

Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu

Saskia Wendel, Köln

1. „Im Anfang war die Tat!“ – Theologie als Handlungswissenschaft

„Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch nicht schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“

In Goethes „Faust I“ findet sich bekanntlich diese Variation des Beginns des Johannesprologs, die völlig zu Recht die Einheit von Wort, Sinn, Kraft und Tat unter dem Primat der Tat herausstellt, ist doch Gottes Kreativität „im Anfang“ nicht allein als Wort zu fassen, sondern insbesondere als kreative Tat, als Handlungsmacht. Doch diese im positiven Sinne „faustische“ Variation über das Verhältnis von Wort und Tat, Theorie und Praxis in Bezug auf den göttlichen Grund, das göttliche Prinzip des Universums, gilt auch für die Bestimmung des Verständnisses der Rede von Gott, denn auch wenn die Theologie keine Tätigkeit dessen ist, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, sondern ein Tun bedingten Daseins, welches über jenes Prinzip innerhalb der Grenzen seiner endlichen Erkenntnis reflektiert und es dabei zu bestimmen und zu verstehen sowie jenes Verständnis anderen zu vermitteln sucht, so steht doch am Anfang der Gottesrede stets eine konkrete Praxis, diejenige des christlichen Glaubens, welcher als Praxis der Nachfolge Jesu bestimmt werden kann. Diese Praxis kritisch zu reflektieren und rational zu rechtfertigen und so wiederum zu neuer Praxis zu befähigen, ist die zentrale Aufgabe der christlichen Rede von Gott. Damit wird Theologie je-

Traditionen als auch in Bezug auf philosophische Bestimmungen des Begriffs „Glauben“ zu begründen.

1.1 Glauben und Handeln

In biblischer Hinsicht ist Glaube ein Doppeltes: eine Einstellung bzw. Haltung, die weder mit diskursiv gewonnenem Wissen noch mit sich unmittelbar einstellender sicherer Gewissheit identisch ist, sondern mit einem auf begründetem Vertrauen basierenden festen Überzeugtsein von etwas oder jemandem und damit auch ein Sich-Festmachen an etwas oder jemandem (vgl. z. B. Jes 26,4 u. 50,10; Mk 11,20–25; Lk 17,5 f.; Röm 4,13–22; Hebr 11,1), sowie eine Praxis, die dann neutestamentlich primär als Nachfolgepraxis verstanden wird, als „Praxis der Nachfolge Jesu“ (J.B. Metz). Ihre Richtschnur ist das Evangelium, die Botschaft vom Reich Gottes: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Mt 11,5). Diese Botschaft ist verbunden mit der Aufforderung zur Achtung des Gebotes der Gottes-, der Nächsten- und Fernsten- sowie der Feindesliebe. In Lk 10,28 heißt es: „Handle danach, und du wirst leben.“ Konkretisiert wird diese Perspektive im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches mit der Forderung „Geh und handle genauso“ (Lk 10,37) abgeschlossen wird.

Dieses auf die „orthopraxis“ konzentrierte Verständnis des Glaubens lässt sich auch philosophisch rechtfertigen, denn bestimmt man den Glauben als Praxis, dann folgt man genau besehen der Zuordnung des Glaubens zum Bereich der praktischen Vernunft, die Immanuel Kant in seinen religionsphilosophischen Überlegungen vorgenommen hatte: Der Glaube bezieht sich weder auf die Frage „Was kann ich wissen?“ noch auf die Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, sondern auf die Frage „Was darf ich hoffen?“, die eng mit der Frage „Was soll ich tun?“ verbunden ist. Für die theoretische Vernunft ist die Gotteserkenntnis unmöglich, verstrickt sie sich doch in die transzendente Illusion und in spekulativen Dogmatismus, wenn sie die Existenz Gottes zu beweisen sucht, weil die Erkenntnis Gottes den Bereich möglicher Erfahrung sprengt. Die Unmöglichkeit theoretischen Wissens über Gott mündet jedoch in kantischer Perspektive in einen gleichfalls vernünftig aufweisbaren moralischen Glauben an Gott, der sich von einem bloß subjektiven Meinen oder Für-wahr-halten der Existenz Gottes unterscheidet; der moralische Glaube basiert auf der Gewissheit des Faktums unbedingten Sollens und des daraus abgeleiteten Ideals des höchsten Gutes:

„[...] die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, dass ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.“⁹

⁹ KrV, B 857.

Es gibt also Kant zufolge durchaus eine Glaubensgewissheit, jedoch allein in praktischer Hinsicht: stärker als Meinen und auch bloß subjektiver Glaube in theoretischer Hinsicht, schwächer jedoch als Gewissheit in theoretischer Hinsicht, mithin eine Gewissheit ohne Wissen, basierend auf der Einsicht in die Gültigkeit des Sittengesetzes und daher moralischer Glaube. Dieser Glaubensbegriff wird durch den Begriff des Postulats der reinen praktischen Vernunft noch näher bestimmt, den Kant als „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“¹⁰, definiert. Das bedeutet: Es geht um Urteile, die auf moralischer Einsicht, also Einsicht praktischer Vernunft, basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit – in theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlangen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweiswissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft:

„Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermittelt ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.“¹¹

Glauben wird somit von Kant als ein auf sich gegründetes Vertrauen bestimmt: Vertrauen, da kein Wissen, doch gegründetes Vertrauen, da auf Vernunftgründen basierend und so objektive Realität für sich beanspruchend. Es wird somit nicht auf bloße Autorität hin geglaubt, also deshalb, weil jemand anders diesen Glauben geboten habe, weil ihn andere überliefert haben oder weil ich ihn als Erklärungshypothese für Unerklärliches gebrauche, sondern aufgrund meiner eigenen Vernunft Einsicht.¹² Zugleich aber macht die kantische „Wende zur Praxis“ im Feld der Religion deutlich, dass der Glaube selbst als Teil der praktischen Vernunft und als „moralischer Vernunftglaube“ schon Praxis ist, Vollzug, allerdings reflektierte Praxis auf der Basis vernünftig gerechtfertigter Gründe; darauf wird nochmals zurückzukommen sein. Noch expliziter als Kant weist dessen Schüler Johann Gottlieb Fichte auf diese Konstellation von Glauben bzw. Religion und Praxis hin:

„Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns, fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig

¹⁰ KpV, AA 220.

¹¹ KpV, AA 238.

¹² Vgl. hierzu ausführlich Wendel, Saskia, „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“, in: *Idealismus und natürliche Theologie*, hg. von Wasmaier-Sailer, Margit / Göcke, Benedikt Paul, Freiburg / München 2011, S. 81–103; vgl. zur Differenzierung von Glauben und Wissen auch Wendel, Saskia, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, S. 79–85.

tätig. [...] die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken und Handeln durchdringt, belebt, und in sich eintaucht. [...] Dies daher ist das Bild, und der innere Geist des wahrhaft Religiösen: [...] Er erfasset seine Welt als ein *Thun* [...]“¹³

Aus der praktischen Dimension des Glaubens ergibt sich allerdings keineswegs intrinsisch das Verständnis des Glaubens als Handeln. Praxis könnte ja auch im Sinne eines Wirkens verstanden werden, dem Nexus von Ursache und Wirkung entsprechend, und Wirken ist mit Handeln nicht gleichbedeutend. Dinge und Ereignisse wirken und dies entsprechend bestimmter Gesetzmäßigkeiten, Handeln aber ist an eine handelnde Person gebunden. Als „Person“ aber bezeichnet man dasjenige Seiende, welches über Selbstbewusstsein und damit über eine Subjekt- bzw. Person-Perspektive (Singularität und Relationalität bewussten Lebens) verfügt sowie über ein grundsätzliches Vermögen bzw. Können (*potentia*), welches alle einzelnen Vermögen des Vollzuges von Bewusstsein, wie etwa Denken, Wollen, Wahrnehmen und Fühlen, begründet und in dessen Vollzug das seiner selbst bewusste Dasein nicht ausschließlich externen Gesetzmäßigkeiten folgt, sondern frei ist. Obwohl man also als Handeln das Tätigsein von Personen bezeichnet, stellt jedoch nicht ein jedes Tätigsein, das eine Person ausübt, ein Handeln dar. In Entsprechung zur aristotelischen Unterscheidung von *poesis* und *praxis* ist zwischen einem herstellenden Tätigsein (*facere*) im Sinne eines „Machens“ und eines schaffenden Tätigseins im Sinne eines Neubeginnens (*creare*) sowie eines auf die Lebensführung bezogenen Tuns zu differenzieren und ist Herstellen nicht identisch mit Handeln.¹⁴ So bestimmte denn auch Hannah Arendt das Handeln als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, und diese Fähigkeit ist Arendt zufolge an Freiheit gebunden, da Freiheit genau besehen mit der Fähigkeit zum Neubeginn, mit Kreativität und Spontaneität identisch ist: Handeln unterliegt nicht der Kausalität aus Natur, sondern der Kausalität aus Freiheit und ist so immer Handeln eines „jemand“, einer Person.¹⁵ Handlungen ereignen sich folglich nicht aufgrund von Verursachung entsprechend des im Bereich von Dingen und Ereignissen wirkenden Kausalitätsprinzips, somit auch nicht ausschließlich aufgrund der Verursachung mentaler Zustände oder Ereignisse, die im Horizont der Totalisierung des Begriffs des Wirkens und der Geltung des Kausalnexus selbst als Wirkungen einer (physikalischen) Ursache gedeutet werden. Sie ereignen sich zudem – auch wenn sie zweckfrei sein und ihren Zweck in sich selbst, in ihrem Vollzug besitzen können – nicht grund- und ziellos, sondern sie gründen im Vollzug bewussten Lebens und dessen einzelner Vermögen, insbesondere des Vermögen des Willens, und dementsprechend sind sie durch Intentionalität gekennzeichnet, durch „Gerichtetheit“.¹⁶

¹³ *Fichtes Werke. Band V.*, hg. von Fichte, Immanuel Hermann, Berlin 1971, S. 473 f.

¹⁴ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1139b 24–1140a 9.

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 112013.

¹⁶ Vgl. zur Bestimmung des Ursprungs des Handelns in Intellekt und Wille auch Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1139a 22-b 5.

Bestimmt man Glauben nun nicht nur als Praxis, sondern als Handlung, dann bestimmt man ihn als freies, intentionales Tätigsein einer Person, das auf den Existenzvollzug und die Lebensführung eben jener Person bezogen ist. Allerdings ist damit noch nichts über den Bezug der Handlung auf andere und andres ausgesagt, also auf den Weltbezug, welcher den Selbstbezug der Handlung transzendiert. Dies ist für die Bestimmung des Glaubens als Handlung allerdings zentral, denn die Glaubenspraxis richtet sich ja nicht allein auf sich selbst, sondern auf andere, und vor allem richtet sie sich auf Gott, auf dessen Existenz die Glaubenden vertrauen, und somit ist sie nicht allein intentional, sondern relational verfasst. Im Zentrum des Handelns steht allerdings stets der Aspekt der Kreativität und damit auch derjenige der Performanz: Im Handeln wird Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern konstituiert, es ist nicht nur anamnetisch, mimetisch oder repetitiv – wie wichtig diese Momente gerade für religiöse Praxen auch sein mögen –, sondern wesentlich innovativ. Dies lässt sich am ehesten unter den Begriffen des kommunikativen Handelns und der reziproken Anerkennungspraxis freier Subjekte thematisieren, wobei kommunikatives Handeln per definitionem über ein ihm inhärentes normatives Kriterium verfügt, nämlich dasjenige der unbedingten Anerkennung und Achtung der Kommunikationspartnerinnen und partner als Gleiche;¹⁷ versteht man den christlichen Glauben in diesem Sinne, gilt es allerdings deutlich zu machen, dass sich diese Form kommunikativen Handelns immer auf das Handeln Jesu zurückbezieht, als dessen Nachfolgepraxis sich der Glaube versteht, und auf den Gott, den Jesus in seinem Handeln präsentiert und bezeugt hat. Genauerhin bezieht sich die Glaubenspraxis denn auch in ihrem Bezug auf die Praxis Jesu auf das Handeln Gottes selbst, denn dieser hat ja christlicher Überzeugung entsprechend in diesem Jesus aus Nazareth selbst gehandelt und darin Heil antizipatorisch realisiert, wenn auch noch nicht vollendet. Dementsprechend hat vor allem Helmut Peukert den Glauben als kommunikatives Handeln bestimmt: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln. Als praktische Solidarität mit den anderen bedeutet er die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für sie und für die eigene Existenz.“¹⁸

¹⁷ Vgl. hierzu die an Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sich anschließende Bestimmung kommunikativen Handelns durch Helmut Peukert: „Kommunikatives Handeln ist [...] seiner Struktur nach auf gegenseitige gleichberechtigte Anerkennung und unbedingte Solidarität der Partner gerichtet. Die Möglichkeit der Identitätsfindung der Partner hängt an dieser reziproken Solidarität, die grundsätzlich alle Dimensionen der Existenz in Intersubjektivität umfaßt und prinzipiell auch alle möglichen Subjekte kommunikativen Handelns einbezieht. Die Solidarität vollzieht sich in zeitlichem, innovatorischem, kommunikativem Handeln, das Handlungsmöglichkeiten für den anderen erschließt und einräumt. Das im Handeln apriorisch gesetzte Grundgesetz dieses Handelns ist also universale Solidarität in geschichtlicher Freiheit.“ (Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 32009, S. 337 f.).

¹⁸ Vgl. hierzu *ebd.*, S. 331. Vgl. zur Kennzeichnung des Glaubens als kommunikative Praxis auch Höhn, Hans-Joachim, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in*

Politische Theologien, Befreiungstheologien und Feministische Theologien haben zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses Handeln sich mitten in Geschichte und Gesellschaft vollzieht und folglich nie nur individuell ist, sondern immer eine gesellschaftliche Relevanz und politische Dimension besitzt, deren Leugnung diese Dimension quasi ex negativo bestätigt: Wer behauptet, sein Handeln sei dezidiert unpolitisch oder neutral, ist genau darin schon politisch, denn es stützt zumindest den status quo und gibt so einer bestimmten Form des Politischen Raum.¹⁹ Insofern hat gerade auch die Theologie eine ideologiekritische Aufgabe nicht nur anderen, sondern vor allem auch sich selbst gegenüber. Sie hat immer wieder neu zu überprüfen, ob und wenn ja, inwiefern sie sowohl individuelles Unrechtshandeln wie auch gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse entweder durch Schweigen stützt oder gar explizit legitimiert, auch innerhalb der christlichen Kirchen. Zudem ist ja gerade die christliche Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu immer schon auf das konkrete Heilshandeln Jesu in Geschichte und Gesellschaft verwiesen, auf das sich die jesuanische Aufforderung des „Geh und handle genauso“ bezieht, und dieses Handeln folgt einer klaren Option, nämlich der universalen Solidarität mit allen Leidenden, Armen, Entrechteten, Diskriminierten und Marginalisierten, einer Solidarität noch über den Tod hinaus und damit mit allen Opfern der Geschichte: „Jesu Handeln ist dabei auch für ihn selbst glaubender Vorgriff. Er ‚wagt‘ es, sich auf die drängende Nähe der Herrschaft Gottes einzulassen. Er greift vor auf die Vollendung des Reiches Gottes, die sich durchsetzen will, und zwar so, daß er die Wirklichkeit Gottes und sein Heil für die anderen behauptet. Er stellt diese Behauptung aber nicht theoretisch auf, sondern in seinem Verkündigen und Handeln, im Vollzug seiner Existenz als kommunikativer Praxis. Er ist diese Behauptung für die anderen.“²⁰ Solch ein innovatorisches Handeln ist jedoch immer auf Veränderung konkreter Verhältnisse ausgerichtet, die der zugesagten Vollendung entgegenstehen, und insofern ist es nie nur von individueller, sondern von zutiefst politischer Bedeutung, und es ist auch nicht neutral, sondern speist sich aus einer parteilichen Option für die Armen. Deshalb ist Johann Baptist Metz' Definition des Glaubens der Christinnen und Christen bleibend gültig: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“²¹ Und eine Theologie, die sich als

der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt am Main 1985, bes. S. 83–135.

¹⁹ Der Befreiungstheologe und -philosoph Enrique Dussel machte dies am Beispiel der Eucharistie deutlich: Wo das eucharistische Brot gebrochen und geteilt wird, zugleich aber den Armen das tägliche Brot vorenthalten wird, wird die Eucharistie zu Idolatrie, zu Fetischismus, weil sie in ihrem Wesen verkannt und verfehlt wird: „Gott kann das Brot, das den Armen genommen wurde, ein Brot der Ungerechtigkeit, nicht annehmen. Die Ungerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht nur eine Ungerechtigkeit einer einzelnen Person, die individuelle Ungerechtigkeit einer Einzeltat, sondern sie ist auch eine strukturelle Ungerechtigkeit, die historische Sünde des Systems.“ (Dussel, Enrique, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Fribourg 1985, S. 59).

²⁰ Peukert, *Fundamentale Theologie*, S. 326.

²¹ Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1984, S. 70.

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 reflektieren als Bekenntnis zu einem „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.“²²

1.2 Theologie als Reflexion der Glaubenspraxis

Wenn man nun aber den Glauben als Praxis bestimmt, stellt sich umso mehr die Frage nach deren Kriterien und nach deren Begründung. Denn die Praxis trägt ihr Kriterium nicht schon in sich selbst etwa dadurch, dass nur Gültigkeit für sich beanspruchen kann, was sich in der Praxis bewährt. Bewährung in der Praxis allein ist ja kein zureichender Grund für den Anspruch universalen Gültigkeit bestimmter Praxen, es könnten sich ja auch ethisch fragwürdige Praxen bewähren etwa im Blick auf Nutzen, Effizienz und Erfolg oder auf Glück und Genuss. Zwar bedarf jede Reflexion des Bezugs auf Erfahrung, denn ohne diese gibt sich ihr nichts zu denken, und so bedarf sie auch der Praxis als dasjenige, das ihr Anhaltspunkt wie Objekt ist, doch ohne Reflexion bleibt Praxis unbestimmt und wäre dann auch nicht kritisch bestimmbar, worauf etwa Theodor W. Adorno pointiert hingewiesen hatte:

„Praxis ohne Theorie [...] muß mißlingen [...]. Falsche Praxis ist keine. Verzweiflung, die, weil sie die Auswege versperrt findet, blindlings sich hineinstürzt, verbindet noch beim reinsten Willen sich dem Unheil. Feindschaft gegen Theorie im Geist der Zeit, ihr keineswegs zufälliges Absterben, ihre Ächtung durch Ungeduld, welche die Welt verändern will, ohne sie zu interpretieren, während es doch an Ort und Stelle geheißt hatte, die Philosophen hätten bislang *bloß* interpretiert – solche Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis. Daß dieser die Theorie sich beugen soll, löst deren Wahrheitsgehalt auf und verurteilt Praxis zum Wahnhafte[n]; das auszusprechen ist praktisch an der Zeit.“²³

Dies gilt umso mehr von einer Praxis, die mit religiösen Überzeugungen verbunden ist, die aufs Ganze der Lebensführung abzielen. Die rechtfertigende Reflexion der Praxis, der „Gedanke der Atem schöpft“ (Adorno), ist darüber hinaus auch deshalb unverzichtbar, weil die mit ihr verbundenen universalen Geltungsansprüche diskursiv auszuweisen und damit auch kritisch zu prüfen sind. Unterbleibt dies, ist Immunisierung die Folge, die zu ideologischer Verzerrung führt. Solch eine diskursive Rechtfertigung be-

²² *Ebd.*

²³ Adorno, Theodor W., „Marginalien zu Theorie und Praxis“, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1980, S. 169–190, hier: S. 176. Vgl. auch ders., „Aktionismus ist regressiv. [...] Die unablässig ‚zu abstrakt‘ schreien, befeißigen sich eines Konkretismus, einer Unmittelbarkeit, der die vorhandenen theoretischen Mittel überlegen sind. Der Scheinpraxis kommt das zugute. [...] das unmittelbare Tun, das allemal ans Zuschlagen mahnt, ist unvergleichlich viel näher an Unterdrückung als der Gedanke, der Atem schöpft.“ (*ebd.*, S. 186).

steht nun aber im „Spiel des Gründe Gebens und Gründe Verlangens“ (R. Brandom), welches der Verstand vollzieht. Doch dieser rechtfertigende Diskurs steht im Dienst der Praxis; er geht ihr nicht einfach voraus noch dominiert er sie in einseitiger Art und Weise – zumal auch Reflexion eine Tätigkeit ist, eine Praxis, die der Verstand vollzieht. Vielmehr geht der Diskurs von einer konkreten Praxis aus, die er reflektiert, und bringt eine neue, möglicherweise auch veränderte Praxis hervor. Der Rechtfertigungsdiskurs zieht seine Bedeutung aus seinem Bezug auf die gelebte Praxis, die er reflektiert, losgelöst davon gerinnt er zu abstrakter Spekulation, zu grauer Theorie. Unbeschadet der Lust am spekulativen Denken und an den „Abenteuern der Ideen“ verliert dieses Denken seine Bedeutung für die Lebensführung und seine Aufgabe der Lebensdeutung, wenn es sich verselbstständigt und zu bloßem „arm chair thinking“ verkommt.

Der Theologie ist nun genau jene Aufgabe der rechtfertigenden Reflexion einer Praxis gegeben, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu versteht und dabei auf das feste Vertrauen (den Glauben) auf die Existenz eines von Welt und Mensch unbedingt unterschiedenen, dennoch aber zugleich unbedingt auf Welt und Mensch bezogenen Gottes und sein schöpferisches, erhaltendes und rettendes, vollendendes Handeln setzt; in diesem Sinne ist sie Handlungswissenschaft, eben weil sie sich in ihrer Reflexion auf ein Handeln – die Praxis der Nachfolge Jesu – bezieht, das näherhin im oben genannten Sinn als kommunikatives Handeln bestimmt werden kann: „Theologie ist [...] die Theorie dieses Handelns und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit. [...] Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet.“²⁴

Versteht man Theologie als Diskurs, der die Glaubenspraxis reflektiert und darin zugleich auch auf rationale Art und Weise rechtfertigt, folgt man der Aufforderung in 1 Petr 3,15, die quasi als Legitimation und „Aufgabenbeschreibung“ der Theologie gelesen werden kann, der Aufforderung, allen Rede und Antwort zu stehen, die nach der Hoffnung fragen, die Christinnen und Christen erfüllt. Zugleich ist jedoch zu berücksichtigen, welchen Glauben die Theologie überhaupt reflektieren und rechtfertigen kann; der als „belief“ zu verstehende Glaube, die „fides quae“, also eine mit bestimmten Motiven und Überzeugungen verknüpfte Glaubenspraxis, ist der Begründung sowohl fähig wie auch bedürftig, da insbesondere auch religiöse Überzeugungen aufgrund der mit ihnen verbundenen universalen Geltungsansprüche in eben jener Geltung nicht einfach nur behauptet, sondern begründet werden müssen. Diesen Glauben nebst seiner Geltung reflektiert die Theologie als Handlungswissenschaft, und sie sucht ihn diskursiv, d. h. im Rückgang auf begriffliche Bestimmungen und ein argumentatives Legitimationsverfahren zu beurteilen und zu begründen. Was allerdings nicht Gegenstand dieses diskursiven Verfahrens sein kann, ist der Glaube, verstanden als „faith“ bzw. „fides qua“, als erstpersönliche Haltung, welche Bedingung der Möglichkeit von „belief“ ist: Weder

²⁴ Peukert, *Fundamentale Theologie*, S. 346 f.

kann dieser in seinem Aufkommen begründet werden, noch kann begründet werden, warum eine einzelne Person gläubig ist, eine andere dagegen nicht. Glauben im Sinne von „faith“ ist weder herstellbar noch begründbar – und hier stößt auch die Theologie im Sinne eines wissenschaftlichen Diskurses an ihre Grenzen.²⁵

Für die Handlungsebene bedeutet das: Die Theologie kann Kriterien für das Handeln selbst legitimieren, sie kann Überzeugungen begründen, die handlungsleitend sind, sie kann Handlungsurteile für einzelne Situationen und Kontexte fällen. Das heißt: Sie kann rechtfertigende Gründe für konkrete Vollzüge der Glaubenspraxis formulieren. Es ist ihr jedoch nicht möglich, die Motivation dafür zu begründen, dieses Handeln überhaupt zu vollziehen, sprich: gläubig zu sein und entsprechend dieser Glaubenshaltung zu handeln. Sie kann zwar auf motivationale Gründe für dieses Handeln hinweisen, auf Gründe also, die in der Motivationsebene wurzeln und damit letztlich in der erstpönslichen Haltung der Glaubenden, sie kann diese offenlegen. Doch dieser Hinweis auf die Handlungsmotivation ist noch keine hin- und zureichende Begründung der Handlung im Sinne des Bereitstellens von Kriterien bzw. Gründen, die sich in ihrer Geltung rechtfertigen. Sie machen das Glaubenshandeln vielleicht verstehbar in seinem Auftreten, sagen aber noch nichts über dessen Legitimation und dessen Geltungsanspruch aus. Wenn allerdings die Begründung der Glaubenspraxis im Sinne von „belief“ und damit die Reflexion und Formulierung rechtfertigender Gründe zur zentralen Aufgabe der Theologie gehört, dann ist zu fragen, auf welche Art und Weise diese Aufgabe vollzogen werden kann.

2. Theologie als Begründungsdiskurs

2.1 Die Rationalität der Theologie

Dass Theologie in ihrer Bestimmung als Handlungswissenschaft zugleich auch als Begründungsdiskurs zu verstehen ist, legt das Verständnis ihres Reflexionsgegenstandes nahe: Glaubensspraxen sind Teil religiöser Systeme und diese wiederum sind Sinndeutungssysteme.²⁶ Sinndeutungen, somit auch religiöse Sinndeutungen, sind auf rationale Rechtfertigung hin angelegt, denn sie besitzen einen kognitiven Gehalt, der wie bereits aufgeführt mit universalen Geltungsansprüchen verknüpft ist, zumal sich diese Deutungen auf die Lebenspraxis und damit auch auf Handlungen bezieht, die nicht nur mit Anspruch der Wahrhaftigkeit, sondern auch mit dem Anspruch normativer Richtigkeit

²⁵ Über den Glauben als Haltung kann jedoch etwa in Form narrativer Gottesrede gesprochen werden etwa mit der Absicht des „Gottkündens“ (vgl. Anm.1), Theologie als Wissenschaft dagegen kann die Differenzierung des Glaubens in „faith“ und „belief“ zwar reflektieren, allerdings das Aufkommen von „faith“ nicht mehr mit den Mitteln eines legitimierenden, diskursiven Verfahrens begründen. Wohl aber kann sie diese Haltung selbst als ihren eigenen Ausgangspunkt offen legen und so ihren eigenen Standpunkt verdeutlichen, der ihr diskursives Verfahren prägt und leitet.

²⁶ Vgl. zur Kennzeichnung von Religionen als Sinndeutungssysteme insbesondere Geertz, Clifford, „Religion als kulturelles System“, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983, S. 44–95, hier: S. 48. Vgl. hierzu auch Wendel, *Religionsphilosophie*, S. 7 ff.

verbunden sind.²⁷ Religiöse Sinndeutungen schließen darüber hinaus ein realistisches Verständnis der sie leitenden Überzeugungen ein; sie sind somit mehr als lediglich expressive bzw. emotive Äußerungen, und auch deshalb bedürfen sie der rationalen Begründung. Diese Begründung kann allerdings nicht wiederum durch Referenz auf eine Überzeugung geleistet werden, die dem zu begründenden Sinndeutungssystem entstammt, da dies zu einem zirkulären Verfahren führen würde, welches die Begründungsleistung unterminiert. Auf den christlichen Glauben bezogen heißt dies, dass etwa Autoritätsaufweise wie etwa Bezüge auf die Autorität von Schrift und Tradition ebenso als Begründungsinstanz wegfallen wie der Bezug auf den Begriff der Offenbarung als legitimationsverbürgende Instanz, denn Offenbarung ist ja selbst schon ein Begriff, der einem religiösen Sinndeutungssystem entstammt, und deren Geltungsanspruch in jenem System schon ebenso vorausgesetzt ist wie das autoritative bzw. normsetzende Verständnis von Schrift und Tradition. Wer also beispielsweise den Geltungsanspruch bestimmter Glaubenspraxen bzw. religiöser Überzeugungen durch den Verweis auf die Autorität der Offenbarung abzusichern sucht, verstrickt sich in ein zirkuläres Verfahren, weil er das zu Begründende – bestimmte Überzeugungen und die mit ihnen verbundenen Ansprüche auf universale Geltung – mit dem zu Begründenden (der Offenbarung sowie dem damit verbundenen Anspruch auf universale Geltung) zu legitimieren sucht – und hier beißt sich quasi die offenbarungstheologische Katze in den Schwanz. Genau deshalb hat schon Anselm von Canterbury im Programm seiner „ratio fidei“ die Vernunft als alleinige Instanz des Begründungsdiskurses „Theologie“ eingesetzt, die „remoto Christo“, so als ob Offenbarung in Jesus von Nazareth nicht wäre, und er ohne Rekurs auf Bibel und Autoritäten zu Werke geht und nach „rationes necessariae“ für die Geltung des christlichen Glaubens sucht. Zugleich ist es der Vernunft möglich, über alle Gehalte des Glaubens, also gerade auch über Inkarnation, Trinität, Erlösung und nicht nur über die sogenannten „praeambula fidei“ wie etwa die Gottesexistenz zu urteilen. Und die Vernunft ist Prinzip dieses Begründungsdiskurses, dessen Ergebnisse daher auch von allen vernunftbegabten Wesen prinzipiell verstanden und gegeben-

²⁷ Damit ist auch miteinbeschlossen, dass es bei der Begründung religiöser Überzeugung weniger um den Aspekt von „wahr“ und „falsch“ geht, denn es handelt sich nicht um Wissensurteile und damit nicht um Urteile der theoretischen Vernunft, sondern dass es auch bei der Beurteilung religiöser Überzeugungen und damit um Glaubensüberzeugungen letztlich um die Praxis und damit um Handlungsurteile geht. Diese folgen jedoch nicht der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“, auch nicht derjenigen zwischen „ist“ und „ist nicht“, auch wenn mit diesen Überzeugungen ontologische Verpflichtungen einhergehen. Leitend ist jedoch entsprechend der Zuordnung des religiösen Feldes zum Bereich der praktischen Vernunft und damit für die Beurteilung von Handlungen, die den Existenzvollzug insgesamt betreffen, die Differenz von „gut“ und „schlecht“, „recht“ und „unrecht“, „gelingend“ bzw. „glücklich“ und „misslingend“. Hier wird keineswegs Religion auf Moral reduziert, Kantisch gesehen ist Religion nicht mit Moral identisch, sondern deren Folge und so mit ihr untrennbar verknüpft. Aufgrund dieser Verknüpfung besteht eine Analogie hinsichtlich ihrer Urteilsformen, und diese gilt es im Begründungsdiskurs des Glaubens zu bedenken. Nimmt man dies ernst, erübrigt sich denn auch die Frage nach der „wahren“ und „falschen“ Religion und die damit verbundenen Gefahren exklusivistischer Positionen, nicht aber die Frage nach einer Kriteriologie der Glaubenspraxis unter dem Maßstab der Konstellation von Religion und Ethik innerhalb der praktischen Vernunft.

nenfalls anerkannt werden können – und nur dann, wenn prinzipiell alle zustimmen können, wäre ja die Universalität von Geltungsansprüchen überhaupt erst erweisbar.

Theologie ist so als ein zutiefst rationales, auf intellektuelle Redlichkeit angelegtes Unternehmen gekennzeichnet. Sie ist weder unvernünftig noch „übervernünftig“, sondern ein Weg, den die Vernunft selbst beschreitet, und zwar in der ganzen Breite ihrer Vermögen: Denken, Wollen, Wahrnehmung, Gefühl. Zwar ist der Intellekt für Reflexion und diskursives Verfahren entscheidend, für Begriff, Urteilsbildung, argumentatives Verfahren, aber die Erfahrung und damit Wahrnehmung und Gefühl geben dem Verstand zu denken, und der Wille leitet insofern, als das ganze Unternehmen ja genau besehen im Dienst einer Praxis steht, ja selbst schon Praxis ist, weil und insofern auch die Reflexion ein Tätigsein bewussten Lebens und damit eine Praxis ist, die der Verstand vollzieht. So gesehen ist die Theologie ebenso wie der Glaube, den sie bedenkt und beurteilt, auch kein Werk einer „anderen“ Vernunft oder gar eines „Anderen“ der Vernunft, eben weil es wie bereits erwähnt nur eine Vernunft in der Vielfalt ihrer Vermögen und ihres Auftretens gibt, und es gibt nur eine Art und Weise des Vollzugs ihrer unterschiedlichen Vermögen. Der Wille „will“ im Feld des Glaubens nicht anders als etwa im Feld der Moral, auch wenn er sein Wollen teilweise auf anderes ausrichtet, und der Intellekt „denkt“ nicht anders im Feld des Glaubens als etwa im Feld säkularer Sinndeutungen. Ist das schon Rationalismus? Abgesehen davon, dass es sich beim „Rationalismus“ häufig um ein Klischee oder um ein Missverständnis handelt, liegt schon deswegen kein Rationalismus vor, weil zum einen die rationale Methode ja nicht ausschließt, dass der Ausgangspunkt sowie der Zielpunkt ihrer Reflexion Glaube ist, eben „fides quaerens intellectum“, nicht umgekehrt – im Gegenteil ist Theologie als Handlungswissenschaft ja gerade immer auch Reflexion einer Praxis, die sie intellektuell zu verantworten sucht. Zum anderen kann die Theologie wie gesagt den Glauben nicht in seinem Aufkommen und Auftreten – als „fides qua“ – begründen, dieser bleibt auch der theologischen Reflexion unverfüglich und ist demgemäß durch sie weder herstellbar noch begründbar. Was aber eine rationale Theologie immer verdeutlichen muss, ist dies: Ihre Aufgabe ist nicht allein diejenige, primär einer Hermeneutik des Einverständnisses zu folgen und Bestehendes zu legitimieren, sondern auch einer Hermeneutik des Verdachts entsprechend immer auch die eigenen Überlieferungen auf den Prüfstand zu stellen gemäß dem Grundsatz „Das Gute behaltet!“ Der Glaube darf, ja muss sich vor der Instanz der Vernunft verantworten, soll er ein wirklich verantwortlicher Glaube sein. Impliziert er illegitime Praxen, die etwa gegen das Prinzip der Achtung der Würde und Freiheit der Person verstoßen, Praxen, die gewaltförmig sind und Gewaltverhältnisse befördern und legitimieren, dann sind diese Praxen zu kritisieren und es gilt, sich von ihnen zu verabschieden. Das Gleiche gilt von Gehalten, die sich vor dem Forum der Vernunft nicht verantworten lassen, da sie sich nicht (mehr) rational rechtfertigen lassen, denn der Glaube ist ja nicht Gegenstück, sondern als Vollzug der Vernunft selbst schon deren Teil und Moment, etwa in Form der epistemischen Einstellung „Glauben“ im Unterschied zu derjenigen des Wissens. Widersprüche er in seinen Gehalten der Vernunft, widersprüche er letztlich sich selbst. Zudem – und das ist der entscheidende Punkt – ist die

Glaubenspraxis immer auch Gegenstand freier Zustimmung; sie geschieht nicht allein aufgrund von Konvention oder Tradition, sondern als Handlung ist sie stets auch Vollzug eines freien Subjekts, das sich in Freiheit für oder gegen bestimmte Sinndeutungssysteme und somit auch Glaubenspraxen entscheidet – dies allerdings nicht willkürlich und grundlos, sondern im Rekurs auf Gründe; die Entscheidung für den Glauben – der „Wille zu glauben“, bezogen nicht auf den unverfügbaren und unbegründbaren „faith“, sondern auf den stets in seinem Geltungsanspruch zu legitimierenden „belief“ – vollzieht sich somit auch gerade nicht in fideistischer Art und Weise unter Aufopferung des Verstandes, sondern unter Einsatz sowohl von Intellekt als auch Willen. Auch wenn Konvention und Sozialisation einen nicht unerheblichen Beitrag leisten, ist es doch in letzter Konsequenz das Individuum, das darüber entscheidet, wie es sein Leben deutet und führt, und ob es dabei auf religiöse Sinndeutungen zurückgreift oder nicht, ob es sich als gläubig oder nicht gläubig versteht. Dabei ist die Vernunft die zentrale Instanz, und dementsprechend ist sie es auch in und für die Theologie.²⁸

Allerdings stellt sich die Frage, welche Form der Begründung die Theologie wählen sollte, denn selbst wenn man Theologie strikt rational durchbuchstabiert, ist damit noch keine bestimmte Begründungsmethode präfiguriert; mit Blick auf die zu rechtfertigen-

²⁸ Das hat selbstverständlich Folgen für die Bestimmung des Verhältnisses sowohl von Natur und Gnade als auch von Vernunft und Offenbarung. Eine Theologie, die sich als autonomer Vernunftdiskurs versteht und sich dabei einer rationalen Glaubensverantwortung verpflichtet weiß, wird, will sie in ihrem Selbstverständnis wirklich konsistent sein, die Vernunft als Prinzip ihrer Reflexion ansehen und anerkennen. Dann aber trennt sie auch nicht mehr künstlich zwischen Vernunft und Offenbarung, als wären diese zwei getrennte Bereiche, ja beinahe zwei separierte Entitäten, die es dann künstlich und nachträglich miteinander in ein Verhältnis zu setzen gilt, sei es als hierarchisches Verhältnis von „natürlicher“ Vernunft und „übernatürlicher“ Offenbarung, sei es als Verhältnis der wechselseitigen Bestimmung oder der wechselseitigen Vermittlung. Offenbarung ist vielmehr als eine Deutungskategorie theistischer Religionen zu verstehen, die von der Perspektive des Glaubens an einen handelnden Gott ausgehend die Vernunft selbst schon als Gabe und Bild Gottes und so auch als ein Zur-Erscheinung-Kommen Gottes im Medium der Vernunft interpretiert. Göttliche Offenbarung fügt somit der Vernunft nichts auf „übernatürliche“ Weise hinzu oder erweitert diese noch ist sie von ihr gänzlich unterschieden. Dementsprechend interveniert Gott auch nicht gnadenhaft erkenntniserweiternd durch einzelne Akte in die Vernunft hinein, um sie nachträglich zu erleuchten. Gott handelt und offenbart sich nicht neben oder über der kreatürlichen Vernunft, sondern vermittelt durch diese und in ihr, also *als* „natürliche“ Vernunft. So braucht es zur Annahme bzw. Zustimmung zum Glauben auch kein „übernatürliches“ Existenzial, sondern den Gebrauch der „natürlichen“, christlich als Schöpfungsgaben Gottes gedeuteten Vermögen der Vernunft, insbesondere Verstand und freier Wille. Die Gratuität des Glaubens steht damit in keiner Weise zur Disposition, denn laut theistischer Überzeugung verdankt sich die Vernunft der Kreatur und damit des endlichen bewussten Lebens in ihrem „principium“ nicht sich selbst, sondern letztlich der Kreativität Gottes, der Anderes aus sich heraus setzt, unterschieden von sich als sein *Bild*, identisch mit ihm als *sein* Bild im freien Vollzug bewussten Lebens. So könnte man hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung wie auch hinsichtlich der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses auf die Metapher des Vexierbildes zurückgreifen bzw. auf den Bildgedanken, der im Wort „als“ zum Ausdruck kommt: Gott setzt sich selbst *als* ein Anderes seiner selbst (Universum, Welt, Kreatur) und er zeigt sich, offenbart sich darin zugleich *als* Welt, Kreatur und damit auch *als* kreatürliche Vernunft. Dies beschreibt kein Identitäts- sondern ein Bildverhältnis, eine Identität in Differenz im Verhältnis der Abhängigkeit von Grund und Gegründetem: *deus/mundus – revelatio/ratio – gratia/natura*.

den universalen Geltungsansprüche scheiden allenfalls von vornherein Theologiemodelle aus, denen jeglicher rationaler Begründungsversuch suspekt ist oder die religiöse Überzeugungen primär als expressive Äußerungen verstehen und damit auch losgelöst von universalen Geltungsansprüchen. Es böten sich hier verschiedene Modelle an: Alvin Plantingas Versuch, religiöse Überzeugungen als selbstevidente und unkorrigierbare „properly basic“-Sätze und damit als epistemisch basal zu verstehen²⁹, oder Nicholas Wolterstorffs Kriterium der Kohärenz und Konsistenz religiöser Überzeugungen, also Widerspruchsfreiheit und Anschlussfähigkeit an andere anerkannte Überzeugungen und Geltungsansprüche.³⁰ Oder man könnte im Anschluss an den Pragmatismus den Glauben als eine lebendige Option deuten, als Entscheidung, deren Quelle die persönliche Erfahrung ist und deren Kriterium letztlich die Bewährung in der Praxis ist. Diese Variante könnte vor allem im Hinblick auf das Verständnis des Glaubens als Handeln attraktiv sein: Glaube ist eine existenzielle Entscheidung mit Konsequenzen für die Lebensführung und für das Handeln, und an der pragmatischen Effizienz des Handelns, an der praktischen Bewährung, lässt sich erkennen, ob diese Entscheidung wirklich trägt.³¹ All diese genannten Modelle weisen allerdings Schwächen auf, die sie als Begründungsmethode ungeeignet erscheinen lassen. Plantinga verstrickt sich in seinem Versuch, religiöse Überzeugungen als epistemisch basal zu erweisen, in einem Zirkel, da er als Kriterium zum Erweis ihrer Basalität letztlich wieder religiöse Überzeugungen anführen muss: die Gabe eines *sensus divinitatis* und die Existenz eines göttlichen Design-Plans. Wolterstorffs Kohärenz-Kriterium erweist sich angesichts der Aufgabe, Überzeugungen zu rechtfertigen, in deren Zentrum die ontologische Verpflichtung auf die Existenz eines schlechthin unbedingten Seins steht und die mit starken universalen Geltungsansprüchen verknüpft sind, allein als zu weich, um den eingeforderten Begründungsanspruch leisten zu können.³² Und die pragmatistische Methode weist das Problem auf, dass Bewährung in der Praxis kein zureichendes Kriterium dafür bereit stellen kann, universale Geltungsansprüche zu rechtfertigen, im Gegenteil könnte es sich um eine rein konventionale Begründung handeln, die eben aufgrund dieser konventionalen Ausrichtung hinter der eingeforderten Begründungsleistung zurückbleibt; hinzu kommt auch, dass der Verweis auf die persönliche Erfahrung als Quelle der Glaubensoption diese Leistung ebenfalls nicht erbringen kann, weil Erfahrungen – anders als etwa von James behauptet – niemals direkt und unmittelbar, sondern stets schon diskursiv vermittelt auftreten und somit nicht Quelle, sondern bereits Teil religiöser Praxen sind, durch die sie vermittelt

²⁹ Vgl. z. B. Plantinga, Alvin, „Reason and Belief in God“, in: *Faith and Rationality. Reasons and Belief in God*, hg. von Plantinga, Alvin / Wolterstorff, Nicholas, Notre Dame 1983, S. 16–93.

³⁰ Vgl. z. B. Wolterstorff, Nicholas, „Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?“, in: *Faith and Rationality*, S. 135–186.

³¹ Vgl. James, William, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge / London 1985; Peirce, Charles Sanders, *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg 1995.

³² Vgl. hierzu ausführlich Müller, Klaus, „Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik“, in: *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. von Müller, Klaus / Larcher, Gerhard, Regensburg 1998, S. 77–100, hier: S. 83–88.

und geprägt sind. Aus diesem Grund liegt der Anschluss an eine Begründungsmethode nahe, die man als erstphilosophische Glaubensverantwortung bezeichnen kann.³³

2.2 Die Begründungsmethode: Erstphilosophische Glaubensverantwortung

Das Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung sucht religiöse Überzeugungen in ihren Geltungsansprüchen allein im Rekurs auf einen von der Vernunft autonom gewonnenen apriorischen Begriff des Unbedingten zu rechtfertigen, der als Urteilkriterium fungiert, vergleichbar der cartesischen Idee des Unendlichen, allerdings ohne die noch bei Descartes vertretene Position, aus der Gegebenheit dieses Begriffs als regulative Idee der Vernunft im Rekurs auf das ontologische Argument auf die notwendige Existenz eines schlechthin unbedingten Seins zu schließen.³⁴ Dieser Begriff wird in transzendentalphilosophischer Tradition als rein formaler Begriff verstanden, der noch jeglichen materialen Gehalten religiöser Traditionen vorausgeht. Bei der Bestimmung dieses Begriffs spielen vor allem die Prinzipien Subjektivität und Freiheit eine entscheidende Rolle.

Dieses Modell steht durchaus in der Tradition der transzendentalen Theologie Karl Rahners; dieser hatte insbesondere in der 1. Auflage seines Werkes „Hörer des Wortes“ die Aufgabe transzendentaler Theologie als Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen des Vernehmens göttlicher Offenbarung durch den Menschen im geschichtlichen Vollzug seiner Existenz dargelegt,³⁵ dort noch ohne die problematische Einführung des „übernatürlichen Existenzials“.³⁶ In diesen Bahnen formulierten vor allem Klaus Mül-

³³ Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia, „Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht“, in: *SaThZ* 9 (2005), S. 148–160.

³⁴ Vgl. hierzu Thomas Pröpper: „Ohne den Rekurs auf ein Unbedingtes, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder die jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründet vertretbar noch überhaupt der Gottesgedanke in autonomer Einsicht bestimmbar.“ (Pröpper, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg im Breisgau 2001, S. 77).

³⁵ „Unsere Aufgabe ist es [...] zu zeigen, wie zur Wesenskonstitution des Menschen die positive Offenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes, also für Theologie, gehört, ohne daß diese darum in ihrem Inhalt nur das von dieser Offenheit her bestimmbare Korrelat gegenständlicher Art wird. Auf diese Weise muß sich auch zeigen lassen, daß diese Offenbarung wirklich gehört werden kann, ohne daß sie nur das Ja oder Nein zum Menschen ist.“ (Rahner, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, München 1941, S. 38).

³⁶ Dieses hatte Rahner zur Absicherung der Gratiuität der Offenbarung eingeführt, die allerdings auch ohne das übernatürliche Existenzial gedacht werden kann, wenn man in der Perspektive des Glaubens die Vernunft als ganze als Gabe Gottes deutet, Vernunft und Offenbarung als Vermittlungsverhältnis bestimmt und dabei auf die problematische Hierarchisierung von „natürlicher“ Vernunft und „übernatürlicher“ Offenbarung ebenso verzichtet wie auf die Differenzierung zwischen einem „natürlichen“ Licht der Vernunft und einem „übernatürlichen“ Glaubenslicht. Die Annahme eines übernatürlichen Existenzials widerspricht zudem der Autonomie der Vernunft, da sie dieser eine heteronome „übernatürliche“ Größe hinzufügt und so die Autonomie der Vernunft letztlich unterhöhlt. Vgl. zur Kritik am „übernatürlichen Existenzial“ etwa Verweyen, Hansjürgen, „Wie wird ein Existenzial übernatürlich?“, in: *ThZ* 95 (1986), S. 115–131.

ler, Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen ihre theologischen Konzeptionen, die häufig bzw. leider immer noch unter der Bezeichnung „theologische Letztbegründung“ firmieren. Pröpper und mittlerweile auch Verweyen lehnen allerdings zu Recht die Bezeichnung „Letztbegründung“ ab, weil der Begriff fälschlicherweise den Eindruck erweckt, dass der Glaube letztbegründet werden soll bzw. dass es überhaupt um einen „letzten Grund“ innerhalb einer Beweiskette geht, womöglich gar um eine „letztgültige“ materiale Bestimmung religiöser Überzeugungen.³⁷ Dies ist aber weder möglich noch wünschbar, denn der Glaube lässt sich in seinem Auftreten, also als „faith“, überhaupt nicht begründen, und religiöse Überzeugungen lassen sich allein hinsichtlich ihres Geltungsanspruches vernünftig rechtfertigen, keineswegs ist aber irgendein Beweisverfahren anvisiert, durch das sich der Glaube „andemonstrieren“ lässt. Ebenso wenig ist es möglich, eine „letztgültige“ materiale Bestimmung von „belief“ zu leisten, die den Anspruch der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens zur Gewissheit werden ließe und so den Glauben in Wissen transformieren würde, was im Übrigen der Kennzeichnung des Glaubens gerade in seiner Differenz zum Wissen widerspräche. Unbeschadet seiner Rationalität liefert Glauben keine Wissenserkenntnis und unbeschadet ihres kognitiven Gehalts erlangen religiöse Überzeugungen niemals den epistemischen Status zweifelsfreier Gewissheit – und somit lassen sie sich auch nicht „letztbegründen“. Dementsprechend handelt es sich auch nicht um das Programm einer mit starken epistemischen Ansprüchen verknüpften spekulativen Metaphysik etwa Hegelschen Typs, die unter anderem im Rekurs auf die – epistemologisch zu starke bzw. gänzlich überzogene – Identifikation von Selbst- und Gottesbewusstsein die „Glaubensgewissheit“ an die Existenz Gottes und an seine Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth zu begründen versucht und dabei die Grenze zwischen transzendentaler Reflexion und spekulativer Metaphysik einzieht. Die Bezeichnung „erstphilosophische Glaubensverantwortung“ trägt dem Rechnung: Erstphilosophisch ist sie in der transzendentalen Methode und darin, „letzte Gedanken“ und „letzte Fragen“ zu reflektieren (nichts anderes ist Aufgabe der „prima philosophia“ bzw. der Metaphysik), und Glaubensverantwortung ist sie in ihrer Absicht und Aufgabe: Ihr geht es nicht um Beweis, sondern um Rechtfertigung und Verantwortung des Glaubens, verstanden als Praxis der Nachfolge Jesu.

Insbesondere zwischen Pröpper und Verweyen gibt es eine intensive Diskussion um die Reichweite solcher Glaubensverantwortung, vor allem um die mit der Annahme

³⁷ Vgl. die klare Verabschiedung des Begriffs „Letztbegründung“ bei Verweyen: „Obschon es mir gelungen ist, Gründe für manche Mißverständnisse meiner Fundamentaltheologie in ihrer bisherigen Formulierung selbst aufzuspüren, bleibt mir eines nach wie vor rätselhaft, nämlich die Häufigkeit, mit der diese gesamte Konzeption als Versuch einer ‚philosophischen Letztbegründung des Glaubens‘ bezeichnet wurde. Sicher, der (damals von K.O. Apel übernommene) Ausdruck ‚Letztbegründung‘ verführt zu Fehleinschätzungen transzendentaler Reflexion. Ich habe ihn jetzt bei der Beschreibung meiner eigenen Arbeit völlig ausgemerzt. Aber ‚philosophische Glaubensbegründung‘? Was um Himmels willen berechtigt diese Interpretation? In diesem ‚Grundriß‘ ging und geht es weiterhin allein darum, den ausschließlich im Hören des Wortes gründenden Glauben an die Letztgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als eine solche Überzeugung rational zu verantworten, die es nicht nötig hat, auch noch so minimale Reservate des ‚reinen Glaubens‘ der kritischen Vernunft gegenüber zu errichten und einzuzäunen.“ (Verweyen, *Gottes letztes Wort*, S. 9).

eines Begriffs des Unbedingten verknüpften epistemischen Ansprüchen hinsichtlich der Gotteserkenntnis und der Gottesgewissheit.³⁸ An dieser Diskussion möchte ich mich nicht explizit beteiligen, denn meine Rezeption transzendentaler Gedanken zielt teilweise in andere Richtung. Es geht mir nämlich weniger um die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Vernehmens von Offenbarung durch den Menschen, also um die traditionelle Frage nach der Hinordnung des Menschen auf göttliche Offenbarung und schon gar nicht um die noch bei Rahner auftretenden ontologischen Bezüge – und dies deshalb, weil erstens wie bereits skizziert Vernunft und Offenbarung als Vermittlungsverhältnis gedacht werden und weil zweitens religiöse Überzeugungen stets als Teil von religiösen Sinndeutungspraxen verstanden werden – so im Übrigen auch die Annahme der Möglichkeit von Offenbarung im Vollzug der Vernunft. In Sachen Religion und Glaube befinden wir uns somit auf dem Feld von Sinn- und Lebensdeutungen, eben weil wir es nicht mit Wissensüberzeugungen zu tun haben. Damit verbieten sich auch im Rekurs auf die Idee des Unbedingten, welche die Vernunft denkt, sämtliche Ansprüche einer mit zwingenden Gründen verbundenen, sicheren und umfassenden Gotteserkenntnis im Sinne zweifelsfreier Gottesgewissheit und folglich auch der alte Anspruch des ontologischen Arguments. Gesucht wird unbeschadet dieser Grenzziehung zugleich nach guten Gründen, nach vernünftig tragfähiger Rechtfertigung jener religiösen, hier christlichen Sinn- und Lebensdeutungen mittels transzendentaler Reflexion.³⁹

Anvisiert ist also die transzendente Aufgabe der Suche nach Möglichkeitsbedingungen dafür, einen Begriff des Unbedingten zu gewinnen, auf dessen Basis sich der Glaube, verstanden als „belief“ und damit sowohl als Praxis als auch als Setting handlungsanleitender Gehalte, rechtfertigen lässt. Darin wird niemals die grundsätzliche Begrenztheit und auch Geschichtlichkeit der Existenz und damit auch der durch Erfahrung vermittelten Erkenntnis geleugnet; die Formalität transzendentaler Prinzipien stellt die Geschichtlichkeit der konkreten, materialen Erfahrung nicht in Frage, ebenso wenig die sprachliche Verfasstheit des gesamten Existenzvollzuges – wer über transzendente Prinzipien reflektiert, verfügt keineswegs über einen „Gottesstandpunkt“.

Im Unterschied zu einem identitätslogischen Begriff des Absoluten im Sinne absoluter Einheit steht ein Verständnis des Unbedingten im Zentrum, welches zwar einerseits als Prinzip, als Grund des Bedingten verstanden wird, zugleich aber zum einen nicht als ontologischer Begriff (etwa im Sinne eines absoluten, identischen Ursprungs

³⁸ Vgl. hierzu etwa Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, S. 180–219; ders., *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*, Freiburg im Breisgau 2011, S. 437–441 sowie die Repliken Hansjürgen Verweyens in Verweyen, Hansjürgen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, bes. S. 96–118 und jüngst ders., „Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper“, in: *ThPh 88* (2013), S. 510–535.

³⁹ Weder wird die Gegebenheit von Offenbarung (dazu noch in Jesus von Nazareth ergangen) also schlichtweg als quasi objektiv evident vorausgesetzt, auf die sich dann die rationale Reflexion der Theologie anerkennend bezieht, denn dies käme einer dogmatischen Setzung bzw. einem Abbruch der Denkbewegung des Verstandes gleich und würde zugleich den Status von Religion als Sinndeutungssystem widersprechen, noch wird Offenbarung mit der Vernunft so identifiziert, dass die Differenz von Glauben und Wissen eingezogen und das Ergangensein von Offenbarung als gewiss behauptet würde.

der Vielheit des Seienden) und zum anderen auch nicht als Gegensatz zum Bedingten. Die hier angezielte Idee des Unbedingten ist vielmehr als „Moment Unbedingtheit“ des Bedingten zu kennzeichnen und somit als Allgemeines im bzw. des Besonderen. Dieser vergleichsweise „schwache“ Begriff des Unbedingten entspricht durchaus demjenigen, den Jürgen Habermas unbeschadet seiner Kritik an einem von ihm als Metaphysik bezeichneten Identitäts- und Ursprungsdenkens immer noch voraussetzt als „das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist.“⁴⁰ Dieses Moment unterscheidet ihm zufolge die universale Gültigkeit etwa ethischer Normen im Kontext kommunikativen Handelns von bloß sozialer Geltung einer eingewöhnten Praxis und begründet zugleich diesen universalen, postkonventionalen Geltungsanspruch: „Was wir für gerechtfertigt halten, ist aus der Perspektive der ersten Person eine Frage der Begründbarkeit und nicht eine Funktion von Lebensgewohnheiten.“⁴¹ Wer allerdings in diesem Zusammenhang auf explizit transzendente Begründungsfiguren zurückgreift, tut dies, weil die Rechtfertigung universaler Geltungsansprüche etwa als Kriterien für kommunikatives Handeln eines Prinzips bedarf, das nicht selbst wiederum rein kommunikativ gewonnen werden kann, da diese Begründung sich als zirkulär erweist und da sie die angestrebte Postkonventionalität nicht erreicht. Das gilt dann selbstverständlich auch und gerade für die Begründung der Glaubenspraxis, insbesondere dann, wenn man diese wie oben skizziert als kommunikatives Handeln bestimmt.

In weiteren Bahnen der transzendentalen Reflexion lässt sich diese Idee des Unbedingten mit den Prinzipien der Subjektivität und der Freiheit verknüpfen bzw. ihnen entsprechend denken, insofern sie als Möglichkeitsbedingungen des Vollzugs bewussten Lebens in der Gesamtheit seiner Vermögen, insbesondere aber auch als Möglichkeitsbedingungen des Handelns *als* Handeln (im Unterschied zum Wirken) verstanden werden können. Hier erweisen sich nicht allein Kants Überlegungen zur Bedeutung des transzendentalen Ichs als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis und zur „Kausalität aus Freiheit“ im Unterschied zur „Kausalität aus Natur“ sowie zum Postulat der Freiheit und dessen unauflöslche Verbindung zum Faktum unbedingten Sollens als Möglichkeitsbedingung moralischen Handelns als zentral, sondern vor allem auch Johann Gottlieb Fichtes Reflexionen zum absoluten Ich und zur absoluten Freiheit bzw. zur „Tathandlung“ als Prinzip des Vollzuges von Bewusstsein und damit auch als oberstes

⁴⁰ Habermas, „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“, S. 184.

⁴¹ *Ebd.*, S. 27. Auch wenn jenes „Moment Unbedingtheit“ für Habermas nicht mehr als Absolutes, sondern nur als ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes zu verstehen ist, muss er dabei dennoch den Begriff des Unbedingten als Geltungsgrund voraussetzen. Damit macht er sich quasi ungewollt eine transzendente Begründungsfigur zu eigen, zumal man an Habermas die kritische Rückfrage stellen kann, was genau man sich denn unter einem zu einem kritischen Verfahren verflüssigten Absoluten vorzustellen hat. Wäre es hier nicht präziser, jenes „Moment Unbedingtheit“ explizit als transzendentales Prinzip zu verstehen, als Möglichkeitsbedingung eben jenes Verfahrens, welches aber eben deshalb nicht mit dem Verfahren schlichtweg identisch sein kann, aber dennoch als dessen Moment niemals losgelöst von diesem zu denken ist – auch gerade deshalb, weil es sich bei der Idee des Unbedingten nicht um einen ontologischen, sondern um einen transzendentalen Begriff handelt?

Prinzip von Erkenntnis. Sowohl Subjektivität wie Freiheit sind allerdings nicht als ontologische Begriffe, sondern als strikt transzendente Prinzipien zu verstehen, folglich weder als (material bestimmte) Substanzbegriffe noch überhaupt als Entitäten, sondern allein als formale Begriffe im Sinne von Möglichkeitsbedingungen: Subjektivität bezeichnet die Singularität bewussten Lebens, welche in der Ich-Perspektive des Selbstbewusstseins markiert ist, und Freiheit ist nicht etwa gleichbedeutend mit der Willensfreiheit im Sinne von Wahlfreiheit, sondern bedeutet als Prinzip das Vermögen bewussten Lebens, das „Können“ (potentia), eben jene „Tathandlung“, die sich in einzelne Vermögen der Vernunft ausdifferenziert, sich in ihnen ausdrückt und diese zugleich in ihrem Vollzug ermöglicht. Gerade weil es sich nicht um Substanzbegriffe handelt, geben sie keine Wesensbestimmungen des Menschen vor. Im Gegenteil ist analog zum Verständnis des Unbedingten als „Moment Unbedingtheit“ zu betonen, dass sich erstens bewusstes Leben stets leiblich manifestiert und der Leib somit als Gestalt, Ausdruck des Vollzuges bewussten Lebens in seiner Doppelstruktur von Subjektivität (Singularität) und Personalität (Relation) sowie in seiner Freiheit bestimmt werden kann,⁴² und dass zweitens die konkrete Realisierung sowohl von Subjektivität und Personalität als auch von Freiheit und damit der konkrete Vollzug seiner selbst bewussten Daseins stets Teil wie Gegenstand diskursiver Praxen und damit immer auch diskursiv erzeugt ist. Subjekt wie Freiheit sind selbst keine bloßen Konstrukte oder gar Fiktionen der Vernunft, aber Möglichkeitsbedingungen jener Praxen, die Realität konstituieren und auch konstruieren und somit auch Möglichkeitsbedingungen von Lebenspraxen, in denen bewusstes Dasein seine Existenz deutend, entwerfend und gestaltend und in diesem Sinne auch konstruierend vollzieht. Diese „Macht des Diskurses“ (Michel Foucault) gilt es denn auch im positiven und konstruktiven Sinne theologisch aufzugreifen und fruchtbar zu machen unter der Bedingung, dass die Diskursmacht letztlich nicht selbst als ursprüngliches Prinzip verstanden wird, denn dann wäre der Diskurs die Determinante bewussten Lebens und dieses nicht wirklich frei im Sinne von Kreativität und Spontaneität. Die Diskursmacht ist vielmehr als eine von der Macht der Freiheit abgeleitete und mit ihr verbundene zu interpretieren: Diskurse fallen nicht vom Himmel, entstehen nicht als quasi autopoietische Systeme, sondern entstammen der kreativen Fähigkeit selbstbewussten Daseins; zugleich wirken sie allerdings auch auf dieses zurück und bedingen es in seinem konkreten Existenzvollzug, weil es sein Leben als In-der-Welt-sein eben auch eingebettet in solche Diskurse führt. Allerdings ist es darin der Diskursmacht nicht ohnmächtig und passiv unterworfen, sondern es ist dazu fähig, kraft eigener Handlungsmacht, also Freiheit im Sinne einer Fähigkeit zum Neubeginn (Hannah Arendt), herrschende Diskurse zu verändern und darin zugleich performativ neue Wirklichkeit zu setzen.⁴³ Diese Handlungsmacht wird dann auch für die Bestimmung des Glaubens

⁴² Vgl. hierzu Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (= ratio fidei; Bd. 15), Regensburg 2002, S. 243–313; dies., „Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am Leitfaden des Leibes“, in: *DZPhil* 51 (2003), S. 559–569.

⁴³ Ich habe diesen Aspekt mehrfach unter Bezug auf die „Gender-Thematik“ verdeutlicht. Vgl. etwa Wen-

als kommunikatives Handeln bedeutsam, insofern, als die Praxis des Glaubens als eine kreative, verändernde Praxis zu gelten hat, die nicht nur Überliefertes erinnert oder darstellend wiederholt, sondern gerade auch im Durchgang durch den anamnetischen Rückbezug auf die Überlieferung der befreienden und versöhnenden, „alles neu machenden“ und so den Status quo aufbrechenden Praxis Jesu und deren Vergegenwärtigung in der Nachfolgepraxis neue Wirklichkeit schafft, so die ewige Wiederkehr des Gleichen des „heillosen“ Zustands der Welt unterbricht und antizipatorisch „Leben in Fülle“ realisiert und auf diese Weise ein „Moment Unbedingtheit“ mitten im Bedingten endlicher Existenz zur Erscheinung kommen lässt.

Eine Theologie jedoch, die diese Aufgabe wirklich ernst nimmt, ist alles andere als bequem: Sie ist permanenter Stachel im Fleisch der Glaubenspraxis und konkreter kirchlicher Praxis einschließlich ihrer Strukturen, weil sie diese immer wieder neu auf den Prüfstand stellt und dahingehend befragt, inwiefern sie der Aufgabe entgegensteht, den Glauben als kommunikatives Handeln im Sinne der Nachfolgepraxis Jesu zu vollziehen, und dies nicht im Gegensatz, sondern im Einklang mit den Prinzipien Subjektivität und Freiheit als Bestimmungen eines jeden bewussten Lebens, so auch desjenigen einer jeden Christin, eines jeden Christen.⁴⁴ Letztlich ist sie auch sich selbst permanenter Stachel im eigenen Fleisch, weil sie immer auch sich selbst kritisch prüfen muss, inwiefern sie ihren eigenen Prinzipien entspricht oder nicht, weil sie sich selbst immer wieder neu antreibt und dazu auffordert, die Praxis der Nachfolge Jesu auch im eigenen wissenschaftlichen Denken und Handeln aufscheinen zu lassen. So gesehen kommt Theologie nie wirklich zum Stillstand, sie ist keine reine Betrachtung, die im Denken des Denkens in sich ruht. Sie ist unbeschadet des rastenden „Gedankens, der Atem schöpft“ Reflexion im Aufbruch und in einer nicht still zu stellenden Bewegung – das „Anderswo“ der Erfüllung und Vollendung fragmentarischer Existenz vor Augen, das sie erhofft und bedenkt und dessen Möglichkeit sie in immer neuen Angängen der unendlich ausgreifenden Vernunft zu befragen und zu ergründen versucht. In diesem Sinne ist sie wie schon eingangs formuliert „faustisch“ nicht im pejorativen, sondern im besten Sinn: Sie gibt sich nicht mit vorschnellen Lösungen zufrieden, sie geht den Dingen auf den Grund, sie arbeitet kritisch und damit auch mit einer notwendigen Portion Skepsis und ist doch getragen von der Sehnsucht nach dem Genuss des „höchsten Augenblicks“. Dazu verstrickt sie sich jedoch anders als Faust nicht ins Diabolische und verzweifelt so

del, Saskia, „Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie“, in: *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, hg. von Landwehr, Hilge, Bielefeld 2012, S. 315–335; dies., „Sexualethik und Genderperspektive“, in: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (= QD; Bd. 241), hg. von Hilpert, Konrad, Freiburg im Breisgau 2011, S.36–56; dies., „Hat Religiosität ein Geschlecht?“, in: *Das Geschlecht der Religion*, hg. von Boelderl, Arthur / Uhl, Florian, Berlin 2005, S. 295–312; vgl. zum Konnex von Handeln, Macht und Freiheit auch dies., „Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes“, in: *ZKTh 135* (2013), S. 399–413.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Wendel, Saskia, „Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen“, in: *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, hg. von Heimbach-Steins, Marianne / Kruij, Gerhard / Wendel, Saskia, Freiburg im Breisgau 2011, S. 91–99.

auch nicht an sich selbst, weil sie trotz aller immer auch beschwerlichen Ruhelosigkeit ihres „heißen Bemühens“ auf den Grund der sie erfüllenden Hoffnung vertraut, über den sie in eben jenem Bemühen immer wieder neu Rechenschaft abzulegen versucht.

Literaturempfehlung

- Wendel, Saskia, „Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie“, in: *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, hg. von Landweer, Hilge, Bielefeld 2012, S. 315–335.
- Wendel, Saskia, „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“, in: *Idealismus und natürliche Theologie*, hg. von Wasmaier-Sailer, Margit / Göcke, Benedikt Paul, Freiburg / München 2011, S. 81–103.
- Wendel, Saskia, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010.
- Wendel, Saskia, „Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht“, in: *SaThZ* 9 (2005), S. 148–160.
- Wendel, Saskia, „Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am Leitfaden des Leibes“, in: *DZPhil* 51 (2003), S. 559–569.
- Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (= ratio fidei; Bd. 15)*, Regensburg 2002,
- Wendel, Saskia, „Sexualethik und Genderperspektive“, in: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD; Bd. 241)*, hg. von Hilpert, Konrad, Freiburg im Breisgau 2011, S.36–56.
- Wendel, Saskia, „Hat Religiosität ein Geschlecht?“, in: *Das Geschlecht der Religion*, hg. von Boelderl, Arthur / Uhl, Florian, Berlin 2005, S. 295–312.
- Wendel, Saskia, „Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes“, in: *ZKTh* 135 (2013), S. 399–413.
- Wendel, Saskia, „Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen“, in: „*Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*“. *Argumente zum Memorandum*, hg. von Heimbach-Steins, Marianne / Kruij, Gerhard / Wendel, Saskia, Freiburg im Breisgau 2011, S. 91–99.