

KNAPP, MARKUS: *Verantwortetes Christsein heute*. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 256 S., ISBN-13: 978-3-451-28713-8.

Knapps Buch befasst sich mit der für die Fundamentaltheologie klassischen Frage rationaler Glaubensbegründung. Im ersten, einleitenden Abschnitt skizziert der Autor sein Anliegen wie folgt: Die Theologie sieht sich heute mit der fundamentalen Schwierigkeit konfrontiert, wie sie theologische Aussagen im Kontext modernen Wissens und moderner Lebenszusammenhänge überzeugend begründen soll. Unsere fortgeschrittene Moderne ist nicht religionsfeindlich; kennzeichnend für ihre Religiosität sind jedoch die weitgehende Privatisierung und starke Subjektivierung von Religion. Damit aber tut sich ein Graben zwischen modernem Religionsempfinden und Theologie auf, denn der Anspruch der Theologie ist per se universal. Zudem gibt es für den postmodernen-modernen Menschen von heute – der Einfluss Nietzsches wird ausführlich aufgewiesen – Sinn oft nur noch als Plural einer Vielzahl möglicher Sinnerspektiven. Anspruch auf letzte Gewissheit und Letztgültigkeit wird als suspekt und obsolet empfunden. Die christliche Theologie aber beruft sich auf eine göttliche Offenbarung, die für sie letztgültig und unüberbietbar ist, und erhebt damit Anspruch auf einen letztgültigen Sinn. Knapp geht es nicht darum, die Wirklichkeit einer diesen Sinn gewährleisten Instanz aufzuweisen; die Theologie aber kann seiner Auffassung nach die *Möglichkeit* eines letztgültigen Sinnes vernünftiger begründen. Andere Theologen gehen der Spannung der Theologie zur Moderne aus dem Weg: Sie lassen die Theologie in Religionswissenschaft aufgehen und eliminieren so das Begründungsproblem der Theologie, oder sie stellen – im Sinne etwa des Ansatzes von Gräb – die christliche Religion als eine Sinnerspektive unter anderen dar, oder sie sprechen mit Ruster im Namen einer von allem menschlichen Sinnentwurf losgelösten göttlichen Offenbarung einen Generalverdacht gegen alle Sinnerfahrungen des Menschen aus, aber sie vertreten die Theologie losgelöst von allen Geltungsansprüchen bzw. Begründungsfragen als „Kulturgeschichte des Christentums“ innerhalb der Kulturwissenschaften. Knapp (= K.) setzt all dem als einzig sinnvolle Vorgehensweise entgegen, sich der Spannung zu stellen und zu prüfen „ob nicht auch unter den Bedingungen eines scheinbar unhintergehbaren Pluralismus ein letztgültiger Sinn faktisch in Anspruch genommen wird und in Anspruch genommen werden muss, wenn Menschen ihr Leben in Freiheit und Selbstverantwortung gestalten“ (32).

Erschwert wird diese Aufgabe K.s Auffassung nach allerdings dadurch, dass die Theologie heute nicht mehr auf eine philosophische Metaphysik zurückgreifen kann. K. stellt sich von daher die Frage, ob die erforderliche Begründung auch unter „nachmetaphysischen“ Bedingungen erfüllt werden kann. Leider fehlt hier eine klare Abgrenzung von „metaphysisch“ und „nachmetaphysisch“, denn K. hält einerseits die – grundsätzlich metaphysische – Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit für unumgebar, setzt aber zugleich mit Dilthey und Habermas Metaphysik gleich mit einer Darstellung der Wirklichkeit im Ganzen als einem allgemein gültigen logischen System (was nur eine neuzeitliche, von Hegel her gedachte Variante abendländischen Metaphysikverständnisses ist) und ist deshalb der Meinung, sich in Anlehnung an Habermas einem „nachmetaphysischen“ Denken verschreiben zu müssen. Gemeint ist ein philosophisches Denken, das sich, wie Knapp darstellt, im Sinne Habermas' auf die Verfahrensrationalität einlässt, die geschichtliche Situiertheit der einzel menschlichen Existenz berücksichtigt, die Sprachanalyse als Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis von Welt versteht, und die Einbettung theoretischer Erkenntnisse in praktische Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge akzeptiert. Doch ist ein solches Denken, soweit es die Welt als Ganze thematisiert, entgegen Habermas und K. nicht auch als metaphysisch zu bezeichnen? Es sei denn, man projiziert – philosophiegeschichtlich etwas kurzfristig – ein primär neuzeitliches Verständnis von Metaphysik als überzeitliches logisches System auf die abendländische Metaphysik insgesamt. Ohne diese Engführung wäre jedenfalls die anschließende kritische Auseinandersetzung K.s mit der Enzyklika „Fides et ratio“ (58–66) z.T. überflüssig. Zudem verbleibt der Autor umso mehr im Rahmen eines metaphysischen Denkens, als er, wie sich im Weiteren noch zeigen wird, über Habermas hinaus den Sinn des Unbedingten nicht auf ein formales Moment im Prozess der kommunika-



tiven Verständigung reduziert und auch Philosophie und Religion nicht so trennt, dass er die Bezugnahme der Philosophie auf Gott oder ein religiös-theologisch Absolutes für völlig unmöglich hält (50f.).

Im zweiten Abschnitt grenzt K. sich zunächst von drei zeitgenössischen Ansätzen ab (Pannenberg, Verweyen und Pröpfer), die seiner Ansicht nach noch der Metaphysik verhaftet bleiben. Die Auseinandersetzung mit diesen Autoren ist insofern unbefriedigend, als K. sie wohl nur wegen des Kontrastes zu seinem eigenen „nachmetaphysischen“ Entwurf darstellt und nicht um eine ernsthafte argumentative Widerlegung bemüht ist. Pannbergs Ansatz, wonach die metaphysischen Begriffe als Antizipationen der Einheit der Wirklichkeit zu verstehen sind und womit er sich ja gerade von einem Verständnis von Metaphysik als geschlossenem System absetzt und die Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit metaphysischer Aussagen betont, wird von Knapp in Anlehnung an Jüngel mit der doch wohl etwas verfehlten Bemerkung abgetan, Pannbergs Metaphysik sei damit nichts als eine willkürliche subjektive Setzung. Auch Verweyen, der einen letztgültigen Sinn darin sieht, dass die endliche Freiheit, die sich von sich aus zum Absoluten, zur Einheit, nach der sie strebt, nicht erheben kann, in der Anerkennung endlicher Freiheiten als Bild des Absoluten zum Bild des Absoluten und damit zur ersehnten Einheit mit dem Absoluten gelangt, wird entgegengesetzt, dass auch das Verständnis der Ausrichtung des Ich bzw. der Vernunft auf Einheit bzw. auf ein Absolutes noch dem metaphysischen Denken verpflichtet sei. Hierbei wird ohne weitere Begründung Nietzsches Destruktion bzw. Adornos Kritik des Einheitsgedankens herangezogen und die systematische Frage, inwiefern man sich die menschliche Vernunft anders als auf Einheit ausgerichtet denken soll, erst gar nicht berührt. Pröpfer schließlich, für den es der Gedanke der unbedingten Freiheit bzw. der wechselseitigen Anerkennung unbedingter Freiheiten ist, der die Hinordnung des Menschen auf die Offenbarung Gottes als vollkommene Freiheit rechtfertigt, bzw. wo der Begriff eines möglichen, letztgültigen Sinns für den Menschen erst durch die Idee der vollkommenen Freiheit Gottes gewährleistet ist, wird einfach Bieris These der durchgängigen Bedingtheit menschlicher Freiheit entgegengehalten (96–98). Nicht einmal ansatzweise wird die doch wohl immer noch berechtigte Frage gestellt, ob man bei aller Bedingtheit der Entscheidungsfindung um ein Moment der Unbedingtheit im Augenblick der Entscheidung selbst herunkommt, wenn die Entscheidung wirklich sinnvoll als frei bezeichnet werden soll.

Im dritten Abschnitt stellt K. die strikt „nachmetaphysische“ Anerkennungstheorie von Axel Honneth als Bezugspunkt für seinen eigenen Ansatz ins Zentrum. K. weist zunächst – dieser Teil ist womöglich ein wenig lang geraten – die Genesis des Anerkennungsgedankens in der Neuzeit anhand von Macchiavelli, Luther, Hobbes und Kant bis hin zu den Anerkennungstheorien von Fichte und Hegel auf, wobei er vor allem auf die Anerkennungstheorie von Hegels Jenaer Realphilosophie (1805/1806) eingeht, wo – im Sinne der Terminologie Habermas' – Hegels bewusstseinsphilosophische Konzeption von Sittlichkeit hinter einer intersubjektivischen zurücktritt und sich damit für Honneths Versuch der Herauslösung einer intersubjektivistischen Anerkennungstheorie aus jeglicher bewusstseinsphilosophischen Einbindung ein Anknüpfungspunkt bietet. Honneth selbst sieht in der „inneren Reibung zwischen ‚Ich‘ und ‚Mich‘“ bei Mead die Grundlage für den „Kampf um Anerkennung“ und unterscheidet mit Rückgriff auf die Jenaer Entwürfe von Hegel drei verschiedene Anerkennungsformen: Liebe, Recht und Solidarität. Mit der Liebe ist ein intersubjektives Verhältnis wechselseitiger Zuwendung gemeint, das den Subjekten zu einem elementaren Selbstvertrauen verhilft und die unerlässliche Voraussetzung für ein selbstbewusstes und autonomes Auftreten des Menschen im öffentlichen Raum der Gesellschaft darstellt. D. h., ursprüngliche Erfahrung von Geborgenheit und die Entfaltung autonomer Selbstbestimmung bedingen einander. Honneth untermauert diese These durch den psychoanalytischen Ansatz Winnicotts, wonach das fortwährende Vertrauen in die Existenz einer zuverlässigen Mutter auch nach der schmerzhaften Trennung von der symbiotischen Einheit mit der Mutter dem Kind die Ausbildung eines eigenständigen Ich erlaubt. Die Liebe bildet dabei die unverzichtbare Basis für die zwei anderen Formen von Anerkennung: die wechselseitige Anerkennung als Personen, die in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig



zu entscheiden vermögen (Recht), und die Anerkennung des Anderen in seinen besonderen Fähigkeiten und Leistungen (Solidarität).

Im entscheidenden vierten Abschnitt geht es K. dann darum, in Anlehnung an diese Anerkennungstheorie die Denkmöglichkeit eines letztgültigen Sinnes zu begründen. Auch die Theologie handelt von einem Anerkennungsgeschehen, wie Knapp zunächst mit Bezug auf Karl Barth herausstellt. Barth verwendet den Begriff der Anerkennung in Verbindung mit der Erfahrung des Wortes Gottes. Das Wort Gottes nötigt den Menschen zur Anerkennung Gottes, zu einem Akt der Anerkennung, der im Glauben seinen Ausdruck findet, der aber zugleich im Sinne der Rechtfertigungslehre eine an keine menschlichen Vorleistungen geknüpfte, unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott voraussetzt. Dabei ist die Anerkennung Gottes die vorbehaltlose Liebe Gottes, die den Menschen seinerseits zur Liebe befähigt. Der von der symbiotischen Einheit mit der Mutter getrennte Mensch sehnt sich nach vorbehaltloser Liebe und Geborgenheit, wie er sie in der Einheit mit der Mutter zunächst erfahren hat; die im Wort Gottes erfolgende Zusage eines unbedingten Anerkanntseins des Menschen durch Gott entspricht dieser Sehnsucht. Aufgrund ihrer Unbedingtheit begründet sie über Honneths drei Formen der Anerkennung hinaus die Möglichkeit einer uneingeschränkten Selbstannahme. Diese unbedingte Anerkennung ist für K. der gesuchte letztgültige Sinn. Doch kann die frühkindliche Geborgenheitserfahrung wirklich als unbedingt angesehen werden? K. will die Erfahrung des Säuglings nicht mit einer tatsächlichen unbedingten Geborgenheit des Menschen gleichsetzen, denn damit würde sein Ansatz entgegen seinen Absichten in einer metaphysischen Behauptung gründen (196). Es wird aber zugleich nicht klar, welchen Status er ihr dann zuschreibt. An anderer Stelle wird die frühkindliche Erfahrung einer unbedingten Geborgenheit und Anerkennung nur als ein Versprechen angesehen, das aus Sicht des christlichen Glaubens durch Gottes Wort eingelöst wird (201). Dann ist jedoch zu fragen, woher denn die Sehnsucht nach einer unbedingten Anerkennung kommt, wenn die frühkindliche Anerkennung nicht schon selbst unbedingt ist. Dann bliebe die Verfasstheit des Menschen als auf ein Unbedingtes ausgerichtet jenseits aller frühkindlichen Erfahrungen, aber das wäre ja Metaphysik ...

Gegen Ende des vierten Abschnitts präzisiert K. seinen Entwurf noch. Der nachmetaphysische Aufweis letztgültigen Sinns ist immer hinterfragbar. Diese Hinterfragbarkeit führt jedoch – entgegen dem Einwand Verweyens – nicht dazu, dass auch die Glaubenszustimmung nur ein hypothetischer Akt ist, denn die der Glaubenszustimmung inhärente Glaubensgewissheit ist eine personale Gewissheit im Sinne eines vorbehaltlosen Vertrauens in Gottes Wort. Weiter macht K. darauf aufmerksam, dass unbedingte Anerkennung als letztgültiger Sinn theologisch gesehen im Modus der Zusage und der Verheißung und in dieser Welt nur in fragmentarischer Realisierung gegeben ist, eine Tatsache, der wiederum Verweyens mit seiner Auffassung von einem Prozess fortschreitender Anerkennung als Erscheinung des Absoluten in dieser Welt nicht genügend Rechnung trägt. Weniger plausibel erscheint mir die Auffassung, Präppers Annahme einer formal unbedingten Freiheit sei überflüssig, um die Verwiesenheit des Menschen auf etwas Unbedingtes zu erweisen. Es genüge dazu, auf die Grundsituation menschlicher Existenz – die frühkindliche Erfahrung – Bezug zu nehmen, wie sie sich mittels einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse aufweisen lässt. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie unbestimmt diese Bezugnahme auch bei K. bleibt. Problematisch ist aber vor allem die Aussage, unter den Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens bleibe die Dimension der Transzendenz erreichbar, weil man das von K. gemeinte Unbedingte als transzendente Wirklichkeit denken müsse. Mit einer transzendenten Wirklichkeit kann doch nur eine Wirklichkeit gemeint sein, die sich von der lebensweltlichen Wirklichkeit radikal unterscheidet. Wer aber in diesem Sinne einen ontologischen Dualismus setzt, kann seinen Ansatz nur um den Preis einer unnötigen Begriffsverwirrung als „nachmetaphysisch“ bezeichnen. Auch wenn K. die Frage der Tatsächlichkeit dieser transzendenten Wirklichkeit außen vor lässt, wird mit der Rede von Gott als einer „aus innerweltlichen Zusammenhängen unableitbaren“ Wirklichkeit (219) ein metaphysischer Diskurs begonnen (und es ist auch nicht einzusehen, wie man anders vom geoffenbarten Gott reden soll). Die Tatsächlichkeit der Wirklichkeit Gottes erschließt sich für K. zwar



allein dadurch, dass die Wahrheit des dem Menschen zugesprochenen Wortes Gottes sich im Sinne der Wort-Gottes-Theologie Ebelings aus sich selbst erweist. Was die autonome Vernunft zu begründen vermag, ist allein die Möglichkeit eines letztgültigen Sinnes als unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott. Auch eine solche Rede ist jedoch metaphysisch, wenn dieses Unbedingte als eine transzendente Wirklichkeit gedacht wird.

Im letzten Abschnitt wird noch einmal ausführlicher darauf eingegangen, dass die Religion (oder besser: eine bestimmte Religion?) nicht mehr die sozialintegrative Kraft für eine moderne Gesellschaft sein kann. Auffallend ist hier vor allem, dass im Zusammenhang mit dieser Aussage recht klischeehaft suggeriert wird, Metaphysik bzw. ein durch Metaphysik untermauerter christlicher Glaube hänge mit der konstantinischen Wende und der daraus resultierenden kulturellen bzw. gesellschaftlichen und politischen Dominanz des Christentums notwendig zusammen. Das Christentum müsse sich von dem Anspruch lösen, ein für alle verbindliches Weltbild zu beinhalten. Doch tritt nicht jedes Weltbild mit dem Anspruch auf, wahr und damit im Grunde für alle verbindlich zu sein, ohne dass damit gleich ein Anspruch auf kulturelle oder gesellschaftliche Dominanz ausgesprochen wäre? K. ist der Auffassung, im Rahmen in unserer heutigen Zeit könne die Theologie ihre letztgültige Sinnperspektive nur noch in einer dialogischen Weise verdeutlichen, jedoch nicht mehr mittels eines umfassenden und integrierenden Weltbildes (248). Der Gegensatz, der mit dieser Aussage konstruiert wird, ist mir unverständlich. Jede Deutung der Wirklichkeit im Ganzen – und an der Notwendigkeit solcher Deutungen hält ja auch K. fest – ist doch der Versuch, ein möglichst umfassendes Weltbild zu entwerfen, das auch Wahrheitsanspruch erhebt, wobei dieses umfassende Weltbild in einem (philosophischen) Vernunftdiskurs selbstverständlich im Dialog mit anderen, Wahrheitsanspruch erhebenden Weltbildern steht.

Wie dem auch sei, K. leistet mit seinem Entwurf einen beachtenswerten und anregenden Beitrag zur fundamentaltheologischen Diskussion um die Frage der Glaubensbegründung. Das Buch besticht vor allem dadurch, dass es die verschiedenen philosophischen Positionen, mit denen es sich auseinandersetzt, mit Blick auf die anvisierte Fragestellung sehr klar auf den Punkt bringt. Aufgrund der ständigen Aneinanderreihung verschiedener philosophisch-theologischer Denkansätze ist es vielleicht ein wenig eklektisch geraten, im Durchgang durch all diese Ansätze nimmt K.s eigener Ansatz aber zugleich deutliche Konturen an. Sein nachmetaphysisches Denken entkommt allerdings entgegen dem, was er anstrebt, der Metaphysik nicht. K.s Verständnis eines „nachmetaphysischen“ Denkens ist eine Bestätigung für den schon mit Bezug auf Habermas gewonnenen Eindruck, dass so genannte „nachmetaphysische“ Denker sich bezüglich ihrer Verwendung des Metaphysikbegriffs nicht so richtig im Klaren sind. Das mag damit zusammenhängen, dass die oft unreflektierte und unglückliche, im 20. Jhd. verbreitete Verwendung dieses Begriffs als philosophisches Schimpfwort einer unvoreingenommenen Inblicknahme im Wege steht.

J. DISSE

GENZ, HENNING, *War es ein Gott? Zufall, Notwendigkeit und Kreativität in der Entwicklung des Universums*. München: Carl Hanser Verlag 2006. 216 S., ISBN 3-446-20740-6.

In der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums wird die katholische Tradition bestätigt, derzufolge die menschliche Vernunft imstande ist, Gott als den Ursprung und das Ziel der Schöpfung aus den geschaffenen Dingen zu erkennen – und zwar in einer sicheren Art und Weise. Zugleich betont das Konzil in Abschwächung eines szientistisch missverstandenen Programms der Gottesbeweise, dass diese Gewissheit in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts jedoch ebenfalls der Offenbarung zuzuschreiben ist. Gott gilt dem christlichen Glauben also gewiss als der Schöpfer der Welt. Sein Schöpfungshandeln wird dabei theologisch so umschrieben, dass er die Welt aus dem Nichts geschaffen hat (*creatio ex nihilo*) und sie im Sein erhält (*creatio continua*). Hier werden metaphysische Aussagen getroffen, deren gewisser Erkenntniswert als Glaubensbekenntnis Offenbarungsgut darstellt. Metaphysische Aussagen sind keine naturwissenschaftlichen Aussagen, umso verwunderlicher, wenn naturwissenschaftliche