

Thomas Peter Föbel

Kontingenz und Freiheit: Ein Plädoyer für plurale und komplementäre Denkformen in der Fundamentaltheologie

Bonn 2019

## Überblick

1. Fundamentaltheologie und Dogmatik im Horizont des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes – eine Situations- und Problemanzeige
2. Die Kritik am Freiheitsparadigma als exklusive theologischer Denkform und das mit ihr implizite und implizierte Plädoyer für die offene Pluralität theologischer Denkformen

### *1. Fundamentaltheologie und Dogmatik im Horizont des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes – eine Situations- und Problemanzeige*

Grundlegende Aufgabe der systematischen Theologie ist die Explikation des tradierten Glaubensinhalts und der aus dem Glauben heraus erwachsenen Objektivationen dieses Glaubens im Leben des Einzelnen, in der Kirche und der Gesellschaft. Dabei geht es nach dem „cultural turn“ nicht zuletzt darum, kirchliche, ebenso aber auch kulturelle und gesellschaftliche Performanzen zu identifizieren, die sich aus der Kompetenz ergeben, die alle Menschen verbindende *eine* Wirklichkeit aus dem christlichen Glauben heraus wahrzunehmen, zu interpretieren und zu gestalten. Diese Identifikation nämlich zeigt, dass die christliche Lebensoption in der Diachronie und Synchronie der Geschichte unterschiedliche Resonanzräume geschaffen oder aber mitheraufgeführt hat, in denen sie als jeweils gegenwartsbezogene eine wirksame Wirklichkeit darstellt. (Solche Performanzen sind etwa der gesellschaftlich-kulturelle Beitrag zu einer Kultur der Versöhnung und des Erinnerns, einen ethischen Beitrag zur Sozialstaatlichkeit oder zur Entdeckung der unveräußerlichen Würde der individuellen Person etc.).

Gegenwartsrelevant, weil existentiell glaubwürdig und diskursiv rationalisierbar (bzw. plausibilisierbar), wird diese Aufgabe der systematischen Theologie in individueller, kirchlicher und gesellschaftlicher Perspektive aber nur, wenn sie bei dieser Explikation zugleich auf die erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen reflektiert, von denen her sie entwickelt worden sind. Denn nur unter diesen Voraussetzungen können die auch empirisch wahrnehmbaren Objektivationen (Performanzen) einer christlichen Lebenskultur im aktuellen Diskurs signifikant artikuliert und hermeneutisch-dialogisch erschlossen und verständlich gemacht werden.

Herkömmlicherweise gab es hierbei eine Aufgabenteilung: Während die Dogmatik den Glaubensinhalt zu bestimmen hatte, war es die Aufgabe der Fundamentaltheologie, nach angemessenen sprachlichen und performativen Ausdrucksformen *für* diesen material bestimmte Glaubensinhalt zu suchen. Form, Inhalt und Legitimation dieser Aufgabenstellung bzw. Aufgabenverteilung aber sind abhängig vom jeweiligen, geschichtlich durchaus variablen Verständnis von Offenbarung. Dies ist deswegen der Fall, weil die Bestimmung des zu explizierenden Glaubensinhaltes durchaus von der Grammatik der unterschiedlichen Offenbarungstheorien abhängt. Denn auch diese sind (ihrerseits als Performanzen der christlichen Wirklichkeitsinterpretation) keineswegs isoliert von einer allgemeinmenschlichen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie her erreichbar, ja ihrerseits selbst immer auch ein Korrelat zu diesen.

Die wissenschafts- und erkenntnistheoretische Fragestellung nach einer angemessenen systematischen Artikulation des Glaubensinhaltes verschärft sich zudem dann, wenn durch die Wahl des Offenbarungsparadigmas der gesellschaftliche Diskurs jenseits seiner ekklesialen und theologischen Markierung selbst *zu einem entscheidenden Ort der theologischen Erkenntnis avanciert* und damit die herkömmlichen theologischen Grenzziehungen zwischen Glaube und Unglaube, Heil und Unheil, innen und außen, Wahrheit und Irrtum von der Theologie selbst her unterlaufen und deswegen grundlegend neu justiert werden müssen. Die *Suche* nach einer solchen Neujustierung als einer radikalen Andersjustierung aber ist immer noch die Situation der heutigen systematischen Theologie nach und im Gefolge der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es ist die Suche nach einem Ausgangspunkt heutiger Glaubensrede, der im Idealfall zugleich der Anknüpfungspunkt für eine diskursive Auseinandersetzung mit dem nichttheologischen Wissenschaftsdiskurs darstellen könnte, ja schärfer noch, von diesem selbst her heraufgeführt ist.

Nicht wenige Theologen finden diesen archimedischen Punkt (häufig in der Spur eines idealistischen Denkens) deswegen auch beim Phänomen der menschlichen Freiheit. Nicht in Abgrenzung, sondern in komplementärer Korrespondenz zu diesen Versuchen plädiere ich allerdings dafür, zumindest einen weiteren dieser Ausgangspunkte in der existentiellen Erfahrung der „*Endlichkeit*“ bzw. in der intellektuellen Unausweichlichkeit der „*Kontingenz*“ zu verorten. Denn in der existentiellen Erfahrung bzw. der intellektuellen Erkenntnis der Kontingenz sehe ich einen gemeinsamen anthropologischen Ausgangspunkt vor aller berechtigten und wünschenswerten Komplexität und Pluralität der Lebenswelt(en), die als Kennzeichen der Postmoderne zu würdigen sind.

Bei beiden alternativen, besser aber komplementär zu denkenden Ausgangspunkten geht es nämlich um ein denkerisches Zusammenspiel von „Unbedingtheit“ und „Bedingtheit“ als den beiden oszillierenden Polen menschlicher Geistigkeit in und als Leiblichkeit. Während etwa Thomas Pröpfer das entscheidende Moment der „Unbedingtheit“ im Phänomen menschlicher Freiheit gegeben sieht und von diesem Moment her die Brücke zu Gott (als dem unbedingt Unbedingten schlechthin) sucht, gehe ich einen dazu komplementären Weg: Indem ich nämlich den Menschen zunächst als Wesen radikalster Kontingenz bar jeder Unbedingtheit verstehe, möchte ich die Brücke zu Gott als den vom in der Freiheit erfahrenen Unbedingten selbst eröffneten Weg rationalisieren und plausibilisieren.

Beide Angänge (vom radikal Bedingten her auf Gott hin denken bzw. von der Unbedingtheitserfahrung „Freiheit“ her auf Gott hin denken) sind keineswegs inkommensurabel, auch wenn sie andererseits nicht identisch bzw. unterschiedslos sind. Denn tatsächlich bestehen diese Unterschiede. So vertrete ich mit Karl Rahner die Überzeugung, dass der Ausgangspunkt bei der „Kontingenz“ (als der existentiellen und intellektuellen Anerkenntnis der menschlichen Bedingtheit<sup>1</sup>) der Lebenswirklichkeit des postmodernen Menschen gerechter wird als eine idealistische bzw. moderne Freiheitsemphase, die in jedem Moment ihres Vollzugs vom unausweichlichen Schicksal des biologischen Exitus bedroht ist und zudem der Pluralität und Komplexität der Lebenswirklichkeit existentiell oft kaum gerecht wird.

Weil diese Debatte eine solche ist, in der es m.E. letztlich auch um den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff geht, soll zunächst mein Verständnis von Offenbarung vorgestellt werden, das sich so seinerseits wiederum dem kritischen Diskurs schonungslos zu stellen hat.

### *Selbstmitteilung – Glauben – Selbstoffenbarung*

Kennzeichnend für das Offenbarungsparadigma der Selbstmitteilung und Selbstoffenbarung Gottes ist, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als geschichtliches, deswegen sakramentales Beziehungsgeschehen verstanden wird, in dem sich der Mensch immer schon vorfindet und das er nicht von sich aus konstituiert. So aber versteht sich Offenbarung als ein theologales Initialgeschehen – Selbstmitteilung genannt –, das dem Menschen die *Kompetenz* verleiht, sich in der Endlichkeit seiner Existenz uneingeschränkt *frei* zu dieser Selbstmitteilung Gottes zu verhalten. Der Mensch tut dies in der Performation, d.h. in der auch empirisch sichtbaren Wirksamkeit, seines konkreten Lebensvollzugs, den er in Freiheit vollzieht und in der Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit gestaltet. Überall da, wo der Mensch die Endlichkeit seines Da-

---

<sup>1</sup> Einschließlich ihrer Freiheit (als einer durch und durch endlichen Größe).

seins in Individualität, Sozialität, Naturalität und Zeitlichkeit von der Selbstmitteilung Gottes her auf den in dieser Selbstmitteilung offenbaren Gott her (implizit oder explizit, thematisch oder unthematisch) lebt, ereignet sich das, was die Theologie als *Glau-ben* bezeichnet. Im performativen, sprachlichen, praktischen, konkreten Vollzug dieses Glaubens aber wird die Selbstmitteilung Gottes so zur Selbst-Offenbarung Gottes für den einzelnen Menschen in der einen Welt. In Konsequenz bedeutet das freilich, dass die Selbstmitteilung Gottes in der Welt und Geschichte nie anders wirksam, erfahrbar und erkennbar wird als in der Form einer „gegläubten Offenbarung“, sprich als Selbst-Offenbarung.

Dabei ist das österlich vollendete, leiblich und geistige Lebensintegral Jesu Christi von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt aus christlicher Perspektive die Gottes-Perfomation schlechthin, das als solches ausnahmslos alle Lebenswelten als eschato-präsentisch wirksame Wirklichkeit betrifft.<sup>2</sup> Lässt man sich auf dieses Offenbarungs-verständnis ein, dann ist plausibel, dass der christliche *Heilsbegriff* wesentlich ein *Be-ziehungsbegriff* ist. Denn Heil ist christlich verstanden eben kein paradiesischer, end-zeitlicher und jenseitiger Zustand vor Gott, sondern ein dynamisches, interaktives, kommunikatives Geschehen zwischen Gott und Mensch, das bleibend geschichtlich vermittelt ist durch die Gottes-Perfomanz Jesus Christus und im je jeweiligen Heute präsentisch relevantes Ereignis (Glaube und Liebe) wird im Vorgriff (Hoffnung) auf seine österlich, eschatologische Vollendung.

Dieses Heil ereignet sich demnach – so episodisch, fragil und fragmentarisch auch immer – also nicht erst in einem „Leben nach dem Tod“, sondern immer schon in der der Kontingenz des menschlichen Lebens: *Heute* ist diesem Haus Heil Geschehen. wirst Du mit mir im Paradies sein, unser tägliches Brot gib uns *heute*. Heil in diesem christlich verstandenen Sinne ist damit einerseits ganz und gar getragen von der zuvorkom-menden Gnade, Selbstmitteilung Gottes genannt und andererseits ganz und gar getragen von der menschlichen Annahme dieser Selbstmitteilung in der menschlichen Ge-schichte und Endlichkeit, in der sich so Selbstoffenbarung ereignet. Heil ist damit aber eine eschato-präsentische, sakramentale Größe, in der die eschatologisch unverbrauch-bare Transzendenz Gottes und die endliche Geschöpflichkeit des Menschen in der von Gott intendierten Weise zusammenkommen: im Wunder in einem durchaus herkömm-lichen Sinne, im Sakrament in einem durchaus herkömmlichen Sinne. In einer *fides caritate Formata*, in einem von der Liebe durchformten Glauben, der sich performativ wirksam wirklichkeitsverändernd ausdrückt in der Liebe zu Gott, zu meinem Du und zu mir selbst in der Hoffnung auf Vollendung dessen, was war.

---

<sup>2</sup> Dieser ungeheuerliche Anspruch christlicher Offenbarungstheologie müsste natürlich näher entfaltet und vor allen Dingen auch rationalisiert und plausibilisiert werden, was an dieser Stelle gleich-wohl nicht geschehen kann. Vgl. dazu FÖBEL, Thomas, *Offenbare Auferstehung* – Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive. Paderborn 2018. [Habilitationsschrift.]

Genau um dieser Glaubens- und Handlungs-Kompetenz der bzw. einer performativen Liebe in Glaube und Hoffnung willen, bedarf es der menschlichen Freiheit, bedarf es einer echten differenten Abständigkeit der geschaffenen Kreatur ihrem Schöpfer gegenüber, ohne die Liebe als frei realisierte Nähe und Einheit (nicht Identität!) nicht denkbar ist. Aber gleichzeitig gilt, dass diese Freiheit als „dialogisches Vermögen zu Liebe“ (Rahner) wie alles am Menschen eine geschaffene, somit eine endliche, eine kontingente Größe ist, die wie alles am Menschen geschaffen, endlich und kontingent *bleibt* auch und gerade in seiner österlich erhofften Vollendetheit.

Wäre dem nicht so, wäre die Freiheit gewissermaßen ein eigenes Fluidum zwischen Göttlichkeit und Geschöpflichkeit, etwas das beide Größen gewissermaßen immer schon ontologisch verbindet, könnte man strenggenommen aber auch nicht mehr von einem *menschlichen* Heil sprechen. Denn ein solches, quasigöttliches Vermögen (unbedingte Freiheit) im und am Menschen würde die Kontingenz bzw. Endlichkeit des Menschen zu einer vorläufigen, ja defizitären Größe machen und damit die Endlichkeit selbst als Ort des Wunders, als Ort des Sakraments, ja als Ort der Inkarnation Gottes unhintergebar desavouieren.

Während also Heil in einem christlichen Sinne gerade keine weltjenseitige Größe darstellt, sondern ein je-jetziges in Liebe gelungenes Beziehungsereignis zwischen Gott in Raum und Zeit, so bleibt aber auch wahr, dass dieses Heil solange gefährdet, fragil und vorläufig bleibt, wie es durch und in der Freiheit des Menschen gefährdet wird: nämlich im freien Beziehungsabbruch Gott, dem Du oder mir selbst gegenüber, den die theologische Tradition Sünde nennt. In Konsequenz bedeutet dies aber auch, dass wir von einem vollendeten, von einem ungefährdeten Heil des Menschen in seiner bleibenden, von Gott gesetzten und in Liebe bejahten Endlichkeit, solange nicht sprechen können, wie der Mensch die Möglichkeit hat, sich in Freiheit der Liebesrelation Gottes zu entziehen: indem er sich und dem Nächsten die Liebe vorenthält in der allein der Name Gottes als der Vater aller geheiligt wird.

Von dieser Perspektive aus bekommt nun aber der „biologische Exitus“ seine dramatische theologische und anthropologische Bedeutung. Denn mit ihm endet – nach klassischer Auffassung – zwar keineswegs die menschliche Fähigkeit (Kompetenz) Gott *glücklich* (also affektiv) zu schauen, sehr wohl aber seine Fähigkeit in und aus Freiheit neue und andere Liebesrelationen zu setzen, verpasste und zerstörte Liebesrelationen aus eigener Tat heraus zu heilen, umzukehren, zu vergeben, aber auch sich zu versöhnen. Denn nur dann, wenn die menschliche Freiheit zum Guten wie zum Schlechten, zum Heil und zum Unheil mit dem biologischen Tod endet, kann ich von der Möglichkeit eines endgültigen, vollendeten, dann eschatologischen *menschlichen* Heiles sprechen, das MEIN Heil als ICH und unvertretbare PERSON bedeutet. Denn die Freiheit eines kontingenten Wesens wird Irrsinn, ja verdammt mich zu einer absurden,

nie vollendbaren Existenz, wenn sie kein vom Unbedingten selbst gesetztes Ende gesetzt bzw. geschenkt bekommt.

Gewiss kann ich eine solche optimistische Sicht des biologischen Exitus als dem von Gott geschenktem Ende meine Freiheit nur vom Auferstehungsglauben her gewinnen. Denn dieser meint ja keineswegs, dass mein gottgeschenktes, ewiges, ungefährdetes Leben – Heil in Fülle – erst mit dem „biologischen Exitus“ beginnt (das wäre jede Theologie der Taufe und Eucharistie mit Füßen getreten), sehr wohl aber, dass das ewige Leben mit dem biologischen Tod und nur durch den biologischen Tod als dem Ende meiner Freiheitsmöglichkeiten eschatologisch vollendet wird (in theologischer Sprache: *visio beatifica*). M.a.W.: Wir verdanken die Möglichkeit des christlichen Heilsverständnisses der Tatsache, dass Gott einerseits die menschliche Freiheit als dialogisches Vermögen der Liebe geschaffen hat und andererseits der Tatsache, dass er den Vollzug dieser Freiheit mit dem „biologischen Exitus“ beendet und sie deswegen von diesem her österlich limitiert ist. Denn jedes andere Verständnis von „Heil“ (etwas als geschenkte oder verliehene Unendlichkeit) würde das menschliche Grundexistential seiner frei gestaltbaren Endlichkeit hintergehen, so dass man fürderhin nicht mehr vom „Heil *eines bzw. des Menschen*“ sprechen könnte. Deswegen nicht, weil die Endlichkeit des Menschen nach christlichem Verständnis nicht ein Mangel an Sein oder Existenz darstellt, keine defizitäre Form, sondern genau dasjenige *menschliche* Leben, das von Gott weder trotz, noch wegen, sondern in seiner Endlichkeit unbedingt gewollt und bejaht ist. Pointiert ausgedrückt: Damit *mein* Leben als endlicher Mensch in der Ausgespanntheit zwischen Empfängnis und vollendeter Auferweckung, in der freigegebenen Liebestat zu Gott, zu meinem Nächsten und zu mir selbst, ewige Relevanz, ewige Bedeutung hat, ist es notwendig, dass der endlichen Freiheit von Gott her eine Grenze gezogen ist. Diese Grenze aber ist eben nicht die Grenze des „biologischen Exitus“, das schlimme Los des sicheren Todes, sondern Gott selbst, der aus seiner Unbedingtheit heraus dem Menschen in seiner eschatologisch bleibenden Endlichkeit das ewige Leben schenkt, das er – Gott allein – *selbst ist*.

Vor diesem Horizont wird aber auch verständlich, warum die Freiheit, ohne die es keine (kontingente) Liebe gibt, für die Fundamentaltheologie, für jede theologische Denkform eine unverzichtbare Größe darstellt: Denn sie ist absolut konstitutiv für den Glaubensvollzug selbst, den der Mensch in unvertretbarer Freiheit in Liebe *selbst* vollziehen muss, wenn er *sein* Heil (mit-)realisieren will. (Denn genau das sagt ja das Offenbarungsparadigma Selbstmitteilung Gottes – Glauben – Selbstoffenbarung Gottes.) Von daher ist die Frage nach der Freiheit ein Kriterium für jede Offenbarungstheologie und deswegen jede Offenbarungstheologie abzulehnen, die die menschliche Freiheit übergeht oder marginalisiert. Umgekehrt wird aber auch deutlich, dass von dieser theologischen Option her jeder Versuch zu kritisieren ist, in der Kategorie „Freiheit“ ein Metakriterium zu erkennen, das gleichermaßen und in univokaler Form auf Gott (bzw. den Gottesbegriff) und die Schöpfung bzw. den Menschen anzuwenden ist.

So sehr ein Gottesbegriff, der eine echte, wenn auch kreatürliche Freiheit des Geschöpfes Gott gegenüber leugnet a) unchristlich und deswegen b) irrational ist bzw. a) irrational und deswegen b) unchristlich ist, so sehr ist aber auch vor der gleichzeitigen Anwendung der Kategorie „Freiheit“ auf Gott und das Geschöpf zu warnen, weil eine solche Anwendung wiederum a) unchristlich und deswegen b) irrational bzw. umgekehrt a) irrational und deswegen b) unchristlich ist. Dies ist deswegen der Fall, weil die Leugnung des Phänomens Freiheit schlicht der Wirklichkeitsbestimmtheit eines personalen, endlichen und geistigen Wesens widerspricht, das als solches ein sittlich verantwortliches Wesen ist. Entsprechend kann und darf es keinem Gottesbegriff seine freie Anerkennung zollen, das dieser seiner sittlichen Freiheit und Verantwortung widerspricht. Ja, es muss einen „Gott“ bzw. einen „Gottesbegriff“ ablehnen, in dem ein Gott phantasiert wird, der den Grad meiner denkbaren „Sittlichkeit“ unterbietet.

Aber zur Wirklichkeitsbestimmtheit des Menschen gehört auch und gleichzeitig zur Erfahrung der Freiheit die Erfahrung seiner unhintergehbaren Kontingenz und Endlichkeit in allen, radikal allen „Teilen“ seines Wesens einschließlich des Vermögens der Freiheit. Da hilft auch die Unterscheidung zwischen einer „formal unbedingten“ und „material-unbedingten“ Freiheit nur bedingt weiter, weil auch diese Unterscheidung eine kontingente bzw. in sich kontingent ist.

## *2. Die Kritik am Freiheitsparadigma als exklusive theologischer Denkform und das mit ihr implizite und implizierte Plädoyer für die offene Pluralität theologischer Denkformen*

Die Kritik daran, „Freiheit“ – statt etwa auch die komplementäre Erfahrung der Kontingenz – zum alleinigen bzw. exklusiven Paradigma der Theologie zu erklären bzw. zu ihrem hermeneutischen Haupt-Konstruktionspunkt zu erheben, besteht aus mehreren Punkten. Dabei ist nochmals am „Offenbarungsbegriff „Selbstmitteilung – Glaube – Selbstoffenbarung“ anzusetzen.

Wenn man nämlich der Logik des Offenbarungsverständnisses folgt, demnach Offenbarung als freie Ereignishaftigkeit einer ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes<sup>3</sup> anzusprechen ist, ergibt sich, dass die Theologie bleibend in die kontingente Performanz der Geschichte als dem originären Ort zur Bestimmung des Menschen in seinem konkreten Gottesverhältnis hinein verwiesen ist. Dies ist der Fall, wenn und insofern „das Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen

---

<sup>3</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 122.



Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth<sup>4</sup> ist. Denn Christentum ist dem eigen Selbstverständnis nach nicht *Idee*, weil Offenbarung von ihrem Ursprungsereignis Jesus Christus her verstanden wird als Beziehungsereignis, in dem es zu einer Interaktion zwischen dem nicht-kontingenten Gott und dem endlichen Menschen gekommen ist bzw. kommt, die geschichtlich performativ vermittelt und in kirchlichen und außerkirchlichen Performationen als wirksame Wirklichkeit geschichtsnotorisch geworden ist. Wenn dem aber so ist, dann muss *dieser* erkenntnistheoretische Ort der GottesErfahrung – nämlich die kontingente Geschichte – in den von der Theologie gebildeten Gottesbegriff einfließen, den die *Theologie* selbst aus der Ermächtigung des Gottesereignisses als eines Beziehungsereignisses heraus autonom und kraft eigener spezifisch theologischer Leistung bilden und fürderhin öffentlich artikulieren muss. Trägt man zudem der genuin theologischen Einsicht Rechnung, dass die christliche Identität und Performanz als und in einem geschichtlichen gott-menschlichen Kommunikationsgeschehen mit universaler geschichtlicher Reichweite gründet, anerkennt die Theologie gleichzeitig, dass die *Geschichte als Ganze* und die *Philosophie als Ganze* zu einem unhintergehbaren locus theologicus wird (genauer: ein solcher ist). Damit werden aber auch die je (zeitlichen) jeweiligen (örtlichen) menschlichen Deutungs- und Verstehensschemata, also das, was man in einem weitesten Sinne Philosophie nennen kann, in ihrer Pluralität nicht nur zu möglichen, sondern unausweichlichen „loci theologici“. Der theologische Diskurs wird so aber aus theorieimmanenten (!) Gründen notwendig zu einem *relationalen*, der deswegen gerade nicht zu einem *relativistischen* wird, weil sich die Theologie an ihren ursprünglichen, geschichtlich vermittelten Identitätspunkt anamnetisch erinnert, diesen reflektiert, begrifflich expliziert und universal gleichermaßen narrativ wie diskursiv immer NEU kommuniziert. Diese Verortung findet sie aber weder in der materialen Aposteriorität des rein Empirischen, noch in der idealistischen Apriorität des „immer gleichen“, sondern „nur“ in einer fragilen Ereignishaftigkeit, die theologisch „Glaube“ genannt wird. Deswegen lernt Theologie immer wieder aufs Neue neue (sic!) Sprach- und Denkformen kennen, die ihre Sprach- und Denkformen bereichert oder sogar in Frage stellt. Die faktische Relevanz dieses „Ein-gelessenseins“ in einen der Theologie zwar nicht übergeordneten, gleichwohl aber vorgegebenen Diskurs ist das, was die Theologie für sich wiederum als Dogmengeschichte deutet, in der sie immer neu (wenn auch nie radikal neu) und anders (wenn auch nie ganz anders) wird, ohne ihre Identität dabei zu verlieren. Von daher ist jede exklusive Rückkopplung der Theologie an ein bestimmtes Theoriekonzept m.E. kritikwürdig; so etwa bei Thomas Pröpper, wenn er feststellt:

„Das für die Explikation und Vermittlung der durch den (...) Grundbegriff bestimmten Glaubenswahrheit geeignete und deshalb heranzu-

---

<sup>4</sup> RAHNER, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. im Auftrag des Verf. v. Johann Baptist METZ überarb. Auflage München 1957 (München <sup>1</sup>1937), 407 [= RAHNER, GiW].

ziehende Denken (...) kann nur das Denken der Freiheit und dieses nur transzendental sein. Allerdings schließt die theologische Aufnahme dieses Denkens die Verpflichtung zur Anerkennung auch der Ansprüche ein, die aus der formalen Unbedingtheit der Freiheit resultieren.“<sup>5</sup>

Demgegenüber darf die Theologie eine solche Selbstverpflichtung nicht eingehen, weil sie einhergeht mit einer Exklusion, zumindest aber mit einer Subordination aller anderen Denkformen, was dem offenbarungstheologisch begründeten Grundsatz (an den sich im Übrigen auch das Lehramt stets gehalten hat) widerspricht, in *der* Philosophie und nicht in einer regional und epochal bestimmten *einen* Philosophie mögliche loci theologici zu entdecken. M.E. kann sie es auch nicht, weil sie durch eine solche Selbstbindung ihr im Bilderverbot aufgegebene Verpflichtung zur Ideologiekritik jedwedem menschlichen Denkkonstrukt gegenüber aufgeben müsste, was aber im Blick etwa auf die Transzendentalphilosophie der Fall wäre.

Schließlich muss sie eine solche Selbstbindung auch nicht eingehen, weil die theologische Vernunft durchaus in der Lage ist, kraft ihrer eigenen Kompetenz im einen Weltdiskurs Denkformen zu finden, mit deren Hilfe die Theologie ihren „Gegenstand“ (Gott) wie defizitär auch immer universal kommunizieren kann. Kriterium für diese „Denkform“ wäre aber gerade, dass diese „Denkform“ dem inkarnatorischen Offenbarungsverständnis entsprechend eben nicht ein für allemal fixiert ist, sondern sich von diesem Offenbarungsgeschehens immer wieder neu zu kreativen Abduktionen herausfordern lässt. Denn weil sie dem spezifischen Profil ihres „Gegenstands“ (also Gott) nur entspricht, wenn sie „ihm“ in geschichtlicher Ereignishaftigkeit qua inkarnatorisch vermittelter Gotteserfahrung „begegnet“, muss diese Denkform keineswegs nur *eine* sein (kann sie es überhaupt?) und muss auch keineswegs immer in einem strengen Sinne identisch bleiben, solange gesichert ist, dass sie gegründet ist im Ursprungereignis der Offenbarungs-*geschichte*, deren Höhepunkt sich im Leben, Lehren, Feiern, Sterben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ereignet hat und die je (zeitlich) und jeweiligen (örtlich) unterschiedlichen theologischen Denkformen als Performanzen evoziert hat, die untereinander sowohl in der Diachronie als auch in der Synchronie des Geschichte kompatibel und kommunikabel sind.

Aus theologischer Perspektive scheint mir allerdings nicht nur die inaugurierte Selbstverpflichtung der Theologie auf *ein* bestimmtes philosophisches Denken prekär zu sein, sondern a fortiori auch die Interventionen der Ergebnisse eines solchen Denkens in die Theologie, namentlich in den „Gottesbegriff“. Nach Auskunft von Pröpper

---

<sup>5</sup> PRÖPPER, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br. u.a. 2001, 5-22, 15 [Herv. TPF.]. [= PRÖPPER, Prinzip.]

<sup>5</sup> PRÖPPER, Freiheit 183.

leistet die Freiheitsanalyse „die Minimalbestimmung einer von Welt und Mensch verschiedenen, alles begründenden göttlichen Wirklichkeit“<sup>6</sup>, die „als noch bestimmungsfähige und -bedürftige Grundbestimmung in die tatsächliche, durch Offenbarung begründete theologische Erkenntnis konstituierend eingeht“<sup>7</sup>. Innerhalb dieser Minimalbestimmung ist Gott aber als „vollkommene Freiheit“ zu denken, eben als eine „nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit“<sup>8</sup>.

Mit dieser allein philosophisch erreichten Minimalbestimmung wird aber m.E. ein durchaus sehr materiales Element unmittelbar in den theologischen Gottesbegriff eingeschrieben, der zwar die philosophische Gottesidee weiterbestimmt, gleichwohl aber deren Ergebnis nicht unterbieten oder prinzipiell korrigieren kann. Mir erscheint dieser inhaltliche Eintrag einer überaus gehaltvollen Gottesidee (Gott als vollkommene Freiheit) in den christlichen Gottesbegriff keineswegs selbstverständlich, insofern hier ein dezidiert kontingenter Gedanke, innerhalb dessen die Existenz Gottes explizit eingeklammert ist, zum Konstitutivum und systematischen Orientierungspunkt einer christlichen Gotteslehre wird. Ein solches Verfahren ist m.E. für eine theologische Erkenntnislehre nicht unmittelbar plausibel und dies aus unterschiedlichen Gründen.

(1) Auch wenn das transzendentalphilosophische Denken einen unbedingten und universalen Geltungsanspruch erhebt, bleibt es *faktisch* je epochal und je regional kontingent (jedenfalls gab es dieses Denken nicht immer, jedenfalls wird es in seiner Gültigkeit keineswegs universal anerkannt), so dass es zwar m.E. als kritische Kontrollinstanz im Blick auf die immer notwendige Reinigung eines christlichen Gottesbegriffs fungieren kann und soll, diesen aber inhaltlich nicht vorbestimmen darf.

(2) Mit dem auf einer transzendentalen Freiheitsanalyse aufruhenden Ansatz ist aber eine solche inhaltliche und materiale Weiter-Bestimmung des theologischen Gottesbegriffs eindeutig gegeben, insofern der *philosophisch* ermittelte Begriff der unbedingten Freiheit Gottes qua Theorie (Gott als eine nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit) zum entscheidenden Gottesprädikat avancieren muss. Diese philosophische Bestimmung Gottes, die keineswegs identisch ist mit der klassischen Prädikation der Allmacht Gottes (*omnipotentia*), betrifft aber *ex supposito* nicht nur das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, sondern die innertrinitarische Wirklichkeit selbst, weil „Gott“ ansonsten den Sinn der menschlichen Freiheit nicht verbürgen könnte. Unter dieser Hinsicht „dringt“ die philosophische Minimalbestimmung auf sehr gehaltvolle Weise und sehr tief in den theologischen Gottesbegriff ein. Eine solche nachhaltige Intervention philosophischer Daten erzeugt dann allerdings ihrerseits erhebliche theologische Anschlussfragen, etwa die nach der „Personalität“ der innertrinitarischen Personen, dem „Ort“ der Freiheit innerhalb des trinitarischen Gottes oder

---

<sup>6</sup> PRÖPPER, Prinzip 17.

<sup>7</sup> PRÖPPER, Prinzip 18.

<sup>8</sup> PRÖPPER, Prinzip 18.

die nach einer Kontingenz und Zeitlichkeit im inneren Wesen Gottes selbst.

Dabei ist es von der biblischen Tradition her keineswegs selbstverständlich, die Kategorie der Freiheit im Blick auf das innere Wesen Gottes (und nicht nur im Blick auf seine Schöpfung, deren selbstverständlicher „Herr“ Gott ist) so stark zu machen. Denn in auffallender Weise wird nirgendwo im Alten und Neuen Testament der Begriff der „Freiheit“ als direktes Gottesprädikat aufgeführt.<sup>9</sup> Auf diese Art und Weise aber droht der theologische Gottesbegriff fast beliebig „modellierbar“ zu werden, was wiederum dem Projektionsverdacht Vorschub leisten würde.

Diese Kritik am „Freiheitsparadigma“ könnten leicht dahingehend missverstanden werden, dass ich dieses als für die Theologie ungeeignet erachten würde. Dies ist aber wie im ersten Teil dargelegt gerade nicht der Fall. Die kritischen Anfragen richten sich lediglich paradigmatisch gegen *jedweden* Versuch innerhalb der Systematischen Theologie *eine* bestimmte, deswegen aber immer auch nur kontingente, Denkform zur exklusiven Denkform der gesamten Theologie zu bestimmen. So aber ist die Kritik „nur“ zu verstehen als ein Plädoyer für plurale und komplementäre Denkformen in der Theologie. Die Wahl des Ausgangspunktes bei der menschlichen Kontingenz wäre eine solche plurale Alternative, die gerade in der mit jeder Alternative gegebenen Ambivalenz deutlich macht, dass Komplementarität möglich ist (s.o. mein Versuch). Und gleichzeitig gestattet die in der Ambivalenz erkennbare Differenz eine radikale Offenheit möglicher Denkformen gegenüber, die die Theologie deswegen noch nicht kennt, weil es sie noch gar nicht gibt. In dieser erkenntnistheoretischen bzw. erkenntnistheologischen Offenheit macht sich aber zugleich die inkarnatorische Ursprungsperformanz als wirksame Wirklichkeit kund, die von sich her immer wieder neue Performanzen christlicher Lebensoption eröffnet, ohne die die Ursprungsperformanz nicht das wäre, was sie zu sein beansprucht: nämlich eine eschato-präsentisch wirksame Wirklichkeit im

---

<sup>9</sup> Vgl. VOLLENWEIDER, Samuel, Art. Freiheit. In: COENEN, Lothar/ HAACKER, Klaus, Hgg., Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Bd. I. Neubearbeitung Wuppertal 2005, 499-505.