Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu

Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendentale Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht

Saskia Wendel, Tilburg (NL)

1. Das Anliegen: die Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu vor dem Forum der Vernunft

Zu seinen Lebzeiten wurde Charles de Foucauld bewundert und belächelt zugleich ob seiner radikalen Weise, die Nachfolge Christi zu leben: als Einsiedler im Hoggar, den auch die Tuareg als ihren „Marabut“ (heiligen Mann) verehrten. In seinen Aufzeichnungen fand sich folgender Text: „Denke ---- dass du als Martyrer sterben musst, ganz ausgeraubt, auf den Boden hingestreckt, nackt, unkenntlich geworden, mit Blut und Wunden bedeckt, gewaltsam und qualvoll getötet“¹. 1916 wurde Charles de Foucauld ermordet. Was bringt jemanden dazu, sein Leben in Ruhm und Reichtum aufzugeben und ein Leben in radikaler Armut und Einsamkeit zu führen, bereit sogar bis zum Äußersten, zur Preisgabe seines Lebens im Dienst für andere? Wieso setzt ein Mensch alles auf eine Karte, widmet seine Existenz dem Ziel, sich ganz in den Willen Gottes zu geben und Jesus von Nazareth und seiner Botschaft vom Reich Gottes nachzufolgen? Könnte er nicht einer großen Selbsttäuschung anhängen, erzeugt durch seine eigenen Wünsche und Sehnsüchte? Wäre er dann nicht ein Narr, der sein kurzes Leben für eine Illusion weggeworfen hat, für das große Gaukelspiel des Glaubens an die Existenz Gottes und dessen Selbstoffenbarung im Gekreuzigten?

„[Ä]ndert es am Werthe einer Sache Etwas, daß Jemand für sie sein Leben läßt? – Ein Irrthum, der ehrenhaft wird, ist ein Irrthum, der einen Verführungsreiz mehr besitzt: glaubt ihr, dass wir euch Anlass geben würden, ihr Herrn Theologen, für eure Lüge den Märtyrer zu machen? – *Ist denn das Kreuz ein Argument?* ... Und wenn Einer durch's Feuer gienge für seine Lehre, – was beweist dies!“²

Könnte also nicht alles eine große Verführung sein, eine Verführung zur Verneinung des Lebens und des Willens zur Macht im Namen einer großen Fiktion, deren Opfer auch der Mann aus Nazareth geworden ist? Und diejenigen, die ihr anhängen, die Dummen, „das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch“³? Die in 1 Pet 3,15 formulierte Aufforderung, jedem Rede und Ant-

1 Gorrée, Georges, Charles de Foucauld. Lyon 1957, zit. n. Nouwen, Henri M., Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster, Freiburg/Basel/Wien ⁸1978, 54.
2 Nietzsche, Friedrich, Der Antichrist, in: KSA 6. München ²1988, 235.
3 Ebd. 170.

wort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die die Christinnen und Christen erfüllt, lässt sich denn vor diesem Hintergrund auch so verstehen: zum einen jedem Rede und Antwort zu stehen, der diese Hoffnung als Glauben an eine letztlich lebensfeindliche Illusion interpretiert; zum anderen aber – und das scheint mir beinahe die dringendere Aufgabe zu sein – sich selbst gegenüber immer wieder neu Rede und Antwort darüber zu stehen, weshalb man davon überzeugt ist, dass der christliche Glaube und der Weg der Nachfolge Christi Antwort auf die Frage zu geben vermag, was meiner Lebensführung Sinn und Richtung geben kann, und weshalb Biographien von Menschen wie Charles de Foucauld für die eigene Lebensführung stets Anfrage und Ansporn zugleich sein können.

Wer sich mit der Radikalität einer christlichen Lebenspraxis konfrontiert, wird sich meines Erachtens der Frage nicht verschließen können, weshalb Menschen sich buchstäblich mit Haut und Haar nicht nur einer Sache oder einer Überzeugung verpflichten, sondern einer Person, die sie sowohl als Maßstab als auch Erfüllung ihres Lebensweges bekennen. Dabei stößt man allerdings unweigerlich auf die Überzeugung der christlichen Tradition, dass Jesus von Nazareth zwar auch, aber nicht nur unser Bruder - der „gute Mensch aus Nazareth“ - ist, der für seine Sache bis zum Äußersten ging, bis zum Tod am Kreuz. Das Christentum lebt im Gegenteil von der Überzeugung, dass in Jesus von Nazareth, in seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferweckung, sich Gott selbst zugesagt hat: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,1). In Jesus vollzieht sich also nicht nur die Offenbarung des göttlichen Willens, sondern Selbstoffenbarung, Menschwerdung Gottes in der konkreten Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen. Als Selbstoffenbarung Gottes jedoch kann dieses Ereignis nicht ein bloß vorläufiges Geschehen sein, nicht nur ein Glied der unendlichen Kette, der „schlechten Unendlichkeit“ der Geschichte. Denn dann könnte es immer noch durch ein anderes, noch ausstehendes Ereignis überboten werden, durch das Kommen eines womöglich noch besseren Menschen mit einer ganz anderen Botschaft. Doch Gott kann seine Selbstmitteilung nicht nochmals revidieren; das hieße ja, sich selbst zu revidieren, da er nicht „etwas“ offenbart hat, sondern sich selbst. Solch eine Selbstrevision jedoch widerspräche der Göttlichkeit Gottes, die in seiner Unbedingtheit, d.h. seiner (auch und insbesondere moralischen) Vollkommenheit besteht.⁴ Was

4 Der mögliche Einwand, dass dieses Gottesverständnis nur den abstrakten, unbiblischen Gottesbegriff der traditionellen Metaphysik widerspiegeln, der es zudem nicht erlaube, Geschichtlichkeit, Prozess, Veränderung in Gott selbst zu denken, und der Gott mithin zu einem abstrakten ens realissimum verdingliche, trifft nicht zu. Denn wer die Vollkommenheit Gottes in Frage stellt, stellt letztlich die Göttlichkeit Gottes in Frage, denn wodurch bestimmte sich die Göttlichkeit Gottes, wenn nicht durch seinen Unterschied zum Bedingten, Unvollkommenen, also zum Geschöpf Gottes? Dann aber ist Gott nicht anders als vollkommen, unbedingt zu denken. Allerdings ist es in der Tat notwendig, die

wäre darüber hinaus der göttlichen Selbstmitteilung noch hinzuzufügen, hat Gott sich doch als der liebende, barmherzige und unverbrüchlich treue Gott offenbart, der allen, auch den Opfern der Geschichte, zusagt: „Du bist nicht allein! Du wirst nicht sterben!“? Deshalb spricht man zu Recht vom „ein für allemal“ und von der Letztgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, worauf etwa Hansjürgen Verweyen im Kontext seiner Charakterisierung der Aufgabe der Fundamentaltheologie hinweist:

„Die sich von hier aus ergebenden Aufgaben der Fundamentaltheologie treten aber erst dann in der ihr eigenen Schärfe ans Licht, wenn man das entscheidende Charakteristikum berücksichtigt, das den von Christen zu verantwortenden Logos von anderen in der Geschichte auftretenden Sinnzusagen abhebt: Christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der in dieser Welt und für sie als das *letztgültige* Wort Gottes erschienen ist.“⁵

Die Formulierungen „ein für allemal“ bzw. „Letztgültigkeit der Offenbarung“ rufen oft Einsprüche hervor: Kommt hier nicht ein hybrider Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch des Christentums zum Ausdruck, der andere Religionen abwertet und ihnen ihre Heilsbedeutung abspricht? Und wird hier die eschatologische Dimension des Glaubens nicht negiert, das Erwarten der Erlösung am Ende der Zeit? Das Problem des Verhältnisses des christlichen Bekenntnisses zu anderen Religionen kann hier nicht ausführlich thematisiert werden, daher an

Vollkommenheit Gottes mit Geschichtlichkeit zu vermitteln, somit auch mit der Fähigkeit Gottes zur Veränderung. Vollkommenheit schließt Veränderung nicht aus, etwa die Veränderung, Revision eines Gedankens, einer Entscheidung, oder die Veränderung eines Objektes, also die Veränderung des Unvollkommenen, das vom Vollkommenen verschieden ist und aus ihm stammt. Allerdings schließt Vollkommenheit die Revision des Vollkommenen selbst aus, denn was vollkommen ist, bedarf gar keiner Veränderung seiner selbst, ja es kann sich gar nicht verändern – eben dann wäre es nicht mehr vollkommen. So ist also ein Unterschied zu denken zwischen der prinzipiellen Unveränderlichkeit des Vollkommenen, also Gottes selbst, in seinem Grund, und dessen Beziehung zum Unvollkommenen, wozu auch Veränderung, Revision gehört. In seiner Inkarnation hat Gott sich selbst offenbart, nicht nur eine Art und Weise seiner Bezugnahme zum Geschöpf, auch nicht nur eine bestimmte Willenskundgabe, kein „etwas“, das sich von ihm unterscheidet und der Revision unterworfen sein könnte. Wäre es denn wirklich denkbar, dass Gott morgen in einem neuen Menschen, in einem „Übermenschen“ gar sich inkarnierte und sich selbst als Gott der Immoral, der Unbarmherzigkeit und der Willkür offenbarte? Gesähete dies, handelte es sich nicht um Gott, sondern um einen Götzen, einen zwar allmächtigen und unsterblichen, aber keineswegs vollkommenen Lügengeist. Der Glaube an den Gott der Bibel erweise sich dann als Illusion, die der Gaukelei des *genius malignus* verfielen, ein Gott der Liebe zu sein. Das aber fügte der Offenbarung, wie sie die Bibel bezeugt, keinen weiteren Aspekt hinzu, sondern stellte sie im Gegenteil auf den Kopf.

5 Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 56. Vgl. hierzu auch Präpper, Thomas, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, bes. 40-57.

dieser Stelle nur eine kurze Bemerkung zu diesem Einwand: Formuliert wird die religiöse Überzeugung des christlichen Glaubens, dass Jesus von Nazareth nicht nur „einer unter vielen ist“, nicht nur ein Prophet neben anderen, sondern das inkarnierte Wort Gottes. Der christliche Glaube höbe sich selbst auf, betonte er dieses Bekenntnis zu Jesus als dem fleischgewordenen Logos nicht in seiner Letztgültigkeit, denn wie könnte er Jesus als Selbstmitteilung, Menschwerdung Gottes bekennen, würde er nicht zugleich das „ein für allemal“ der in ihm ergangenen Offenbarung bekennen? Gott kann ohne Zweifel „auf vielerlei Weise“ *etwas* offenbaren, *sich selbst* aber kann er nur „ein für allemal“ zusagen. Diese Überzeugung auszusprechen bedeutet nicht, anderen Religionen ihre Würde und ihre Bedeutsamkeit abzusprechen; es bedeutet lediglich, das eigene Bekenntnis in seiner Tiefe zu würdigen und ernst zu nehmen.⁶ Was die eschatologische Dimension des Glaubens betrifft, sei angemerkt, dass der Glaube an die Letztgültigkeit und das „ein für allemal“ die eschatologische Hoffnung nicht ausschließt: Uns ist Leben in Fülle verheißen, und dieses Leben in Fülle ist von Jesus von Nazareth nicht nur zugesagt, es ist in ihm selbst bereits in der Endlichkeit menschlicher Existenz erschienen: nicht nur bruchstückhaft, sondern voll und ganz. Zugleich aber harrt dieses „ein für allemal“ der Heilzusage seiner Vollendung, einer Vollendung, deren Antizipation Leben, Tod und Auferweckung Jesu sind, wie etwa Thomas Pröpfer ausführt:

„Endgültigkeit heißt nicht schon Vollendung. Solange die Verheißungen der Propheten Israels noch unerfüllt sind, steht die Vollendung der Selbstoffenbarung Gottes noch aus. Vollendet wäre sie erst, wenn Gottes Liebe in allen Verhältnissen ihre reale Gestalt gefunden hätte und es niemanden mehr gäbe, den sie nicht so wirksam erreicht hat, dass er durch sie versöhnt und heil werden kann. Daß ihre Endgültigkeit gleichwohl schon offenbar wurde, ist dennoch relevant und bedeutsam – es begründet die geschichtliche Möglichkeit des Heils, die Gott der menschlichen Freiheit zugedacht hat: dass ihr näm-

- 6 Dementsprechend wird man als Christin und als Christ in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen auf einen „aufgeklärten Inklusivismus“ zurückgreifen müssen, will man nicht dem eigenen Bekenntnis und damit letztlich sich selbst widersprechen: inklusivistisch insofern, als man die Heilsbedeutsamkeit nichtchristlicher Religionen nicht ausschließt und sie in ihrer je eigenen Würde anerkennt, zugleich jedoch davon überzeugt ist, dass Gottes Heilzusage sich in Jesus von Nazareth letztgültig realisiert hat, eben weil er nicht nur als „wahrer Mensch“, sondern auch als „wahrer Gott“ geglaubt wird. „Aufgeklärt“ insofern, als nichtchristliche Religionen in ihrem Anderssein und als gleichberechtigter Dialogpartner im Ringen um die Wahrheit anerkannt werden, wobei diesem Ringen um die Wahrheit nicht die Macht des Stärkeren, sondern das stärkste Argument dient. Der Dialog der Religionen steht somit zum einen unter dem Kriterium der wechselseitigen Anerkennung der Dialogpartner, zum anderen unter der Vorgabe der rationalen Rechtfertigung der je eigenen Überzeugungen. Dadurch wird der Dialog genau besehen zum Diskurs, in dem unterschiedliche Überzeugungen durch Argumente gerechtfertigt werden.

lich gesagt ist, was ihr nur von Gott gesagt werden konnte, damit sie, aus der Endgültigkeit dieser Zusage, ihre neuen Möglichkeiten als geschichtliche Freiheit ergreift.“⁷

Ist man jedoch davon überzeugt, dass in der Lebensgeschichte Jesu das letztgültige Wort Gottes erschienen ist, steht man vor dem Problem, wie eine Überzeugung vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen ist, in deren Mittelpunkt der Glaube an das Ergangensein einer letztgültigen Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz steht – und dies unter Vermeidung zweier Fallen: der Falle des Fideismus einerseits und des Rationalismus andererseits.⁸ Wie ist also erstens der „garstig breite Graben“ zwischen Letztgültigkeit und geschichtlicher Kontingenz zu überbrücken, wenn sich zum einen die apologetischen Versuche, dabei auf die Wundertaten Jesu oder die Faktizität des überlieferten Zeugnisses zu verweisen, als nicht tragfähig erwiesen haben?⁹ Und wenn aber zum anderen dieser Graben auch nicht lediglich fideistisch übersprungen werden kann, etwa durch Hinweis auf die „Übernatürlichkeit“ der Offenbarung, die daher niemals mit der lediglich „natürlichen“ Vernunft zu vermitteln sei,¹⁰ oder durch Hinweis auf das angebliche Paradox des Glaubens, welches nur einen *salto mortale* der Vernunft bzw. einen Sprung in eben diesen Glauben unter einem völligen Sich-Aufopfern des Verstandes ermögliche, nicht aber eine Vermittlung zwischen Glaube und Vernunft?¹¹ Wie ist jedoch zweitens der Gefahr des Rationalismus zu entgehen, also des Versuchs, den *Glauben* an das „ein für allemal“ der Offenbarung in Jesus von Nazareth durch Rekurs auf Vernunftargumente als notwendige Vernunftfeinsicht *begründen* zu können, zu der jede und jeder bei rechtem Vernunftgebrauch gelangen könne? Hier wird die Ungeschuldetheit und Unverfüglichkeit, die *Gratuität* der göttlichen Offenbarung negiert, Offenbarung in Vernunft aufgelöst und das Offenbarungsgeschehen letztlich auf ein notwendiges Ereignis reduziert.¹² Offenbarung wäre dann nichts anderes als Menschenwerk insofern, als ihr materialer Gehalt notwendiges Resultat der Tätigkeit der Vernunft bzw. des Prozesses des menschlichen Bewusstseins ist.¹³ Und theologische Reflexion wäre

7 T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* 48f.

8 Vgl. hierzu etwa Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 175ff.

9 Vgl. zu diesem Problem ausführlich H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* 246-269, hier vor allem mit Verweis auf Hume, Lessing und Kierkegaard.

10 Vgl. hierzu z. B. Thomas von Aquin, *ScG I*, cap. I-IX; s.th. I, q. 1a. 1-8. Vgl. zur Kritik des Offenbarungsbegriffs des Aquinaten ausführlich H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* 218ff.

11 Vgl. z. B. Kierkegaard, Sören, *Philosophische Brocken*. Hamburg³2002, 36-46.

12 Vgl. hierzu z. B. T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* 18f. 72-92.

13 Unbeschadet dessen bleibt es die Aufgabe der Fundamentaltheologie, Vernunft und Offenbarung miteinander zu vermitteln: Einerseits darf Offenbarung nicht externalistisch bzw. extrinsezistisch allein als „übernatürliche“ Zufügung der „natürlichen“ Vernunft verstanden werden, weil dann erstens die freie Zustimmung des Menschen zur Offenbarung negiert würde, und weil zweitens das Problem bestünde, wie Gottes Offenbarung

nicht mehr wesentlich *fides quaerens intellectum* bzw. *ratio fidei*, deren Ausgangspunkt immer schon die Glaubenshaltung ist, die nicht begründet werden kann und soll, sondern sie würde auf eine Metaphysik spekulativen Typs reduziert, die den christlichen Glauben als Resultat notwendiger Vernunftfeinsicht und das Gegläubte als Gewissheit (theoretischer) Vernunft, also als „Gewusstes“, interpretierte.

Gesucht wird also nach dem Königsweg der Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung der „Hoffnung die uns erfüllt“, folglich einer fundamentaltheologischen Reflexion, die weder der Versuchung des Fideismus noch der Verführung des Rationalismus erliegt. Jene rationale Rechtfertigung ist jedoch kein Selbstzweck, sondern sie geschieht im Dienste einer Praxis, der Praxis des Glaubens. Denn die Hoffnung, die uns erfüllt, ist kein Ergebnis eines bloßen Fürwahr-Haltens bestimmter Glaubensinhalte; sie ist vielmehr Ausdruck einer Haltung des Vertrauens, des Vertrauens darauf, dass nicht Leiden, Unrecht, schuldhaftige Verstrickungen und Tod das letzte Wort haben, sondern Befreiung und Erlösung aus allen Unrechts- und Unheilszusammenhängen. Eine Haltung des Vertrauens auf den, der diese Hoffnung verbürgt gerade darin, dass er sich selbst dem Leiden und dem Tod ausgeliefert hat und das Schicksal endlicher Existenz auf sich nahm. Jenes Vertrauen ermächtigt zu einer Praxis, die diesem Vertrauen entspricht, zu einer Praxis des Glaubens, in der das ergangene und zugesagte Heil bezeugt und weitergegeben wird, etwa im Engagement gegen Unrechts-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse, im parteilichen Einsatz an der Seite der Armen, Schwachen und Entrechteten, in der Kritik an Herrschaftsverhältnissen, die die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen missachten und zu zerstören trachten. Jenes Engagement kann zum bedingungslosen und radikalen Einsatz in der Nachfolge Jesu führen, deren Beispiel Menschen wie Charles de Foucauld sind. Dass diese Praxis nicht von vornherein unter dem Verdacht der Absurdität stehen muss oder gar dem Verdikt Nietzsches zu unterliegen hat, nichts anderes zu sein als eine besonders perfide Ausformung des Willens zur Macht, dies gilt es vor dem Forum der Vernunft zu verantworten, und dazu bedarf es auch der Reflexion über die Möglichkeit des Ergangenseins eben jenes

denn vom Menschen angenommen und bejaht werden könne, wäre sie ihm nicht durch sein Erkenntnisvermögen, also durch seine Vernunft, vermittelt. Andererseits darf Offenbarung auch nicht mit den Einsichten der Vernunft schlichtweg gleichgesetzt werden, denn dann droht entweder die Verkürzung der Offenbarung auf ein bloßes Produkt der Vernunft oder umgekehrt die Reduktion der menschlichen Vernunft auf eine Art „Durchlauferhitzer“ göttlicher Reflexion: „Nicht ich denke, sondern es – Gott - denkt in mir.“ Darüber hinaus bliebe zu fragen, wie denn noch Offenbarung in Geschichte sowie die Zusage Gottes an sein Geschöpf als einem Gegenüber zu denken wäre, wenn Vernunftfeinsicht und Offenbarung letztlich identisch wären. Genau bei diesem Problem setzt die zentrale Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung ein: Was ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Offenbarung überhaupt ergehen und vernommen werden kann?

„ein für allemal“, worauf die Glaubenspraxis vertraut, ja vertrauen muss, will sie sich nicht selbst ad absurdum führen.

2. Die Durchführung: die erstphilosophische Reflexion der Bedingung der Möglichkeit letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz

Der Ausgangspunkt des Reflexionsganges war die Begegnung mit einem Beispiel radikaler Nachfolge Christi und die sich daran anschließende Frage, was dieser Praxis Sinn verleiht. Sinn und Richtung erhält sie durch ihre Mitte, ihr Fundament und ihr Ziel, und das ist Christus selbst und seine Botschaft vom Reich Gottes. Nun wird Christus wie bereits skizziert als das letztgültige Wort Gottes geglaubt, das „in unserem armen Fleisch“ zur Erscheinung gekommen ist; auf diesem Ergangensein letztgültiger Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes basiert die gesamte Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Christi. Hätte es sich nicht ereignet, dann wäre die gesamte christliche Lebensführung – bis hin zur radikalsten Form der Nachfolge – sinnlos, was Paulus am Beispiel des Glaubens an die Auferweckung Jesu verdeutlicht: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,13f.) Christinnen und Christen sind davon überzeugt, dass sich in Jesus Christus solch eine letztgültige Offenbarung ereignet hat. Dass es sich wirklich ereignet hat, können sie jedoch niemals mit letzter Gewissheit sagen, auch nicht durch Verweis auf die Dignität des biblischen Zeugnisses oder der Tradition der Kirche, ebenso wenig durch Hinweis auf historische Fakten wie etwa die Kreuzigung Jesu oder das Entstehen der christlichen Gemeinden trotz Verfolgung. Schrift und Tradition könnten ja nichts anderes sein als Produkt einer gigantischen Selbsttäuschung, viele nahmen schon Verfolgung für eine Überzeugung auf sich, die sich später als Irrtum herausstellte, und das Faktum des Kreuzestodes Jesu selbst besagt nicht, dass sich im Leben und Sterben dieses Mannes etwas Einmaliges ereignet haben könnte, es könnte sich ja bei Jesus auch nur um ein weiteres Opfer der Geschichte handeln, um einen unschuldig Leidenden und Ermordeten mehr in der langen Reihe der „Toten und Zerschlagenen“, der nicht das Heil der Welt, sondern deren unrettbares Unheil und die ewige Wiederkehr dieser Unheilsgeschichte verkörperte. Kraft der Vernunft also ist das *wirkliche* Ergangensein der Selbstmitteilung Gottes in der Lebensgeschichte Jesu niemals zu beweisen, wohl aber, dass solche Offenbarung durch die Vernunft als *möglich* und somit als *nicht der Vernunft widersprechend gedacht* werden kann. Das ist ein wichtiger Unterschied: Theologische Reflexion sucht nicht die Wirklichkeit der Offenbarung zu erweisen, sondern sich allein mit der Aufgabe zu bescheiden, die Möglichkeit dieses Ergangenseins aufzuweisen und damit zu verdeutlichen, dass der Glaube an die Realität dieses Ergangenseins nicht a priori als un-

vernünftig zu gelten hat. Genau dieses Programm entspricht der Aufgabe einer rationalen Rechtfertigung eben nicht des Wissens, sondern der Hoffnung, die uns erfüllt. Dazu bedarf es aber einer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Ergangenseins letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz. Diese Reflexion widmet sich folgenden Fragen:

- 1) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung des Vernehmens göttlicher Offenbarung durch den Menschen sowie die damit verknüpfte Frage nach dem Begriff und der Bedeutung von Religiosität für das Vernehmen-können von Offenbarung.
- 2) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Offenbarung selbst und damit zusammenhängend die Frage nach der Möglichkeit eines Offenbarungsverständnisses im Sinne göttlicher Selbstmitteilung.
- 3) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung letztgültiger Offenbarung in geschichtlicher Kontingenz, wobei es hier einer Klärung des Begriffes „Letztgültigkeit“ bedarf sowie der Diskussion der Frage, inwiefern gerade angesichts der Endlichkeit der Existenz Letztgültigkeit gedacht werden kann, und wie sich in der Kontingenz der Geschichte überhaupt Letztgültiges zusagen und ereignen kann. Das erfordert eine Reflexion, insbesondere auch über die Möglichkeit „letztgültigen Sinns“. Diese Zuspitzung auf den Begriff des Sinns ist deshalb notwendig, weil es nicht lediglich um die abstrakte Erörterung der Möglichkeit von Offenbarung geht, sondern um die Reflexion und Rechtfertigung einer konkreten Lebenspraxis, eines konkreten Vollzugs endlicher Existenz und die Frage danach, was dieser Lebenspraxis Sinn und Richtung verleiht, worin sie sich gründet, wozu und wodurch sie aufgerufen, ja angerufen ist.
- 4) Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Bezeugung des Ergangenseins letztgültiger Offenbarung und der Weitergabe, der Überlieferung dieses Zeugnisses in der Praxis der Nachfolge Jesu, sei es das Zeugnis und die Überlieferung einzelner Christinnen und Christen, sei es das Zeugnis und die Überlieferung der Gemeinschaft aller Glaubenden; ebenso die kritische Frage nach der Entsprechung der Glaubenspraxis und des in ihr Bezeugten und Überlieferten. Der Ausgangspunkt wie auch das Ziel des skizzierten Reflexionsganges ist also stets die Praxis, die christliche Glaubenspraxis der Nachfolge Jesu.

In ihrer deutlichen Fokussierung auf die Frage nach Möglichkeitsbedingungen ist dieser theologischen Reflexion eine transzendente Ausrichtung zu eigen, wiewohl sie selbst mitten in der Auseinandersetzung mit der eigenen Glaubenspraxis und deren Konfrontation mit Beispielen gelebter Nachfolge Christi aufkommt. Nicht die Frage nach dem Aufkommen, der Genesis des Glaubens jedoch führt zu einer transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von letztgültiger Offenbarung, sondern die Frage nach der Geltung jener Glaubenspraxis, die sich nicht durch Verweis auf die Faktizität dieser Praxis selbst oder etwaigen extern bedingten Ursachen ihres Entstehens beantworten lässt. Die transzendente Reflexion steht somit stets im Dienst des gelebten Zeugnisses,

das sie weder ersetzen noch in ihrer Existenz begründen, sondern lediglich vor dem Forum der Vernunft als tragfähig und sinnvoll verantworten kann und will.

Dieses Konzept einer transzendentalen Reflexion der Glaubenspraxis wird auch als erstphilosophische Verantwortung des Glaubens bezeichnet. Denn traditionell bestimmt sich die *prima philosophia* – ein anderer Name für Metaphysik – als Suche und als Reflexion von Prinzipien, die spätestens seit der Kantischen transzendentalen Wende nicht mehr ausschließlich mit einer Metaphysik spekulativen Typs identifiziert werden kann und darf, sondern strikt transzendentalphilosophisch als Reflexion der Bedingung der Möglichkeit interpretiert werden kann. Kennzeichen dieser Reflexion ist zunächst die Anerkennung der von Kant geleisteten Kritik der spekulativen Metaphysik und deren Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen. Ebenso anerkannt wird die Kantische Wende zur praktischen Vernunft hinsichtlich der Religionsphilosophie und der philosophischen Theologie: die Existenz Gottes kann niemals gewusst werden, ist also keine notwendige Vernunfteseinsicht im Sinne theoretischen Wissens.¹⁴ Sie kann allein in praktischer Hinsicht als Postulat der praktischen Vernunft geglaubt werden. „Erste Philosophie“ ist demnach nicht mehr mit der klassischen *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* identisch, also mit Ontologie, einer mit der Seinslehre verbundenen Erkenntnislehre und einer sich an die Ontologie anschließenden philosophischen Theologie; sie ist vielmehr als Reflexion zu verstehen, die von einer konkreten Praxis ausgehend nach den Möglichkeitsbedingungen und Geltungsgründen dieser Praxis fragt, hier nach denjenigen der christlichen Glaubenspraxis. Allerdings – und das ist entscheidend – kann auch die praktische Vernunft niemals für die Erkenntnis aufkommen, dass Gott *in re* existiert. Die praktische Vernunft verpflichtet sich zwar ontologisch auf die Existenz Gottes, kann aber um diese Existenz nicht wissen, denn dieses Wissen wäre eine Erkenntnis theoretischer Vernunft, die der Kantischen Kritik der Metaphysik entsprechend nicht möglich ist.

Ein solches Verständnis einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung lässt sich denn auch systematisch mit Anselm von Canterburys Überlegungen zu einer *ratio fidei* verbinden. Denn Anselms Ausgangspunkt der theologischen Reflexion ist explizit der Standpunkt des Glaubens, der nach Einsicht sucht, nicht umgekehrt der Standpunkt der Vernunft, die durch Einsicht zum Glauben findet. Eine erstphilosophische Glaubensverantwortung in der Tradition der *fides quaerens intellectum* sucht weder den Glauben selbst in seinem Aufkommen zu begründen noch spezifische Glaubensinhalte. Wieso ist dann aber überhaupt die Rechtfertigung dieses Glaubens vor der Vernunft notwendig? Weil die von Gott

14 Auf die Diskussion über die notwendige Weiterführung der Kantischen Perspektive durch einen Rekurs etwa auf die Transzendentalphilosophie Johann Gottlieb Fichtes innerhalb eines Modells erstphilosophischer Glaubensverantwortung kann hier nicht näher eingegangen werden.

geschenkte Freiheit jedes einzelnen Menschen nur dann anerkannt und gewahrt ist, wenn der Mensch nicht im Widerspruch zu sich selbst und seiner Freiheit, womöglich aufgrund bloßer externer Autorität oder Konvention, sondern in Freiheit dem Geglauten zustimmen kann, und wenn Gott sich seinem Geschöpf unter Anerkennung der durch ihn selbst gesetzten Freiheit des Geschöpfes offenbart, denn anders widerspräche Gott seiner eigenen Schöpfergabe und seinem eigenen freien Entschluss nicht nur zur Schöpfung, sondern auch zur Selbstkundgabe. Diese Zustimmung des Menschen im freien Akt des Glaubens vollzieht sich kraft der Vernunft, und dazu bedarf es eines Verfahrens, das Anselm von Canterbury *remoto Christo* nannte: „*als ob*“ Offenbarung nicht wäre; also eine *methodische* Einklammerung der Glaubensinhalte. Erstphilosophische Glaubensverantwortung ginge allerdings dann unweigerlich fehl, wenn sie jene transzendente Reflexion in der Tradition der *ratio fidei* mit einer Metaphysik spekulativen Typs verwechselte, die Offenbarung als ein notwendiges Geschehen begreift, dieses auf den philosophischen Begriff zu bringen trachtet und das Begriffene als notwendige Vernunfteseinsicht deklariert, die von allen gewonnen werden können, die ihre Vernunft richtig gebrauchen.¹⁵ Offenbarung wäre dann lediglich ein anderer Name für die behauptete notwendige Vernunfteseinsicht, der Rückständigkeit derjenigen geschuldet, die noch nicht die schwindelnden Höhen der spekulativen Metaphysik erreicht haben. In jenem spekulativen „Überstieg“ wäre die theologische Reflexion aus Furcht vor dem Fideismus der Verführungskraft des Rationalismus erlegen, und das wäre nichts anderes als die fundamentaltheologische Variante des Modells „Selbstmord aus Angst vor dem Tod“.

- 15 Man könnte einwenden, dass doch gerade Anselms Insistieren auf die *rationes necessariae* innerhalb seines Programms einer *ratio fidei* dieses Programm als spekulative Metaphysik kennzeichne. Zudem sei Anselm doch als „Vater“ des ontologischen Argumentes ein zentraler Protagonist der von Kant kritisierten Metaphysik. Eine erstphilosophische Glaubensverantwortung in der Nachfolge Kants wird denn auch nicht mehr im Sinne Anselms von „zwingenden Gründen“ sprechen können, wodurch sich die Glaubensinhalte (im Rahmen theoretischer Vernunft) beweisen lassen. Wohl aber kann sie den Grundlagen des Programms der *ratio fidei* zustimmen: dem Versuch der rationalen Rechtfertigung des Geglauten ohne methodischen Rekurs auf Schrift, Tradition und Autoritäten allein im Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, und dies nicht nur in Bezug auf die sogenannten *praeambula fidei* wie etwa die Existenz Gottes, sondern unter Einschluss auch der Kernmotive des christlichen Bekenntnisses wie Inkarnation, Trinität, Auferweckung, Erlösung. Dabei folgt man zum einen der Überzeugung Anselms, dass die Vernunft und ihre Prinzipien nicht in verschiedene „Vernünfte“ geteilt werden kann, etwa in eine philosophische und theologische, sondern dass es nur eine Vernunft in der Vielheit ihrer Vermögen gibt, die von einem „Glauben, der nach Einsicht sucht“, als Rechtfertigungsinstanz in Anspruch genommen werden kann.

3. Die Zukunft: erstphilosophische Glaubensverantwortung im Dienst einer praktischen und politischen Fundamentaltheologie

Hansjürgen Verweyen hat gegenüber Einwürfen, dass es sich beim Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung um ein ungeschichtliches und abstraktes Modell handle, welches zudem an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie bzw. der Verwiesenheit der Theologie auf das – prinzipiell unab-schließbare – hermeneutische Verstehen vorbei gehe, betont, dass eine erstphilosophische Rechtfertigung des christlichen Glaubens nicht mehr und nicht weniger sei als *ancilla hermeneutica*¹⁶, die die hermeneutische Aufgabe der Theologie nicht zu ersetzen, sondern durch die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des im hermeneutischen Prozess immer schon in Anspruch Genommenen zu ergänzen beabsichtigt.

Diese „Dienstfunktion“ erstphilosophischer Glaubensverantwortung gilt es jedoch in Zukunft nicht nur der hermeneutischen Funktion der Theologie gegenüber herauszustellen, also nicht nur hinsichtlich der Aufgabe der Glaubensvermittlung und der narrativen Überlieferung des christlichen Bekenntnisses. Sie gilt es vielmehr insbesondere auch hinsichtlich der Glaubenspraxis zu betonen, der Praxis der Nachfolge Jesu. Denn der Standpunkt des Glaubens, die *fides*, die am Beginn jeder erstphilosophischen „Suche nach Einsicht“ steht, ist ja nicht lediglich ein kognitives Bekenntnis zu bestimmten Glaubensinhalten, ebenso wenig bloß zustimmendes Verstehen einer konkreten religiösen Überlieferung, sondern immer schon Handlung, Praxis. Diese Praxis ist nicht allein Ausdruck einer bestimmten religiösen Überzeugung, sondern schon Vollzug des Glaubens selbst, in dem sich zugleich die Weitergabe des Glaubens ereignet. Und auch die Reflexion dieser Praxis, also die Theologie und mit ihr eine erstphilosophische Glaubensverantwortung, ist wiederum Praxis bzw. ein Grundvollzug der Glaubenspraxis insofern, als das Reflektieren unbeschadet seiner Zuordnung zu den Vernunftvermögen ein Akt, ein Handlungsvollzug ist. Reflexion ist jedoch eine Praxis, die sich selbst zum Objekt haben kann; qua Reflexion kann die Praxis sich selbst zur Theorie werden, Reflexion ist somit theoretische Praxis. Die Glaubenspraxis, in deren Dienst sich eine erstphilosophische Glaubensverantwortung stellt, bestimmt sich jedoch – darauf haben Politische Theologie und Befreiungstheologie zu Recht insistiert – als Nachfolge Jesu immer als eine parteiliche Praxis an der Seite der Leidenden, der Schwachen und Entrechteten, an der Seite der Opfer der Geschichte. Eine Theologie, die sich als Reflexion dieser Praxis versteht, hat somit nicht allein eine allgemein hermeneutische Aufgabe der Interpretation und Weitergabe des christlichen Bekenntnisses, sondern die Aufgabe, dieses Bekenntnis zu bezeugen als ein Bekenntnis zu einem

16 Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort 58-72.

„Gott einer universalen Gerechtigkeit, der die Maßstäbe unserer Tauschgesellschaft zerbricht und die ungerecht Leidenden im Tode rettet und der uns *deshalb* anruft, Subjekte zu *werden* oder der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen im Angesicht menschenfeindlicher Unterdrückung, und Subjekte zu *bleiben* im Angesichte der Schuld und im Widerstand gegen Vermassung und Apathie.“¹⁷

Und diejenigen, die diese „Rede von Gott“ betreiben, nehmen in ihre Reflexion ihr gesamtes In-der-Welt-Sein, ihre je eigenen Lebenserfahrungen hinein und interpretieren sie nicht allein als individuelles Schicksal, sondern auch vor dem Hintergrund konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse. Solch eine Theologie ist im übrigen nicht nur einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ zu bestimmten Traditionen oder Konventionen verpflichtet, sondern auch einer „Hermeneutik des Verdachts“ und der „gefährlichen Erinnerung“ – auch der eigenen Glaubenstradition gegenüber.

Gerade deshalb aber bedarf eine solcherart praktische und politische Theologie einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, die sich Rechenschaft über die Grundlagen zu geben versucht, die diese Theologie in Anspruch nimmt: das Ergangensein von Offenbarung in der Lebensgeschichte Jesu gerade in seiner Parteilichkeit für die Armen und Schwachen; das Vertrauen auf einen geschichtsmächtig handelnden Gott nicht nur am „Finale“ der Vollendung der Geschichte, sondern schon im Anfang: im Anfang der Schöpfung, aber auch und vor allem in Leben, Tod und Auferweckung Jesu als Antizipation der noch ausstehenden Vollendung. Ebenso bedarf es der Rechtfertigung eines philosophischen Motivs, das die Politische Theologie in Anspruch nimmt: das Verständnis des Menschen als freies Subjekt, das Gott in sein Subjektsein ruft. Erfolgt diese Rechenschaft über die in Anspruch genommenen materialen Gehalte nicht, dann hängen die Intuitionen der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie, die auf jenen materialen Gehalten des christlichen Glaubens basieren, in der Luft. Deshalb ist eine Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen eben jener materialen Gehalte notwendig, welche eine erstphilosophische Glaubensverantwortung bereit stellt.¹⁸ Dadurch erweist sich dieses Modell jedoch nicht allein als notwendige Ergänzung einer hermeneutischen Theologie bzw. theologischen Hermeneutik des Glaubens, sondern vor allem als Ergänzung einer praktisch und politisch sich verstehenden Theologie.

17 Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, 70.

18 Das mag vielleicht naiv klingen angesichts der heftigen Kritik, die gerade von Vertreterinnen und Vertretern der Politischen Theologie gegenüber diesem fundamentaltheologischen Modell formuliert wurde. Anstatt jedoch in den vertrauten Schützengräben zu verharren, sollte man in den Diskurs über mögliche Gemeinsamkeiten der beiden theologischen Schulen eintreten, ohne die bestehenden Differenzen harmonisierend zu überspringen.

Allerdings ist leider bislang eine ausführliche Bestimmung des Modells einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung im Dienst einer politischen Theologie ausgeblieben. Sie erscheint allerdings dringend geboten, gerade um dem Verdacht wirksam entgegenzutreten zu können, eine elitäre Theologie im Elfenbeinturm, also theologisches „arm chair thinking“ zu sein, welches sich um die Praxis des Glaubens und insbesondere um deren politisch-gesellschaftliche Aufgabe nicht kümmert. Dazu bedarf es jedoch auch des Bemühens, die transzendentalen Prinzipien, auf die man sich bezieht, stets rückzubeziehen auf die konkrete endliche Existenz sowie auf konkrete gesellschaftliche Realitäten. Beides – der Diskurs mit der Politischen Theologie sowie das Bemühen um die Rückbindung an die konkrete (Glaubens-)praxis und deren Verständnis als Beitrag zu einer ethisch-politischen Praxis als Kritik und Veränderung des Bestehenden – ist meines Erachtens eine zukünftige Aufgabe derjenigen, die sich dem Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung verpflichtet fühlen. Geschähe dies, könnten der systematischen Theologie neue spannende Debatten ins Haus stehen, in denen nicht mehr nur die „Schlachten von gestern geschlagen“ werden, sondern in denen um eine Rede von Gott gerungen wird, die sich auf Augenhöhe mit den nicht-theologischen Wissenschaften am gesellschaftlichen Diskurs über gelingende Lebensführung unter den Bedingungen der Spätmoderne zu beteiligen vermag.