

3. Systematische Theologie

DALFERTH, INGOLF U., *Theology and Philosophy* (Signposts in Theology). Oxford: Blackwell 1988. X/236 S.

Ingolf U. Dalferth, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ist ein ausgewiesener Kenner der analytischen Religionsphilosophie. Der Leser ist gespannt, was D. vom gegenwärtigen Stand der angelsächsischen Diskussion aus zu einer Frage zu sagen hat, die das Christentum seit den Apologeten des 2. Jh. bewegt. Er wird, um das gleich zu sagen, nicht enttäuscht. D. arbeitet die grundlegenden Probleme heraus, von denen das Verhältnis Theologie – Philosophie bestimmt ist; er stellt typisierend und kritisch Lösungsversuche dar, die im Lauf der Theologiegeschichte vorgebracht wurden, und er entwickelt eine eigene Position. Die folgende Besprechung berichtet vor allem aus philosophischer Sicht.

Theologie, so stellt D. einleitend fest, sei nicht Philosophie, und Philosophie sei kein Ersatz für den religiösen Glauben. Aber während die Religion ohne Philosophie existieren könne und die Philosophie ohne Religion, könne die Theologie nicht ohne Bezug auf die beiden anderen existieren. Sie reflektiere rational Fragen der vortheologischen religiösen Erfahrung und der Glaubensrede, und durch die Rationalität ihrer Reflexion sei sie unlösbar mit der Philosophie verbunden. Daraus ergeben sich die beiden grundlegenden Probleme, nach denen das Buch gegliedert ist: die Differenz zwischen der „internen“ Perspektive des Glaubens und der „externen“ Perspektive der Philosophie (Teil II) und die Differenz zwischen Glauben und Theologie oder zwischen Offenbarung und Reflexion (Teil III). Der einleitende Teil I unterscheidet den christlichen Theologiebegriff vom griechischen Begriff der *theologia naturalis*.

Teil I: D. erarbeitet zunächst einen für die Theologie brauchbaren Rationalitätsbegriff. Er wendet sich mit Recht gegen ein cartesianisches univokes und verengtes Verständnis von Rationalität. Der Begriff des Rationalen sei weiter als der des (mathematisch und wissenschaftlich) Beweisbaren. Daß eine Überzeugung rational ist, besage vor allem etwas über die Methode, mit der sie gewonnen sei, und erst sekundär etwas über ihren Inhalt. ‚Rational‘ werde primär nicht von einer Überzeugung, sondern von der Beziehung zwischen einer Überzeugung und der Person, die sie hat, prädiert. Die Unterscheidung zwischen internen und externen Rationalitätskriterien hält D. für unklar. Danach wären interne Kriterien solche, die sich aus einer Lebensform ergeben, wogegen externe Kriterien es erlauben, die Lebensform als ganze zu beurteilen. Außer den internen Kriterien gebe es nur das formale Kriterium der Konsistenz. Es reiche aber über die verschiedenen Lebensformen hinaus. Eine Lebensform müsse nicht nur in sich konsistent sein, sondern sie müsse sich auch in den Kontext anderer Lebensformen einfügen. Theologie sei rational, wenn sie sich bemühe, für sie spezifische Probleme argumentativ zu lösen. Hier fordert D. zu einer Metareflexion auf. Es genüge nicht, daß der Theologe ein faktisches, tradiertes Problem anhand faktisch gegebener theologischer Rationalitätskriterien diskutiere. Vielmehr müsse er auch zeigen, daß das vorgelegte Problem wirklich ein theologisches Problem sei und daß die angewandten Kriterien spezifisch theologisch seien. Theologie müsse sich folglich mit den reduktionistischen Einwänden auseinandersetzen, die ihre Existenz bestreiten, indem sie die Probleme der Theologie anderen Wissenschaften als Aufgabe zuweisen.

Die Darstellung des Ursprungs bei den Griechen will einen Konflikt zwischen religiösem Leben und theologischem Denken deutlich machen, mit dem die Theologie seit ihren Anfängen belastet sei. Die Grundlage, von der aus die griechische Theologie den Gottesbegriff rekonstruiere, seien nicht religiöse Erfahrung und Praxis, sondern die Kosmologie. Dem stellt D. als neues Paradigma der christlichen Theologie die Christologie, insofern sie Rahmen aller anderen christlichen Lehren ist, entgegen. Die beiden basalen Probleme der christlichen Theologie ergeben sich nicht aus der religiösen Erfahrung oder der Metaphysik, sondern aus der erlösenden Offenbarung Gottes in Christus und aus dem Glauben. Es handle sich erstens um das innertheologische Problem der Reflexion des Glaubens. Die Theologie müsse die Beziehung zwischen drei

Größen herausarbeiten: der existentiellen Struktur des Glaubens (faith) in Christus, der Erfahrungsstruktur des Glaubens (beliefs) und Handelns der Christen und der begrifflichen Struktur der christlichen Theologie (50; 152). Nun sei aber (zweites Grundproblem) jede Reflexion perspektivisch, und es gebe immer mehrere Perspektiven, aus denen eine Sache betrachtet werden könne. Der Glaube könne aus der inneren Perspektive derer betrachtet werden, die ihn teilen, aber auch aus der äußeren Perspektive des Beobachters, der Perspektive der Vernunft. Keine dieser beiden Perspektiven könne auf die andere reduziert werden. Mit Recht stellt D. fest, daß eine Theologie, die sich auf die interne Perspektive beschränke, schwächer sei als eine, die auch die äußere berücksichtige. Mit den beiden Perspektiven stelle sich nicht nur das Problem, wie Theologie und Philosophie sich verhalten, sondern auch das allgemeinere methodologische Problem, welche äußere Beziehung zwischen der Theologie und anderen Disziplinen besteht.

Teil II: Das Verhältnis zwischen der internen und der externen Perspektive sei ein *theologisches* Problem. Es ergebe sich aus dem Wahrheitsanspruch des Christentums, für den der Wahrheitsanspruch anderer Weltanschauungen eine Herausforderung darstellt. D. skizziert und kritisiert daher sechs paradigmatische Lösungsvorschläge aus der Geschichte der Theologie (Kap. 5–10). Das abschließende Kap. 11 formuliert dann in einer philosophischen Sprache die beiden Fragen, auf die diese Modelle eine Antwort geben wollen: Wie können die interne Perspektive des Glaubens und die externe Perspektive der Vernunft denselben (Bereich der) Referenten haben? Wie läßt sich zeigen, was dieser (Bereich der) Referent(en) ist? D. diskutiert zunächst eine ontologische und dann eine transzendentalphilosophische Antwort (B. Lonergan), um schließlich eine semiotische Lösung vorzuschlagen. Sie verzichtet darauf, den Referenten mittels neutraler Kriterien, die keiner der beiden Perspektiven entnommen sind, zu identifizieren, und sie beschränkt sich darauf, die Perspektiven mit Hilfe eines gemeinsamen semiotischen Repertoires ineinander zu übersetzen. Wir verbinden die beiden Perspektiven in einem andauernden Prozeß der „Assimilation durch Interpretation“ (148). Damit wir uns gegenseitig verstehen, genüge es, daß wir die referierenden Ausdrücke ineinander übersetzen können. An die Stelle der Identität des Referenten trete die Übersetzbarkeit.

Teil III: Die theologische Reflexion habe zwei hermeneutische Aufgaben. Sie solle den christlichen Glauben und seine Manifestationen in der Gemeinschaft der Christen verstehen, und sie solle die gesamte Wirklichkeit im Licht des (so rekonstruierten) Glaubens deuten. D. beschränkt sich auf die erste als die grundlegendere Aufgabe. In dieser Reflexion könne die Philosophie in zwei verschiedenen Weisen gebraucht werden: entweder als Methode („instrumental use“) oder als Metaphysik („foundational use“) (152). Der *instrumental use* gebrauche die Philosophie nicht als Ontologie, welche die Grundstrukturen der Wirklichkeit darlegt, sondern als Werkzeug für Analyse, Reflexion und Argumentation. Der *foundational use* schreibe der Philosophie die Rolle eines obersten Richters in theologischen Fragen zu. Ihr komme die Aufgabe zu, durch metaphysische und metatheologische Argumente die Grundlagen der Theologie zu sichern. Damit versuche der *foundational use*, der Theologie ein nicht-theologisches Fundament zu geben. Das lehnt D. entschieden ab. Er sieht darin eine Art Naturalismus oder Reduktionismus. Theologische Konklusionen könnten nicht von nicht-theologischen Prämissen abgeleitet werden. Die Thomastische Unterscheidung zwischen den philosophisch beweisbaren *praeambula fidei* und den nur im Glauben zu erkennenden *articuli fidei* hält D. für problematisch. Er stellt mit Recht die entscheidende Frage, ob es sich hier um eine nicht-theologische oder um eine theologische Unterscheidung handle. D.s Thomas-Interpretation spricht für die zweite Alternative. Dann aber dürften die *praeambula fidei* nicht als nicht-theologische Prämissen angesehen werden.

D. führt dann am Beispiel der christlichen Gottesvorstellung eine begriffliche Rekonstruktion des Glaubens vor. Diese Kapitel (13–18) sind ein Stück spekulativer Theologie. Wieder stellt D. zunächst verschiedene Möglichkeiten dar, z. B. den Weg der kosmologischen Metaphysik, den neuplatonisch-cartesianischen mentalistischen Zugang zu Gott, den apriorischen Weg von der Möglichkeit zur Notwendigkeit Gottes, Lonergans transzendente und Hegels absolutistische Metaphysik der Selbstrefle-

xion. Für D.s eigenen Ansatz ist der Gedanke der Selbstidentifikation Gottes für uns in Jesus Christus zentral. Für den christlichen Gebrauch sei die orientierende Funktion des Wortes ‚Gott‘ wesentlich. Gott zu kennen bedeute, ihn als meinen Gott anzuerkennen. Orientierungswissen sei handlungsleitend, weil es uns helfe, unseren Platz in der Welt zu finden und die Welt im Hinblick auf uns zu ordnen. Diese Selbstidentifikation sei aber nur möglich, wenn Gottes Selbstoffenbarung, daß er die schöpferische Liebe ist, im Glauben angenommen werde.

D.s zentrale These ist, daß die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie nur von der Theologie her entschieden werden kann. Dieser These stimme ich zu. Sie besagt nichts anderes als die von D. häufig zitierte traditionelle Formel ‚fides quaerens intellectum‘. Aus ihr ergibt sich, daß der Philosophie für die Theologie nur ein instrumenteller Gebrauch zukommt; sie ist ancilla theologiae. Es ist die Theologie, die bestimmt, was aus dem großen Angebot der Philosophie für sie brauchbar ist. Aber obwohl D. in aller Eindeutigkeit die Unrückführbarkeit der Offenbarung und des Glaubens betont und sich hier entschieden gegen jeden Reduktionismus wehrt – auch eine Metaphysik im fundierenden Gebrauch ist für ihn Reduktionismus –, kann man ihm keinerlei fideistische Tendenzen vorwerfen. Daß es ohne Philosophie keine Theologie geben kann, ist für ihn eine analytische Wahrheit. Die externe Perspektive der Vernunft ist für den Glaubenden, der aufgefordert ist, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, unverzichtbar. Gegenüber dieser Grundposition sind alle Fragen der Durchführung sekundär. D. schreibt wiederholt, daß es hier ein breites, durch unterschiedliche Auslegungen des Glaubens bedingtes Spektrum von Möglichkeiten gibt. Ohne Zweifel sind D.s Ausführungen nicht metaphysikfreundlich. Aber wenn man davon ausgeht, daß die Theologie federführend ist, dann ist die Frage, in welchem Ausmaß eine Metaphysik zur begrifflichen Rekonstruktion des Glaubens benutzt werden soll, primär eine theologische Frage und erst sekundär eine Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Prinzipiell läßt D.s These also auch andere Möglichkeiten als die offenen, für die er im einzelnen votiert. Wichtiger als der alte Streit um die Metaphysik ist, daß D. nachdrücklich darauf hinweist, daß es in der heutigen Situation beim Verhältnis Theologie – Philosophie vor allem Inhaltlichen auf methodische Fragen ankommt. Hier das Problembewußtsein geschärft und viele für die Diskussion nützliche Unterscheidungen bereitgestellt zu haben ist das Verdienst dieses Buches. F. RICKEN S. J.

HABERMAS UND DIE THEOLOGIE. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hrsg. *Edmund Arens*. Düsseldorf: Patmos 1989. 270 S.

Aus theologischer Sicht nimmt der vorliegende Sammelband einen herausragenden Platz unter den publizistischen Würdigungen ein, die Jürgen Habermas zu seinem 60. Geburtstag erfahren hat. Das Werk von Habermas, der „weltweit zum meistdiskutierten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart“ (9) geworden ist, hat auch in der theologischen Debatte der letzten Jahre deutliche Spuren hinterlassen. Diskursethik und Theorie des kommunikativen Handelns haben Theologen gleichermaßen zu Kritik provoziert wie zu systematischen Neubestimmungen ihrer Wissenschaft angeregt. In seiner Einleitung bietet A., der bereits durch mehrere Veröffentlichungen zur theologischen Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns ausgewiesen ist, einen präzisen und umfassenden Überblick zu dieser Diskussion. Unter dem Stichwort „Habermas über Religion und Theologie“ (11 ff.) macht er deutlich, inwiefern die Theorie des kommunikativen Handelns als eine Theorie sozialer Evolution das theologische Selbstverständnis religiöser Praxis in Frage stellt: Im Anschluß an Weber sieht Habermas in der Entzauberung der religiösen und metaphysischen Weltbilder die Signatur jener gesellschaftlichen Rationalisierung, durch die die Moderne bestimmt wird. Darüber hinaus erblickt er – im Anschluß an Durkheim – in der Versprachlichung der bindenden Macht des Sakralen gerade jene Voraussetzung, die das verständigungsorientierte Handeln als solches, als nur durch die der Sprache innewohnende Reziprozität bestimmtes, erst freisetzt und ihm allein die Fähigkeit und die Aufgabe der Herstellung gesellschaftlicher Solidarität zukommen läßt. Daher „scheint Haber-