, Horst, Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: KuD 22 (1976) 22-40.
Beintker, Michael, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie" Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik" (BEvTh 101). München 1987.
[Die] Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen (1930) [11]1992.
Bell, Daniel, The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980. Cambridge (Mass.) 1980.
Benjamin, Walter, Das Passagen-Werk, hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser (GS, Bd. V). Frankfurt 1982.
Berkhof, Hendrik/Kraus, Hans-Joachim, Karl Barths Lichterlehre (ThSt 123). Zürich 1978.
Bernasconi, Robert, „Die Ethik des Verdachts" und „Dekonstruktion und die Möglichkeit der Ethik", in: Frag-mente 39/40 (1992), 79-96.
Berner, Knut, Gesetz im Diskurs. Konsequenzen theologisch-philosophischer Wirklichkeitsbedeutung (Neukirchener Theol. Diss. u. Habilitationen 16). Neukirchen-Vluyn 1997.
Bernhardt, Reinhold, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990.
– (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991.
–, Einleitung, in: ders. (Hg.), Horizontüberschreitung ..., 9-29.
–, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch. Stuttgart 1994.
Birkner, Hans-Joachim, Theologie und Philosophie. Einführung in die Probleme der Schleiermacher-Interpretation (TEH 178). München 1974.
Böhnke, Michael, Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricœur (DiTh 15). Frankfurt/M. 1983.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M. [2]1992.
Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, hg. v. I. Tödt u.a. (DBW 6). München 1992.
–, Widerstand und Ergebung, hg. v. C. Gremmels u.a. (DBW 8). Gütersloh 1998.
Bornkamm, Karin/Ebeling, Gerhard (Hgg.), Martin Luther Schriften. 6 Bde. Frankfurt/M. 1982.
Bouillard, Henri, De l'apologétique à la théologie fondamentale. Dieu connu en Jésus Christ, in: Les quatre fleuves, Bd. 1 (1973), 57-70.
Brosseder, Johannes, Konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen, in: H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen ..., 117-133.
Brox, Norbert, Der erste Petrusbrief (EKK 21). Neukirchen-Vluyn (1979) [4]1993.
Brück, Michael v./Werbick, Jürgen (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg/Basel/Wien 1993.
Brumlik, Micha, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas Umkehrung der Ontologie, in: M. Mayer/M. Hentschel, Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel 12). Gießen 1990, 120-143.
– */Brunhorst, Hauke* (Hgg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1993.
Brunner, Emil, Gesetz und Offenbarung, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, 290-298.
Buber, Martin, Das dialogische Prinzip. Heidelberg (1923-1953) [5]1984.
–, Autobiographische Fragmente, in: P. A. Schilp/M. Friedman (Hgg.), Martin Buber. Stuttgart 1963 (amerik. Orig. 1963), 1-34.

Bühler, Karl, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (1934). Stuttgart ^{2}1965.
Bultmann, Rudolf, Theologie als Wissenschaft, in: ZThK 81 (1984) 447-469.
Burgsmüller, Alfred (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Neukirchen-Vluyn (1983) ^{6}1998.
Busch, Eberhard, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945. Neukirchen-Vluyn 1996.
–, Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths. Gütersloh 1998.

Calvin, Johannes, Institutio Christianae Religionis. Dt.: Unterricht in der christlichen Religion (1559), hg. v. O. Weber. Neukrichen-Vluyn (1955) ^{5}1988.
Canguilhem, Georges, Das Normale und das Pathologische. München 1974 (franz. Orig. 1966).
Casper, Bernhard (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge. Freiburg/München 1981.
Charron, Pierre, Les trois véritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumétans, hérétiques et schismatiques. Le tout traicté en 3 livres. Avec l'indice des principales matières. Paris 1595.

Dabrock, Peter, Rez. 'Welsch, Wolfgang: Vernunft', in: ThLZ 122 (1997) 183-186.
– */Maaser, Wolfgang*, Perspektiven gelingenden Lebens, in: Ch. Frey, Konfliktfelder des Lebens ..., 11-29.
Dalferth, Ingolf U., Fides quaerens intellectum (1984), in: ders., Gott ..., 51-94.
–, Glaube und Lebenserfahrung (1990/1997), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 86-98.
–, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (QD 130). Freiburg/Basel/Wien 1991.
–, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. Tübingen 1992.
–, Zeit der Zeichen. Vom Anfang der Zeichen und dem Ende der Zeiten (1992), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 209-231.
–, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft (1993), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 57-85.
–, Der Eine und das Viele (1995), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 193-208.
–, Theologie und Gottes Gegenwart (1996), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 268-285.
–, Vor Gott gibt es keine Beobachter. Öffentlichkeit, Universität und Theologie (1996), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 36-56.
–, „Was Gott ist, bestimme ich!". Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion" (1996), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 10-35.
–, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis. Gott und die „philosophische Erregung dieses Jahrhunderts" (1996), in: ders., Gedeutete Gegenwart ..., 160-192.
–, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997.
Dautzenberg, Gerhard, Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden, in: ders./H. Merklein/K. Müller (Hgg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95). Freiburg/Basel/Wien 1983.
Denzinger, Heinrich/Hünermann, Peter (Hgg.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona/Freiburg/Rom ^{37}1991.
Derrida, Jacques, Grammatologie (stw 417). Frankfurt/M. (1974) ^{3}1990 (franz. Orig. 1967).
–, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls (edition suhrkamp 945). Frankfurt/M. 1979 (franz. Orig. 1967).
–, Die Schrift und die Differenz (stw 177). Frankfurt/M. (1976) ^{2}1985 (franz. Orig. 1967).
–, Dissémination. Paris 1972.
–, Randgänge der Philosophie. Wien 1988 (franz. Orig. 1972).
–, Wie nicht sprechen. Verneinungen (Edition Passagen 29). Wien 1989 (franz. Orig. 1987).
–, Die Postkarte. Von Sokrates bis Freud und jenseits. 2. Lieferung. Berlin 1987 (franz. Orig. 1980).
–, Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt/M. 1988 (franz. Orig. 1987).
–, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität". Frankfurt/M. 1991 (amerik. Orig. 1990).

Döring, Heinrich/Kreiner, Armin/Schmidt-Leukel, Perry, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147). Freiburg/Basel/Wien 1993.
Dulles, Avery, Lehramt und Unfehlbarkeit, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 153-178.

Ebach, Jürgen, Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn 1997.
Ebeling, Gerhard, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz (1958), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 255-293.
–, Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959.
–, Wort Gottes und Sprache, in: ders., Das Wesen des christlichen Glaubens, 243-256.
–, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 319-348.
–, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 407-428.
–, Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 429-446.
–, Diskussionsthesen zur Einführung in das Studium der Theologie, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, 447-457.
–, Wort und Glaube, Bd. 1. Tübingen (1960) ^{3}1967.
–, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie (1960), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 1-41.
–, Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1961), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 92-98.
–, Art. 'Theologie und Philosophie', in: RGG^{3}, Bd. 6 (1962), 782-830.
–, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus (1963), in: ders., Wort und Glaube; Bd.2, 372-395.
–, Gott und Wort (1966), in: ders., Wort und Glaube, Bd 2., 396-432.
–, Hermeneutische Theologie? (1965), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 99-120.
–, Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 138-183.
–, Wort und Glaube, Bd. 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen 1969.
–, Die Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes (1969), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 388-404.
–, Einführung in die Theologische Sprachlehre. Tübingen 1971.
–, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie (1970), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 4, 377-419.
–, Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie (1971), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 137-149.
–, Leitsätze zur Zweireichelehre (1972), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 574-592.
–, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts 'Traktat über kritische Vernunft', in: ZThK.B 70 (1973).
–, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache (1974), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 3-28.
–, Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist (1967/1968/1974), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 316-348.
–, Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975.
–, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen 1975.
–, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1-3. Tübingen (1979) ^{3}1987 – (1979) ^{2}1982.
–, Theologie in den Gegensätzen des Lebens (1985), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 4, 3-23.
–, Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne (1994), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 4, 209-225.
–, Wort und Glaube, Bd. 4: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Tübingen 1995.

Eckert, Michael, Gott – Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers philosophische Theologie (SchlAr 3). Berlin/New York 1987.
Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (ital. Orig. 1979). München 1987.
–, Die Grenzen der Interpretation. München/Wien 1992 (ital. Orig. 1990).
Ehrlich, Johann Nepomuk, Leitfaden für die Vorlesung über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamentaltheologie. Prag 1859.
Eicher, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977.
–, /Weinrich, Michael, Der gute Widerspruch. Das unbegriffene Zeugnis von Karl Barth. Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1986.
Engelhardt, Klaus/Loewenich, Hermann v./Steinacker, Peter (Hgg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1997.
Engels, Eve-Marie, George Edward Moores Argument der 'naturalistic fallacy' in seiner Relevanz für das Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischen Wissenschaften, in: L. H. Eckensberger/U. Gähde (Hgg.), Ethische Norm und empirische Hypothese (stw 1088). Frankfurt/M. 1993, 92-132.
Etzioni, Amitai, Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart 1995 (amerik. Orig. 1993).
Evangelische Kirche von Westfalen (Hg.), Ordnungen für die Erste und Zweite Theologische Prüfung. Bielelfeld o.J.

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. München (1971) ^{5}1996.
Fichte, Johann Gottlieb, J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA). Hg.v. R. Lauth/H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt seit 1964.
Finke, Anne-Kathrin, Barth in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte. Neukirchen-Vluyn 1995.
Fischer, Johannes, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik. Zürich 1994.
–, Über moralische und andere Gründe, in: ZThK 95 (1998) 118-157.
–, Handlungsfelder angewandter Ethik. Stuttgart u.a. 1998.
Fletcher, Joseph, Moral ohne Normen?. Gütersloh 1967 (engl. Orig. 1966).
Flury, Johannes, Was ist Fundamentaltheologie?, in: ThZ 31 (1975) 351-367.
–, Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie (ÖBFZPhTh 13). Freiburg/Schweiz 1979.
Foucault, Michel, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt/M. 1969 (franz. Orig. 1961).
–, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1974 (franz. Orig. 1966).
–, Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1973 (franz. Orig. 1969).
–, Ordnung des Diskurses. Frankfurt 1991 (franz. Orig. 1971).
–, Von der Subversion des Wissens. München 1974 (franz. Orig. 1963-1973).
–, Schriften zur Literatur. München 1974 (franz. Orig. 1962-1969).
–, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1976 (franz. Orig. 1975).
Frey, Christofer, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Waltrop (1988) ^{2}1994.
–, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von M. Hoffmann. Gütersloh (1989) ^{2}1994.
–, Theologische Ethik (Neukirchener Arbeitsbücher). Neukrichen-Vluyn 1990.
/Dabrock, Peter/Mellies, Horst-Dieter (Hgg.), Repetitorium der Dogmatik. Mit einem Anhang zur Ethik. Bochum (1992) ^{5}1995.
–, Versöhnung als Neubestimmung der Zukunft, in: GlLern 8 (1993) 19-34.
– */Dabrock, Peter/Knauf, Stephanie*, Repetitorium der Ethik. Für Studierende der Theologie. Waltrop (1995) ^{3}1997.

–, Die Sprache des Glaubens und die Erfahrung der Religion, in: Ev.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (Hg.), Was ist Christentum?. Versuche einer kritischen Annäherung. Eine Ringvorlesung. Waltrop 1997, 233-261.
–, Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik. Göttingen 1998.
Fries, Heinrich, Eine neue Fundamentaltheologie, in: ThQ 134 (1954) 458-476.
–, Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie, in: ÖR 22 (1973) 219-230.
–, Der heutige Stand der Fundamentaltheologie, in: TThZ 84 (1975) 351-363.
–, Fundamentaltheologie. Graz/Wien/Köln (1985) [2]1985.
– */Rahner, Karl*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" v. H. Fries. Freiburg/Basel/Wien (1983) [3]1987.
Fritsch, Matthias J., Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau (RSTh 53). Frankfurt u.a. 1997.

Gadamer, Hans-Georg, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1). Tübingen (1960) [5]1986.
Gäde, Gerhard, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh 1998.
Galtung, Johann, Menschenrechte – anders gesehen (stw 1084). Frankfurt/M. 1994.
Gardeil, Ambroise, La crédibilité et l'apologétique, Paris [2]1912.
Garz, Detlef, Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart (WV studium 158). Opladen 1989.
Geerlings, Wilhelm, Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 317-333.
Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. (1983) [5]1997 (amerik. Orig. 1973).
Geffré, Claude, Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick. Freiburg/Basel/Wien 1973.
Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. (1940) [5]1955.
Gelder, Katrin, Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens" im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion (NBST 11). Neukirchen-Vluyn 1992.
Gerth, André A., Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks (BÖTh 27). Paderborn u.a. 1997.
Gethmann, Carl Friedrich, Fundamentalphilosophie, in: HWP, Bd. 2 (1972), 1134f.
Giddens, Anthony, „Schöne neue Welt". Der neue Kontext von Politik, in: Berliner Journal für Soziologie 4 (1994) 449-462.
Goldstein, Kurt, Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. Den Haag 1934.
Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard, Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida (stw1336). Frankfurt/M. 1997.
Goppelt, Leonhard, Der erste Petrusbrief (KEK 12,1), hg.v. F. Hahn. Göttingen [8]1978.
Goud, Johannes Frederik, Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich. Bonn 1992 (niederl. Orig. 1984).
Gräb, Wilhelm, Rez. 'Hütter, Reinhard: Theologie als kirchliche Praktik', in: ThLZ 123 (1998) 507-509.
Graf, Friedrich Wilhelm, Christliche und islamische Menschenrechtsbegründungen, in: EK 31 (1998) 523-525.
Greiner, Sebastian, Die Theologie Wolfhart Pannenbergs (BDS 2). Würzburg 1988.
Grote, Louis Ruyter, Grundlagen ärztlicher Betrachtung. Einführung in begriffliche und konstitutionspathologische Fragen der Klinik für Studierende und Ärzte. Berlin 1921.
Gundelach, Thies, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie (EHS XXIII/471). Frankfurt/M. 1992.

Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt (1968) [16]1995, 146-168.
–, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (stw 1175). Frankfurt/M. (1981) [2]1997.
–, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M. (1983) [6]1996.
–, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt (1984)[3]1989.
–, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M. (1985) [6]1998.
–, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. (1988) [3]1989.
–, Texte und Kontexte. Frankfurt/M. (1991) [2]1992.
Härle, Wilfried, Dogmatik. Berlin/New York 1995.
Hahn, Ferdinand, Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht, in: ThQ 155 (1975) 262-280.
Hare, Richard M., Die Sprache der Moral. Frankfurt/M. 1972 (engl. Orig. 1952).
Hartmann, Nicolai, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin (1935) [4]1965.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes (1807). Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg [6]1952.
–, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. v. R. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg [7]1969.
Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Tübingen (1927) [17]1993.
–, Über den Humanismus. Frankfurt/M. (1949) [8]1981.
–, Unterwegs zur Sprache. Pfullingen (1959) [8]1986.
Heinz, Gerhard, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie (TTS 25). Mainz 1984.
Herkert, Petra, Das Chiasma. Zum Problem von Sprache, Bewußtsein und Unbewußtem bei Maurice Merleau-Ponty (Studien zur Anthropologie 13). Würzburg 1987.
Herlyn, Okko, Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein 'religionsloses Christentum'. Neukirchen-Vluyn 1979.
Herms, Eilert, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens. Tübingen 1992.
Hick, John, Philosophy of Religion. New Jersey (1963) [2]1973.
–, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München 1996 (amerik. Orig. 1989).
Höffe, Otfried, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt/M. (1979) [4]1992.
–, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – Politische Ethik – Biomedizinische Ethik. Frankfurt 1981.
–, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs (stw 1270). Frankfurt/M. 1996.
Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Paderborn u.a. 1992.
Hofmann, Doris Vera, Rez. 'Bernhard Waldenfels, Antwortregister', in: AZP 21 (1996) 299-303.
Honecker, Martin, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin/New York 1990.
Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M./New-York 1993.
Huber, Wolfgang, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (NBST 4). Neukirchen-Vluyn (1983) [2]1985.
–, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Freiburg (1993) [2]1994.
–, Gerechtigkeit und Recht, Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996.
–, Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: R. Weth (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? ..., 11-29.

– */Tödt, Heinz Eduard*, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (KT 22). München ^{3}1988.
Hübner, Hans, Fundamentaltheologie und biblische Theologie, in: ThLZ 123 (1998) 443-458.
Hütter, Reinhard, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie (BEvTh 117). Gütersloh 1997.
Huizing, Klaas/Körtner, Ulrich H. J./Müller, Peter, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie. Bielefeld 1997.
Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur (1739/40). Hamburg 1978.
Hunsinger George, Barth and Lindbeck on the Cognitive and Performative Aspects of Truth in Theological Discourse, in: JAAR 61 (1993) 41-56.
Husserl, Edmund, Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, hg. v. Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit R. Boehm unter Leitung v. S. Ijsseling. Den Haag/Dordrecht u.a. 1950ff.

Janssen, Peter/Mühlmann, Wilhelm Emil, Art. 'Lebenswelt', in: HWP, Bd. 5 (1980), 151-157.
Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Sinn der Geschichte, München/Zürich 1949.
Jeanrond, Werner, Theological Hermeneutics. Development and Significance. London (1991) 1994.
Joest, Wilfried, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen (1951) ^{4}1968.
–, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: H.-H. Schreiy (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den Zwei Reichen. Darmstadt 1969, 196-220.
–, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. Stuttgart u.a. (1974) ^{3}1988.
–, Art. 'Fundamentalismus', in: TRE, Bd. 11 (1983), 732-738.
Jüngel, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen (1965) ^{4}1986.
–, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969), in: ders., Unterwegs zur Sache ..., 206-233.
–, Gott – als Wort unserer Sprache (1969), in: ders., Unterwegs zur Sache ..., 80-104.
–, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (BEvTh 61). München (1972) ^{2}1988.
–, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975), in: ders., Entsprechungen ..., 290-317.
–, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: ders., Barth-Studien ..., 22-60.
–, Barth-Studien (ÖTh 9). Gütersloh 1982.
–, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen (1977) ^{6}1992.
–, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen (BEvTh 88). München (1980) ^{2}1986.
–, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: ders., Entsprechungen ..., 158-177.
–, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie. Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen, in: ders., Entsprechungen ..., 178-192.
–, Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989) 204-235.
–, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107). München 1990.
–, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (1781/^{2}1787), in: Kant-Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 3-4. Darmstadt (1956) ^{5}1983. (*alle Kant-Werke werden nach den üblichen Zitationskonventionen zitiert*)
–, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785/ ^{2}1786), in: Kant-Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt (1964) ^{5}1983, 9-102.
–, Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Kant-Werke, hg. v. W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt (1964) ^{5}1983, 103-302.
–, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kant-Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 7. Darmstadt (1964) ^{5}1983, 301-634.
Kasper, Walter, Postmoderne Dogmatik? Zu einer nordamerikanischen Grundlagendiskussion, in: R. Mosis/L. Ruppert (Hgg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie (FS A. Deissler). Freiburg/Basel/Wien 1989, 265-274.
Kautzsch, Emil (Hg.), Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. Leipzig ^{28}1909.
Kelly, John N. D., A Commentary on the Epistels of Peter and of Jude. New York 1969.
Kersting, Wolfgang, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart (stw 1332). Frankfurt/M. 1997.
Keupp, Heiner, Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: H. Keupp/H. Bilden (Hgg.), Verunsicherungen. Göttingen 1989, 47-69.
–, Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in: ders./R. Höfer (Hgg.), Identitätsarbeit heute ..., 11-39.
–, */Höfer, R.* (Hgg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und akutelle Perspektiven der Identitätsforschung (stw 1299). Frankfurt/M. 1997.
Kienzler, Klaus, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg/Basel/Wien 1981.
Klappert, Bertold, Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, in: ders./H.-J. Kraus/F. W. Marquardt/M. Stöhr, Jesusbekenntnis und Christusnachfolge (KT 115). München 1992, 65-93.
Knapp, Markus, Postmoderne Dogmatik? Überlegungen zu einer Grundlagendiskussion im Anschluß an einen Vorschlag von George A. Lindbeck, in: MThZ 45 (1994) 1-10.
Knauer, Peter, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht (FTS 3). Frankfurt 1969.
–, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Graz 1978.
Knoche, Hansjürgen, Glaubwürdiger Glaube. Ökumenische Grundlagen der Fundamentaltheologie. München 1989.
Kolb, Anton, Virtuelle Ontologie und Anthropologie, in: ders./R. Esterbauer/ H.-W. Ruckenbauer (Hgg.), Cyberethik ..., 11-50.
– */Esterbauer, Reinhold/Ruckenbauer, Hans-Walter* (Hgg.), Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 11-50.
Körner, Bernhard, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz 1994.
Körtner, Ulrich H. J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994.
–, Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie. Bielefeld 1997.
Kofman, Sarah, Derrida lesen (Edition Passagen 14). Wien 1987 (franz. Orig. 1984).
Korsch, Dietrich, Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen 1996.
Kraus, Hans-Joachim, Theologische Religionskritik (NBST 2). Neukirchen 1982.
–, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. Neukirchen-Vluyn 1983.
Kreiner, Armin, Demonstration religiosa, in: H. Döring/ders./P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken ..., 9-48.
Kristeva, Julia, Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/M. 1990.
Krötke, Wolf, Der Mensch und die Religion nach Karl Barth (ThSt 125). Zürich 1981.
Küng, Hans, Christ Sein. München/Zürich 1974.
–, Projekt Weltethos. München/Zürich 1990.
– */Kuschel, Karl-Josef* (Hgg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen. München (1993) ^{2}1996.

–, Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: ders./K.-J. Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos ..., 49-87.
Kunz, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: HFTh, Bd. 4 (1988), 414-449.
Küenzlen, Gottfried, Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne, in: H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt 1996, 50-71.
Kunz, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in HFTh. Bd. 4 (1988), 414-449.

Lachmann, Rainer, Systematische Theologie auf dem religionspädagogischen Prüfstand, in: W. Ritter/Rothgangel (Hgg.), Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte (Fs W. Sturm). Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 36-49.
Laermann, Klaus, Lacancan und Derridada. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften, in: Kursbuch 84 (1986) 34-43.
Lang, Friedrich, Die Briefe an die Korinther (NTD 7). Göttingen 1986.
Lange, Dietz, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis. Göttingen 1992.
–, Was ist verantwortliche Rede von Gott?, in: ZThK 94 (1997) 511-531.
Lange, Friedrich Albert, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1866). 2 Bde. (stw 70). Frankfurt/M. 1974.
Larcher, Gerhard, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 334-346.
Lauenburg, Joachim, Michel Foucault, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1991, 155-164.
Latourelle, René/O'Collins, Gerald (Hgg.), Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie (ital. Original 1980). Innsbruck/Wien 1985.
–, Das neue Bild der Fundamentaltheologie, in: ders./G. O'Collins, Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie ..., 57-82.
Lessing, Gotthold Ephrahim, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 13, hg. v. K. Lachmann. Leipzig 1897, 1-8.
Levinas, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München (1987) ^{2}1993 (franz. Orig. 1961).
–, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München (1983) ^{3}1992 (franz. Orig. ^{4}1982 [1949-1968]).
–, Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 1989 (franz. Orig. 1972).
–, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1992 (franz. Orig. 1974).
–, Gott und die Philosophie (1975), in: B. Casper (Hg.), Gott nennen ..., 81-123.
–, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992 (franz. Orig. 1963 u. 1976).
–, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. München/Wien (1985) ^{3}1999 (franz. Orig. 1982).
–, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München/Wien 1995 (franz. Orig. 1992).
–, Gott, der Tod und die Zeit. Wien 1996 (franz. Orig. 1993).
Lichtenberg, Georg Christoph, Sudelbücher (ca. 1764-1799), hg. v. F. H. Mautner. Frankfurt 1983.
Lindbeck, Georg A., „fides ex auditu" und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber?, in: V. Vajta (Hg.), Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche (EvG 3). Göttingen 1973, 122-157.
–, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter (TB 90). Gütersloh 1994 (amerik. Orig. 1984).
Lindemann, Walter, Karl Barth und kritische Schriftauslegung (ThF 54). Hamburg 1973.

Link, Christian, Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26 (1980) 277-302.
Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M. 1984.
–, Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1990.
–, Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde. Frankfurt/M. 1997.
Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe"). Weimar 1883ff.
Lyotard, François, Der Widerstreit. München 1987 (franz. Orig. 1983).
–, Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte. Wien 1988.

Maaser, Wolfgang, Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Künneth (SWI ... außer der Reihe 5). Bochum 1990.
–, Ethik zwischen sozialverfaßter Habitualität und Reflexion, in: ZEE 35 (1991) 285-305.
–, Die schöpferische Kraft des Wortes. Die Bedeutung der Rhetorik für Luthers Schöpfungs- und Ethikverständnis (Neukirchener Theol. Diss. u. Habil. 22). Neukirchen-Vluyn 1999.
MacIntyre, Alasdair, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (stw 1195). Frankfurt/M. (1995) ^{2}1995 (amerik. Orig. 1981).
Marquard, Odo/Stierle, Karl Heinz (Hgg.), Identität (Hermeneutik und Poetik 8). München (1979) ^{2}1996.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München (1988) ^{2}1992.
–, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie. Gütersloh 1997.
Martikainen, Eeva, Doctrina. Studien zur Luthers Begriff der Lehre (SLAG 26). Helsinki 1992.
Maurer, Ernstpeter, Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik" (EHS.T 357). Frankfurt u.a. 1989.
–, Biblisches Reden von Gott – ein Sprachspiel? Anmerkungen zu einem Vergleich von Karl Barth und Ludwig Wittgenstein, in: EvTh 50 (1990) 71-82.
Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in arachaischen Gesellschaften. Frankfurt/M. (1968) ^{3}1996 (franz. Orig. 1950).
McCarthy, Thomas, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas (stw 782). Frankfurt/M. 1989 (amerik. Orig. 1978).
–, Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Frankfurt/M. 1993 (amerik. Orig. 1991).
Melanchthon, Philipp, Loci Communes 1521. Lat.-Deutsch, hg. v. H. G. Pöhlmann. Gütersloh 1993.
Merks, Karl-Wilhelm, Autonomie, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hgg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn u.a. 1992, 254-281.
Merleau-Ponty, Maurice, Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976 (franz. Orig. 1942).
–, Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1965 (franz. Orig. 1945).
–, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg 1984 (franz. Orig. 1953-1964).
–, Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt/M. 1968 (franz. Orig. 1955).
–, Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986 (franz. Orig. 1964).
–, Vorlesungen, Bd. I. Berlin 1973 (franz. Orig. 1968).
–, Prosa der Welt (Übergänge 3), München 1984 (franz. Orig. 1969).
Meyer, Thomas, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek 1989.
Meyer-Wilmes, Hedwig, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1990.
Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. München (1977) ^{4}1984.
Mildenberger, Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre. Stuttgart 1972.
Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie (TB 17). Bd. 1. München (1962) ^{6}1995.
–, Anfrage und Kritik. Zu G. Ebelings „Theologie und Verkündigung", in: EvTh 24 (1964) 25-34.

–, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (KT.NF 16). München (1972) ^{6}1993.
Moore, George Edward, Principia Ethica (1903). Stuttgart 1970.
Müller, Karlheinz, Art. 'Apokalyptik/Apokalypsen. III. Jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale', in: TRE, Bd. 3 (1978), 202-251.
Müller, Klaus (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998.
Musil, Robert, Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek 1978.

Nagl, Ludwig, Charles Sanders Peirce (Reihe Campus. Einführungen 1053). Frankfurt/M./New York 1992.
Nethöfel, Wolfgang, Theologische Hermeneutik (NBST 9). Neukrichen-Vluyn 1992.
Neuner, Josef/Roos, Heinrich (Hgg.), Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Neubearbeitet v. K. Rahner/K. H. Weger. Regensburg (1938) ^{12}1971.
Niemann, Franz-Josef, Fundamentaltheologie im 17. Jahrhundert, in: ZThK 103 (1981) 178-185.
–, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (IST 12) Innsbruck 1983.
Niesel, Wilhelm (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Zürich (1938) 1985.
Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli/M. Montinari. Berlin 1980.
Ninot, Salvador Pié i, Tratado de Teología Fundamental. 'Dar razón de la esperanza' (1 Pe 3,15). Salamanca 1989.
Nozick, Robert, Anarchie, Staat, Utopie. München o.J. (amerik. Orig. 1974 oder 1975).
Nürnberger, Klaus, Glaube und Religion bei Karl Barth. Analyse und Kritik der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen in § 17 der 'Kirchlichen Dogmatik' Karl Barths. Diss. Marburg 1967.

Oeing-Hanhoff, Ludger, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin (BGPhMA 37,3). Münster 1953.
Ott, Heinrich, Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann, hg. v. E. Dinkler, ... 1964, 367-379.
–, Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie. Darmstadt 1994.

Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte ..., 91-114.
– (Hg.), Offenbarung als Geschichte. Göttingen (1961) ^{5}1982.
–, Was ist Wahrheit? (1962), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie ..., 202-222.
–, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie ..., 91-122.
–, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd.1. Göttingen (1967) ^{3}1979.
–, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973.
– /*Sauter, Gerhard/Daecke, Sigurd Martin/Janowski, Hans Norbert*, Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs. München 1973.
–, Art. 'Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch', in: TRE, Bd. 12 (1984), 658-674.
–, Systematische Theologie. Bd. 1-3. Göttingen 1988-1993.
Peirce, Charles Sanders, Collected Papers. Bd. 1-6. Hg. v. Ch. Harshorne/P. Weiss. Cambridge/Mass. 1931-1935.
Pelt, Anton Friedrich Ludwig, Theologische Enzyklopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige entwickelt. Hamburg 1843.

Pesch, Otto Hermann, Fundamentaltheologie und Dogmatik. Erwägungen zu einer unvermeidlichen, aber problematischen Unterscheidung (1980), in: ders., Dogmatik im Fragment, München 1987, 18-50.
Petzoldt, Matthias G., Rez. 'Schüssler Fiorenza, Francis: Fundamentale Theologie', in: ThLZ 121 (1996) 972-974.
–, Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge. Leipzig 1998.
Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (stw 231). Frankfurt/M. (1978) ^{2}1988.
Picht, Georg, Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 318-342.
Platon, Sämtliche Werke. Nach der Übersetzung von Hieronymus Müller mit der Stephanus-Numerierung, hg. v. W. F. Otto/E. Grassi/G. Plamböck. Hamburg 1959 (*zitiert wird nach der Zitationskonvention der Stephanus-Numerierung*).
Pöhlmann, Horst Georg, Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth (FSÖTh 16). Göttingen 1965.
Pollack, Detlef, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996) 586-615.
Poorthuis, Marcel, Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation, in: J. Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn u.a. 1998, 201-213.
Popper, Karl R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. Tübingen (1957) ^{7}1992 (engl. Orig. 1945).
Pottmeyer, Hermann Josef, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" des 1. Vatikanischen Konzils und unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission (FThSt 87). Freiburg 1968.
– u.a. (Hgg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986.
–, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 124- 152.
Puntel, Lorenz B., Zu den Begriffen 'transzendental' und 'kategorial' bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimmler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners (Fs K. Rahner). Freiburg 1979, 189-198.

Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Neu bearbeitet von J. B. Metz. München 1963.
–, Schriften zur Theologie. 16 Bde. u. Registerband. Einsiedeln/Zürich/Köln (1961) ^{8}1967-1984.
–, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal, Bd. 2 (1967), 317-401.
–, Art. 'Offenbarung', in: HthTL, Bd. 5 (1973), 228-245.
–, Art. 'Selbstmitteilung Gottes', in: HthTL, Bd. 7 (1973), 35-38.
– (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfragen von Hans Küng (QD 54). Freiburg/Basel/Wien (1971) ^{2}1971.
–, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in: ders. (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit ..., 27-48.
–, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1976.
– */Vorgrimmler, Herbert* (Hgg.), Kleines Konzilskompendium. Sätmliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Freiburg/Basel/Wien (1966) ^{18}1985.
Ratzinger, Joseph,Theologie und Kirche, in: IKaZ 15 (1986) 515-533.
Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt (1975) ^{10}1998 (amerik. Orig. 1971).
Reese-Schäfer, Walter, Was ist Kommunitarismus? Frankfurt/M./New York (1994) ^{2}1995.
–, Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Frankfurt/M. 1997.
Reichenbach, Hans, Experience and Prediction. An Analysis on the Foundations and the Structure of Knowledge. Chicago 1938.

–, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Braunschweig ^{2}1968 (amerik. Orig. 1951).
Reikerstorfer, Johann, Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 347-372.
Reimann, Horst, Kommunikations-Systeme. Umrisse einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse (Heidelberger Sociologica 7). Tübingen 1968.
Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths. Gütersloh 1975.
–, Ethik. Bd. 1: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. München (1980) ^{2}1990.
Ricœur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders./E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh.S 1974), 24-45.
–, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987) 232-253.
–, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge 26). München 1996 (franz. Orig. 1990).
Rimbaud, Arthur, Briefe und Dokumente, hg. v. C. Ochwadt. Heidelberg 1961.
Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. München (1984) ^{2}1988.
Roberts, Richard H., Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick, in: EvTh 46 (1986) 369-393.
Rössler, Martin, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (SchlAr 14). Berlin/New York 1994.
Rohls, Jan, Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert; Bd. 2: Das 20. Jahrhundert. Tübingen 1997.
Rorty, Richard, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: S. Shute/S. Hurley (Hgg.), Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt/M. 1996, 144-170.
Ruckenbauer, Hans-Walter, Homo ludens auf der Datenautobahn: das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten, in: Kolb, A./Esterbauer, R./ders., (Hgg.), Cyberethik ..., 73-95.

Sartre, Jean -Paul, Drei Essays. Frankfurt/M./Berlin 1986.
Sauter, Gerhard, Einleitung, in: ders. (Hg.), Theologie als Wissenschaft ..., 9-72.
– (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen (ThB 43). München 1971.
– u.a., Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe. München 1973, 19-50. 211-232.
–, Art. 'Dogmatik I. Enzyklopädischer Überblick und Dogmatik im deutschsprachigen Raum', in: TRE, Bd. 9 (1982), 41-77.
–, In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien. Göttingen 1988.
–, Fundamentaltheologie – Grundlagenforschung oder Symptom einer Orientierungskrise, in: VuF 35 (1990) 30-40.
–, Art. 'Hermeneutik. 3. Philosophische und theologische H[ermeneutik].', in: EKL^{3}, Bd. 2 (1989), 496-502.
–, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung. Göttingen 1998.
Schilling, Christof, Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen. Paderborn u.a. 1996.
Schleiermacher, Friedrich, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Hg. v. H. Scholz. Darmstadt (1810/^{2}1830/hg. 1910) ^{5}(o.J.) 1993.
–, Der christliche Glaube – nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Hg. v. M. Redeker. 2 Bde. Berlin (^{2}1830) 1960.
Schlink, Edmund, Pflicht und Versuchung christlichen Bekennens (TEH 20). München 1935.
Schmidt-Leukel, Perry, Demonstratio christiana, in: H. Döring/ A. Kreiner/ders., Den Glauben denken ..., 49-145.
–, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). Neuried 1997.
Schmitz, Josef, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: BTZJ, Bd. 2 (1969), 197-245.
–, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: HFTh, Bd. 2 (1985), 15-28.

Scholz, Heinrich, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? (1931), in: G. Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft ..., 221-264.
Schüssler Fiorenza, Francis, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. München 1992 (amerik. Orig. 1984).
Schütz, Alfred, Das Problem der Relevanz. Frankfurt/M. 1971 (amerik. Orig. 1970).
Schulz, Walter, Philosophie in einer veränderten Welt. Pfullingen (1972) ^{6}1993.
–, Grundprobleme der Ethik. Pfullingen (1989) ^{2}1993.
Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160). Freiburg/Basel/Wien 1996.
Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Frankfurt 1998.
Seckler, Max, Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht, in: ThQ 155 (1975) 275-299.
–, Was heißt 'Wort Gottes'?, in: CGG, Bd. 2 (1981), 75-88.
–, Aufklärung und Offenbarung, in: CGG, Bd. 21 (1980), 5-78.
– Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschafts-theoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hgg.), Glaube im Prozeß (Fs K. Rahner). Freiburg 1984, 826-852.
–, Der theologische Begriff der Religion, in: HFTh, Bd. 1 (1985), 173-194.
– /*Kessler, Michael*, Die Kritik der Offenbarung, in: HFTh, Bd. 2 (1985), 29-59.
–, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh, Bd. 2 (1985), 60-83.
–, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 180-241.
–, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 450-514.
–, Art. 'Apologetik I.III-IV' in: LThK^{3}, Bd. 1 (1993), 834-836.837-842.
–, Art. 'Fundamentaltheologie', in: LThK^{3}, Bd. 4 (1995), 227-238.
Sellars, Wilfried, Science, Perception, and Reality. New York 1963.
Siep, Ludwig, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), in: O. Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie. Bd. 2. München 1981, 40-61.
Simon, Josef, Sprachphilosophie (Handbuch Philosophie). Freiburg/München 1981.
–, Art. 'Hegel/Hegelianismus', in: TRE, Bd. 14 (1985), 530-560.
Söhngen, Gottlieb, Art. 'Fundamentaltheologie, in: LThK^{2}, Bd. 4 (1960), 452-459.
–, Art. 'Neuscholastik', in: LThK^{2}, Bd. 7 (1962), 923-926.
Soosten, Joachim v., Gerechtigkeit ohne Solidarität, in: ZEE 36 (1992) 61-74.
Stirner, Max (Pseud. v. Joh. Kaspar Schmidt), Der Einzige und sein Eigentum. Hg. v. A. Ruest. Berlin 1924.
Stirnimann, Heinrich, Evangelische Fundamentaltheologie, in: FZPhTh 22 (1975) 375-383.
–, Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept, in: FZPhTh 24 (1977) 291-365.
–, 'Fundamentaltheologie' im frühen 18. Jahhundert?, in: FZPhTh 24 (1977) 460-476.
Stöhr, Martin, Art. 'Gesetz und Evangelium', in: EKL^{3}, Bd. 2 (1989) 149-153.
Straubinger, Heinrich, Art. 'Offenbarung', in: LThK^{1}, Bd. 7 (1935), 682-685.
Strauss, David Friedrich, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit den modernen Wissenschaften. 2 Bde. Tübingen/Stuttgart 1840/41.
Sundermeier, Theo, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik. Göttingen 1996.

Taylor, Charles, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M. 1988 (amerik. Orig. 1985).
–, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/M. 1994 (amerik. Orig. 1989).
Thaidigsmann, Edgar, Auf der Suche nach dem Fundamentalen. Zum Thema „Wirklichkeit" in der Theologie Gerhard Ebelings, in: EvTh 42 (1982) 350-366.
Theunissen, Michael, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: PhJ 71 (1964) 344-362.
–, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin/New York (1965) ^{2}1977.
–, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik (stw 314). Frankfurt 1980.

Thiel, Detlef, Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*, in: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hgg.), Einsätze des Denkens ..., 60-98.
Thomas, William I., Person und Sozialverhalten. Neuwied 1965 (amerik. Orig. 1927-1951).
Thurneysen, Eduard, Lebendige Gemeinde und Bekenntnis (TEH 21). München 1935.
Thyen, Anke, Das Eigene und das Fremde oder über universelle Gerechtigkeit, in: Philosophie und Ethik. Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (1994) 5-17.
Tillich, Paul, Systematische Theologie, Bd. 1-3. Berlin/New York (1958) ^{8}1987- (1966) ^{4}1987 (amerik. Orig. 1951-1963).
–, Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. Stuttgart 1962.
Tippelskirch, Dorothee C. v., „Liebe von fremd zu fremd ...". Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth (Monographien zur Wissenschaft des Judentums 1). Egelsbach/Frankfurt/M./St. Peter Port 1995.
Todorov, Tzvetan, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt/M. 1985 (franz. Orig. 1982).
Tödt, Heinz Eduard, Perspektiven theologischer Ethik. München 1988.
Torell, Jean-Pierre, Neue Strömungen der Fundamentaltheologie in der nachkonziliaren Periode, in: R. Latourelle/G. O'Collins, Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, 21-37.
Tracy, David, The Task of Fundamental Theology, in: JR 54 (1974) 13-34.
–, The Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology. New York 1975.
–, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York 1981.
–, Notwendigkeit und Ungenügen der Fundamentaltheologie, in: R. Latourelle/G. O'Collins, Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie ..., 38-56.
–, Lindbeck's New Programm for Theology, in: Thom. 49 (1985) 460-472.
–, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. München 1993 (amerik. Orig. 1987).

Ulrich, Hans G., Art. 'Bekenntnis', in: EKL^{3}, Bd. 1 (1986), 409-413.
–, */Hütter, Reinhard*, Einführung in die deutsche Ausgabe, in: George A. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens ..., 7-15.

Verweyen, Hansjürgen, Fundamentaltheologie- Hermeneutik – Erste Philosophie, in: ThPh 56 (1981) 358-388.
–, Rez. 'Schüssler Fiorenza, Francis: Foundational Theology', in: ThRev 81 (1985) 309-313.
–, Fundamentaltheologie – Zum 'status quaestionis', in: ThPh 61 (1986) 321-335.
–, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf (1991) ^{2}1991.
Vögele, Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (ÖTh 5). Gütersloh 1994.

Wagner, Falk, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: T. Rendtorff (Hg.), Die Realisierung der Freiheit ..., 10-43.
–, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: T. Rendtorff (Hg.), Die Realisierung der Freiheit ..., 135-167.
–, Religion der Moderne – Moderne der Religion, in: W. Gräb (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung. Gütersloh 1999, 12-44.
Wagner, Harald, Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt (1981) ^{2}1996.
–, Art. 'Fundamentaltheologie', in: TRE, Bd. 11 (1983), 738-752.
Waldenfels, Bernhard, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Phänomenologica 41). Den Haag 1971.
–, Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt/M. 1980.
–, Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M. 1983.
–, In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt (1985) ^{2}1994.
–, Ordnung im Zwielicht. Frankfurt/M. 1987.

–, Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M. 1990.
–, Einführung in die Phänomenologie (UTB 1688). München 1992.
–, Die Fremdheit der Schrift, in: AF 60 (1992) 49-59.
–, Husserls Verstrickung in die Erfahrung. Nachwort in: E. Husserl, Arbeit an den Phänomenen. Hg. v. B. Waldenfels. Frankfurt/M. 1993, 263-277.
–, Antwortregister. Frankfurt/M. 1994.
–, Deutsch-französische Gedankengänge. Frankfurt/M. 1995.
–, Lebenswelt als Hörwelt, in: D. Zimmerschied (Hg.), 'Lebenswelt'. Chancen für Musikunterricht und Schule. Mainz u.a. 1995, 223-238.
–, In causa propria, in: Paradigmi. Rivista di critica Filosofica, 16 (1996) 417-419.
–, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt/M. 1997.
–, Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Frankfurt/M. 1998.

Waldenfels, Hans, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (BÖT 3). München 1969.
–, Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen" als Beitrag zur Religionstheologie, in: ZMR 60 (1976) 161-180.
–, Kontextuelle Fundamentaltheolgie. Paderborn u.a. (1985) ^{2}1988.
–, Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 1996.

Weinrich, Michael, Die religiöse Verlegenheit der Kirche. Religion und christliches Leben als Problem der Dogmatik bei Karl Barth, in: P. Eicher/ders., Der gute Widerspruch ..., 76-160.

Welker, Michael, Gottes Geist. Neukirchen-Vluyn (1992) ^{2}1993.
–, Entwicklungstendenzen der Systematischen Theologie in den USA, in: VuF 38 (1993) 20-35.

Welsch, Wolfgang, Unsere postmoderne Moderne. Berlin (1987) ^{4}1993.
–, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen „postmodernen" Denkens, in: Religionsphilosophie heute, hg.v . A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, 117-129.
–, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (stw 1238). Frankfurt/M. 1996.

Welter, Rüdiger, Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt (Übergänge 14). München 1986.

Wenzel, Paul, Art. 'Ehrlich, Johannes Nepomuk', in: LThK^{2}, Bd. 3 (1959), 719f.

Wenzel, Uwe Justus, Deregulierung des Dialogs. Bernhard Waldenfels erstellt ein „Antwortregister", in: Neue Zürcher Zeitung, 03.02.1995.

Werbick, Jürgen, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings (BÖT 12). München/Paderborn/Wien 1976.

Weth, Rudolf (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Neukirchen-Vluyn 1998, 11-29.

Whitehead, Alfred North, Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Frankfurt/M. (1979) ^{3}1984 (amerik. Orig. 1929).

Wiederkehr, Dietrich, Das Prinzip der Überlieferung, in: HFTh, Bd. 4 (1988), 100-123.
–, Vaticanum II gegen Vaticanum II, in: H. Halter (Hg.) Verunsicherungen. Zürcih 1991, 107-129.
–, Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II, in: M. Kessler/W.Pannenberg/H.-J. Pottmeyer (Hgg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologe (Fs M. Seckler). Tübingen 1992, 251-267.

Wiemer, Thomas, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. Freiburg/München 1988.

Winch, Peter, The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. London 1958.

Withöft, Rainer, Civil Religion und Pluralismus (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 25). Frankfurt/M. u.a. 1998.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus (1921), in: Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1 (1984), 7-85.

–, Philosophische Untersuchungen (1953), in: Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1 (1984), 225-580.

Wohlmuth, Joseph, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 1996.

Wolf, Ernst, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade (BEvTh 27). München (1957) ^{3}1984.

Wolterstorff, Nicholas, Can Belief In God Be Rational If It Has No Foundations?, in: A. Pantinga/ders. (Hgg.), Faith and Rationality. Reason and Belief in God. Notre Dame/Indiana 1983, 135-186.

Zahrnt, Heinz, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München (1966) ^{3}1996.

Zehner, Joachim, Arbeitsbuch Systematische Theologie, Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis. Gütersloh 1998.

Zeindler, Matthias, „Wer ist mein Nächster?" – Überlegungen zu einer ethischen Grundfrage, in: ZThK 93 (1996) 561-585.

PERSONENREGISTER

Abbadie, Jacques 41
Aland, Kurt 95; 379
Albrecht, Christian 153; 379
Alexy, Robert 285; 379
Amyraut, Moyse 41
Annatus, Petrus 39; 40; 48; 379
Anscombes, Gertrude Elisabeth M. 280; 379
Anselm von Canterbury 82ff.; 86; 379; 387
Antonovsky, Anton 14
Apel, Karl-Otto 285; 287; 379
Arendt, Hannah 156; 379
Ariès, Philipp 280; 379
Aristoteles 184; 194; 200; 241; 379
Asmussen, Hans 307; 379
Aubert, Robert 49; 379

Bahrdt, Hans Paul 264; 379
Barr, James 62; 379
Barth, Karl 16; 27f.; 31f.; 50; 59; 67; 69; 72; 77; 80; 82; 94; 132; 135ff.; 144; 153f.; 195; 222; 252; 261; 265; 268; 303; 305; 307; 308-313; 317f.; 330-374; 379; 381; 383f.; 386-391; 394f.
Baum, Gregory 51; 140; 379
Bayer, Oswald 32; 34; 84ff.; 123; 379
Beck, Ulrich 13; 380
Beese, Dieter 13; 380
Beintker, Horst 33; 380
Beintker, Michael 135; 343; 380
Bell, Daniel 218; 380
Benjamin, Walter 60; 380
Berkhof, Hendrik 335; 380
Bernasconi, Robert 211; 380
Berner, Knut 125; 130; 134; 137f.; 141f.; 380
Bernhardt, Reinhold 338; 363ff.; 370ff.; 380
Biser, Eugen 53
Birkner, Hans-Joachim 43; 380
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 201; 380
Böhnke, Michael 128; 380
Bonhoeffer, Dietrich 135; 170; 249; 313; 323; 327; 330; 362; 380
Bornkamm, Karin 139; 380
Bouillard, Henri 41; 380
Brenner, Friedrich 38
Brosseder, Johannes 11; 372; 380
Brown, Georg Spencer 55; 284
Brox, Norbert 76; 78; 80; 380
Brück, Michael v. 363; 380
Brumlik, Micha 287; 380
Brunkhorst, Hauke 287; 380
Brunner, Emil 122
Buber, Martin 233; 258; 372; 380
Bühler, Karl 259; 381
Bultmann, Rudolf 132; 161; 287; 381; 390
Burgsmüller, Alfred 14; 27; 303; 381
Busch, Eberhard 367; 370; 381

Calixt, Georg 39
Calvin, Johannes 26; 381
Canguilhem, Georges 279; 381
Cano, Melchior 37; 39; 387
Casper, Bernhard 53; 381; 388
Charron, Pierre 41; 381
Clarke, Samuel 41
Corish, Patrick 49; 379

Daecke, Sigurd Martin 33; 390
Dalferth, Ingolf U. 24; 26; 34; 59; 68; 70ff.; 82; 84; 97; 145; 152f.; 156; 159-172; 174ff.; 324; 336; 362; 379; 381
Dautzenberg, Gerhard 269, 381
Denzinger, Heinrich 381
Derrida, Jacques 26; 29; 105; 183; 224; 225; 266; 270f.; 286; 332; 361; 381; 384; 387
Döring, Heinrich 43; 53; 72; 135; 382; 387; 392
Drey, Johann Sebastian 45; 47
Dulles, Avery 88; 382

Ebach, Jürgen 150; 382
Ebeling, Gerhard 24; 33; 34; 37f.; 40f.; 43-48; 50; 53f.; 62ff.; 68; 77; 94; 115-145; 159f.; 169f.; 174ff.; 266; 303; 323; 362; 380; 382; 387
Eckert, Michael 43; 45; 383
Eco, Umberto 85; 332; 383
Ehrlich, Johann Nepomuk 38; 46-50; 383; 395
Eicher, Peter 41f.; 49; 383; 395
Engelhardt, Klaus 14; 383
Engels, Eve-Marie 284; 383
Esterbauer, Reinhold 226; 387; 392
Etzioni, Amitai 287, 383

Feil, Ernst 362; 383
Fichte, Johann Gottlieb 43; 215; 383; 393
Finke, Anne-Kathrin 330; 383
Fischer, Johannes 11; 280; 286; 328; 383
Fletcher, Joseph 287; 383
Flury, Johannes 33; 37f.; 49f.; 383
Foucault, Michel 19; 29; 74; 181; 183; 188ff.; 196f.; 199; 203; 208f.; 235; 245; 270; 276; 377; 383; 388
Frey, Christofer 11; 29; 61; 82; 136; 138; 172; 240; 251; 263; 273; 280f.; 283; 286; 325; 332; 367; 369; 381; 383
Fries, Heinrich 34; 37; 50; 53; 77; 79; 88; 100; 384
Fritsch, Matthias J. 37; 384

Gadamer, Hans-Georg 34; 128f.; 235; 237; 266; 268; 274; 384
Gäde, Gerhard 363ff.; 384
Galtung, Johann 289; 384
Gardeil, Ambroise 37; 384
Garz, Detlef 215; 384
Geerlings, Wilhelm 37f.; 384
Geertz, Clifford 69; 111; 146; 150; 153; 384
Geffré, Claude 37; 384
Gehlen, Arnold 240, 384
Gelder, Katrin, 123ff.; 134; 384
Gerson, Johannes 39
Gerth, André A. 364; 384
Gethmann, Carl Friedrich 47; 384
Giddens, Anthony 292; 384
Goldstein, Kurt 230; 384
Gondek, Hans-Dieter 384; 394
Goppelt, Leonhard 78; 384
Goud, Johannes Frederik 361; 384
Gräb, Wilhelm, 154; 158f.; 384; 394
Graf, Friedrich Wilhelm 321; 384
Gregor XVI. 49
Greiner, Sebastian 129; 384
Grote, Louis Ruyter 230; 384
Grotius, Hugo 41
Günther, Anton 45
Gundelach, Thies 336; 384

Habermas, Jürgen 21; 34; 54; 70; 72; 79; 109; 113; 131; 189; 192; 201; 234f.; 239; 266; 274-277; 285; 287ff.; 376f.; 385; 389
Hahn, Ferdinand 33; 384f.
Hare, Richard M. 279; 385
Härle, Wilfried 16f.; 21; 66, 69, 338; 385
Hartmann, Nicolai 241; 385
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 43; 116; 129; 134; 168; 194; 198; 257f.; 385; 393
Heidegger, Martin 56; 60; 105; 125; 128; 184; 198; 238; 242; 274; 302; 344; 381; 385
Hemmerle, Klaus 53
Herbert von Cherbury, Edward 365
Herkert, Petra 231; 385
Herlyn, Okko 355; 367; 385
Herms, Eilert 34; 95; 385
Hick, John 364; 365f.; 371; 385
Höfer, Renate 263; 387
Höffe, Otfried 190; 201; 220; 385; 393
Hofmann, Doris Vera 12; 235; 385
Höhn, Hans-Joachim 21; 53; 385; 388
Honecker, Martin 286; 385
Honneth, Axel 287; 385
Hooke, Joseph 41
Huber, Wolfgang 22; 140; 156; 170; 286; 289; 317; 321; 374; 385
Hübner, Hans 34; 386
Huizing, Klaas 348; 386
Hume, David 284; 386
Hünermann, Peter 53; 381
Hunsinger, George 154; 386
Husserl, Edmund 29f.; 179ff.; 183f.; 187; 191f.; 195; 222; 225; 227; 247; 266; 274f.; 277; 376; 378; 386; 394f.
Hütter, Reinhard 34; 85f.; 106; 111; 144f.; 147ff.; 154-158; 160-163; 165; 172; 174ff.; 190; 322; 384; 386; 394

Janowski, Hans Norbert 33; 390
Janssen, Peter 274; 386
Jaspers, Karl 364; 386
Jeanrond, Werner 100; 129; 386
Joest, Wilfried 33f.; 62; 130; 137f.; 386
Jüngel, Eberhard 25; 32; 59; 63f.; 80; 106; 120; 129f.; 132; 135; 196; 230; 235; 241; 252; 290; 302f.; 305; 307; 317; 321; 326; 328; 333; 336; 355; 379; 386; 392

Kant, Immanuel 184; 200; 226f.; 261; 282; 285; 287; 364; 387
Kasper, Walter 53; 146; 387
Kautzsch, Emil 220; 387
Kelly, John N. D. 78; 387
Kersting, Wolfgang 287; 387
Kessler, Michael 41f.; 393; 395
Keupp, Heiner 13; 263; 387
Kienzler, Klaus 82; 84; 387; 395
Klappert, Bertold 342; 359; 387
Klee, Heinrich 38
Kleuker, Johann Friedrich 38
Knapp, Markus 146; 387
Knauer, Peter 34; 387
Knauf, Stephanie 29; 82; 136; 263; 383
Knoche, Hansjürgen 34; 387
Kofman, Sarah 270; 387
Kolb, Anton 279; 387; 392
Kolping, Adolf 53
Körner, Bernhard 37; 387
Korsch, Dietrich 307; 336; 387
Körtner, Ulrich H. J. 34; 348; 386f.
Kraus, Hans-Joachim 15; 77; 335; 367; 369; 380; 387

Kreiner, Armin 43; 74; 382; 387; 392
Kristeva, Julia 223; 387
Krötke, Wolf 80; 387
Küenzlen, Gottfried 62; 388
Küng, Hans 21; 53; 56; 88; 147; 373; 387; 391
Kunz, Erhard 49; 388
Kuschel, Karl-Josef 374; 387; 388

Lachmann, Rainer 153; 388
Laermann, Klaus 195; 388
Lang, Albert 53
Lang, Friedrich 366; 388
Lange, Dietz 56; 286; 388
Lange, Friedrich Albert 281; 388
Larcher, Gerhard 37; 39; 388
Latourelle, René 53; 388; 394
Lauenburg, Joachim 199; 388
Lessing, Gotthold Ephrahim 79; 388
Levinas, Emmanuel 29f.; 60; 79; 134; 153; 182f.; 187; 193f.; 211; 220f.; 225ff.; 232; 245; 253; 255; 257-260; 262; 266; 271; 283f.; 292; 308-313; 318; 329; 333; 339; 344; 359; 361; 376; 384; 388; 391; 395
Lichtenberg, Georg Christoph 222; 388
Lill, Rudolf 49; 379
Lindbeck, Georg A. 24; 34; 68; 69; 95; 106; 111; 144-154; 156ff.; 160; 172; 174ff.; 315; 322; 325; 379; 386ff.; 394
Lindemann, Walter 332; 388
Link, Christian 11; 80; 367; 368; 389
Loewenich, Hermann v. 14; 383
Lonergan, Bernard 168
Luhmann, Niklas 20; 55; 145; 150; 192; 251; 281; 284; 286; 322; 371; 389
Luther, Martin 14; 25; 76; 85f.; 124f.; 134; 136; 139; 147; 155; 168; 252; 311; 316; 344; 347; 380; 382; 386; 389
Lyotard, François 217; 226; 235; 314; 336; 389

Maaser, Wolfgang 11f.; 21; 31; 87; 199; 280; 286; 295; 381; 389
MacIntyre, Alasdair 111; 146; 389
Marquard, Odo 263; 389
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 17; 21; 25; 34; 327; 387; 389
Martikainen, Eeva 155; 389
Maurer, Ernstpeter 354; 389
Mauss, Marcel 220; 389
McCarthy, Thomas 70; 131; 389
Melanchthon, Philipp 316; 389
Mellies, Horst-Dieter 11, 61; 383
Merks, Karl-Wilhelm 284; 389
Metz, Johann Baptist 31; 53; 70; 77; 100; 101; 113; 130; 141; 389; 391
Meyer, Thomas 60; 62; 389
Mildenberger, Friedrich 34; 68; 389
Moltmann, Jürgen 97; 123; 129; 379f.; 389
Moore, George Edward 390

Mühlmann, Wilhelm Emil 274; 386
Müller, Karlheinz 130, 390
Müller, Klaus 53, 390
Müller, Peter 348, 386
Murck, Manfred 13; 380
Musil, Robert 69; 217; 390

Nagl, Ludwig 90; 390
Nethöfel, Wolfgang 34; 390
Neuner, Josef 390
Niemann, Franz-Josef 37; 39; 41; 42; 45; 390
Niesel, Wilhelm 390
Nietzsche, Friedrich 19; 200; 203; 222; 281; 378; 390
Ninot, Salvador Pié i 77; 100; 390
Nozick, Robert 285; 287; 390
Nürnberger, Klaus 367; 390

O'Collins, Gerald 388; 394
Ott, Heinrich 77; 95; 153; 390

Pannenberg, Wolfhart 33; 39; 68f.; 80; 94; 104; 120; 129f.; 132; 135; 140; 304; 330; 386; 390; 395
Pater, Wim A. de 53
Peteau, Denis 39
Peirce, Charles Sanders 90; 109; 390
Pelt, Anton Friedrich Ludwig 38; 45; 47; 390
Pesch, Otto Hermann 34; 53; 96; 391
Petzoldt, Matthias G. 20; 34; 59; 62; 77; 94; 112; 320; 391
Peukert, Helmut 53; 68; 70f.; 391
Picht, Georg 264, 391
Pius IX. 45; 49
Pius X. 49
Platon 198; 200; 266; 348; 391
Pöhlmann, Horst Georg 338; 343; 389; 391
Pollack, Detlef 14; 391
Poorthuis, Marcel 312; 391
Popper, Karl R. 27; 69; 71f.; 124; 141; 391
Pottmeyer, Hermann Josef 37; 49; 52; 88; 391; 395
Puntel, Lorenz B. 99; 391

Rahner, Karl 15; 51ff.; 77; 80; 88; 94; 99f.; 105; 114; 123; 140; 147; 227; 302; 316; 384; 390f.; 393
Ratzinger, Joseph 76f.; 391
Rawls, John 107; 287; 391
Reichenbach, Hans 157; 391
Reikerstorfer, Johann 37; 41; 50; 392
Reimann, Horst 245; 392
Rendtorff, Trutz 286; 392; 394
Ricœur, Paul 120; 128; 224; 347; 380; 392
Rimbaud, Arthur 222; 392

Ritschl, Dietrich 14; 16; 34; 68f.; 81; 97; 260; 392
Roberts, Richard H. 330; 392
Rohls, Jan 51; 392
Roos, Heinrich 390
Rorty, Richard 71; 392
Rössler, Martin 43; 392
Ruckenbauer, Hans-Walter 279; 387; 392

Sartre, Jean -Paul 176; 218; 392
Sauter, Gerhard 15; 33f.; 68f.; 96; 128f.; 151; 157; 390; 392f.
Schillebeeckx, Edward 53
Schilling, Christof 284; 392
Schleiermacher, Friedrich 43ff.; 47ff.; 51; 64; 97; 118; 129; 168; 258; 380; 392
Schlink, Edmund 307; 392
Schmitz, Josef 37; 49; 52; 392
Scholz, Heinrich 69; 392f.
Schulz, Walter 21; 274; 393
Schüssler Fiorenza, Francis 7; 23; 37-41; 43; 47f.; 50; 52ff.; 62f.; 95; 100f.; 102-114; 117; 123; 127; 130f.; 136; 144f.; 151; 153f.; 160; 164; 172; 174ff.; 306; 315; 325; 364; 391; 393f.
Schütz, Alfred 192; 232; 274; 377; 393
Schwager, Raymund 363; 393
Schwandt, Hans-Gerd 363; 380; 393
Seckler, Max 18; 22f.; 34; 37f.; 40ff.; 44; 49ff.; 54f.; 65; 68; 75-78; 81; 90-104; 111; 114; 143f.; 151; 162; 174ff.; 314; 316; 318f.; 393; 395
Sellars, Wilfried 62; 393
Semler, Johann Salomo 85
Siep, Ludwig 215; 393
Simon, Josef 129; 393
Söhngen, Gottlieb 49; 53; 93; 393
Soosten, Joachim v 11; 287; 393
Staudenmaier, Franz Anton 45; 47
Steinacker, Peter 14; 383
Stierle, Karl Heinz 263; 389
Stirner, Max 215, 393
Stirnimann, Heinrich 34; 37-42; 46; 50; 53; 59; 116; 126; 393
Stöhr, Martin 136; 387; 393
Straubinger, Heinrich 50; 393
Strauss, David Friedrich 42; 393
Sundermeier, Theo 77; 216f.; 393

Taylor, Charles 316; 344; 374; 393
Thaidigsmann, Edgar 142; 393
Theunissen, Michael 233; 322; 393
Thiel, Detlef 269; 394
Thomas, William I. 134; 219; 394
Thurneysen, Eduard 307; 394
Thyen, Anke 223; 394
Tillich, Paul 59f.; 105; 330; 394
Tippelskirch, Dorothee C. v. 334; 394
Todorov, Tzvetan 351; 394
Tödt, Heinz Eduard 16; 170; 264; 289; 321; 380; 386; 394
Torell, Jean-Pierre 34; 61; 394
Track, Joachim 11
Tracy, David 53; 56; 61; 100; 105; 153; 394

Ulrich, Hans G. 145; 217; 293; 380; 386f.; 394

Verweyen, Hansjürgen 52; 76; 77ff.; 87; 100; 109; 114; 394
Vögele, Wolfgang 24; 394
Vorgrimmler, Herbert 15; 51; 88; 94; 391

Wagner, Falk 344; 354; 369, 394
Wagner, Harald 34; 37; 41; 43; 77, 394
Waldenfels, Bernhard 8; 11; 19; 27-30; 32; 56; 58; 60f.; 74; 85; 88; 112; 128; 130; 172; 177; 179-299; 305; 311f.; 333; 335; 345f.; 359; 371f.; 375; 384f.; 394f.
Waldenfels, Hans 20; 36; 41; 43; 49; 60; 77; 88; 147
Weinrich, Michael 367ff.; 383; 395
Welker, Michael 26; 363; 395
Welsch, Wolfgang 21; 54; 72; 195; 276; 381; 395
Welter, Rüdiger 274; 395
Werbick, Jürgen 134; 363; 380; 395
Weth, Rudolf 14; 385; 395
Whitehead, Alfred North 266; 395
Wiederkehr, Dietrich 52; 87f.; 187; 395
Wiemer, Thomas 211; 395
Winch, Peter 71; 395
Withöft, Rainer 24; 145; 395
Wittgenstein, Ludwig 56; 69; 146; 153; 227; 281; 389; 396
Wohlmuth, Joseph 12; 312; 391; 396
Wolf, Ernst 293; 387; 396
Wolterstorff, Nicholas 72; 396

Zahrnt, Heinz 330; 332; 334; 344; 396
Zehner, Joachim 77; 396
Zeindler, Matthias 309; 310; 312; 396