

Gregor Maria Hoff

Gefragt nach Gründen und dem Grund.

Zur fundamentaltheologischen Situation der Religionspädagogik

Fundamentaltheologie und Religionspädagogik begegnen einander oft als Fremde. Dabei muss den Fundamentaltheologen interessieren, unter welchen Bedingungen sich die eigenen Begründungsfragen formulieren lassen und welche Plausibilitätsstrukturen den hermeneutischen Kontext eigener Theoriebildung bestimmen. Von hierher ergibt sich der besonders enge Arbeitskonnex, den beide Disziplinen einzugehen haben: Der fundamentaltheologische Grundsatz von 1 Petr 3,15 – „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ – ist zugleich eine religionspädagogische Charta. Ihr Nachsatz ist von besonderem Interesse, insofern die Vermittlungsbedingungen reflektiert werden: „Antwortet bescheiden und ehrfürchtig“ (1Petr 3,16). Verantwortung in der Sache und auf sie hin spielt hier ebenso eine Rolle („ehrfürchtig“: Bezugsaspekt Gott) wie die Verantwortung für die Adressaten und auf sie hin („bescheiden“: Bezugsaspekt Mensch).

Thematisch aber geht es um die Hoffnung, also um den Grund, auf dem man steht. Gerade weil er nicht Wissen ist, sondern zukunfts offen, eschatologisch gerichtet (vgl. Röm 8,24f.), hat alle Glaubensvermittlung einen fundamentaltheologischen Theoriebedarf. Begründungssorgen teilen sich beide Fächer. Dies gehört zu den je eigenen und doch geteilten Zeichen der Zeit.

1. Gefragt nach Gründen und dem Grund: der fundamentaltheologische Abgrund der Religionspädagogik

Begründungen sind gefragt, wenn und weil es um letzte Fragen geht. Die fundamental *theologischen* Themen sind nach meiner Erfahrung immer wieder für die Schüler/innen von besonderem Interesse. Mehr noch: von wirklichem Belang. Es gibt ein unnachgiebiges Gespür dafür, dass sich in allen alltäglichen Problemen und allem, was lebensweltlich engagiert, Lebensfragen nicht einfach abfinden lassen.¹ Es gibt – ungleichzeitig- gleichzeitig neben und wohl auch aufgrund der „puren Lust am Leben“ [Musiktitel] – eine Sensibilität für unabfindbare Fragen und die Sehnsucht nach Antworten, die man sich selbst nicht zutraut und die über das gewohnte Informationsrepertoire hinausreichen. Indizien bieten privater und öffentlicher Raum gleichermaßen: Gespräche am Rande von Unterricht, bei Besinnungstagen, nicht zuletzt die Reaktionen auf Unfassbares wie den 11. September oder die Tat von Erfurt.

Diese Fragen müssen nicht von äußerer Dramatik bestimmt sein. Sie begegnen z.T. anlasslos. Bevorzugt stellen sie sich an den klassischen Lernorten – z.B. in der Sakramentenkatechese von der Tauf- bis zur Kinderkommunionvorbereitung. Was gibt meinem Leben Grund und wie begründe ich, was mir als Grund einleuchtet, zweifelnd, suchend, unsicher. Den religiösen Mediator treffen dabei die erstaunten Rückmeldungen, dass hier offensichtlich etwas gelebt und geglaubt wird, nach dem man sich möglicherweise sehnt,

¹ Vgl. Anton Bucher, Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart u.a. 2000, 88.144.

ohne es doch oft mit den eigenen gelebten Weltsichten zusammenbringen zu können. Die Begründungslast in solchen Fragezusammenhängen hat sich dabei im Laufe der letzten Jahrzehnte mentalitätsgeschichtlich nachhaltig verschoben. Selbstverständlich erscheint die Unselbstverständlichkeit des Glaubens. Zumal wenn er verbindlich auftritt. Die religionskritischen Argumente liegen auf der Hand – ihre Gegenfiguren sind nicht selten deshalb weniger vertraut, weil sie wie in eine Sonderwelt zu gehören scheinen. Die Karten sind ungleich verteilt. Der Rechtfertigungsdruck erhöht sich religiös, und wer sich rechtfertigt, ist schon deshalb im Nachteil, weil jede Argumentation aus der Defensive etwas Verdächtiges hat. Sie erscheint nicht mehrheitsfähig und möglicherweise gerade deshalb latent missionarisch, also aufdringlich.

Distanzierungsmuster des Religiösen markieren den hermeneutischen Horizont theologischer Reflexion und Vermittlung. Sie reichen von theoretischen Invektiven, exemplarisch in den Thesen *Herbert Schnädelbachs*², bis zu den verschiedenen Formen von Werbung, die religiöse Chiffren aufgreifen, verfremden, benutzen, um in der neuen Botschaft die alte zu ironisieren und ihren Deutungsgehalt mindestens indirekt in Frage zu stellen. Religionskritische Pragmatik in einem weiteren Verständnis schließt auch die gelebte Abkehr oder Enthaltung ein.

Die entsprechende Haltung erschwert die religionspädagogische Arbeit, bereichert und forciert sie aber zugleich. Religionspädagogischer Alltag ist, wo er das kirchliche Milieu verlässt, fremdperspektivisch bestimmt; ist kulturell und glaubensbiographisch grundsätzlich polyphon. Immer weniger Voraussetzungen dürfen gemacht werden, immer unterschiedlichere Lebens- und Glaubensbedingungen sind zu berücksichtigen. Um so stärkeres Gewicht erhält die Fähigkeit, nicht zuletzt unausgesprochene Begründungsfragen auszumachen und *überzeugend* auf sie zu reagieren.

Eine Frage hat hier besonderes Gewicht. Sie ist nicht selten eher eine des Mienenspiels und der inoffiziellen Geste, das a/religiöse Hintergrundgeräusch: An Gott glauben? Und dann noch an den christlichen? Je unbestimmter die Antwort ausfällt, je interpretations- und abweichungsoffener, desto vermittlungsfähiger. Die religionspluralistische Perspektive besitzt – ohne ihr mit diesem unpolemisch gemeinten Hinweis gerecht zu werden – hier noch die stärkste Attraktivität. *Etwas*, das es geben muss, kann, könnte, lässt sich eventuell noch buchstabieren. Die Offenheit, die an dieser Stelle herrscht, ist von einer anonymen erkenntnistheoretischen Option geleitet: Dass sich hier nicht wirklich begründen lasse.

Eben das ruft die Fundamentaltheologie auf den Plan. Sie ist religionspädagogisch mehrfach herausgefordert:

- *apologetisch* im Abweis der verschiedenen religionskritischen Distanzierungsmuster, z.T. formuliert, z.T. unreflex gelebt;
- *glaubenshermeneutisch* in der Aufdeckung positiver Glaubensmotive,
- die sich *dialogisch* aktivieren lassen.³

² *Herbert Schnädelbach*, Der Fluch des Christentums – Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: *Robert Leicht (Hg.)*, Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums. Streitbare Beiträge, Berlin 2001, 13-33.

³ Vgl. zu dieser fundamentaltheologischen Aufgabenstellung *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a. ³2000, 81-90.

Doch genau an diesem Punkt wird es fundamentaltheologisch prekär.

2. Zur fundamentaltheologischen Situation der Gegenwart: Begründungsprobleme

Zwei erkenntnistheoretische Probleme beschäftigen gegenwärtig die Fundamentaltheologie im besonderen Maße – mit Folgen für den gesamten theologischen Fächerverbund und für die religionspädagogische Vermittlungsarbeit zumal. Sie lassen sich als Fragen formulieren:

- Wo kann ich Gott erfahren?
- Wie verlässlich ist diese Erfahrung?⁴

Beide Problemfelder fallen zusammen in der Theodizeefrage. Es ist kein Zufall, dass gerade der Theodizeediskurs in den letzten Jahren mit gesteigerter publizistischer Intensität geführt wurde.⁵ Dies entspricht dem Befund, dass sich die theoretische religionskritische Herausforderung bis in den Alltag hinein auf diese Frage konzentriert hat. Wie die Existenz Gottes angesichts des existierenden Leids dieser, *seiner* Welt denkbar sei, findet sich unter den Fragemustern skeptischer oder dezidiert atheistischer (Schüler-) Positionen an vorderster Stelle.

Zwei fundamentaltheologische Desiderate ergeben sich aus diesem Befund:

- Auszuarbeiten ist eine rational befriedigende Begründung für die Haltbarkeit einer theistischen Position;
- in diesem Zusammenhang wird gleichfalls eine Theologie der Geschichte gesucht, die die Erfahrbarkeit Gottes in dieser Wirklichkeit erstens denken und zweitens – zumindest approximativ – erfahren lässt.

Auf den Spuren dieser Problemorientierungen bewegen sich die verschiedenen fundamentaltheologischen Ansätze, die aus ganz bestimmten philosophischen Traditionen zur Zeit ihre Theorievorschläge ausarbeiten:

- Erste Anschlussstelle: die *idealistische* Tradition in Aufnahme transzendentalphilosophischer bzw. -theologischer Argumente. Eine besondere Rolle spielt hier der erstphilosophische Ansatz von *Hansjürgen Verweyen* (ähnlich: *Klaus Müller, Thomas Pröpper*).⁶
- Zweite Anschlussstelle: die *nachidealistische* Tradition, zumal in der religionskritischen Variante *Ludwig Feuerbachs*. Gerade weil das Erbe *Karl Barths* für die theologische Religionskritik *Thomas Rusters* entscheidend ist, muss sein Ansatz auf der bezeichneten Traditionslinie gesehen werden, insofern die fundamentaltheologische Aufgabe der natürlichen Theologie durch die Religionskritik ersetzt wurde: „Der Atheismus ist hier paradoxerweise zur natürlichen Theologie geworden.“⁷

⁴ Vgl. *Alexander Loichinger*, Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung, in: ThG 44 (4/2001) 242-250; ThG 45 (1/2002) 30-41.

⁵ Vgl. exemplarisch den Entwurf von *Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg/Br. u. a. 1997; dort Hinweise auf die einschlägige Literatur (401-423). Einen guten Überblick über die verschiedenen Theodizee-Ansätze gibt die Diskussion von *Kreiners* Position in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2/2001) 147-202.

⁶ Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000; vgl. den Überblick von *Klaus Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

- Dritte Anschlussstelle: die *analytische* Tradition, theologisch profiliert durch angelsächsische Theologen, insbesondere durch *John Hick* (im deutschen Sprachraum durch *Perry Schmidt-Leukel*, *Armin Kreiner*, *Alexander Loichinger*).⁸
- Vierte Anschlussstelle: die *pragmatische* Tradition, die in der Weiterentwicklung der politischen Theologie nach *Johann Baptist Metz* fundamentaltheologisch vor allem von *Edmund Arens* zur Geltung gebracht wird.⁹
- Fünfte Anschlussstelle: die *hermeneutische* Tradition, die theologisch gegenwärtig das Gespräch mit postModernen Differenzphilosophien sucht und eine theologische Hermeneutik jenseits von Letztbegründungsoptionen entwickelt (*David Tracy*).¹⁰

2.1 Erste Anschlussstelle: Erstphilosophische Krieteriologie des Glaubens (Hansjürgen Verweyen)

Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Überlegungen von *Hansjürgen Verweyen* ist die bereits bezeichnete doppelte Suche nach einem rational einspruchsresistenten Gotteskonzept, das es zugleich erlaubt, diesen Gott in seiner geschichtlichen Wirklichkeit zu denken. Verweyen geht es um einen unhintergehbaren *Begriff* von Sinn, mit dem sich der Anspruch auf einen letztgültig ergangenen Sinn kriteriell sicher überprüfen lässt. Nur wo ein solcher Sinn überhaupt denkbar, d.h. rational verantwortbar ist, besteht die Möglichkeit für den Glauben, einen solchen Anspruch begründet zu erheben. Der *Sinnbegriff* adressiert sich demnach an seine geschichtliche Überprüfung.

Ausgangspunkt der Reflexion auf den *Begriff* letztgültigen Sinns ist die Kategorie des Einen. Sie wird streng subjektphilosophisch erfasst. Im Anschluss an *René Descartes* ist für *Verweyen* der einzige unbezweifelbare Punkt das *Cogito* des selbstbewussten Subjekts. Kein Täuschergott kann ihm diese existentielle Selbstgewissheit ausreden. Das denkende Ich weist die bezeichnete Struktur seines Bewusstseins auf: Das Subjekt nimmt sich und seine Umwelt mit der Option auf eine letzte Einheit wahr. Erst in ihr löst sich die absurde Zerrissenheit auf, die das Subjekt in sich selbst entdeckt und immerfort reproduziert. Im Anschluss an *Johann Gottlieb Fichtes* Bild-Philosophie wird eine solche Einheit in Differenz denkbar, wenn sich ein Ich einem anderen Ich zu sei-

⁷ *Walter Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ²1983, 104; vgl. a. *Wolfhart Pannenberg*, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 116f.

⁸ Vgl. *John Hick*, *Religion*. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 230-252; vgl. a. *Heinrich Döring* / *Armin Kreiner* / *Perry Schmidt-Leukel*, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg/Br. 1993; *Perry Schmidt-Leukel*, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999; vgl. a. *Alexander Loichinger*, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, Neuried 1999.

⁹ Vgl. den Überblick von *Edmund Arens*, *Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie*, in: Müller (1998) [Anm. 6], 59-76; vgl. a. *ders.*, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg/Br. u.a. 1992; vgl. zur Auseinandersetzung mit der bezeichneten Fundamentaltheologie in idealistischer Tradition: *ders.*, *Lässt sich Glaube letztbegründen?*, in: Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung* (FS Hansjürgen Verweyen), Regensburg 1995, 112-126; vgl. a. *ders.*, *Im Fegfeuer der Fundamentaltheologie*, in: *Orientierung* 61 (13-14/1997) 152-156.

¹⁰ Vgl. *David Tracy*, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993; vgl. a. *Gregor Maria Hoff*, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn u.a. 2001.

nem vollkommenen Gegenbild macht: Wenn es den Anderen rückhaltlos anerkennt; wenn es ihn in seiner Liebe zu ihm an keinem Ort seiner Zerrissenheit außen vor lässt; wenn es ihn in sich aufnimmt, ohne ihm seine Autonomie zu rauben, sondern sie erst zu sich selbst befreit. Denn nur so wird deutlich, dass das Subjekt fortan keine Angst mehr um sich zu haben braucht: um ein letztes Scheitern in der absurden, weil unauflösbaren Isolierung aus einem Ganzen und einer letzten Einheit. Sie kann ihm ausschließlich in der liebenden Anerkennung eines anderen Ich geschenkt werden. Und das gilt deshalb, weil im Versuch, Einheit zu setzen, immer schon Entzweiung geschieht; weil der und das Andere einbricht. Nur wo der Andere diese Differenz auflöst, geschieht Einheit. Und sie muss von einer Art sein, die sich geschichtlich nicht mehr zurücknehmen lässt. Sie muss die bleibende Anerkennung des Ich beinhalten.

„Allein Freiheit ist prinzipiell zu einem solchen vollkommenen Bild fähig: wenn sie sich nämlich unbedingt entscheidet, der ‘Raum’ (und die Zeit!) zu sein, in dem andere Vernunftwesen zu Wort kommen und zu sich selbst finden können. Würden sich alle Menschen in Freiheit zu diesem ‘Einander-zum-Wort-oder-Bild-Werden’ entscheiden, dann käme ‘Einheit in Pluralität’ als Horizont von wirklicher Sinnerfüllung trotz der absurd erscheinenden Grundsituation von Freiheit in Sicht.“¹¹

Mit der Denkmöglichkeit eines letzten Sinns ist die Frage nach dem doppelten Woher erst korrekt zu formulieren: Woher stammt überhaupt die Prägung der Vernunft durch das Eine? Und von woher ist jene Freiheit zu denken, die sich zum absoluten Bild des Anderen in kontingenter Geschichte macht? Die formale Unbedingtheit, die im Subjekt aufscheint, fragt nach ihrem Ermöglichungsgrund, der nur entweder als letzte Absurdität oder als letzter Sinn zu denken ist.

„Die menschliche Vernunft ist durch die Idee eines Unbedingten geprägt. Fragt man nach dem Woher dieser Prägung, so läßt sich diese Frage nur unter Annahme eines wirklich existierenden Unbedingten beantworten.“¹²

Dieser Schluss wird freilich bereits unter der Voraussetzung gezogen, dass hier überhaupt sinnvoll erklärt werden kann, d.h. einsichtig unter den gegebenen Bedingungen der menschlichen Vernunft.

Eine erste *Kritik*: Wie – nicht: warum – der Rückschluss auf ein erstes Eines der Vernunft angemessen sein soll, wird nicht mehr geklärt. Dabei erscheint dies insofern als problematisch, als es nicht mehr wirklich gedacht werden kann. Das erste oder letzte Eine begegnet nicht anders als in einem Frageabbruch nach dem Woher dieses Einen. Die Definition seiner Grundlosigkeit kann die Vernunft nicht wirklich zufrieden stellen. Seine inhaltliche ‘Füllung’ als Absolutes impliziert für die Vernunft lediglich eine Negation des Denkbaren, eine Leere, weil das unstillbare Weiterfragen nach dem Grund, wie es sich gerade aus der Elementarstruktur des Bewusstseins ergibt, hier keine reguläre Antwort findet, sondern nur ein Anders-als-mein-Denken. Die an ihre äußerste Grenze geführte autonome Vernunft steuert auf ihre äußerste Heteronomie zu. Dieses Spannungsverhältnis wird man als konstitutiv zu betrachten haben: philosophisch wie theologisch.

Unbedingtheit begegnet nun nach *Verweyen* in „der Evidenz des unbedingten Sollens“¹³. Und nur in der Selbsthingabe an diesen unbedingt verpflichtenden Anspruch angesichts

¹¹ *Hansjürgen Verweyen*, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 114.

¹² *Verweyen* 2000 [Anm. 6] (zitiert nach der 2. Aufl.: Düsseldorf²1991), 244.

¹³ *Ebd.*, 250.

des Anderen findet das Ich die Entsprechung seiner ins Unbedingte gerichteten Freiheit. Menschliche Freiheit ist nicht von sich selbst her absolut und kann Absolutes – auch als Drang nach ihm und als die adäquate Idee dessen – nicht einfach aus sich hervorbringen, sondern sie wird unbedingt nur in der Wahrnehmung jenes Absoluten als Tendenz in ihm selbst, wie es im unbedingt verpflichtenden ethischen Anspruch geschichtlich konkret wird.

Verweyen weist nun eingehend darauf hin, dass mit dem Begriff eines Unbedingten, wie es der Freiheit in einer unbedingten Verpflichtung aufgehen *kann*, noch nicht dessen Wirklichkeit gegeben ist. In aller Deutlichkeit wird die interpretative Offenheit in der Wahrnehmung eines solchen *möglichen* Anspruchs ausgesprochen:

„Es ist ja nicht einmal zwingend aufweisbar, daß die Vernunft sich widerspruchsfrei denken solle, sich darum auf die Suche nach einem letztgültigen Sinn zu begeben und dabei alle von ihr immer schon gesetzten Implikationen anzuerkennen oder ihnen auch nur nachzugehen habe. Der Entschluß zu solcher Konsistenz ist ein Akt der Freiheit, den niemand der Vernunft andemonstrieren kann.“¹⁴

Für *Verweyen* ergibt sich aus dem Begriff unbedingten Sinns das zentrale Kriterium: Eine letztgültige Offenbarung von Unbedingtem muss diesen Sinn transparent machen, d.h. Freiheit in ihre letzte Anerkennung überführen, indem sie es erlaubt, die Gespaltenheit des Subjekts in einer letzten zwischenmenschlichen Einheit aufzuheben. Als dessen absolute Gestalt kommt nur eine Freiheit in Frage, in der „ein Mensch seine ganze Existenz darangibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein.“¹⁵

Letztlich wird in einem Zusammenspiel von transzendentalphilosophischer Krieriologie und hermeneutischer Rekonstruktion in der *Traditio Christi* die geschichtliche Wirklichkeit solcher Offenbarung identifiziert. *Traditio* beinhaltet nach *Verweyen* biblisch vier Aspekte: (1) die Auslieferung Jesu (durch Judas, also die Menschen); (2) die Überlieferung Jesu (durch den Vater); (3) die Selbstübergabe Jesu (an die Menschen, an seine Mörder); (4) schließlich die Weitergabe dieses Gesamtgeschehens (im Hl. Geist).¹⁶

Für *Verweyen* ist nun die unbedingte Selbsthingabe des Zeugen an das Unbedingte, das ihn in Anspruch nimmt, Realisierung des Unbedingten in Geschichte. Indem der Zeuge sich hingibt, ist er in einer Weise vom Unbedingten beansprucht, die ihn unverlierbar an seine Seite stellt.¹⁷

Verweyen sucht nach einem unhintergehbaren Angelpunkt theologischer Erkenntnis: nach einem letzten Grund. *Kritisch* ist demgegenüber festzuhalten,

- 1) dass solche Erkenntnis nur sittliche Vernunft beanspruchen kann, also im theoretischen Bereich nicht dieselbe Begründungsleistung beanspruchen kann;
- 2) dass die Sollensevidenz *interpretativ* vermittelt ist;
- 3) dass die konkrete Überprüfung des erhobenen Unbedingtheitsanspruchs sich je neu im geschichtlichen Dunkel verliert, weil die historisch-hermeneutische Vernunft *kein absolutes Kriterium* der Überprüfbarkeit besitzt, sich im letzten zu solcher Überprüfung als unangemessen erweist, allein sittliche Vernunft von Absolutem herausforderbar, nicht ihrerseits aber absolut und also sicher ist;

¹⁴ Ebd., 256.

¹⁵ Ebd., 266.

¹⁶ Vgl. ebd., 69f.

¹⁷ Vgl. ebd., 277-280.

4) dass in dieser Hinsicht vor der unbedingten Herausforderung ein unabschaffbares Moment von *Entscheidung* bleibt, also ein „Rest von Fideismus“¹⁸ in der Dezision (allerdings – im Sinne *Tracys* – kritisch gefiltert und verantwortet), den *Verweyen* so vehement ablehnt und postModernem Denken ankreidet. Wenn nämlich die Evidenz kritisch unhinterfragbar wäre, gäbe es keine Evidenz mehr, sondern den Zwang des Arguments. Wie sehr aber Interpretationsspielräume betreten werden, machte die gesamte hermeneutische Anlage erster Philosophie klar; und am dramatischsten wird dies deutlich, wo einen nichts zu der Überzeugung zwingen kann, die Grundsituation nicht für absurd zu halten;

5) dass mit dem gezeichneten starken Subjektbegriff der und das Andere logisch nachgeordnet bleiben. Fundamentaltheologisch erscheint dies nicht zuletzt deshalb fragwürdig, weil Offenbarung des Anderen und also auch Gottes zwar subjektlogisch vermittelt, aber zugleich auch eingeschränkt wird. Entsprechend spielt die theologische Kategorie des Geheimnisses keine systematisch konstitutive Rolle in diesem Ansatz.

2.2 Zweite Anschlussstelle: ein fundamentaltheologischer Lösungsversuch in religionspädagogischer Absicht. Die Provokation Thomas Rusters

Thomas Ruster hat eine *Quaestio disputata* vorgelegt, die diesen Namen unbedingt verdient.¹⁹ Was er mit seinen Überlegungen zur „Entflechtung von Christentum und Religion“ anstößt, ist nicht weniger als ein hochbrisanter theologischer Streitfall. Mit Konsequenzen nicht zuletzt für den Religionsunterricht. Dabei hebt er sich fundamentaltheologisch bewusst von erstphilosophischen Reflexionen ab, wie sie *Hansjürgen Verweyen* ins Spiel bringt.²⁰

Um was geht es? „Im Verhältnis zwischen der christlichen Rede von Gott und der Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit hat sich etwas Grundlegendes geändert [...] Kurz gesagt handelt es sich darum, dass es der Theologie über den längsten Zeitraum des Christentums hinweg gelungen ist, das Gottesverständnis mit der Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit übereinzubringen, während ihr das heute nicht mehr gelingt“²¹. Dies die These. Aber sie reicht noch weiter. Denn *Ruster* versucht zu zeigen, dass es eben ein grundlegendes Verhängnis war, das Christentum mit den Konzepten des allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses zusammenzuführen. Das Christentum hat im Zuge seiner kulturellen Vermittlungsleistungen zwar an dialogischer Kraft gewonnen und durchaus auf die Verfassung der Welt einwirken können, dabei aber die konstitutive Fremdheit und provokative Dynamik des Evangeliums beschnitten. Der fremde Gott der Bibel ist dabei immer wieder auf der Strecke geblieben, etwa wenn er auf die Muster des rational Einsichtigen gebracht wurde.

Ruster unterscheidet an diesem *fundamentaltheologisch* entscheidenden Punkt zwischen zwei Wegen des Gotteszugangs: Die geradlinige Strecke legen exemplarisch *Justin des Märtyrer*, *Anselm von Canterbury*, *Thomas von Aquin* zurück. Es ist der Weg der Anpassung an das, was kulturell dominant erscheint und in dessen Parametern der christli-

¹⁸ *Verweyen* 1997 [Anm. 11], 132.

¹⁹ *Thomas Ruster*, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg/Br. u.a. 2000.

²⁰ Vgl. ebd., 17. Anm. 27.

²¹ Ebd. 7.

che Glaube kommuniziert wird. Demgegenüber berufen sich der 1. Petrusbrief, *Markion* (und in seiner Aufnahme *Adolf von Harnack*), *Blaise Pascal* und *Martin Luther* auf den fremden Gott. Ihr großes Thema ist das der Unterscheidung zwischen Gott und den Götzen. Zumal *Luther* bezieht sich dabei schon auf den ökonomischen Diskurs, den *Ruster* religionstheoretisch kennzeichnet.

In diesem Sinne führt denn auch die Linie des „vertrauten Gottes“²² in der Moderne zum Kapitalismus als Religion. *Ruster* bedient sich hier der kulturkritischen bzw. kapitalismustheoretischen Analysen *Walter Benjamins* und *John Maynard Keynes*. Das Geld ist der Gott der kapitalistischen Religionsform. Wenn Religion das absolut Wirkmächtige vermittelt, so bezeichnet das Geld die gegenwärtig alles bestimmende Wirklichkeit. Es ist das „Sakrament der bürgerlichen Gesellschaft“²³. Das Christentum kann den eigenen Gottesbegriff unter diesen Bedingungen nicht mehr als entsprechende Macht übersetzen. Damit wird aber zweierlei möglich: eine machtkritische Perspektive auf die Geschichte des Christentums und zugleich seine Reformulierung aus dem Geist der Bibel mit einer Betonung gerade der Erlösung von dieser Macht des monetär Faktischen. *Ruster* spricht hier von einer Logik der (Über-)Fülle, die der Logik des Mangels und der Knappheit, wie sie den Diskurs des Geldes bestimmt, entgegenzuhalten ist.

Damit ist nun aber die wesentliche Ausrichtung des Buches genannt. *Ruster* geht es um eine Rückbesinnung auf das widerständige Potential des biblischen Glaubens. Zwischen Vertrautheit und Fremdheit setzt er den Akzent auf den anderen Gott, der sich nicht verrechnen lässt – es sei denn um den Preis seiner Vergötzung und seiner Bemächtigung. Die sieht er auch in den Gottesbeweisen zumindest latent am Werk. Und ebenso in den Konzepten einer natürlichen Gotteserkenntnis oder einer Funktionalisierung des Christentums etwa im Sinne seiner Kontingenzbewältigungsschiffren.

Für *Ruster* ergibt sich die Notwendigkeit, nach der faktischen Auflösung des Christentums als Religion, d.h. nach der Verabschiedung des christlichen Gottesbegriffs als alles bestimmende Wirklichkeit, diese Wende auch theologisch nachzuvollziehen. Die Wiederentdeckung des außenseiterischen Gottes, des unbekanntes und befremdenden Gottes entscheidet über die Einhaltung des ersten Gebots als der jüdisch-christlichen Grundkonstante orthodoxen Glaubens. Es geht um die notwendige Verabschiedung von den Götzen der Welt und also darum, den wahren Gott zur Geltung zu bringen. *Rusters* Christentum ist martyriologisch neu zu begreifen – in seiner Anstößigkeit.

Religionspädagogisch bedeutet das, den korrelationsdidaktischen Ansatz zu überdenken. Nicht, weil man keine wirklichen lebenspraktischen Anschlüsse mehr schaffen könnte, sondern weil man derer zu viel produziert hat. *Rusters* Empfehlung:

„Gerade das Fremde, Unableitbare, Unvermutete biblischer Erfahrungen ist herauszuheben – und ich meine, ohne Gefahr, dass die Schülerinnen und Schüler das nicht verstehen. Sie werden heute durch Medien jeder Art in fremde Erfahrungswelten hineingeführt, in urzeitliche, mythische oder Science-Fiction-Welten, und sie lassen sich gerne führen. Warum nicht auch in die Welt der Bibel? Sind sie dort angelangt, können sie die fremden Erfahrungen mit den eigenen vergleichen; das Ergebnis dieses Vergleichs muss offen bleiben. Auf jeden Fall haben sie dabei eine Erfahrung mit ihrer eigenen Erfahrung gemacht.“²⁴

²² Ebd., 27.

²³ Ebd., 142.

²⁴ Ebd., 200.

Genau an diesem Punkt zeigt sich die hermeneutische Ambivalenz von *Rusters* Ansatz. Die Betonung des Fremden verlangt eben im religionspädagogischen Modell nach einer Vermittlung, die Fremdes und Eigenes zu verbinden hat. *Rusters* Kriterium an dieser entscheidenden Stelle: der bibeltheologische Bezug. Jede Bibelinterpretation hat dabei jedoch ihre Zeit und unterliegt noch im Gegenzug den Einflüssen ihrer Zeit, der Macht der Zeit und ihrer kulturellen Plausibilitäten. Die Unterscheidung zwischen Gottes- und Götzendienst lässt sich nicht eindeutig im Rückgriff auf die Bibel (und ihren eigenen hermeneutischen Pluralismus) bestimmen. Damit ist zugleich zu verlangen, dass die macht- und kulturbestimmten Interpretationsverhältnisse genauer auszuarbeiten sind. Und weiter: Muss es nicht das Ziel des Christentums sein, zur alles bestimmenden Wirklichkeit zu werden, indem sie diese nach dem Geist des Evangeliums formt? Wie verhielten sich dann Christentum und Religion zueinander?

Der *fundamentaltheologisch* entscheidende Problempunkt scheint mir aber der offenbarungstheologische Zugang zu sein. *Ruster* arbeitet letztlich mit einem an *Karl Barth* erinnernden *Offenbarungspositivismus*. Die dialektische Spannungseinheit von Gottheit und Menschheit, wie sie christologisch als Strukturgesetz unseres Sprechens von Gott festzuhalten ist, wird hier einseitig aufgelöst. Nicht nur das Vermittlungsproblem wird damit prekär, sondern auch der notwendige Versuch, sich von (nicht zuletzt biblizistischen) Fundamentalismen zu distanzieren. Wenn *Ruster* „keinen Sinn mehr [sieht – G.M.H.] in dem Versuch, den christlichen Glaubens vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen“²⁵, dann droht ein dramatischer Kommunikationsverlust der Theologie. Noch die biblisch begründete Eigenlogik des Glaubens bedarf des kritischen Ausweises – zumal in religionspädagogischer Absicht, die auch *Ruster* verfolgt. Warum man glaubt und warum man an diesen Gott glaubt, ist nicht durch eine bloß narrative Theologie zu beantworten. Andererseits macht *Ruster* durch seinen strengen Verweis auf den fremden Gott deutlich, wo die Grenzen philosophischer Vernunft in glaubenstheoretischen Begründungsfragen liegen. An dieser Stelle darf er sich durchaus auf der erkenntnistheologischen Linie der fundamentaltheologischen Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) *Johannes Pauls II.* sehen.²⁶

Rusters spannender und äußerst belebender, theologisch bis in die einzelnen Analysen hoch origineller Versuch stößt damit aber in einen fundamentaltheologisch ungelösten Fragekomplex hinein, mit dem sich die Relevanz des Christlichen in unserer Zeit entscheidet.

2.3 Dritte Anschlussstelle: die begrenzte Reichweite rationaler Fundierungsstrategien des Glaubens. die analytische Tradition

Zunächst einmal ist diese Traditionszuschreibung etwas mechanisch. Festhalten lässt sich allerdings eine Vermittlungslinie, auf der sich die entsprechenden Argumente entwickelt haben. Sie sind im Kontakt vor allem angelsächsischer Theologen mit der in

²⁵ Ebd., 17.

²⁶ *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Fides et ratio“ an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1998, hier Nr. 34; vgl. a. *Gregor Maria Hoff*, Die Grenzen des Denkbaren. Überlegungen zum Glaubenszugang im Anschluss an „Fides et ratio“, in: *IkZ Communio* 29 (5/2000) 451-461; vgl. a. *Hans Waldenfels*, 'Mit zwei Flügeln'. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika 'Fides et ratio' Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000.

ihrem Sprachraum dominierenden analytischen (Sprach-)Philosophie konzipiert worden. Diese ist wiederum als Kritik an metaphysischem und nicht zuletzt an idealistischem Denken zu begreifen. Das theoretische Interesse richtet sich auf die Analyse des Bedeutungsgehalts von Sätzen. Propositionen mit unüberprüfbaren Voraussetzungen oder Gehalten werden dabei als bedeutungsleer abgewiesen, ohne damit starke Existenzaussagen zu verbinden.

Diese Form der Religionskritik – anschaulich gefasst in *Anthony Flews* Parabel vom unsichtbaren Gärtner²⁷ – stellt fundamentaltheologisch die Herausforderung, Glaubenssätzen eine konsistente Bedeutung zuzuweisen, die sich zugleich in unserer Wirklichkeit bewährt. Die zentralen fundamentaltheologischen Fragen des Anfangs erhalten hier eine spezifische Form. U.a. im Anschluss an *John Hick* und die sogenannte *Reformed Epistemology* (*William Alston, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff*)²⁸ wird eine spezifische Antwortstrategie ausgearbeitet.

Für die Frage nach der Bedeutung theologischer Behauptungen ergeben sich zunächst einmal zwei Minimalforderungen: Sie müssen logisch *konsistent* sein, d.h. nicht in unauflösbare logische Widersprüche führen, und sie müssen im Rahmen theologischer Systematik *kohärent* sein, sich also mit anderen Glaubenssätzen verbinden lassen.²⁹

Wie aber lässt sich das entscheidende Problem einer Überprüfung des Gehalts religiöser Sätze in unserer Wirklichkeit lösen? Der an *Gotthold Ephraim Lessings* „Nathan“ orientierte Hinweis auf die ethische Wirksamkeit religiöser Überzeugungen kann dabei nicht mehr als die Authentizität der Glaubenden belegen. Konsequenter glaubwürdige Lebensmodelle unterschiedlicher Religionen verstärken dabei im Übrigen nur das erkenntnistheologische Problem des religiösen Pluralismus.

Direkt überführende Argumente – zumal auf der Linie der klassischen Gottesbeweise, aber auch der transzendental argumentierenden Ansätze – treten angesichts ihrer begründungstheoretischen Aporien in den Hintergrund. Stattdessen wird *kritizistisch* argumentiert:

- Zunächst wird an die interpretative Bestimmtheit unserer Wirklichkeitssicht erinnert. Weder voraussetzungsfrei noch ganz rational, geschweige denn unmittelbar stellt sich unser Wirklichkeitskontakt dar.
- Das Kriterium empirischer Überprüfbarkeit verdankt sich selbst einem Interpretationsraster von Wirklichkeit und ist theoretisch nicht letztbegründbar. Es trifft gehaltvolle Voraussetzungen, indem – gegen faktisch vorkommende andere Weltansichten – ein empirisch verifizier- bzw. falsifizierbarer Realitätszugang favorisiert wird, ohne diese Evidenz zwingend, und das heißt anders als interpretativ ausweisen zu können.
- Umgekehrt heißt das: Wer religiöse Erfahrungen macht, darf ihnen vertrauen wie seinen anderen Wirklichkeitserfahrungen, insofern sie sich bewähren.

²⁷ Vgl. *Anthony Flew*, *Theology and Falsification*, in: ders. / *Alasdair MacIntyre* (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 96-99.

²⁸ Vgl. als ersten Überblick: *Alvin Plantinga / Nicholas Wolterstorff* (Hg.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame³ 1991; vgl. a. *Christian Jäger* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn u.a. 1998.

²⁹ Vgl. *Loichinger* 2001 und ders. 2002 [Anm. 4], 39.

• Dem entspricht wissenschaftstheoretisch – unter Geltung des Falsifikationsvorbehalts – die Einsicht, dass wir religiösen Wirklichkeitsinterpretationen mit einem ähnlichen Vertrauensvorschuss begegnen dürfen wie z.B. logischen.

„Denn auch sie ist properly basic in dem Sinn, dass sie weder auf andere epistemic practices zurückgeführt noch von außen her nachgeprüft werden kann. Auch sie statet uns mit einer ursprünglichen map der Wirklichkeit aus, freilich mit einer map der transzendenten Wirklichkeit Gottes.“³⁰

• Solange nichts zwingend gegen eine Überzeugung spricht, darf als rational gelten, sie weiterhin zu vertreten. Damit erhält die apologetische Dimension der Theologie besondere Bedeutung in der Abwehr religionskritischer Einsprüche.

• Positiv ist von der Möglichkeit eschatologischer Verifikation des Glaubens auszugehen. Am Ende der Zeiten wird sich Gott als Gott erweisen. Dies entspricht der Theo-Logik der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung. Wissenschaftstheoretisch hat im deutschen Sprachraum *Wolfhart Pannenberg* damit den Schluss aus seiner zweiten zentralen geschichts- bzw. offenbarungstheologischen These gezogen:

„Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt.“³¹

• Und dem entspricht noch ein weiterer *glaubenslogischer* Aspekt:

„Vertreter eines kritizistisch orientierten Ansatzes in der Glaubensrechtfertigung teilen nicht nur die Kritik am klassisch-neuzeitlichen Vernunftverständnis. Vielmehr betrachten sie den kritizistischen Ansatz als etwas, das dem Wagnis- bzw. Vertrauenscharakter des Glaubens kongenial entspricht. Nur wenn der Glaube weder den Charakter sicheren Wissens, noch den einer deutlich höheren Wahrscheinlichkeit trägt, ist die Glaubensfreiheit im vollen Sinn gewährleistet.“³²

Im Sinne eines *fundamentaltheologischen Fazits* sind folgende Aspekte von besonderer Bedeutung:

• Angesichts der gespannten Theo-Logik der Christologie und des trinitarischen Credo müsste das gezeichnete Rationalitätskonzept noch stärker die bleibende Unverrechenbarkeit christlicher Gottrede berücksichtigen. Dies gilt etwa in der Kennzeichnung unterschiedlicher Denkformen in der Wirklichkeitsinterpretation.

• Entsprechend ist der systematische Ort einer Theologie des Geheimnisses zu konkretisieren.

• Es gibt einen Problemüberhang in der Auszeichnung positiver Glaubensgründe.

• Theoretisch wird eine erkenntnistheoretische Offenheit eingesetzt, die unabschaffbar ist. Damit wird ein Übergang zur fundamentaltheologischen Perspektive auf die auch erkenntnistheologische Bedeutung von Glaubenspraxis und auf die hermeneutische Erschließung des Glaubens – zumal in christologischer Konzentration – möglich.

2.4 Vierte Anschlussstelle: die pragmatische Tradition. die Privilegierung der Praxis

Ein doppelter begründungstheoretischer Ausgangspunkt lässt sich für einen pragmatisch bestimmten Ansatz fundamentaler Theologie festhalten:

a) Mit *Jürgen Habermas* formuliert:

³⁰ Ebd., 30.

³¹ *Wolfhart Pannenberg u.a.*, Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁵1982, 95. Die These ist im vorliegenden Kontext nicht zu diskutieren. Zumindest verwiesen sei auf die christologische Konkretisierung im Zueinander von eschatologischem 'Schon' und 'Noch nicht'; vgl. a. *Hans Waldenfels*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996, 113-116.

³² *Schmidt-Leukel* 1999 [Anm. 8], 86.

„Sobald wir auf einen Verlust an naiven Sicherheiten reflektieren, finden wir keine Klasse von Basisaussagen mehr, die sich 'von selbst' legitimieren, also keine unbezweifelbaren 'Anfänge' jenseits der Sprache, keine selbstverständlichen Erfahrungen diesseits von Gründen. Der semantisch-deduktive Begründungsbegriff greift zu kurz; die Begründungsketten laufen in die Kontexte zurück, von denen sie ausgehen.“³³

b) Diese Perspektive ist um eine Einsicht *Robert Brandoms* zu erweitern, wonach Begründung immer als eine Praxis des Forderns und Gebens von Gründen zu begreifen ist. Das entsprechende Gründe-geben spielt in bestimmten Kontexten eine Rolle, die man nicht bloß theoretisch kennt, sondern praktisch erlebt und deren Regeln man beherrscht. Begriffe oder Konzepte haben eine je bestimmte Bedeutung. Sie werden richtig eingesetzt, wenn sie sich in erprobten Mustern von Schlüssen bewähren – wenn sie passen:

„Das Begreifen des Begriffs [...] besteht im Beherrschen seines inferentiellen Gebrauchs: im Wissen (in dem praktischen Sinne, daß man unterscheiden kann, und das ist ein Wissen-wie), worauf man sich sonst noch festlegen würde, wenn man den Begriff anwendet, was einen dazu berechtigen würde und wodurch eine solche Berechtigung ausgeschlossen wäre.“³⁴

Es gibt kein Sprachspiel außerhalb einer Praxis der Begriffsbeherrschung und des Argumentierens, des Schlüsse-ziehens (der *Inferenzen*).

Alle Theorie hat also praktischen, lebensweltlichen Grund. Theologische Handlungstheorien greifen dies erkenntnistheoretisch insofern auf, als sich für sie kein erster, unbezweifelbarer Einsatzpunkt für eine Glaubensbegründung anbietet. Vielmehr wird jeder entsprechende Ausweis an die konkreten Praktiken einer Glaubensgemeinschaft zurückgebunden. Konsequenterweise begreift *Edmund Arens* „Theologie als Reflexion auf kommunikative Praxis“³⁵.

Fundamentaltheologie begründet entsprechend in praktischer Hinsicht und entfaltet sich in mehreren Richtungen:

- Sie versucht „Glauben als eine kommunikative Praxis kommunikabel und plausibel zu machen“³⁶;
- sie entwickelt die Relevanz des christlichen Glaubens für die Gegenwart;
- und sie bindet die konkrete Glaubenspraxis an die Erfüllung dieser Aufgaben kritisch zurück, d.h. sie orientiert ihre Glaubenspraxis normativ.

Die Begründung dieser normativen Implikate bietet das christliche Gottesverständnis, das wiederum nicht einseitig theoretisch, sondern als gelebte und also gleichsam erprobte Glaubenswirklichkeit zu begreifen ist, also Ausdruck von Glaubenspraxis ist und auf ihre Aktualisierung abzielt:

- Die Lebenswirklichkeit Jesu ist normativer Bezugspunkt: Theologische Handlungstheorie ist immer auf eine 'Christopraxis' festgelegt;
- das trinitarisch-geisttheologische Gottesbekenntnis fasst Gott selbst als Kommunikationsereignis und als kommunikativ befreiend.

Auch hier wird ein fundamentaltheologisches Modell entworfen, das auf eine letzte theoretische Sicherheit verzichtet und das interpretatorische Moment bei der Übersetzung von

³³ *Jürgen Habermas*, Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1999, 7-64, 48.

³⁴ *Robert Brandom*, Begründen und begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, Frankfurt/M. 2001, 22f.; vgl. a. ders., Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt/M. 2000.

³⁵ *Arens* 1998 [Anm. 9], 65. Die folgende knappe Skizze bezieht sich auf diesen Aufsatz.

³⁶ Ebd., 69.

Glauben in biographische und ekklesiale Stile profiliert. Ein diskursregulierendes Kriterium für den konkreten Interpretationsstreit z.B. einer bestimmten Christo- und also *Orthopraxis* steht dabei nicht bereit. Einer Entscheidungstheorie kommt also besondere Bedeutung zu. Deren Entfaltung ist wiederum nicht anders als interpretationsimprägniert zu haben und also in hermeneutischer Hinsicht *differenzlogisch* zu bestimmen.³⁷

2.5 Fünfte Anschlussstelle: die hermeneutische Tradition. Aspekte einer differenzlogischen Glaubensreflexion

Die hermeneutische Tradition der Fundamentaltheologie verspricht Anschlussmöglichkeiten an jeden der bereits genannten Theoriekomplexe. Sie ist zu einem guten Teil aus der Diskussion um die Hermeneutik *Hans-Georg Gadamers* entstanden und hat einige Belebung durch die Auseinandersetzung mit postmodernen Differenzphilosophien erfahren, die ihrerseits hermeneutischer Philosophie mindestens nahestehen.

Ein Gedanke ist dabei fundamentaltheologisch von besonderer Bedeutung: der einer konsequenten Differenz, die sich konstitutiv in unser Denken und Sprechen einschreibt. Bedeutung entsteht nur aus dem Unterschied heraus, aus der Verschiebung in den kleinsten bedeutungstragenden Einheiten und aus der Differenzierung von Lauten hin zu einem Sinn, der allerdings nie einfachhin gegeben ist, sondern sprechend wie hörend-verstehend produziert wird. In die Aufnahme von Zeichen-Sinn schiebt sich die Differenz der Zeit, die den Abstand im Verstehen notwendig einlegt und nichts lässt, wie es einmal war. Es existiert kein identischer Sinn, sondern nur eine Fortschreibung – Tradition! – von Zeichen. Mit *Jacques Derrida*:

„Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt. Aus dem gleichen Grunde ist die *différance*, die kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen läßt.“³⁸

Differenz ist dabei zwar Bewegung der Unendlichkeit und auch eine mögliche Denkform ihrer gleichsam geschichtlichen Anwesenheit, in die sich immer eine Kritik ihrer Abwesenheit zwingt. Sie ist aber nicht absolut im strengen Sinne, nicht beziehungslos, sondern im Anknüpfen der Zeichen eine vermittelte Bewegung. Vermittelte Differenz lässt sich entsprechend hermeneutisch nicht einseitig, d.h. identitätslogisch auflösen. Es gibt weder das totalisierte Nichtverstehen noch sein Gegenteil: den identisch verfügbaren Sinn.

Was bedeutet das fundamentaltheologisch? *Johannes Paul II.* spricht in seiner fundamentaltheologischen Enzyklika „*Fides et ratio*“ von 1998 der philosophischen Vernunft die Kompetenz zu, „die unablässige Selbsttranszendierung des Menschen auf die Wahrheit hin zu erkennen“³⁹. Zugleich weist er ihr im Anschluss an *Anselm von Canterbury*

³⁷ Hier wäre überdies an die erkenntnistheoretische Bedeutung aporetischer Denkfiguren im Zueinander von Theorie und Praxis zu erinnern: vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 1978; vgl. a. *Gregor Maria Hoff*, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u.a. 1997.

³⁸ *Jacques Derrida*, Die *différance*, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52, 37.

³⁹ *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Fides et ratio*“ 1998 [Anm. 26], Nr. 23.

die Aufgabe zu, „einen Sinn zu finden“⁴⁰, d.h. der sich transzendierenden Vernunft eine Orientierung zu geben. Dabei wird die Leistungsfähigkeit der autonomen Vernunft theologisch begrenzt.

„Verblendung durch Überheblichkeit verführte unsere Stammeltern zu der trügerischen Täuschung, sie wären souverän und unabhängig und könnten auf die von Gott stammende Erkenntnis verzichten.“⁴¹

Demgegenüber hebt der Papst auf die Sprengkraft der Offenbarung für die menschliche Vernunft ab. Und das betrifft ganz grundsätzlich die Denkmöglichkeiten der Vernunft angesichts des konkreten Offenbarungsgeschehens, sodass sich auch jeder Sinnentwurf der Vernunft als Kriterium für die Berechtigung eines solchen Offenbarungsanspruchs noch einmal fundamental erkenntnistheoretisch dem Geheimnis und also dem Ganz-Anderen zu überlassen hat.

„Der gekreuzigte Sohn Gottes ist das geschichtliche Ereignis, an dem jeder Versuch des Verstandes scheitert, auf rein menschlichen Argumenten einen ausreichenden Beleg für den Sinn des Daseins aufzubauen.“⁴²

Die Vernunft, die sich doch autonom auf die Offenbarung hin ausrichten kann, hat sich zugleich radikal für sie freizumachen – sie hat sich „geschlagen“ zu geben.⁴³ Vernunft wird damit nicht irrational, sondern zu ihrer Wahrheit gebracht. Und diese Wahrheit ist die Liebe Gottes *im* Menschen Jesus (als dem Christus Gottes) *zu* den Menschen. Damit wird das formale wie materiale Strukturgesetz der zu sich befreiten Vernunft formuliert. Sie hat sich aus der strengen Reflexion auf sich selbst zu befreien, weil sie ihr Ungenügen erkennt, wo sie ganz auf sich zurückgeworfen bleibt. Das betrifft dann aber auch diesen Vorgang selbst. Daraus ergibt sich jene Verwiesenheit auf den Anderen, die sich in der Selbstübergabe an ihn verwirklicht. Das ist das Gesetz der sich hingebenden Liebe – sie ist es als Vorgang wie als ihre tiefste Wahrheit: Gott ist sich verschenkende Liebe.

Genau diese Einsicht steht mit der *Theodizeefrage* zur Disposition. Sie bildet das fundamentaltheologische Eingangstor jeder Glaubensreflexion. Die letzte Antwortlosigkeit angesichts des Leids und der Stellung des Schöpfergottes zu einer leidvollen Wirklichkeit, die er doch so eingerichtet hat, bleibt die äußerste Zumutung für die Vernunft. Sie muss sich in eine *reductio in mysterium* einfinden, die als letzte denkbare Antwort doch nur ihr Aufschub ist – Ausdruck einer letzten Hoffnung auf den ganz anderen Gott, dessen Antwort unsere Vorstellungen und unsere Begriffe jeder möglichen Antwort auf das Unbeantwortbare übersteigt. Das Theodizeeproblem ist die radikalste Kritik an jedem möglichen Sinnentwurf der autonomen Vernunft. Diese letzte Antwortlosigkeit der Vernunft macht die interpretative Offenheit schmerzhaft und grundsätzlich deutlich: den eminent starken letzten Sinnbegriff und seine Vernunftbegründung einerseits; den nicht mehr vernünftig auflösbaren Einspruch des geschichtlich-natürlichen Un-Sinns andererseits. Die *reductio in mysterium* ist Ausdruck jener letzten Glaubens-Differenz, die noch einmal auf den vorgefassten Sinnbegriff zurückschlägt und auch *seine* Geheimnishaftigkeit und Andersartigkeit betont.

Jede Glaubensreflexion hat sich diesem Differenzeintrag zu stellen. Gerade vom Gedanken der Differenz her, der sich über die Theodizeefrage in den Glaubensbegriff

⁴⁰ Ebd., Nr. 42.

⁴¹ Ebd., Nr. 22.

⁴² Ebd., Nr. 23.

⁴³ Ebd., Nr. 28.

zwingt, wird noch einmal die Frage nach der rationalen Bemächtigung des Anderen aufzuwerfen sein. Wenn sie aber sowohl ethisch wie auch erkenntnistheoretisch zu kritisieren ist, hat die Glaubensreflexion die Logik eines Denkens des Anderen Ernst zu nehmen. Die Unruhe einer gedanklichen Bewegung, die sich im Eigenen je von Anderem betroffen und auf es verwiesen weiß, formuliert dann eine doppelte Kritik: an einer sich einfindenden Vernunft, die eine letzte Identität selbstbewusster Sinnerwartung mit Gott befriedigt; aber auch an einer billigen Vernunftaporetik, die den Charakter des Suchens abgelegt und sich anders eingefunden hat. Der Versuch einer rationalen Glaubenslogik kann in der voreschatologischen Unruhe und Ungesicherheit des Denkens die Verwiesenheit auf den Anderen zum Ausgangspunkt nehmen. Dabei macht sie Spuren von Andersheit in der Vernunft ganz grundsätzlich dort aus, wo die Vernunft in jeder ihrer Überzeugungen bereits eine Glaubensposition beansprucht. In ihr steckt die Zumutung einer Andersheit, die sich nicht mehr voll ausrationalisieren lässt, sondern eine letzte Undurchdringlichkeit bewahrt – einen Index von Andersheit. Solche Andersheit lässt nicht einfach den Schluss auf die Existenz eines göttlichen Anderen zu, sondern markiert eine unaufhebbare Offenheit und Verwiesenheit, eine Unendlichkeit im Subjekt, die schon sein Selbst als ein je Anderes besetzt. „Aber wer die Idee des Unendlichen besitzt, hat den Anderen bereits empfangen.“⁴⁴ Dieser Empfang des Anderen spielt jenseits von Herrschaftsdenken. Der Andere ist grundloser Grund. Und das stellt noch einmal Anforderungen an die Art, sich dem – in der Haltung einer *docta ignorantia* (Nikolaus von Kues) – zu stellen. Formal wie material gilt mit Ludwig Wittgenstein: „Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.“⁴⁵

Der Reflexionsansatz bei der Unverfügbarkeit des Selbst behält nun logisch wie strukturell Züge des *Descarteschen* Cogito-Arguments. Indes wird die Alterität unmittelbar im Subjekt schon gesehen, dem die Reinheit seines Selbstbezugs bestritten wird, weil es in dieser isolierten Abstraktheit nicht anders vorkommt als wiederum nur in der verzeitlichten Reflexion eines geschichtlichen Subjekts. Das Subjekt entwickelt sich von Anderem her und auf Anderes hin. Die Unverfügbarkeit des Anderen in ihm selbst übersetzt sich in die Unbeantwortbarkeit von letzten Fragen: Die Unausdenkbarkeit des Anderen ist dem von Alterität betroffenen Subjekt zugleich Gesetz unausdenkbarer Wirklichkeit. Mit dem Anderen erschließt sich ein unausweichlicher Bezug auf etwas, das gegeben ist und sich ins Unendliche entzieht. Diese Begleitung des Absoluten manifestiert sich schon sprachlich:

„Man wird das Absolute als Erhaltungsprinzip semantischer Kontraste offenbar nicht los.“⁴⁶

Derrida hat dem den Namen der *différance* gegeben, Lévinas den der *Spur*. Das Absolute ereignet sich darin auf nicht-absolute Weise. Es wartet nicht als Bereich hinter der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern bestimmt und durchzieht sie. Subjekttheoretisch lassen sich dafür Erfahrungsräume angeben: das Gewissen, Evidenzwiderfahrnisse, mystische Überwältigungs- und Enteignungssituationen, und am grundlegendsten viel-

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/Br. – München 1987, 131.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, in: ders., Werkausgabe in 8 Bänden. Bd. 8, Frankfurt/M. ⁵1992, 113-257, 154 (Nr. 166).

⁴⁶ Wolfram Högbe, Das Absolute, Bonn 1998, 22.

leicht jede Form von Kommunikation, in der sich die Partner einander (ver-)geben. Die Erfahrung des Anderen reißt das Subjekt aus seiner Selbstgenügsamkeit und macht auf die Grundwirklichkeit der Verwiesenheit des Subjekts auf Anderes deutlich. Diese Selbsttranszendenz findet in der Liebe ihr Finale. Die Hoffnung auf die Erfüllung solcher Liebe gründet in der Bezogenheit des Selbst auf Anderes und findet keine andere Begründung. Dabei ist sie unmittelbar *interpretationsbestimmt* und nicht wiederum unbezweifelbar Erstgegebenes. Noch in der möglichen Vielzahl von Deutungen dieser menschlichen Disposition lässt sich etwas von der Alterität entdecken, die offen bleibt für andere Interpretationen.

Die Irreduzibilität von Liebe als letztem Fluchtpunkt resultiert aus dem Bezug auf Anderes und aus der Einsicht in sie als Vollform der Anerkennung von Anderem: von mir als einem Anderen, von Anderem mir gegenüber, von seinen Spuren in mir und der ganzen Lebenswelt. Das jesuanische Gottesbild der Liebe und das Geschehen der *Traditio* im Ausgang von seinem Leben realisiert diesen Bezug überzeugend und darin – mit subjektiver Evidenz des Objektiven (*Hans Urs von Balthasar*⁴⁷) – unbedingt verpflichtend. Glauben als Vertrauen und Lieben übernimmt die Struktur des wesentlichen Bezugs auf Alterität. Die Unabweisbarkeit der Liebe lässt sich indes nicht begründen und beweisen. Ihre Selbstevidenz bleibt anfechtbar, missbrauchbar. Auch hier unterbrechen Differenzfaktoren eine letzte Identität: Zeit, Macht, Sprache, Interpretation. Die dem entsprechende Denkform der Differenz übernimmt jene Theologie, die sich im Trinitätsglauben ausdrückt: Gott ist nur in Beziehung er selbst, nur in seiner Unterschiedenheit eine Identität jenseits der unvermittelten oder synthetisierbaren Totalen von Identität oder Differenz.

Die Überzeugungskraft der Liebe findet außer sich keinen zwingenden Grund. Dass die Vernunft einen solchen sucht, markiert noch einmal einen Differenzeintrag in ihr selbst: Sie ist wesentlich auf etwas ausgerichtet, das sie sich nicht herbeidenken, *ausdenken* kann. Noch einmal zeigt sich der Verweischarakter von Glauben, Denken, Lieben: von Leben in Kontingenz und Differenz. Die Zugänge solcher Liebe bleiben *interpretations-, evidenz-, entscheidungsbestimmt*. De-zision – nicht: De-zisionismus – bleibt ein unabschaffbares Moment des theoretischen wie praktischen Weltverhaltens.

Eine theologische Denkform gibt dem Negative Theologie, die zumal in postModernen Theologieentwürfen wesentliche Anteile bestreitet. Die Differenz ist aber auch Form eines eschatologischen Denkens und kann so dem Hoffnungscharakter des Glaubens entsprechen. Indem aber die Differenzen im Glaubensverstehen aufgewiesen werden, kann auch deutlicher erscheinen, dass der Glaube nicht primär *λόγος*-gerichtet ist, sich nicht auf eine letzte Vernunftssicherheit bezieht, sondern auf das praktische Risiko und den Einsatz der Nachfolge. Jede Theologie überschreitet sich in ihrer Grenzreflexion und kritisiert so ihre logozentrischen Züge. Damit steht noch einmal und abschließend die Jesus-Gestalt zentral vor Augen: Jesus begegnet in der Tradition als lebendiger Christus mit seinem unbedingten Anspruch – indes je different, je einzigartig in der Beziehung im und zum einzelnen. Hier ist interpretierende Freiheit radikal herausgefordert. Gerade von dem nicht mehr *rationalisierbaren* 'Wahnsinn' des Kreuzes her muss

⁴⁷ Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln – Trier 1961, 413-657.

die letzte Evidenz von der geschichtlichen Gestalt Jesu ausgehen. Sein spezifisches Mehr als alle Erwartungen, sein Durchbrechen aller Horizonte (der Jünger, der politischen Messias-Erwartungen, seines Umfelds, der gesellschaftlich-religiösen Konventionen, im Tod ...) ist auch als Grundlogik unserer gegenwärtigen vernünftigen Überprüfungen von möglichem letztem Sinn einzusetzen.

Hermeneutik des Sinns ist dabei so unausweichlich wie seine antihermeneutische Kritik. Prekär wie der Glaube bleibt auch sein *Sinn*. Dies gilt zumal vor dem geschichtlichen Jesus. Sein Leben ist von unausdenkbarer, unableitbarer, unerwartbarer, *unermesslicher* Evidenz. Das Scheitern des ultimativen Sinnbegriffs ist demnach schon konstitutiv in seine Herausbildung einzubeziehen – in einer Logik der Alterität, die das Sinn reflektierende Subjekt schon in sich selbst erreicht und aus seiner Selbstgenügsamkeit, seinen *Bedürfnissen* reißt, es immer schon transzendiert. Alteritätsdenken nimmt das Unendliche – die *différance* – als Denkform und *-gegenstand*, als sein eigentliches *Subjet*.

Der zugrunde liegende erkenntnistheoretische Reflexionsrahmen bleibt Teil eines vorstellenden Denkens, weil er nach Begründung *fragt*. Er sucht den Weg zwischen einer Sinnhermeneutik, ausgehend vom Subjekt, und deren Destruktion im Namen des Anderen. Das *Verfahren* der Kritik ersetzt ein letztes, sicheres Kriterium. Damit wird keine erstphilosophisch abgeleitete Position eingenommen: Auch der Entschluss zum kritischen Verfahren entspringt einer Einsicht und Entscheidung. Dies entspricht aber dem formalen Vorgang, in dem sich die beiden unterschiedlichen Wege einander gegenüberstellen: dem Vergleich, der gegenseitigen Kritik. Jede Interpretationsentscheidung nimmt also Anhalt an der konkreten Praxis ihres Diskurses. Was dabei zumindest deutlich wird, ist eine grundlegende Aporetik, in der sich jeder Begründungsversuch, jeder theologische Sprechversuch befindet. Somit steht am 'Ende' ein Denken, das sich der Negativen Dialektik *Theodor W. Adornos* nahe weiß und erkenntnistheologisch einen *kritischen Fideismus* beansprucht. Seine Denkform entspricht einer antihermeneutischen Hermeneutik von Sinnerwartung und deren Dekonstruktion, die dem Gedanken der Differenz Rechnung trägt. Man verfügt semiologisch über kein Erstes und kein Identisches, das Sinnsicherheit garantierte. Es gibt lediglich eine sich auf andere Zeichen aufpropfende Kette von Zeichen, die als Grundstruktur der Wirklichkeitswahrnehmung Identität nur auf Abruf zulässt. Das Subjekt, das ein Zeichen setzt und aufnimmt, ist sich in dieser Struktur als Verlorenes gegeben:

- Je verändert in den Verschiebungen der *Zeit*, die schon neurologisch Identität als Gegenwart zu einer Frage von Sekunden machen, in denen z.B. die Selbstgewissheit dessen, was ich eben noch gesagt und gemeint habe, zerrinnt;
- fortgerissen von den Praktiken der *Macht*, die ihm seine Selbstverfügungsgewalt beschneiden, vielleicht gar ganz abnehmen;
- befangen in den kontingenten *Metaphorisierungen* eines Sinns, der ein letzter sein soll und doch nie absolut wird, in jedem Bild unter dem Verdacht der Vorläufigkeit einerseits, der Projektion andererseits vergeht;
- als Selbst eine perspektivische Collage von *Interpretationen*, die sich noch in der äußersten, weil intuitiven Gewissheit des Selbstbewusstseins verunsichernd halten,

nie abzuschaffen sind und in den Konflikten von Fremd- und Selbstwahrnehmung *auf Abseits spielen*.⁴⁸

Die Aporetik des Verfahrens und des Sinnzugangs ist festzuhalten. Sie läuft auf eine Praxis hinaus, die schon immer Entscheidungen getroffen und übernommen hat.

Noch darin wird klar, dass immer wieder etwas beansprucht wird, was sich nicht *ausdenken* und garantieren lässt: ein Anderes. Theologisch wird dies Unverfügbare als Gott erfahren und geglaubt. Differenzhermeneutisch untermauerte Fundamentalaporetik wird zum Aufweis einer Angewiesenheit auf dieses Andere, ohne darum sagen zu können, dass diese *potentia oboedentialis* nicht ins Leere warte. Der möglichen Ankunft eines Anderen aber ist in ihrer radikalen Alterität schon in der Erwartungshaltung zu entsprechen: Jeder Sinnentwurf bleibt demgegenüber abkünftig, projektionsanfällig, vom Subjekt auf sein Anderes gespiegelt, das es doch so in seiner Andersheit unterbietet. Gleichzeitig muss das Subjekt Sinn erhoffen: Notwendigkeit und Unmöglichkeit fallen an diesem Punkt zusammen. Der ist nicht als absolute Aussichtslosigkeit vorzustellen, sondern in der semiologischen Grundsituation begründet. Sinn ist je anders und woanders. Der Mensch ist ein Selbst als ein Anderer (*Paul Ricoeur*) – und nur so kann er, in allen Differenzmomenten seiner Vermittlungsmöglichkeiten, überhaupt das Ganz-Andere auf dem Grund des Anderen denken. Dass dieser Andere christlich 'Wahnsinn' der Liebe am Kreuz ist, markiert die äußerste Dramatik einer Hermeneutik der Differenz, die immer antihermeneutische Züge behält.

3. Fundamentaltheologische Überlegungen in religionspädagogischer Absicht: ein Fazit

Der Arbeitsauftrag dieses Beitrags zielte darauf, aus dem Repertoire gegenwärtiger fundamentaltheologischer Theorien die religionspädagogische Situation zu bestimmen. Als Ausgangspunkt wurde die Fundierungsproblematik gewählt, insofern gerade religionspädagogisch Begründungsfragen sowohl für den Vermittler als auch an allen Vermittlungsorten offen oder hintergründig eine Rolle spielen.

Was und nicht zuletzt wie antwortet man, wenn fundamental theologische Begründungsfragen gestellt werden?

Die fundamentaltheologischen Ausgangsbedingungen verweisen auf eine erkenntnistheoretische Pattsituation in letzten Begründungsfragen. Lediglich das erstphilosophische Unternehmen *Hansjürgen Verweyens* sieht die Möglichkeit, ein rational unhintergebares Kriterium theologischer Erkenntnis zu erarbeiten. Neben anderen theoriearchitektonischen Problemen ergab sich die Hauptschwierigkeit, dass auch hier eine letzte Evidenz beansprucht wird. Interpretation und Entscheidung spielen von daher eine konstitutive Rolle.

Auf dieser Linie beziehen die übrigen Ansätze eine bescheidenere erkenntnistheoretische Position. Es ergibt sich eine Situation unabfindbarer und unabschließbarer Entscheidung, die kritisch und also nicht einfachhin dezisionistisch bzw. fundamentalistisch ausfällt, jedoch unabschaffbar interpretativ veranlagt bleibt. Das wiederum lässt unter-

⁴⁸ Auf der Linie dieses Subjekt Denkens bewegt sich auch die postModerne theologische Anthropologie von *Erwin Möde*: Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Untersuchung, München 1994; Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit, München 1994; Die neue Einsamkeit der Postmoderne, München 1995.

schiedliche Modelle für die Begründung religiöser Einstellungen und Ansprüche zu. Die erkenntnistheoretische Aporetik steuert erkenntnispraktisch auf einen Pluralismus der Begründungsfiguren zu. Sie haben sich daran zu bewähren, ob sie religionskritischem Einspruch standhalten.

Darüber hinaus weist die begrenzte Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft der Glaubenspraxis eine besondere Bedeutung zu. Rational vertretbare Einstellungen, die sich in der Wirklichkeit bewähren, geben die Lizenz, den entsprechenden Lebensstandpunkt weiterhin zu beziehen. Biographische Modelle entwerfen als Glaubensstile eine eigene Form von Glaubwürdigkeit und also theologischer Rationalität – nicht zuletzt im Blick auf die mystische Dimension des Glaubens. Auch hier gilt der Anspruch, kritisch-diskursiv die transportierten Glaubensinhalte dem fragenden Einspruch auszusetzen. Dabei ergibt sich die Schwierigkeit, dass die entsprechende kriterielle Logik nicht vorab feststeht, sondern diskursiv zu erproben ist. Rahmenbedingungen bietet die kirchliche Kommunikationsgemeinschaft, wobei auch sie ihre Gründungs- und dogmatischen Zentraldokumente nicht anders als interpretativ auflegen und erschließen kann.

In der Konsequenz dieser begründungstheoretischen Skizze sind fünf fundamentaltheologische Ausgangsbedingungen für die Religionspädagogik von besonderem Interesse:

- Fundamentale Theologie arbeitet *indikatorisch*, also mit dem Anspruch, Zugänge aufzuzeigen, die sich rational nicht aufzwingen; sie hat Verweischarakter und entspricht so der Gnadenhaftigkeit, aber auch der Freiheit in Fragen des Glaubenszugangs; zugleich genügt sie dem eschatologischen Vorbehalt jeder theologischen Proposition und dem Hoffnungscharakter des Glaubens.
- Glauben erhält eine *ästhetische* Dimension; in der Vielfalt von Glaubenszeichen leuchten die verschiedenen Metaphorisierungen des Glaubens als Ausdruck des Unendlichen im Endlichen, als Artikulation und Widerstand gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“ (*Hans Blumenberg*) auf je unterschiedliche Weise ein.
- Von daher legt sich ein fundamentaltheologisch begründeter und religionspädagogisch freigegebener *Methodenpluralismus* nahe; damit verbindet sich die Erinnerung daran, dass das biblische Wirklichkeitsverständnis durchaus polyphon ist (gegen die latente Einebnung der Traditionen bei *Thomas Ruster*).
- Die gekennzeichnete erkenntnistheoretische Situation erfordert es, theologisch die Kategorie des Geheimnisses neu zu bestimmen und ihr systematischen Rang im Gefüge der theologischen Disziplinen zu geben. Hier kann es nicht um vorschnellen Frageabbruch und eine verbilligte Aporetik gehen. Die Erinnerung daran, dass Gott – mit *Karl Rahner* – für uns noch in der *visio beatifica* Aporie bleibt, ist bis in die religionspädagogische Vermittlung hinein zu bedenken. Denkformen Negativer Theologie erhalten hier neue Dignität und Relevanz.
- Geschichtstheologisch besagt dies, dass sich jeder Versuch, das Wirken Gottes in seiner Wirklichkeit zu identifizieren, von einer Negativen Theologie kritisieren lassen muss: Der Einspruch gegen das, was ist und so nicht sein soll, eine Hermeneutik des Gottvermissens wird zum theologischen Modus – mit Folgen für die theoretische wie praktische Reaktion auf Leiderfahrungen und Erfahrungen von Gottesverlust.

Auf dieser Grundlage wird religionspädagogische Vermittlungsarbeit ganz grundsätzlich zu einer *Stilfrage*. Thesenartig nenne ich im Folgenden verschiedene Sprechformen, die sich an eine fundamentaltheologische Aporetik im angedeuteten Sinn anschließen.

Religionspädagogisches Sprechen lässt sich anlegen als:

- a) *interpretationsbesetztes*, aber eben auch interpretationsoffenes Sprechen von Gott – mit einer Vielzahl von Deutungsperspektiven, die konkurrieren, aber auch konkludieren können;
- b) *gebrochenes* Sprechen von Gott – gegen eine Tendenz zur Überbeantwortung unab-schließbarer Fragen (Aporetik);
- c) *indirektes* Sprechen von Gott – in der Sensibilität für das Geheimnis der Wirklichkeit und das Unverrechenbare in ihr;
- d) *eschatologisch* gerichtetes Sprechen von Gott – mit dem Perspektivenwechsel vom erkenntnistheoretischen Paradigma *Sicherheit* zu dem der *Hoffnung*;
- e) *biographisches* Sprechen von Gott, in dem der Weg-Charakter des Glaubens ernst genommen wird, insofern Glauben je situativ, kontextbezogen und veränderungsoffen ist. Diese religionspädagogischen Implikate einer fundamentaltheologischen Ortsbestimmung sind nun noch einmal fundamentaltheologisch rückzubinden und zu überprüfen – womit die Fundamentaltheologie zugleich in ihrer wissenschaftstheoretischen Dimension für die Religionspädagogik bestimmt wird. Ohne dies hier ausführen zu können, erfordert dies zweierlei:

- Fundamentaltheologisch sind die religionspädagogischen Sprechformen nicht nur formal, d.h. als Konsequenzen der fundierungstheoretischen Problematik, sondern zugleich material, d.h. strikt theo-logisch zu begründen. Dabei bietet sich als verbindende Perspektive eine christologische Konzentration an. Die angeführten Sprechmuster treffen sich auf dieser Linie mit der Art und Weise, wie die zentrale Christusgestalt selbst theologisch erkannt und bekannt wird (z.B. Theologie des Kreuzes als zentraler Bezugspunkt einer christologischen Hermeneutik der Differenz⁴⁹).

- An erkenntnistheoretischen Kernstellen ist die Tragfähigkeit der religionspädagogischen Sprechformen zu überprüfen. Im Sinne der eingangs formulierten Fragen bietet sich mit dem Fokus der *Erkenntnistheorie* eine Erprobung am Theodizee-Diskurs an; mit dem Fokus *Geschichte* eine Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religions-theologie, die nach der Offenbarung Gottes in der Welt fragt. Christologische Antwortperspektiven spielen beide Male eine wesentliche Rolle – und ebenso die Vermittlungsformen in oben gekennzeichnete Richtung. Noch in jeder christologischen Antwort bleibt ein aporetischer Theorieüberhang, der auf eine Theologie des Geheimnisses hin zu dechiffrieren ist. Es bleibt je ein Interpretationsrisiko und das Bewusstsein, dass jede Antwort vorläufig und theo-logisch nur in Spannungen aussagbar ist.

Auf dieser Linie zeichnet sich eine fundamentaltheologisch begründete und religionspädagogisch übersetzungsfähige Theologie der Differenz ab, die der hermeneutischen Situation beider Disziplinen Rechnung trägt.

⁴⁹ Vgl. Hoff 1997 [Anm. 37].