



STEP 13/2

Benedikt Paul Göcke / Lukas Valentin Ohler (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 2

Katholische Disziplinen
und ihre Wissenschaftstheorien

 **Aschendorff**
Verlag

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11918-1

ISBN 978-3-402-11919-8 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12397-3>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Klaus Müller

Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie

1. Horizonte und Kontexte

Keine andere Disziplin der katholischen Theologie hat sich seit dem II. Vatikanischen Konzil kreativer, vielstimmiger, aber auch heterogener entfaltet als die Fundamentaltheologie. Das Profil dessen, wie jemand das Fach versteht und dann seine materiale Ausgestaltung konzipiert, kommt deswegen nur in der Konfrontation mit diesem Ensemble alternativer Ansätze zur Geltung: Ich beziehe mich in Stichworten nur auf die deutschsprachigen Stimmen, obwohl die italienischen, spanischen, französischen und angelsächsischen in Teilen nicht weniger interessant wären: Einsetzen muss ich dafür bei Adolf Kolpings dreibändiger *Fundamentaltheologie* von 1968–1981, die noch weitgehend dem vorkonziliaren Paradigma der Apologetik folgte.¹ 1975 meldete sich Eugen Biser unter dem Titel *Glaubensverständnis* mit einem – so der Untertitel – *Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*² zu Wort. Johann Baptist Metz machte 1977 Furore mit dem Essay-Band *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*³, Skizzen zur Fundamentaltheologie, die mit ihrem Rekurs auf sozialkritische Philosophien und geschichtstheologische, zumal die Shoah einbeziehende, Stimmen völlig neue Töne anschlugen. Ein Jahr später der Paukenschlag des Jesuiten Peter Knauer mit *Der Glaube kommt vom Hören*⁴, bis 1991 sechsmal umgearbeitet. 1985 brachte Heinrich Fries seine *Fundamentaltheologie*⁵ und zeitgleich Hans Waldenfels seine *Kontextuelle Fundamentaltheologie*⁶ heraus, ebenfalls 1985 startete das vierbändige, von Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer und Max Seckler verantwortete *Handbuch der Fundamentaltheologie*⁷, abgeschlossen 1988. Drei Jahre später nochmals der Paukenschlag eines völlig eigenständigen Ansatzes mit höchstem

¹ KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie, Bde. I–III*, Münster 1968–1981.

² EUGEN BISER: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Wien 1975.

³ JOHANN B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992 (1977).

⁴ PETER KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln ⁶1991 (1978).

⁵ HEINRICH FRIES: *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985.

⁶ HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ⁴2005 (1985).

⁷ WALTER KERN; HERMANN J. POTTMEYER; MAX SECKLER (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf ²2002 (1991).

philosophischem Anspruch: Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort*⁸, nachfolgend bis zur vierten Auflage 2002 mehrfach und vollständig überarbeitet, zuletzt in dem Buch *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*⁹ popularisierend zugänglicher gemacht. Die zweibändige *Fundamentaltheologie*¹⁰ von Karl Heinz Neufeld, die dem 1992 nachfolgte, fällt dem vorausgehend Genannten gegenüber merkbar ab. 1999 legte Perry Schmidt-Leukel seinen *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*¹¹ vor. Dann meldet sich in dem verklüfteten Feld Jürgen Werbick im Jahr 2000 mit einem Buch lapidaren Titels: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*¹² – mittlerweile in 4. Auflage (der 3. vollständig neu bearbeiteten Edition) –, das sich die Aufgabe stellt, auf wiederum andere, nicht weniger eigenständige Weise als etwa Verweyen die Essentials des Faches auf den Punkt zu bringen. Ebenfalls 2000 erschien Wolfgang Klausnitzers *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*¹³, 2009 folgte Markus Knapps *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*¹⁴, 2011 Hans-Joachim Höhns *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*¹⁵, dann 2013 Gerd Neuhaus' *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*¹⁶ und 2016 Christoph Böttigheimers *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*.¹⁷ Kleinere Einführungen oder *Bausteine zur Fundamentaltheologie* – so der Untertitel der *Theologische[n] Prinzipienlehre* Joseph Ratzingers¹⁸ von 1982 –, mittlerweile in

⁸ HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 42002.

⁹ Ders.: *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*, Regensburg 2016.

¹⁰ NEUFELD, Karl H.: *Fundamentaltheologie*, 2 Bde., (Studienbücher Theologie 17. 1+2), Stuttgart/Berlin/Köln 1992–93 (2000): Kohlhammer.

¹¹ PERRY SCHMIDT-LEUKEL: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.

¹² JÜRGEN WERBICK: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 42010.

¹³ WOLFGANG KLAUSNITZER: *Gott und die Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008 (2000).

¹⁴ MARKUS KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2009.

¹⁵ HANS-JOACHIM HÖHN: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.

¹⁶ GERD NEUHAUS: *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg 2017 (2013).

¹⁷ CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

¹⁸ JOSEPH RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

den Gesammelten Schriften zu einer zweibändigen Sammlung von einschlägigen Texten¹⁹ ausgebaut –, erwähne ich hier nur ergänzend.

Die Vielzahl und Vielfalt der Ansätze und Durchführungen verrät, welcher offenkundiger Bedarf an Selbstverständigung ad intra und Rechtfertigung der theologischen Geltungsansprüche ad extra in der Nachkonzilszeit aufkam und bis heute unvermindert anhält. So verschieden die genannten Konzepte sein mögen, so un schwer lässt sich ihnen das längst zum Label der Fundamentaltheologie gewordene Diktum aus 1 Petr 3,15 – „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ – als gemeinsamer Nenner unterstellen. Das soeben im Zusammenhang mit dem Hinweis auf Joseph Ratzinger gefallene Stichwort Prinzipienlehre erinnert zugleich daran, dass die meisten der genannten Opera auch Erwägungen einschließen, die man einer theologischen Wissenschaftstheorie zurechnen muss, dass aber just diese meta-theologische Frageperspektive, die früher bisweilen auch unter den Titeln *Fontes* oder *Loci theologici* eher als ein Annex zu den klassischen Traktaten *Demonstratio religiosa*, *Demonstratio christiana* und *Demonstratio catholica* abgehandelt wurde, in den Jahrzehnten seit dem letzten Konzil eher selten in ausgreifender Weise thematisiert wurden, obwohl die wissenschaftspolitischen Debatten etwa um Recht und Sinn theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten gerade dies zunehmend haben dringlich werden lassen.²⁰ Ich sehe nur drei umfänglich ausgearbeitete theologische Wissenschaftstheorien katholischer Provenienz aus jüngerer Zeit: Helmut Peukerts *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*²¹ von 1976 (3. Auflage 2009), den begründungstheoretischen Ansatz in Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort* und – wiederum als selbstständige Monographie – Jürgen Werbicks *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre* von 2010²², 2015 ergänzt um eine *Theologische Methodenlehre*.²³ Ohne von anderen Autoren erarbeitete Überlegungen zur theologischen Wissenschaftstheorie als von minderer Bedeutung zu erachten, scheint mir möglich, in Aus-

¹⁹ Ders.: *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

²⁰ Vgl. dazu auch die Wortmeldung des Wissenschaftsrates: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010 – sowie dazu KLAUS MÜLLER: „Gottrede als Teil der Universitas“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017, 7–29.

²¹ HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 2009 (1976).

²² JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.

²³ Ders.: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015.

einandersetzung mit den drei soeben genannten Konzeptionen zu den wichtigsten systematischen Klärungen in der Sache kommen zu können.

2. Theologische Seismographie: Helmut Peukert

Helmut Peukerts Buch – 1976 im Patmos-Verlag erschienen, dann von Suhrkamp als eines der damals ganz wenigen theologischen Werke übernommen, noch dazu in die bel étage der Reihe suhrkamp taschenbuch wissenschaft – ist in 3. Auflage (mit neuem Vorwort und neuem Nachwort) nach über 40 Jahren noch immer im Programm: Dieses longselling hat meiner Einschätzung nach damit zu tun, dass dieses Werk von einer Sensibilität geprägt war, die sich im Gang der weiteren Entwicklung als seismographisch erweisen sollte. Sie zeigte etwas an, was die Theologie bis heute in tiefe Unruhe versetzt. Das mag für das Buch auf vielfältige Weise gelten. Ich beschränke mich hier auf den Teil II, in dem es um Wissenschaftstheorie und Handlungstheorie geht.

Die große Herausforderung an die Theologie, die Helmut Peukert damals schon klar sah, war der Naturalismus. Er ist dies – eine Herausforderung – heute noch ungleich mehr, maskiert unter den selbstbewussten Erklärungsansprüchen der Neurowissenschaften. Bevor die Rede davon sein soll, möchte ich aber ein wenig darauf eingehen, wie Helmut Peukert damals in den 70er Jahren schon wahrgenommen hat, was da auf uns zukommt – im Nachwort zur 3. Auflage hat Peukert selbst die ursprünglich skizzierten Linien bis in die unmittelbare Gegenwart verlängert.²⁴ Ich rekonstruiere diese Analysen relativ unabhängig von dem äußerst vielschichtigen peukertschen Text durch Konzentration auf wenige Wegmarken und Brennpunkte des Debattenverlaufs.²⁵

Wittgenstein traf in den 20er Jahren mit Moritz Schlick zusammen. Dieser war der führende Kopf des sogenannten „Wiener Kreises“, ein Zirkel, der sich in einem Wiener Café traf und wissenschaftstheoretische Probleme diskutierte. Über Schlick kam Wittgenstein auch mit anderen Leuten dieser Gruppe in Kontakt. Wittgenstein selbst wurde jedoch nicht Mitglied. Aus dem *Tractatus* griff die Gruppe eigentlich nur einen Gedanken auf, noch dazu einen, der für Wittgenstein zu den eher unbedeutenden zählte: nämlich, dass alle sinnvollen Sätze

²⁴ Vgl. HELMUT PEUKERT: „Nachwort zur dritten Auflage 2009. Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln“, in ders.: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 2009 (1976), 357–400, hier: 382–387.

²⁵ Eine sehr ausführliche Fassung dieser Auseinandersetzung mit Peukert findet sich in KLAUS MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin/Münster 2012, Kap. 11, 209–220.

solche der Naturwissenschaft sind. Alles andere, worum es Wittgenstein vor allem gegangen war – also die Metaphysik, die Ethik, die Ästhetik usw. –, verfiel dem Verdikt, einfach schlechte Philosophie zu sein. Und damit ist das Doppelcharakteristikum derjenigen philosophischen Richtung schon angegeben, die in den 30er Jahren durch den Wiener Kreis angestoßen wurde und über Jahrzehnte immensen Einfluss ausübte: der „Logische Empirismus“; gebräuchlich sind auch die Namen „Logischer Positivismus“ oder „Neopositivismus“. Sofern die Wiener überdies an einer ökonomischen Darstellung naturwissenschaftlicher Theorien und ihren Veränderungen interessiert waren, begründeten sie gleichzeitig jenen philosophischen Arbeitszweig, der später – vor allem in den 60er Jahren – phasenweise allein noch als Philosophie zu gelten tendierte: die Wissenschaftstheorie.

Auf den Logischen Positivismus theologisch einzugehen, scheint mir aus zwei Gründen geboten: (a) wegen der tiefreichenden und im öffentlichen Diskurs zum Teil bis heute anhaltenden Wirkung dieser philosophischen Denkform; und (b) sofern natürlich der streng antimetaphysische Grundzug des Logischen Positivismus in die zeitgenössische Religionskritik Eingang fand und in der Tat eine der elementaren Herausforderungen an jeden theologischen Diskurs darstellt. Besonders eindrücklich lässt sich das an Rudolf Carnap und seinem Meisterschüler Willard Van Orman Quine zeigen.

Carnap war wohl der einflussreichste Vertreter des Logischen Empirismus – und auch der strengste; viele seiner Werke lassen sich nur unter Kenntnis formallogischer Notation verstehen. Die beiden wichtigsten heißen *Der logische Aufbau der Welt* (1928) und *Logische Syntax der Sprache* (1934). Die Titel stehen für das Programm. Im ersten Werk geht es Carnap darum, wie aus einigen Grundbegriffen sämtliche mögliche Begriffe und Wissenschaften entfaltet werden könnten. Interessant ist, dass Carnap in dieser Phase Phänomenalist ist, d. h.: Die Grundbausteine der „Welt“ sind meine psychischen Elementarerlebnisse und die Relation der Ähnlichkeit zwischen solchen Erlebnissen. Einige Jahre später revidiert Carnap diese Position radikal und entwickelt einen Physikalismus, das meint: Alle Grundbegriffe einer Sprache beziehen sich quantifizierend auf Physikalisches. Auch Psychisches fällt darunter: „Anna ist aufgeregt“ bedeutet nichts anderes als z. B. „In Annas Hirn sind bestimmte C-Fiber-Partien hochaktiv und Anna hat kalte Hände und rote Ohren“ – eine Position, der in unvergleichlich subtileren Varianten als bei Carnap selbst bis heute höchste Aktualität eignet.

Im zweiten der genannten Werke – *Logische Syntax der Sprache* – sucht Carnap die logischen Begriffe völlig exakt zu definieren und herauszuarbeiten, wie mit Hilfe eines solchen präzisierten Begriffsinstrumentars Klarheit in wissenschaftliche Diskurse gebracht und in der Philosophie das wissenschaftlich Relevante vom Unsinn geschieden werden kann. Im Rahmen der dazugehörigen Bemühungen um Formalsprachen hat Carnap mehrere begriffliche Unterscheidungen formuliert, ohne die die zeitgenössische Logik, Sprachphilosophie und

Wissenschaftstheorie nicht denkbar sind. Es sind zwei: (a) Carnap unterscheidet die inhaltliche Redeweise von der formalen, die Objektsprache von der Metasprache. Letztere dient dazu, über erste Aussagen zu machen. Die Differenzierung lässt sich vor allem in philosophischer Hinsicht als Instrument einsetzen: Alle Sätze müssen entweder Sätze über Objekte oder syntaktische Sätze sein. Zeigt sich ein philosophischer Satz als keiner der beiden Gruppen zugehörig, kann es sich entweder um einen syntaktischen Satz handeln, der als Objektsatz formuliert wurde (und das lässt sich kraft dieser Einsicht beheben), oder es handelt sich um Unsinn. (b) Auch die Unterscheidung zwischen Extension und Intension eines Ausdrucks geht auf Carnap zurück. Die Extension eines Ausdrucks wird durch die Aufzählung oder Angabe der Objekte bestimmt, die unter ihn fallen. Die Intension eines Ausdrucks ergibt sich aus den Eigenschaften, die zu dem durch den Ausdruck bezeichneten Begriff gehören.

In der dritten Phase seines Schaffens – d. h. in den 50er Jahren – hat Carnap Beiträge zum Problem der Induktion und zu dem der Wahrscheinlichkeit vorgelegt, die große Aufmerksamkeit fanden. Seinen eigentlichen Einfluss aber gewann er auf andere – und durchaus indirekte – Weise: nämlich dadurch, dass derjenige seiner Schüler, der sich besonders kritisch mit dem Logischen Empirismus und auch speziell mit Carnaps Denken auseinandersetzte, für Jahrzehnte die Leitfigur der amerikanischen Analytischen Philosophie wurde. Ich spreche von Willard Van Orman Quine.

Zunächst kam Quine mit den Gründervätern der idealsprachlichen Analytik in Kontakt; er stieß auf Russells Werke, war von ihnen genauso fasziniert wie später von der Person. Whitehead wurde sein Doktorvater. Während eines Europaaufenthalts traf er mit etlichen Leuten aus dem „Wiener Kreis“ zusammen, in Prag schließlich auch mit dem damals dort tätigen Carnap. Der machte auf Quine den mit Abstand größten Eindruck. Dennoch übte Quine eine Kritik am Logischen Empirismus, die diesen auf eine Weise radikalisierte, dass er gewissermaßen in eine Selbstaufhebung mündete. Verdichtet wird das innerhalb des außerordentlich umfangreichen Werkes Quines in den Publikationen greifbar, die als seine einflussreichsten Werke gelten müssen: An erster Stelle steht dabei *Word and Object* von 1960, ein Buch, das man mit gewissem Recht eine Metaphysik nennen könnte, deren Ziel darin besteht, metaphysischen Gedanken im traditionellen Sinn jeglichen Weg zu verlegen. An zweiter Stelle muss das Buch *The Roots of Reference* von 1974 genannt werden: Die Wurzeln der Referenz. Der Ausdruck „Referenz“ oder „Referenzialität“ bezeichnet eine Zentralthematik der Analytischen Philosophie. Referenz ist das, was Wörter mit der Welt der Objekte verbindet und an dessen Bedingung die Wahrheit von Sätzen hängt. Anders gewendet: Referenz bezeichnet die Beziehung zwischen Wort und Gegenstand bzw. allgemeiner zwischen Denken, Sprache und Welt. Eine der großen Thesen Quines behauptet nichts Geringeres als die Unerforschlichkeit der Referenz. Zwei

Aufsätze muss ich noch erwähnen, die fast so etwas wie philosophische Klassiker geworden sind und Titel tragen, die die systematische Stoßrichtung von Quines Denken zumindest anzeigen: Der eine heißt *Two Dogmas of Empiricism* und ist Teil einer Aufsatzsammlung von 1953. Der zweite ist überschrieben mit *Epistemology Naturalized* und findet sich in einer Essay-Sammlung von 1969.

Wenn ein Philosoph von „Dogma“ spricht, geht es grundsätzlich darum, dass eine Annahme unbegründet ist und deswegen zertrümmert werden muss. Im traditionellen Empirismus, wie er klassisch auf John Locke zurückgeht, aber auch im Logischen Empirismus à la Carnap sieht Quine zwei solcher Annahmen gegeben, die eliminiert werden müssen, damit sich eine konsequent empiristische Position ergibt. Anders gesagt: Er entdeckte im herkömmlichen Empirismus Begriffe oder Gedanken, die nicht wirklich empirisch fundiert sind.

Zum einen gehört zum klassischen Empirismus eine mentalistische Dimension, d. h.: Locke etwa kennt zwei Erkenntnisquellen für den Menschen: Sinneserfahrung und „reflection“, also eine innere Erfahrung. Genau diese lehnt Quine ab, weil sie nicht intersubjektiv zugänglich ist. Er besteht darauf, dass alles, was für Erkenntnis und für sprachliche Bedeutung von Belang sein soll, durch Beobachtung begründet und in Beobachtungsbegriffe fassbar sein muss, d. h. er vertritt einen Empirismus, der auf Behaviorismus basiert.

Das zweite Dogma des Empirismus, das Quine kippt, hatte vor allem Carnap hochgehalten: die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen. Diese Differenzierung zweier Arten von Wahrheiten macht er dafür verantwortlich, eine falsche Vorstellung von der Verfassung wissenschaftlicher Theorien und ihrer Fundierung in der Erfahrung heraufzubeschwören. Durch Kant war diese Differenz philosophisches Allgemeingut geworden. Von ihr her hatte er seine Untersuchung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft aufgezo-gen. Kant hatte behauptet: Analytische Urteile sind Erkenntnisse a priori, also solche, die ohne Rekurs auf Erfahrung zustande kommen; synthetische Urteile verdanken sich meist unserer Erfahrung – aber gibt es möglicherweise auch synthetische Urteile a priori? Und Kants Antwort hatte „ja“ gelautet: Synthetische Urteile a priori liegen vor bei mathematischen Urteilen, rein synthetischen Urteilen a priori (z. B. die Unveränderbarkeit der Quantität bei allen materiellen Veränderungen in der Welt) und metaphysischen Urteilen (z. B. dass die Welt einen Anfang gehabt haben muss). Der klassische Empirismus hat das natürlich von sich gewiesen und apriorische Wahrheiten nur anerkannt, sofern sich die Apriorität aus ihrer Analytizität ergab. Genau diese klare Scheidung entlarvt Quine als eine nur scheinbare: Er weist nach, dass auch die Gruppe der als analytisch geltenden Wahrheiten ihrerseits in zwei Untergruppen zerfällt: Einige von ihnen sind wahr oder falsch, völlig unabhängig von den Bedeutungen der in ihnen vorkommenden nicht-logischen Ausdrücke, also der beschreibenden Ausdrücke. Die Wahrheit solcher Sätze hängt einzig an den lo-

gischen Partikeln des Satzes. Jedenfalls kann Quine zeigen, dass der Begriff der Analytizität im Grunde unklar ist und sich häufig nicht entscheiden lässt, ob nun ein analytischer oder ein synthetischer Satz vorliegt. Welcher Gruppe sollte man etwa den Satz „Alles Grüne ist ausgedehnt“ zuweisen? Das eigentlich Aufregende an diesem Problem mit den analytischen Sätzen betrifft aber gar nicht diese selbst, sondern die synthetischen. Denn aus der Schwierigkeit der Zuweisung folgt ja, dass die Vorstellung, jeder sinnvolle Ausdruck müsse in einen Ausdruck über unmittelbare Erfahrung übersetzbar sein, zu einfach angelegt ist. Sinnvolle Aussagen stehen offenkundig nicht in einem Eins-zu-Eins-Verhältnis zu bestimmten Sets von Sinnesreizungen und zu ihrer Abwesenheit. Quine wörtlich:

„Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens bzw. unserer Überzeugungen – von den beiläufigsten Dingen der Geographie und Geschichte bis hin zu den grundlegendsten Gesetzen der Atomphysik oder sogar der reinen Mathematik und Logik – ist ein von Menschen gewirkter Stoff, welcher nur an seinen Rändern auf die Erfahrung trifft. Oder – um das Bild zu wechseln: die Gesamtheit der Wissenschaft ist wie ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrungen sind.“²⁶

Daraus folgt: Es gibt im Bestand unseres Wissens keinen unhintergehbaren Satz, nicht einmal einen mathematischen oder logischen. Wir haben auf der einen Seite Sinnesreizungen und auf der anderen Theorien über die Welt, diese bilden ein Ganzes. In diesem holistischen System ist prinzipiell jeder Satz revidierbar. Wie lange sich ein Satz halten kann, hängt davon ab, was er für unsere Weltbeschreibung und Weltbewältigung leistet. Dass Sätze, die als Grund-Sätze auftreten – etwa der Nicht-Widerspruchssatz –, so unanfechtbar erscheinen, rührt nicht daher, dass sie unumstößliche Wahrheiten artikulieren, sondern lediglich daher, dass wir anstrengende Änderungen im Gesamtsystem unserer Weltsicht vornehmen müssten, wenn wir sie aufgäben.

In diesen Konsequenzen beginnt sich nun unmittelbar abzuzeichnen, was ich gemeint hatte, als ich vorwegnehmend davon sprach, Quine radikalisiere den Empirismus auf eine Weise, die in so etwas wie seine Selbstaufhebung umschlage. Denn natürlich ist es Quine darum zu tun, die philosophische Welt- und Selbstbeschreibung so weit als irgend möglich wissenschaftsförmig, genauer naturwissenschaftsförmig zu machen. Genau dabei aber stellt sich heraus, dass es sich mit Wissenschaft keineswegs so verhält, wie wir durchschnittlich unterstellen – dass sich über unerschütterlichen Fundamenten Theoriendome erheben, bei denen ein Element unersetzlich ins andere greift. Die Wissenschaft vom Wissen, die Erkenntnistheorie, besteht selbst aus nichts anderem als aus Psychologie, ist also eine empirische Wissenschaft, und deren Sätze wiederum können auf physikalische Aussagen zurückgeführt werden, mit allen Konsequenzen der Falsifizierbarkeit – „epistemology naturalized“ eben.

²⁶ WILLARD VAN ORMAN QUINE: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1979, 47.

Das alles (und noch Etliches mehr) hatte Helmut Peukert damals im Blick und führte ihn zu der (im neuen Nachwort bündig resümierten) Überzeugung, dass solche Naturalisierungsprogramme mit ihrem technologischen Rationalitätsbegriff nicht nur alles Ästhetische, Ethische, Religiöse etc. ins Irrationale verweist, sondern tiefer noch vor die Frage zwingt,

„was bewusstes und reflektiertes menschliches Handeln, Bewusstsein und Ich-Bewusstsein überhaupt bedeuten können und wie das Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und schließlich zu Gesellschaft, Geschichte, Natur und zur Wirklichkeit insgesamt zu bestimmen ist.“²⁷

Wer sich diesen Fragen nicht verweigert, kommt nicht umhin, der modernen Wissenschaftstheorie und ihrer Dynamik fundamentale Aporien zu attestieren, die sich nach Peukerts Auffassung nur durch Einbezug einer auf Kommunikation orientierten Handlungstheorie überwinden lassen, die sich aus ihrer eigenen Logik heraus dann auch für den Anschluss der theologischen Diskursform geöffnet erweist. Entscheidend waren dabei für Peukert drei Einsichten aus seinen detaillierten Analysen zur Wissenschaftstheorie: (a) dass auch formale Operationen an praktische Konsensfindungen im Medium der Umgangssprache gebunden sind; dass (b) für die empirischen Disziplinen ab einer gewissen Tiefenschärfe der eigenen Selbstverständigung sämtliche historisch-hermeneutischen Probleme der Geisteswissenschaften wiederkehren; und (c) dass die Kernfrage jeder Handlungstheorie – die theoretische Fassbarkeit „[...] kreative[r], innovatorische[r], strukturverändernde[r] und systemübergreifende[r] Handlungen [...]“²⁸ nur im Horizont der „[...] Frage nach der Konstitution von Subjekten aus intersubjektiver Freiheit [...]“²⁹ gelöst werden könne.

Mittlerweile zeigt sich freilich, dass die interne Dynamik der Wissenschaftstheorie keineswegs automatisch gegen Regressionen geschützt ist und deswegen in wichtigen Hinsichten Naturalismen wiederkehren, die Helmut Peukert damals noch nicht im Blick haben konnte – allerdings im eben erwähnten Nachwort jetzt nicht zufällig eigens markiert³⁰ – und die längst auch die These „Religion naturalized“ umgreifen. „Naturalisierung“ bezeichnet nämlich mittlerweile das Projekt, alles Emotionale, das Mentale und eben auch das Religiöse nicht mehr nur als irrational zu denunzieren, wie das etwa Alfred Ayer drastisch getan hat³¹, sondern weit subtiler auf naturwissenschaftlich analysierbare biologische und gegebenenfalls künstlich optimierbare oder sogar reproduzierbare Prozesse zurückzuführen. Das, was gemeinhin als freier Wille bezeichnet wird, scheint vielen an den Debatten Beteiligten Illusion zu sein, sofern aktuelle Entscheidungen, etwas

²⁷ PEUKERT: „Nachwort“, 379.

²⁸ Ders.: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, 225.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. PEUKERT: „Nachwort“, 382–388.

³¹ Vgl. ALFRED J. AYER: *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970, 159.

zu tun, experimentell nachweislich unbewusst erfolgen würden. Die berühmten Libet-Experimente³² und ihre jüngste Wiederholung (2008) durch eine Forschergruppe aus Leipzig und Berlin, die zu noch radikaleren Ergebnissen kam, fungieren als Basis der einschlägigen Positionen. Sie alle gehen davon aus, experimentell gezeigt zu haben, dass wir nicht tun, was wir wollen, sondern in einer Art nachträglicher Selbstzuschreibung wollen, was wir aus nicht-willentlichen Antrieben, also aus Determinierungen tun.³³

Entsprechende Naturalisierungsprogramme dekonstruieren Religion als (längst überflüssiges) Bei-Produkt der Evolution, wie etwa R. Dawkins das tut³⁴, oder gemäß dem „Handicap-Prinzip“ als luxurierendes und damit im Aufmerksamkeitskampf der Partnerwahl förderliches Merkmal biologischer Fitness, so etwa bei P. Boyer und H. Whitehouse.³⁵ Ein solcher verschwenderischer Aufwand wie ein Bewusstsein oder religiöse Praxis – so behaupten diese Positionen – signalisiere im Zusammenhang der sexuellen Partnerwahl und -werbung einen höheren Grad biologischer Fitness.³⁶ Peter Sloterdijk schließlich generalisiert dieses Programm mittlerweile in seinem Opus *Du musst dein Leben ändern*³⁷ zu der These, was unter dem Titel „Religion“ firmiere, sei nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung, mit denen der Mensch seit je versuche, sich über seine konstitutionellen Defekte hinweg zu etwas zu stilisieren, was mehr ausmacht, als er de facto ist. Es gehe in allem – auch dem scheinbar Spirituellstem – einzig um ein Üben, ein Exerzitium, durch das der Mensch den Menschen hervorbringt und beständig in einer Art Höhenpsychologie, geleitet von Idealen der Perfektion, an seiner Selbstformung arbeitet. Sloterdijk freilich verfolgt mit seiner These von der Anthropotechnik ersichtlich eine ganz andere Agenda: Ihm geht es darum, die – mit Jan Assmann gesagt – mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion zu unterlaufen und den Religionsbegriff insgesamt zu suspendieren:

„Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen den Gläubigen und den Un-

³² Vgl. zusammenfassend BENJAMIN LIBET: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt am Main 2005.

³³ Vgl. dazu JÜRGEN HABERMAS: „Freiheit und Determinismus“, in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 155–186.

³⁴ Vgl. RICHARD DAWKINS: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 239–249.

³⁵ Vgl. etwa PASCAL BOYER: „Religious thought and behaviour as by-products of brain function“, in: *Trends in Cognitive Science* 7 (2003), 119–124; HARVEY WHITEHOUSE: „Theorizing Religious Past“, in: H. Whitehouse (Hg.): *Theorizing Religious Past. Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek 2004, 215–230.

³⁶ MATTHIAS UHL; ECKART VOLAND: *Angeber haben mehr vom Leben*, Heidelberg/Berlin 2002.

³⁷ Vgl. PETER SLOTERDIJK: *Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

gläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt.³⁸

Und diese Explikation des wahren Sinns von Religion sei nichts anderes als ein weiterer und überfälliger Akt von Aufklärung.

Helmut Peukert hat seinerzeit das ganze Programm der neuen Wissenschaftstheorie inklusive seiner naturalistischen Optionen wegen des Aufbrechens seiner internen Widersprüche und der Dynamik seiner eigenen Fortentwicklung als von sich selbst überholt betrachtet und das Projekt gestartet, die dadurch sichtbar gewordenen Defizite gleichsam zu Hohlformen einer neuen fundamentalen kritischen Theologie auszugestalten. Das geschieht in Gestalt einer sozusagen geschichtlich-gesellschaftlich geerdeten Fortschreibung der kantischen Postulantenlehre. Wie der Königsberger lässt sich Peukert nicht einreden, dass die Antinomien der praktischen Vernunft, wie sie sich drastisch in der Diastase zwischen der durch ein Leben nach dem kategorischen Imperativ erworbenen Glückswürdigkeit und der faktisch erlangten Glückseligkeit zeigen kann (man denke mit Kant an die biblische Gestalt des Ijob!), nicht das letzte Wort über die menschliche Existenz sein kann, wenn (praktische) Vernunft ein elementares Vertrauen in sich selbst soll bewahren können. Oder mehr in die Sprache einer Gegenwartssemantik: dass wir nicht einmal das Recht hätten, der Opfer der Geschichte ohne Zynismus eingedenk zu sein, wenn wir nicht – um der Vernünftigkeit der Vernunft willen! – für sie auf eine finale (theologisch: eschatologische) Gerechtigkeit hoffen dürften, die die großen Monotheismen durch das verbürgt glauben, was sie „Gott“ nennen, und in der christlichen Tradition auf engst mögliche Weise an die Gestalt und an das Geschick Jesu von Nazareth gebunden ist.³⁹ Im Horizont einer solchen Philosophie mit Hoffnungsvermerk findet für Peukert auch das religiöse (in diesem Fall das jüdisch-christliche) Narrativ seine wissenschaftstheoretische Dignität.

Die Spannweite dieses peukertschen Theologiebegriffs hat bis heute nichts von ihrer Verständigungskraft eingebüßt. Ein Desiderat ist nach meinem Empfinden geblieben – und zwar dort, wo es um die Frage geht, wer hinter allem, was da zu debattieren ist, nach seinem oder ihrem letzten Woher oder Wohin fragt, also in der Subjekttheorie. Gerade im Nachwort zur jüngsten Auflage hat Peukert da nochmals auf hohem interdisziplinärem Niveau viel Klärendes nachgetragen, ohne allerdings bis ins Fundament der Problematik vorzudringen. Denn er kennt all die Herausforderungen der Theory of Mind, der Bewusstseins- und Selbstbewusstseinstheorien, beantwortet sie aber (ausweislich seiner Referenzautoren) mit der Berufung auf durchaus diskutabile genetische Hypothesen durch die Unterstellung einer symmetrischen Interdependenz von Subjektivität und

³⁸ Ebd., 12.

³⁹ Vgl. PEUKERT: „Nachwort“, 389–394.

Interdependenz.⁴⁰ Aber so entsteht ein weißer Fleck hinsichtlich der Dimensionen der Teilnehmerperspektive im Sinn einer elaborierten Subjekttheorie, die Peukert mit dem ansonsten alles andere als unkritisch rezipierten Habermas teilt und die in seinem Gesamtkonzept gegen dessen eigene Logik eine verwundbare Flanke öffnen, weil ich denke, dass sich die Konstitution von Subjekten gewiss nicht ohne, aber eben auch nicht allein aus intersubjektiver Freiheit, aus Metarepräsentationen und sprachlich-symbolischer Interaktion begreifen lässt.⁴¹ Was aber macht dann dieses Surplus über das Intersubjektiv-Kommunikative aus? Das lässt sich ehestens erschließen in Auseinandersetzung mit Konzepten, die unbeirrt vom Mainstream des Kommunikationsparadigmas den Gedanken des Subjekts zum Ausgang ihrer Konzeptualisierung nehmen und daraus auch die wissenschaftstheoretischen Fundierungen der eigenen Verortung gewinnen. In der Fundamentaltheologie hat das als erster Hansjürgen Verweyen getan – was ihn zu demjenigen Repräsentanten des Faches machte, der sich am radikalsten auf die Herausforderungen der philosophischen Moderne einließ.

3. Theologie treiben unter der Norm eines transzendentalen Sinnbegriffs: Hansjürgen Verweyen

Verweyen hat 1991 mit seinem Buch *Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie* ein Konzept christlicher Glaubensbegründung vorgelegt, das von Anspruch, Reichweite und Durchführung in der derzeitigen Fundamentaltheologie seinesgleichen sucht und wie kaum ein anderes dabei seine wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen namhaft macht. Verweyen unterstellt, dass dem Menschen in der christlichen Offenbarung ein seine ganze Existenz betreffender unbedingter Anspruch begegnet. Für eine theologieförmige Einholung dieses Anspruchs muss ein Dreifaches geleistet werden: (a) Geklärt werden muss, ob und inwiefern dem Menschen so etwas wie ein unbedingter Anspruch als unbedingter vernehmbar ist; (b) ob und inwiefern ein solcher Anspruch in dem ergangen ist, was christlich „Offenbarung“ heißt, und (c) ob und inwiefern ein solcher Anspruch, der wegen seiner Unbedingtheit ja nur auf einmalig geschichtliche Weise ergangen sein kann, über eine präsentische Bindekraft verfügt, die mich heute genauso wie die ersten Christen einst zu binden vermag.

Die Präambel von Verweyens Gedankenfolge lautet: Wer klären will, ob dem Menschen ein unbedingter Anspruch vernehmbar ist, muss natürlich dazusagen,

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, 225; „Nachwort“, 382–288.

was einen solchen unbedingten Anspruch als unbedingten ausmacht. Unbedingt – also auf Gedeih und Verderb – in Anspruch nehmen lassen kann ich mich vernünftigerweise nur dann, wenn ich in etwas oder jemandem einem Sinn begegne, von dem ich mit Gründen annehmen darf, dass er nicht noch einmal durch andere Sinnansprüche widerlegt oder überboten werden kann – was freilich keineswegs heißt, dass ich deswegen den Sinn, der sich mir als letztgültiger nahelegt, vielleicht sogar aufdrängt, mit meiner Vernunft auszuschöpfen vermöchte. Alle Klarheit in Sachen „Sinnanspruch“ aber steht und fällt damit, dass ich einen Begriff letztgültigen Sinnes gewinne, und zwar völlig unabhängig von faktisch ergehenden Sinnansprüchen, also rein aus den Ressourcen meiner Vernunft (das macht die wissenschaftstheoretische Dimension des Konzepts aus). Verweyen steuert seinen Begriff von letztgültigem Sinn im Ausgang von der Elementarstruktur erkennender Vernunft an. Diese Elementarstruktur ergibt sich daraus, dass Vernunft einerseits unausweichlich in die Subjekt-Objekt-Struktur verfügt ist. Erkennen ist immer Erkenntnis eines Subjekts von etwas untrennbar verbunden mit einem Mitwissen des Subjekts um sich selbst als Erkennendem. Andererseits geht das Bemühen des erkennenden Subjekts in seinem Erkennen einzig auf Einheit. Selbst wenn wir ein schieres Durcheinander wahrnehmen, erfassen und benennen wir es unter einer Form von Einheit: Wir sagen „Chaos“ dafür und das ist ein Einheitsbegriff für ein Durcheinander. Vernunft kann gar nicht anders, als bestimmt von der Kategorie der Einheit zu denken. Aber sie tut das genauso unausweichlich, indem sie sich dem jeweiligen Erkenntnisgegenstand entgegensetzt, also Zweiheit produziert. Wenn das nicht eine letzte Absurdität von Vernunft überhaupt bedeuten soll, kann es auf letztgültige Weise Sinn überhaupt nur geben, wenn sich dieser Widerspruch einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Die einzige Möglichkeit dazu ergibt sich dann, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben – nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Dieser Gedanke vom Bildwerden spielt bereits bei Anselm von Canterbury eine zentrale Rolle und wird bei Johann Gottlieb Fichte radikal ausgearbeitet und in seinen Verständigungspotentialen greifbar gemacht. Beide gehören darum auch zu Verweyens wichtigsten Gewährsleuten. Mit Blick auf diesen Gedanken kann man in transzendentaler Reflexion sagen: Vernunft ist fähig, aus der unmittelbaren kritischen Reflexion ihrer selbst einen Begriff letztgültigen Sinnes zu entwickeln.

Welchen Belang aber nun hat ein solcher unbedingter Sinnbegriff philosophischer Provenienz für christliche Theologie? Das lässt sich am besten unmittelbar

an deren Selbstverständnis aufklären⁴²: Christliche Theologie redet davon, dass Gott geredet und was er geredet hat. Sie sucht das, was sie als Rede Gottes glaubt, je und je in Horizonte zu übersetzen, unter denen mögliche Adressaten der Gottrede stehen, damit diese Adressaten – also prinzipiell alle Menschen aller Kulturen – verstehen können, was Gott geredet hat. Formal gefasst: Theologie ist durch und durch Kunst der Verständnisweckung, also Hermeneutik. Aber sie ist nicht nur Hermeneutik und kann es auch nicht ausschließlich sein, und zwar (a) aus einem rein formalen und (b) aus einem inhaltlichen Grund.

Zu (a): Wer hermeneutisch tätig ist, also zu verstehen sucht oder deutet, um anderen zu verstehen zu helfen, greift vorgegebene Zeichen auf, um sie mit anderen Zeichen in Verbindung zu bringen, wobei das Produkt dieser Verbindung, nämlich neue Zeichen, seinerseits wieder mit anderen Zeichen in Verbindung gebracht werden kann usw. usw. Verstehen und Deuten ereignen sich in einem Kosmos von Zeichen, in dem jedes Zeichen mit jedem anderen in Verbindung gebracht werden kann, so dass es prinzipiell eine unabschließbare Zahl möglicher Deutungen und Verstehensweisen gibt. Hermeneutik ist vom Wesen ein auf Endlosigkeit angelegter Prozess (wobei dies – nebenbei angemerkt – kein Manko der Sprache ausmacht, sondern seinen Grund in der Freiheit der Zeichenbenutzer hat).

Sofern das so ist, muss aber in den hermeneutischen Prozess ein ganz anderes Moment eintreten, weil sich Hermeneutik sonst als ausschließliches Zusammen-, Auseinander- und wieder Zusammentreten von Zeichen selbst aufhöbe. Wenn prinzipiell alles mit allem zusammengebracht, also alles auf alle mögliche Weise gedeutet und verstanden werden kann, gibt es im Grunde gar nichts mehr zu verstehen. Wo alles möglich ist, ist auch alles gleich. Darum ist Hermeneutik als Kunst des Verstehens um ihrer selbst willen auf Kriterien angewiesen, genauer auf Kriterien dafür, ob die Deutung eines Zeichens sinnvoll oder sinnlos ist. Solche Kriterien können freilich nun nicht ihrerseits wiederum einfach der Zeichenwelt entnommen werden, in der ich mich verstehend bewege. Alle Ansätze, die dieses Problem sehen, suchen darum irgendwie eine kriterielle Metaebene zu benennen. Wirklich gelöst werden aber kann das Problem nur im Rekurs auf diejenige Instanz, die deutend mit den Zeichen umgeht, also die Vernunft des Verstehenden. Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, dass es sinnvoll oder sinnlos sei.

Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutzlos allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt. Vor jedem Wort,

⁴² Vgl. dazu ausführlicher KLAUS MÜLLER: „Wieviel Vernunft braucht der Glaube?“, in: Müller, Klaus unter konzeptioneller Mitarbeit von Gerhard Larcher (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.

jedem Satz, jedem Zeichen, die ich wahrnehme, steht ja im Grunde ein „Es gilt, dass ...“. Aber wie oft haben wir uns nicht nur geirrt, sondern sind wir auch möglicherweise gezielt getäuscht worden! Ohne Sinnkriterium wäre ich all dem völlig schutzlos ausgesetzt, könnte allenfalls nur völlig willkürlich reagieren und einfach dies für sinnvoll und jenes für sinnlos erklären.

Auch auf der Ebene der Intersubjektivität und Kommunikation bliebe der Ausfall eines Sinnkriteriums nicht folgenlos.⁴³ Ohne ein solches Kriterium kann ich einem anderen gegenüber von nichts wirklich durch und durch überzeugt sein. Er oder sie kann dann aber auch aus Prinzip nie mehr wissen, wie er mit mir genau daran ist. Beide können einander nicht mehr wirklich ernst nehmen. Folge: Kommunikation kann nicht mehr Teilhabe an und Austausch von Persönlichem sein, sondern verkommt zum Wortgeplänkel. Kurz gesagt: Soll Verstehen (bei allen Grenzen, die es auch zeichnen) nicht im Prinzip eine Illusion sein, muss Hermeneutik um ihrer selbst willen mit Erster Philosophie als dem Ort letztgültiger Gedanken in Beziehung gesetzt werden. Erst recht gilt dies von der Theologie, sofern es in ihrem hermeneutischen Geschäft um Dinge geht, die mit größt denkbaren Autorität begegnen und das Persönlichste ihrer Adressaten betreffen.

Damit zu (b) der inhaltlich begründeten Verpflichtung der Theologie auf einen Letztbegründungsgedanken. Das, was diese Verpflichtung begründet, ist so einfach, wie die Einlösung dieser Verpflichtung sich aufwendig gestaltet. Gemäß christlicher Überzeugung hat sich Gott letztgültig und also auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart. Wie immer auf diesen Anspruch reagiert wird, ob bestätigend oder bestreitend, beide Varianten erfordern zur Bedingung ihrer Möglichkeit einen präzisen Begriff letztgültigen Sinnes – oder den Nachweis seiner Unmöglichkeit. Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, lässt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinnes ausgearbeitet worden ist. Damit wird Erstphilosophie notwendig auch zum inhaltlichen Implikat christlicher Theologie.

Will man der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, wie sie Verweyen in seiner Konzeption unterstellt, einen bündigen Namen geben, kann man sich eines Originalzitats bedienen: Schon in *Gottes letztes Wort* und dann nochmals im Gang einer durch kritische Anfragen von Freunden, Schülerinnen, Schülern und Kollegen provozierten präzisierenden Fortschreibung seiner Fundamentaltheologie nennt er das Letztbegründende Philosophieren – also das kühnste, was sich Philosophie zutraut – „ancilla hermeneuticae“⁴⁴ (Dienstmagd rechten Verstehens), eine Etikettierung, die kein anderer Theologe heute in den Mund zu nehmen wagt und gegen den sich die meisten Philoso-

⁴³ Vgl. dazu auch HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 96–97.

⁴⁴ Ders.: *Gottes letztes Wort*, 78; ders.: *Botschaft eines Toten?*, 115.

phen verwahrten (wenn sie überhaupt noch die einschlägigen Fragen an sich heranließen).⁴⁵ In Gestalt einer solchermaßen radikalen Subjektreflexion, die sich unschwer mit den einschlägigen Gedanken des Doyen zeitgenössischer Subjektphilosophie, Dieter Henrich, verbinden ließen, die ihrerseits aus rein philosophischen Motiven auf eine modifizierte Postulatenlehre zusteuern⁴⁶ und damit in ersichtliche Nähe zu Peukert führen, ließe sich die bei Letzterem zu konstatierende Unwucht im Verhältnis von Subjekt und Intersubjektivität gut ausmitteln. Wer dann aber angesichts des Schwergewichts der damit ins Spiel kommenden Argumentationsfiguren eine Präponderanz der Subjektseite fürchtete, täte gut daran, in das bisher durchmessene Diskursgemenge auch noch die Position Jürgen Werbicks einzufädeln.

4. Anspruch und Würdigung als Kernkonstellation christlicher Gottrede: Jürgen Werbick

Um das Profil der dritten hier zu verhandelnden theologischen Wissenschaftslehre angemessen in den Blick zu bekommen, bedarf es eines kurzen vergleichenden Blicks auf die jeweils vorausgesetzte philosophische Matrix. Bei Peukert war das die Kritische Theorie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno über Walter Benjamin bis Jürgen Habermas gewesen. Verweyens Ansatz dirigieren – auch wenn das nicht immer sofort erkennbar ist – Anselm von Canterbury und Johann Gottlieb Fichte, speziell deren (einander verblüffend nahe) transzendente Bildtheorien. Bei Jürgen Werbick liegt diese Matrix sozusagen auf Schritt und Tritt zutage, emblematisch fokussiert auf zwei Namen, die man symbolisch als die Türangeln verstehen könnte, in die er sein theologisches Denken sozusagen eingehängt hat und um deren Achse herum es sich auch bewegt – mit der Folge, dass von ihnen her die Denkform und die Intention seiner Überlegungen begriffen werden müssen: Es sind die Namen Friedrich Nietzsche und Paul Ricœur. Der eine – Nietzsche – der Prophet einer Hermeneutik des Verdachts, eines Verdachts, dass alle Wahrheitsansprüche und zumal unbedingte, wie sie von Religionen erhoben werden, lediglich Illusionen sind, von denen wir eben dies – Illusion zu sein – vergessen hätten. Der andere – Ricœur – der große Hermeneutiker des Narrativen, der es auch noch gegen die schärfsten Einwände der Postmoderne für möglich hält, von Mensch, Welt und Leben so zu erzählen, dass darin – wenn

⁴⁵ Vgl. dazu auch BERNARD SCHUMACHER: „Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? Le rapport entre philosophie et théologie chez Josef Pieper“, in: *RPL* 95 (1997), 457–483.

⁴⁶ Vgl. DIETER HENRICH: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007, 370.

auch poetisch-metaphorisch gebrochen und bisweilen von Ironie unterfangen – etwas von jenem Unbedingten ahnbar wird, das es hinter dem Multiversum der erzählten Geschichten geben muss, wenn der Gedanke eines bewusst geführten Lebens nicht einfach als lebensdienliche Fiktion qualifiziert werden soll. Zwischen diesen beiden Grenzmarkierungen ist Jürgen Werbick unterwegs – damit auf der einen Seite die Religionskritik der Moderne in aller Radikalität ernst nehmend, auf der anderen Seite den Geltungsanspruch letzter Verbindlichkeit nicht aufgebend. Man könnte das auf die Frage zuspitzen, wie viel Vernunft der Glaube verträgt und wie viel er braucht, um Glaube zu sein. Um dieses Zentrum kreist die systematische Bemühung von Jürgen Werbicks Theologie und von ihm lässt sie sich prägen bis in das für ihn charakteristische literarische Genre hinein, für das an wichtigen Systemstellen das Stellen von Fragen wichtiger ist als das Geben von Antworten.

Kategorial bringt sich dieser Ansatz in Gestalt einer – ich nenne es mit einer gewissen Verwegenheit zunächst einmal so – theologischen Akustik zur Geltung. Was das genau bedeutet, lässt sich wohl am besten dadurch herausarbeiten, wenn man nochmals kurz auf das Konzept von Hansjürgen Verweyen zurückblendet. Durch dieses Kontrastmittel gewinnt Werbicks Denkform Tiefenschärfe. Verweyen setzt für die Grundlegung seiner theologischen Rechenschaftsgabe – wie bereits ausgeführt – auf dem Forum der Vernunft bei der Elementarstruktur erkennender Vernunft ein. Für ihn gilt: Vernunft ist zwar durch und durch von Subjekt-Objekt-Dichotomie durchherrscht, weil sie erkennend mit etwas anderem ihrer selbst, einem Gegenüber befasst ist, gleichwohl ihre letzte Sinnbestimmung im Begriff der Einheit bzw. Identität findet. Erkennend wird Erkanntes in eine Einheit mit der erkennenden Vernunft geholt, obwohl es als Erkanntes ihr von Wesen gegenüber sein muss. Letztgültig erfüllt kann dann aber die Sinnbestimmung von Vernunft nur sein, wenn sich diese Opposition einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Das ist dann der Fall, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben, nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Andernfalls bliebe Vernunft unter dem Vorbehalt einer letzten Absurdität, d. h. umgekehrt: Wenn Einheit und Differenz wirklich zusammengedacht werden können, ist ein Begriff nicht nochmals hintergehbaren, also unbedingten Sinnes gewonnen.⁴⁷ Wie ein solcher Sinnbegriff dann für die Aufgaben einer Fundamentaltheologie in Anspruch genommen werden kann, hat Verweyen selbst im Detail expliziert⁴⁸, in

⁴⁷ Vgl. VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 142–185.

⁴⁸ Vgl. kritisch dazu alle Beiträge in GERHARD LARCHER; KLAUS MÜLLER; THOMAS PRÖPPER (Hg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996; vgl. auch Verweyens Repliken und Präzi-

einer Art Nachtrag zu seinem Hauptwerk aber auch gerafft zur Darstellung und auf folgenden Nenner gebracht:

„Es geht um den adäquaten Begriff eines ‚erscheinenden Absoluten‘, der Kriterien dafür zu entwickeln erlaubt, wann wir es wirklich mit einer Erscheinung des Absoluten (oder ‚Offenbarung‘) zu tun haben, wenn etwas als solches behauptet wird oder mit diesem Anspruch an uns herantritt.“⁴⁹

Medial gesehen tendiert dieser transzendente Bildbegriff aus seiner Logik heraus dabei für Verweyen auf die theologisch hoch aufgeladene, weil in den Horizont des biblischen Bilderverbotes gehörende, Denkfigur eines „Ikonoklasmus“, worüber hinaus kein größerer gedacht werden kann.“⁵⁰

Man hält Verweyen bisweilen vor, der Theologie mit seinem Ansatz eine geradezu elitäre Vernunftverpflichtung aufzuladen. Darum verwahren sich manche prinzipiell gegen den Anspruch der Vernunft an die Theologie⁵¹, andere suchen Verweyens kompromisslose Rechenschaftsbereitschaft und ihr vergleichbare Ansätze durch ein „Zuletztbegründung“⁵² titulierte, angeblich aus einen nicht-idealistischen, nämlich jüdisch-biblischen Vernunftangebot gespeistes Gegenprogramm zu ridikülisieren. Ganz anders geht Jürgen Werbick vor: Gerade weil er sein Konzept von Glaubensverantwortung in durchgängiger Tuchfühlung mit einer Verdachtshermeneutik par excellence, eben derjenigen Nietzsches entwickelt, sucht er in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis auch die Auseinandersetzung mit transzendentalphilosophisch angelegten Konzepten von Offenbarung wie demjenigen Verweyens.⁵³ Methodisch bevorzugt er zwar ein „Ad-hoc-Verfahren“⁵⁴, das sich bescheidet, konkrete Bestreitungen christlicher Überzeugung ebenso konkret-situativ zu widerlegen und nicht den Anspruch auf eine umfassend positive Begründung der eigenen Position zu erheben.⁵⁵ Werbick stellt sich aber ausdrücklich die Frage, ob das wirklich reicht und ob nicht zumindest transzendentallogisch – wie von Verweyen gefordert – auch für das Ad-hoc-Verfahren

sierungen in VERWEYEN: *Botschaft eines Toten?*; ders.: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

⁴⁹ VERWEYEN: *Botschaft eines Toten?*, 116f., vgl. auch 112–118.

⁵⁰ Ebd., 84; vgl. dazu auch weiterführend VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 169–185.

⁵¹ THOMAS RUSTER: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000; 17 Anm. 27.

⁵² JOHANN B. METZ: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: J. B. Metz/J. Manemann (Hg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Timo Rainer Peters*, Münster 2001, 99–103, hier: 100.

⁵³ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 185–224; vgl. ders.: „Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 399–408. Zu ders.: *Den Glauben verantworten* vgl. als erste kleine Replik das Ende von KLAUS MÜLLER: „Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 391–398.

⁵⁴ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 401.

⁵⁵ Vgl. ebd.

„eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden [müsse], die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken‘ ermöglicht.“⁵⁶

D.h. er fragt, ob und wie transkontextuelle Kriterien einem Ad-hoc-Verfahren implementiert werden können. Er sucht die Lösung auf einem Mittelweg, der die Kriterienfrage der Rationalität nicht unterschlägt, aber dennoch weniger stark ausfällt als transzendente Argumentationsverfahren, und findet dafür sozusagen als metaphorisches Kennzeichen den an Wilhelm Dilthey gemahnenden Terminus der „Würdigung“.⁵⁷ Er bezeichnet für ihn

„die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft. Sie zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.“⁵⁸

Es lohnt sich, diese geraffte Bestimmung noch etwas zu entfalten, weil in ihr Werbicks Verständnis von Wahrheit inklusive eines ihr implementierten Moments von Absolutheit impliziert ist. Würdigung meint im Innersten, andere und anderes jenseits meiner an mich in all seiner Anders- und Fremdheit heranzulassen. Es geht darum, alles, was jenseits meiner selbst ist, nicht einfach nur in seinem „für-mich“ gelten zu lassen, um es mir letztlich (mit Nietzsche gesprochen) einzuverleiben⁵⁹, sondern zuzulassen, dass es sich als es selbst erschließt und zur Geltung bringt. All mein Bezug auf Anderes realisiert sich als affirmative

„[...] Anerkenntnis dessen, was unabhängig von mir ist; ich will die Wahrheit einer Beziehung, die das Andere es selbst sein lässt. Diese Wahrheitsbereitschaft und Wahrheitsaffirmation ist mit dem Begriff der Würdigung ausgesprochen; in ihm ist jene ‚im endlichen uneinlösbare Utopie‘ genannt, die den ‚Grenzwert unseres Wahrheitsstrebens‘ wie den ‚Grenzwert unseres Vervollkommnungstrebens‘ ausmacht – dem sich theoretische und praktische Vernunft des Menschen deshalb nur im unendlichen Raum der Selbststeigerung annähern können.“⁶⁰

Die Würdigung von anderem als anderem, die ihre Grund- und Urform in der Würde hat, die ich anderen Subjekten in Gestalt ihrer Anerkennung als (mit Kant gesprochen) Selbstzweck zuschreibe, der über alle Macht- und Interessenattitüden erhaben ist, versteht Werbick als eine

⁵⁶ VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 65.

⁵⁷ Vgl. WILHELM DILTHEY: „Das Wesen der Philosophie“, in ders.: *Die Kultur der Gegenwart. I*, 4. Berlin/Leipzig 1907, 339–416; vgl. zu Diltheys Begriff der Würdigung auch MARTIN HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main ²2001, 347–348.

⁵⁸ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 403.

⁵⁹ Vgl. ders.: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 142.

⁶⁰ Ebd., 145.

„[...] regulative Idee, auf die hin die objektivistische Intuition des Wahrheitsgedankens sinnvoll verstanden und vollzogen werden kann und von der her vielleicht [...] auch die anderen Intuitionen des Wahrheitsgedankens erhellend integriert werden könnten.“⁶¹

Mit dem zusätzlichen Hinweis, dass gerade am Fall verweigerter Würdigung – gleichsam einer cartesianischen Intuition folgend – der (unhintergehbare) Fall absoluter Wahrheit ahnbar wird als Bedingung der Möglichkeit, überhaupt ein solches Fehl an Anerkennung zu identifizieren und seine Aufhebung als ein „Soll“ zu empfinden, wird ersichtlich, dass sich Werbick mit dem Begriff der Würdigung, ähnlich wie das auch Peukert und Verweyen getan haben, unter den Horizont der kantischen Postulatenlehre stellt.⁶²

Diese anti-nietzscheanische Verteidigung des Wahrheitsbegriffs führt aus sich selbst weiter zum sozusagen zweiten Brennpunkt der Ellipse der werbickschen Konzeption, der Hermeneutik, deren heißes Zentrum für ihn das metaphorische Sprechen ausmacht.⁶³ Der Grund: Die Wahrheitsgerichtetheit der Vernunft wird ja von Wesen als angerufene verstanden⁶⁴, folgerichtig entfaltet sich auch der Begriff der Offenbarung bei Jürgen Werbick um die Kernfrage, wie denn Gottes Wort sich in menschlichem Wort als vernehmbares verlautbaren könne⁶⁵ – eben darin macht sich der Primat des akustischen Paradigmas geltend, auch wenn er gleichzeitig Offenbarung dezidiert als „das Gezeigte, worin Gott sich zeigt, indem er seinen guten Willen geschehen lässt“⁶⁶, gegen das „Gesagte“⁶⁷ aller Auslegung dieser Offenbarung absetzen kann. Doch kehrt unmittelbar darauf sogleich die akustische Semantik zurück:

„Das Wort, in dem Gott sich schenkt, ruft die vielfältigen Antworten hervor, in denen Hörer des Wortes die verheißungsvolle Herausforderung bezeugen, die ihnen darin widerfuhr.“⁶⁸

⁶¹ Ebd., 147; vgl. auch 146–148.

⁶² Ebd., 217.

⁶³ Vgl. ebd., 166–227.

⁶⁴ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 403–405; ders.: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*; 195–196.

⁶⁵ WERBICK: *Den Glauben verantworten*; 225–402, vgl. dazu auch die strukturell ähnlich perspektivierten Überlegungen bei RICHARD SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1, Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg i. Brsg./München 2004; 213–435.

⁶⁶ JÜRGEN WERBICK: „Kirchliche Einheit in Wort und Sakrament. Römisch-katholische Anliegen“, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.): *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, Mainz 2005, 47–60, hier: 52.

⁶⁷ Ebd., 52.

⁶⁸ Ebd.

Systematisch geklärt werden muss dann natürlich, wer da spricht und handelt⁶⁹ und wie der Mensch etwas, das er sich nicht selbst sagen kann⁷⁰ – das ist die bündigste Formalbestimmung von Offenbarung –, zu verstehen vermag. Ohne ein Moment der Immanenz, des „Göttliche[n] in uns“⁷¹, ist das genauso wenig denkbar wie ohne das „ab extra“ einer unverfügbaren Zusage. Für Ersteres bietet die Philosophie die Instanz des unbedingten sittlichen Sollens, das die autonome Vernunft als praktische in sich selbst findet, auf – jedoch hat sich dessen Verhältnis zum Gottesgedanken seit Kant und am dramatischsten bei Fichte als vermutetes Gelände erwiesen: bei Kant in den komplexen und nicht miteinander abgleichbaren Schichten der Abschlussgedanken seiner Moraltheologie⁷², bei Fichte in Gestalt des durch seine Identifikation von Gott und unbedingtem sittlichen Sollen ausgelösten „Atheismusstreits“.⁷³ Jürgen Werbick stellt darum der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs die Unbedingtheit einer Zusage Gottes an die Seite, in der dem Menschen versprochen wird, dass das von ihm im unbedingten sittlichen Sollen Geforderte

„von Gott her und durch sein Handeln weit über das Menschenmögliche hinaus in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott wahr wird.“⁷⁴

Als Versprechen kann diese Zusage jedoch nicht philosophisch gewonnen werden, sie kann nur geschichtlich widerfahren und muss bezeugt und proleptisch bewahrt werden (die volle Einlösung des Versprechens liegt im Eschaton). Daraus resultiert:

„Offenbarung ist also das Ineinanderklingen und Miteinanderklingen dieser beiden Worte von unbedingter Geltung; und nur so ist sie das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes, das die Bibel vielstimmig bezeugt.“⁷⁵

Vielleicht kann man sich das Verhältnis dieser beiden Ansprüche so ähnlich vorstellen wie die Dialogik in der genialen IX. Motette der Marienvesper von Claudio Monteverdi: Da antwortet auf jeden Satz des Chores eine Stimme aus dem fernen Hintergrund. Sie wiederholt wie ein Echo die letzten Silben des letzten Chor-Wortes, aber so, dass dabei die im Satz des Chores gestellte Frage oder geäußerte Bitte nicht nur zurückklingt, sondern tatsächlich – ab extra! – beantwortet wird. Etwa sinngemäß so (natürlich hört man die Pointe nur im Lateinischen), wenn von Maria gesagt wird:

⁶⁹ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 261.

⁷⁰ Vgl. ebd., 295.

⁷¹ Ebd., 310.

⁷² DIETER HENRICH: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1974)*, Bd. 2, Frankfurt am Main 2004, 1467–1548.

⁷³ Vgl. KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 97–122.

⁷⁴ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 395.

⁷⁵ Ebd., 396.

„(Chor) Illa sacra et felix porta, per quam mors fuit expulsa, introduxit autem vita,”
(Echo): „Ita.“⁷⁶

An dieser Stelle drängt sich freilich die Frage auf, was denn den dabei notwendig auftretenden hermeneutischen Zirkel davor bewahrt, zu einem *circulus vitiosus* zu werden – oder anders gewendet: wie weit „[d]ie unabweisbare Intuition des ‚Um seiner selbst willen‘“⁷⁷, die im Akt der Würdigung zur Geltung gebracht werden soll, systematisch wirklich zu tragen vermag (eine Frage im Übrigen, der seit je auch Kants „Faktum der reinen praktischen Vernunft“⁷⁸ ausgesetzt war). Jürgen Werbeck selbst hält ja fest:

„Die Metapher der Würdigung kann einen Prozeß kennzeichnen, der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff unbedingt seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort, von woher er verstanden werden darf; einen prozessualen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist.“⁷⁹

Anders gesagt: Bei „Würdigung“ handelt es sich um eine elementare Kategorie der praktischen Vernunft. Aber eben darum stellt sich jene Frage nach der argumentativen Tragfähigkeit verschärft. Dieter Henrich hat das präzise auf den Punkt gebracht, als er in einem Interview sagte:

„Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können.“⁸⁰

Eben solche Weltbeschreibung, in der ein Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft vorkommt, leisten transzendente Argumentationsverfahren, die an ihrem Ende eine Anschlussüberlegung zulassen, ob denn dem von ihnen erschlossenen Unbedingten auch ein Wirklichkeitssinn zugesprochen werden könne und – gegebenenfalls – in welcher Instanz ein solches Votum gerechtfertigt sei. Ein solches Verfahren schützt dann auch eine basale Intuition wie die Würdigung des „Um seiner selbst willen“ schon im Ansatz gegen eben jenen nietzscheanischen Ver-

⁷⁶ CLAUDIO MONTEVERDI: *Vespro Della Beata Virgine, IX. Audi coelum*, Übersetzt: „(Chor): Ist sie die heilige und selige Pforte, durch die der Tod vertrieben wurde, das Leben aber Eingang fand? (Echo): Sie ist’s.“ Vgl. dazu WERBECK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 197.

⁷⁷ Ders.: *Den Glauben verantworten*, 403.

⁷⁸ IMMANUEL KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*. A 56 = AA 5,31.

⁷⁹ Ebd., 407.

⁸⁰ DIETER HENRICH: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in ders.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216, hier: 213.

dacht auf physiologische, also nur dem Überlebenstrieb verdankte Genese, im konstanten Gegenzug, gegen den Jürgen Werbick ja seine Überlegungen entfaltet hat.

Damit ist natürlich die Tür zur Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik aufgestoßen. Peukert, Verweyen und Werbick enthalten sich diesbezüglich einer Antwort. Sie bleiben sozusagen auf dem Plateau der kantischen Postulatenlehre stehen. Aber nicht zufällig war es gerade dieses Lehrstück des Königsbergers, das mehr als andere das postkantianische Philosophieren der sogenannten Idealisten provozierte und so etwas wie eine Remetaphysizierung einleitete, wie sie besonders bei Fichte, Hegel, Schelling und Hölderlin greifbar wird, weil der Dynamik der von Kant initiierten Transformation von Metaphysik in Moralthologie – seiner Verlagerung der Gottesfrage von der theoretischen in die praktische Vernunft – notwendig die Frage nach der Wirklichkeitsdeckung der einschlägigen Gedanken folgen musste.

Und mehr als irgendwo sonst kam – und kommt! – diese Problematik in Gestalt der Frage nach der Tragfähigkeit des theistischen Gottesbildes zum Austrag. Kant hatte seinen postulatorischen Gottesgedanken noch recht unproblematisch mit den traditionellen personal-theistischen Prädikaten – fast möchte ich sagen: möbliert – als da sind Allmacht, Allwissenheit, Vorsehung etc. Aber schon bei Fichte kollabierte diese Strategie, weil dessen Radikalisierung Kants, die in eine Identifikation des unbedingten sittlichen Sollens mit Gott selbst mündete⁸¹, jedes personale Gottesbild verunmöglichte. Und Schelling rang dann darum, wie man denn Gott als „persönlich und alles zugleich“⁸² denken könnte, als „Einzelwesen, das alles ist“⁸³. Diese Frage ist heute so offen wie damals – es sei denn, man ließe sich auf das Paradigma des Pantheismus ein. Bei Jürgen Werbick wird diese fundamentale Herausforderung aller Theologie präzise fassbar dort, wo er sich in seiner Wissenschaftslehre (ähnlich wie Peukert) mit dem Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften einlässt. Dankbarerweise (muss ich fast sagen) tut er das mit Blick auf die Evolutionstheorie als einem Kernbereich der Kosmologie und auf die Problematik der Willensfreiheit als einem Zentralthema der Neurologie.⁸⁴ Denn gerade in diesen beiden Hinsichten der Kosmologie und der

⁸¹ Vgl. dazu MÜLLER: *Streit um Gott*, 97–104; ders.: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. 3, *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 347–410.

⁸² PETER STRASSER: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002, 191.

⁸³ FRIEDRICH W.J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung*. Buch I, 8. Darmstadt 1974, 174, Vorlesung gegen Ende.

⁸⁴ Vgl. WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 251–278.

Neurologie bündeln sich momentan die Herausforderungen für Theologie heute *par excellence*.⁸⁵

Jürgen Werbick räumt im Blick auf das Verhältnis zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften unverhohlen ein:

„Dabei kann es zu kognitiven Unstimmigkeiten kommen, die nach Bearbeitung und gegebenenfalls nach Revision des eigenen Selbstverständnisses verlangen, wenn man sich aus dem Diskurs über heute mögliche Selbstverständigung nicht verabschieden will.“⁸⁶

Aber genau das passiert meiner Ansicht nach paradigmatisch hinsichtlich des klassischen Gottesbildes der großen Monotheismen. Das, was wir heute über Kosmologie wissen (10¹¹ Milchstraßen gibt es nach derzeitigem Wissensstand, wahrscheinlich sind es noch viel mehr) und als neurologisches Wissen verbuchen können (dass da 10¹⁵ Gehirnzellen zusammenspielen, damit so etwas wie Bewusstsein oder Spürensqualitäten entstehen können), macht es ungeheuer schwer, sich Gott als Person vorzustellen, es sei denn, man würde diesen Terminus völlig äquivok verwenden.

Damit ist eine heftige Frage aufgeworfen: Ob denn Gott so einfach als ein Wesen zu denken sei, das mit seiner Schöpfung bewusst und frei interagiert, mit all den Folgefragen, von denen diejenige der Theodizee, also des Auftretens von Leid und Schmerz und Entsetzlichkeit, übrigens nur eine sekundäre ist. Es gibt – wie eben angedeutet – Fragehorizonte, die das personale Gottesbild ungleich radikaler in Frage stellen – kosmologische, neurologische, dazu noch epistemologische –, denen auch der Gedanke von einem Gott, der angeblich Geschichte macht, nichts entgegenzusetzen hat.

Jürgen Werbick, der sich wie kein anderer der großen theologischen Wissenschaftstheoretiker genau dieser Frage stellt, hat da einen Wink gegeben, der meinen eigenen Optionen sehr entgegenkommt, aber zugleich das Eigene wahrt. Denn er operiert im Zusammenhang des theistischen Gottesbildes mit dem Begriff der Imagination, indem er den Willen Gottes, der einzig und allein das Personsein Gottes ausmache, als guten Willen unterstellt und dann wörtlich hinzufügt:

„Der Personalismus der Bibel imaginiert diese Vollkommenheit.“⁸⁷

⁸⁵ Vgl. KLAUS MÜLLER: „Gott - größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 9–46.

⁸⁶ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 274.

⁸⁷ Ders.: *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg im Breisgau 2011, 113; vgl. auch die Ausführungen zur „Einbildungskraft“ in ders.: „Transzendental denken in einer hermeneutischen Diskurslandschaft. Notizen zu Klaus Müllers Denkprojekt“, in: S. Wendel/T. Schärfl (Hg.): *Gott - Selbst - Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 7–26, hier: 23.

Zugleich aber macht er hermeneutisch über den Zeugnisbegriff einen biblischen Realismus stark, der seinerseits über die für ihn zentrale Metapher der „Würdigung“ mit all den Implikationen von intersubjektiver Herausforderung und Anerkennung philosophisch unterfangen wird:

„Die Metapher der Würdigung spielt in die Beziehung der endlichen Subjektivität zum Absoluten die personale Dimension ein, die im Begriff der Selbstdifferenzierung [des Absoluten im Sinn des Pantheismus; K. M.] abgeblendet bleibt. Sie relativiert das menschlich-allzumenschliche Sprechen vom absoluten Grund, in den hinein alles hervorgebracht ist und besteht, mit der *Intuition* [Herv. K. M.] eines ‚absoluten Gegenübers‘, in dem die Herausforderung zur Selbstimmanenz in Selbsttranszendenz widerfährt und ein Horizont personaler Würdigung in Teilnahme und Teilgabe geöffnet ist.“⁸⁸

Solange der epistemische Charakter des Imaginativen und Intuitiven dieser Auslegungsprozesse hinreichend zur Geltung gebracht wird – wie etwa ausführlich in Jürgen Werbicks Überlegungen zur interpersonalen Metaphorik⁸⁹ –, weiß ich mich diesen Überlegungen ausgesprochen nahe. Die Streitfrage verdichtet (und beschränkt) sich dann im Grunde auf die Frage, auf welcher Seite mehr „menschlich-allzumenschlich“ gedacht wird: dort wo von „Würdigung“ oder dort wo in der Logik einer Alleinheitslehre und eines Pantheismus von „Selbstdifferenzierung“ die Rede ist.

Diese scheinbar abstrakte Frage wird sehr konkret fassbar in dem, was Jürgen Werbeck in seinem Buch über das Vater unser⁹⁰ zum Thema sagt. In seinen Ausführungen zur dritten Bitte („Dein Wille geschehe“) kommt er zur Sache.⁹¹ Von vornherein – und das macht die Angelegenheit spannend – konfrontiert er die Vater-unser-Bitte um das Geschehen des Gotteswillens auf Erden so wie im Himmel ausdrücklich meinem „ägyptischen“ Paradigma (also der Denkform der All-Einheit): Er stellt einen hier und jetzt handelnden Gott, dessen Tun so oft vermisst wird, gegen eine „[...] Verankerung des Irdisch-Zeitlichen im Himmlich-Ewigen“⁹². Jürgen Werbeck macht sich die Sache wahrlich nicht leicht, fragt sich darum, ob da nicht ein Gott ins Spiel gebracht wird, zu dessen Wesenszügen gehöre, seine Geschöpfe schlicht einem Herrscherwillen zu unterwerfen.⁹³ Und diesen Verdacht, den im Übrigen manche biblische Formulierungen durchaus nahelegen, macht nicht geringer, dass er diesen Willen, der einzig und allein das Personsein Gottes ausmache⁹⁴, als guten Willen unterstellt – das ist der Tenor der Auslegung dieser Bitte.⁹⁵ Aber was sichert diese Annahme? Wenn wahr ist, dass

⁸⁸ Ebd., 17.

⁸⁹ Vgl. ebd., 24f.

⁹⁰ WERBECK: *Vater unser*.

⁹¹ Vgl. ebd., 103–129.

⁹² Ebd., 104; vgl. auch 110.

⁹³ Vgl. ebd., 104.

⁹⁴ Vgl. ebd., 108.

⁹⁵ Vgl. ebd., 110; 112–114; 120.

– wie zitiert – der biblische Personalismus ein Imaginationsprodukt ist, dann bleibt die Frage legitim, ob es sich bei dieser Rede vom personalen Gott eines guten Willens nicht doch um die theologische Variante eines naturalistischen Fehlschlusses handelt (der aus dem Gesollten das Sein von etwas folgert). Und natürlich ist wahr:

„Wir kennen nur diese Lebens-Geschichte, in der Wohlwollen und Misstrauen aneinander gekettet sind. Und wir kennen die leidenschaftliche Sehnsucht, dass es dabei nicht bleibt. Wir kennen Erfahrungen, in denen es nicht dabei blieb, in denen die Liebe und nicht das Misstrauen in die ganze Wirklichkeit einer Begegnung hineinführte, in denen sich der Himmel mitten in unserer Erde aufgetan hat.“⁹⁶

Ja, alles wahr. Aber das Gegenteil kennen wir auch: All die bedrückenden Erfahrungen, die immer neu die Theodizee-Frage heraufbeschwören und mit dem Gedanken eines göttlichen Willens einfach nicht mehr beruhigt werden können – gerade so, wie das Thomas Wolfe von Eliza, der Zentralfigur seiner Jahrhundert-Saga *Schau heimwärts, Engel*, sagt, als diese an der Totenbahre ihres mit zwölf Jahren vom Typhus dahingerafften Sohnes Grover steht: Dass sie da

„[...] in einem jähen Aufflammen ihrer helllichtigen schottischen Seele zum ersten Mal unverstellt und unverwandt der unerbittlichen Flut der Notwendigkeit ins Auge geschaut hatte und dass sie sich aller erbarmte, die je gelebt hatten, lebten oder noch leben würden und an den Altären mit ihren Gebeten nutzlose Flämmchen schürten, mit Inbrunst ein gleichgültiges Wesen anflehten, die kleinen Kiesel ihres Glaubens einer fernen Ewigkeit entgegenschleuderten und sich Gnade, Beistand, Erlösung auf dem einsam dahintau-melnden Ascheball dieser Erde erhofften. O verloren.“⁹⁷

Ist angesichts dieser Aporie der Gedanke eines

„[...] überwillentlichen, weil in sich unendlich vollkommenen Absoluten [...]“⁹⁸

wirklich so abseitig, wie der klassische Theismus meint, zumal dann, wenn eine Denkbewegung wie die des Panentheismus das endliche, fehlbare, marginale Menschlein (vgl. Ps 8) gerade

„[...] nicht als verschwindendes Moment eines apersonal abrollenden, alles überrollenden Prozesses verloren gehen lässt“⁹⁹?

Mir würde helfen, aus der Logik des Würdigungs-Gedankens Antwort auf die Fragen zu erhalten, die mir die Inkonsistenzen des klassischen Theismus noch immer aufdringen. Auf den letzten Seiten seiner Wissenschaftslehre kommt mir Jürgen Werbick da auch sehr entgegen, wenn er sich in der Perspektive der Trinitätstheologie und der Schöpfungsthematik fragt:

⁹⁶ Ebd., 124.

⁹⁷ THOMAS WOLFE: *Schau heimwärts, Engel. Eine Geschichte vom begrabenen Leben*, Zürich 2009, 73.

⁹⁸ WERBICK: *Vater unser*, 113.

⁹⁹ Ebd., 114.

„Aber in welchem Sinne hat Gott ein Anderes, ein Außen, in das hinein er sich – als Liebe – mitteilen will und kann? Ist er nicht immer schon ein und alles?“¹⁰⁰

Ja, genau, antworte ich da. Hen kai pan. Das ist die Position eines differenzbewussten Pantheismus, die den ganzen Kosmos und das Leben der Subjekte in ihm letztendlich als Selbstdifferenzierung des Absoluten begreift – was Werbick in seiner abschließenden trinitätstheologischen Skizze nahezu wörtlich belegt.¹⁰¹ Und klar ist auch, dass wir uns damit vorstellungsmäßig in einer Grenzregion bewegen.¹⁰² Aber der Gedanke der Imagination, der für Werbick zentral ist und für Verweyen eine substantielle Hintergrundressource bildet, vermag auch solchen Grenzgedanken noch ein kommunikables Profil zu verleihen. Für mich führen sie allerdings – anders als bei den drei besprochenen Kollegen – weiter bis in die Regionen einer postkantianischen Metaphysik.¹⁰³

5. Summa summarum

Unterm Strich scheint mir die katholische Theologie mit all dem, was vorausgehend zu erläutern war, in Sachen Wissenschaftstheorie einigermaßen gut aufgestellt: Sie weiß sehr genau um das Verhältnis zu anderen Disziplinen, vermag natur- und sozialwissenschaftliche Befunde kompetent einzubeziehen, verfügt über ein hochdifferenziertes hermeneutisches Bewusstsein, klinkt sich genau dort ein, wo die anderen Disziplinen aus ihrer Binnenlogik an eine Grenze kommen, und bewegt sich begründungstheoretisch auf einem Niveau, das demjenigen der Philosophie in keiner Weise nachsteht. Ohne Überheblichkeit wird man sagen können, dass nicht so arg viele wissenschaftliche Disziplinen über eine derart reflektierte wissenschaftstheoretische Selbstverständigung verfügen, wie das im Fall der (katholischen) Theologie gegeben ist.

Verwendete Literatur

AYER, Alfred J.: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Aus dem Engl. übers. u. hg. v. Herbert Herring, Stuttgart 1970.

¹⁰⁰ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 352.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 353.

¹⁰² Vgl. ebd., 352.

¹⁰³ Vgl. KLAUS MÜLLER: *Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie* (im Erscheinen).

- BISER, Eugen: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (Theologisches Seminar), Freiburg i. Brsg/Wien 1975.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.
- BOYER, Pascal: „Religious thought and behaviour as by-products of brain function“, in: *Trends in Cognitive Science* 7 (2003), 119–124.
- DAWKINS, Richard: *Der Gotteswahn*. Aus dem Engl. übers. v. Sebastian Vogel, Berlin 2007.
- DILTHEY, Wilhelm: „Das Wesen der Philosophie“, in ders.: *Die Kultur der Gegenwart*. I, 4 (Gesammelte Schriften V). Berlin/Leipzig 1907, 339–416.
- FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985.
- HABERMAS, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 155–186.
- HEIDEGGER, Martin: *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), Frankfurt am Main ²2001.
- HENRICH, Dieter: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in: ders.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216.
- HENRICH, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1974)*, Frankfurt am Main 2004.
- HENRICH, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007.
- HÖHN, Hans-Joachim: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.
- KERN, Walter; POTTMEYER, Hermann J. SECKLER, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf ²2002 (1991).
- KLAUSNITZER, Wolfgang: *Gott und die Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg ²2008 (2000).
- KNAPP, Markus: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2009.
- KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln ⁶1991 (1978).
- KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie, Bde. I–III*, Münster 1968–1981.
- LARCHER, Gerhard; MÜLLER, Klaus; PRÖPPER, Thomas (Hg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.
- LIBET, Benjamin: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Übersetzt von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2005.
- METZ, Johann B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992 (1977).
- METZ, Johann B.: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: J. B. Metz/J. Manemann (Hg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen*

- von Tiemo Rainer Peters (Fundamentaltheologische Studien 12), Münster 2001, 99–103.
- MÜLLER, Klaus: *Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie* (im Erscheinen).
- MÜLLER, Klaus: „Wieviel Vernunft braucht der Glaube?“, in: Müller, Klaus unter konzeptioneller Mitarbeit von Gerhard Larcher (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.
- MÜLLER, Klaus: „Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 391–398.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- MÜLLER, Klaus: *Glauben – Fragen – Denken. Bd. 3, Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010.
- MÜLLER, Klaus: „Gott - größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei 40), Regensburg 2010, 9–46.
- MÜLLER, Klaus: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)* (Pontes 50), Berlin/Münster 2012.
- MÜLLER, Klaus: „Gottrede als Teil der Universitas“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017, 7–29.
- NEUFELD, Karl H.: *Fundamentaltheologie, 2 Bde.* (Studienbücher Theologie 17. 1+2), Stuttgart/Berlin/Köln 1992–93 (2000).
- NEUHAUS, Gerd: *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg 2017 (2013).
- PEUKERT, Helmut: „Nachwort zur dritten Auflage 2009. Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln“, in ders.: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt am Main 2009 (1976).
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt am Main 2009 (1976).
- QUINE, Willard van O.: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Mit einem Nachwort von Peter Bosch, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1979.
- RATZINGER, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- RATZINGER, Joseph: *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre* (Gesammelte Schriften 9,1; 9,2), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

- RUSTER, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (Quaestiones Disputatae 181), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000.
- SCHAEFFLER, Richard: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1, Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg i. Brsg/München 2004.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: *Philosophie der Offenbarung, Buch I, 8*. Darmstadt 1974.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.
- SCHUMACHER, Bernard: „Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? Le rapport entre philosophie et théologie chez Josef Pieper“, in: *RPL* 95 (1997), 457–483.
- SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.
- STRASSER, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002.
- UHL, Matthias; VOLAND, Eckart: *Angeber haben mehr vom Leben*. Mit Zeichnungen von Silvia Debusmann, Heidelberg/Berlin 2002.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 2002.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*, Regensburg 2016.
- WALDENFELS, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 2005 (1985).
- WERBICK, Jürgen: „Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik“, in: *ThRv* 98 (2002), 399–408.
- WERBICK, Jürgen: „Kirchliche Einheit in Wort und Sakrament. Römisch-katholische Anliegen“, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.): *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, Mainz 2005, 47–60.
- WERBICK, Jürgen: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i. Brsg i. Brsg 2011.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015.
- WERBICK, Jürgen: „Transzendental denken in einer hermeneutischen Diskurslandschaft. Notizen zu Klaus Müllers Denkprojekt“, in: S. Wendel/T. Schärtl (Hg.):

Gott - Selbst - Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 7–26.

WHITEHOUSE, Harvey: „Theorizing Religious Past“, in: H. Whitehouse (Hg.): *Theorizing Religious Past. Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek 2004, 215–230.

Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.

WOLFE, Thomas: *Schau heimwärts, Engel. Eine Geschichte vom begrabenen Leben*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und umfassend kommentiert von I. Wehrli. Nachwort von K. Modick, Zürich 2009.