

HANJO SAUER

Neue Paradigmen, alte Argumente?

Zur Fundamentaltheologie von Jürgen Werbick

Mehr als zehn Jahre nach den letzten großen deutschsprachigen Hand- und Lehrbüchern der Fundamentaltheologie ist ein neuer umfangreicher Gesamtentwurf erschienen. Der Linzer Professor für Fundamentaltheologie stellt das Werk Jürgen Werbicks vor und macht dabei auf wichtige Herausforderungen gegenwärtiger fundamentaltheologischer Bemühungen aufmerksam. (Redaktion)

Wer sich heute daran macht, eine umfassende Fundamentaltheologie zu schreiben, sieht sich mit einer Fülle schier unüberwindbarer Probleme konfrontiert. Der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick hat sich dieser Herausforderung gestellt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen: entstanden ist ein gewaltiges Opus von 900 Textseiten, das einen Gesamtentwurf der Fundamentaltheologie bietet.¹ Bereits ein erster Blick in die Gliederung macht deutlich, dass sich der Vf. an den klassischen Aufbau der Traktate hält (die Gottesfrage, die Frage nach Jesus Christus und seinem Heilswerk und die Frage nach der Kirche), den zweiten Teil jedoch konsequent soteriologisch interpretiert.

Die Fundamentaltheologie will, nach Auffassung des Vfs., „Argumente zusammentragen für die Verantwortbarkeit einer religiösen Option mit dem Ziel, sich dem Aufweis ihrer Unumgänglichkeit zu nähern – der Unumgänglichkeit für Humanität, Wahrfähigkeit, Wahrheitsorientierung“ (56). Es geht ihr um die argumentative Klärung der „Intention, in der der christlich Glaubende sich auf seinen Gott ausrichtet und sich dementsprechend von

Gottes Wirklichkeit angehen lässt“ (58). Vier Hauptteile gliedern die Argumentation: Religion, Offenbarung, Erlösung und Kirche. Der Gedankengang entwickelt sich in einem fortwährenden Dialog mit den Kritikern. Dieser Dialog wird nicht nur als Aufgabe der Fundamentaltheologie proklamiert, sondern konsequent durchgeführt.

Hauptdialogpartner sind für den Vf. die Protagonisten des neuzeitlichen Welt- und Subjektverständnisses, insbesondere Kant, Hegel und als Gesprächspartner nahezu allgegenwärtig die großen Religionskritiker Feuerbach und Nietzsche. Für die Auseinandersetzung um das Verständnis der Religion ist es also immer noch das 19. Jahrhundert, das seine Schatten wirft und seine Fragestellungen virulent bleiben lässt. Die theologischen Bezugspunkte sind vielfältig: P. Tillich, H.U. v. Balthasar, E. Jüngel, aber auch K. Barth und, stärker als Zitate und Literaturangaben dies deutlich machen, J.B. Metz mit seiner politischen Theologie und der Betonung der konkreten Geschichte.

Der erste Teil „Streitfall Religion“ stellt die thematische Diskussion in eine

¹ Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 2000. (XVI + 888) Geb. DM 88,-/S 642,-/sFr 84,-. ISBN: 3-451-26259-2.

Reihe wichtiger Bezüge: es ist insbesondere die Wahrheitsfrage, die in ihrer Beziehung zum neuzeitlich konzipierten Subjekt in ihr Recht eingesetzt und der alle argumentative Beachtung zugewandt wird. Dem entsprechen die Überschriften: „Die Wahrheit im ‚Nicht-Anderen‘“, „Die Wahrheit der Anerkennung“ und erst vermittelt durch diese Gedankengänge, die den elementaren Anliegen von Freiheit und Emanzipation Rechnung tragen, „Wahrheit in der Beziehung zum Absoluten?“. Zu den großen Vorzügen der Argumentation gehört es, dass sie nicht willkürlich eine bestimmte Semantik als gültig voraussetzt (wie dies gerade im kirchlichen Sprachgebrauch, der sich mehr oder weniger bewusst die Definitionsgewalt anmaßt, eine kommunikative „Erbsünde“ darstellt), sondern in großer Wachsamkeit immer die Ambivalenz der Semantik mitbedenkt und sich um die Klarheit einer Unterscheidung müht.

Am Beispiel des „autoritären“ Charakters der Religion sei deutlich gemacht, was gemeint ist. In der Analyse von Erich Fromm wird die Unbedingtheit der Gottesbeziehung, die für die jüdisch-christliche Tradition charakteristisch ist, beschrieben als „Urwirklichkeit jener *autoritären Religion*, die die Anerkennung eines höchsten, unsichtbaren Machthabers fordert“ (87). Eine solche Analyse gilt es ernst zu nehmen und in behutsamer Differenzierung deutlich zu machen, dass dieser von Fromm konstatierte autoritäre Charakter sich nicht notwendig aus dem Gottesbegriff selbst ableitet, sondern sich geschichtlich geradezu im gegenteiligen Sinn als Inbegriff von Emanzipation und Befreiung gegenüber versklavenden Mächten erwiesen hat. So hat sich die Theologie an dieser Tradition und nicht an jener anderen auto-

ritären Verhaltens zu orientieren, die es unbestreitbar in der Glaubens- und Kirchengeschichte von Anfang an ebenso gab und gibt (möglicherweise sogar als „Normalfall“ einer sich „gläubig“ definierenden Gottes- und Autoritätsbeziehung!).

Gebührender Raum wird der seit Max Weber und Niklas Luhmann aufgeworfenen Frage nach der Funktionalität der Religion gegeben. Fragen ergeben sich bei der vom Vf. als Leitfaden seiner Argumentation entwickelten Krite riologie der Religion (75), die – wie ein kurzer Blick zeigt – ganz und gar vom christlichen Glaubensverständnis her entworfen ist. Wäre es nicht richtungsweisend – trotz der unbestreitbaren Schwierigkeiten, denen ein solches Projekt begegnet – in einer intensiveren Einlassung mit der Religionswissenschaft bei der Entwicklung einer solchen Krite riologie die systematische Absicht mit zu bedenken, Theoriebildung im Hinblick auf das Verstehen der großen Weltreligionen und den Dialog mit ihnen zu betreiben? Bereits A.N. Whitehead hat im Jahr 1926 in seiner Untersuchung „Wie entsteht Religion?“ den Versuch einer solchen Theoriebildung unternommen!

Als entscheidendes Resultat wird im Kapitel „Dialektik der Selbstbehauptung – Dialektik der Moderne“ festgehalten: „Gott müsste zur Sprache kommen können als befreiende Freiheit, als jene Bedingung der Freiheit, die menschliche Freiheit nicht einschränkt, sondern im wahrsten Sinn des Wortes hervorbringt. Nur wenn religiöse Beziehung und Freiheit sich wechselseitig definieren, wird Gott nicht das Nein zum Menschen und das Ja des Menschen zu Gott nicht das Nein zu sich selbst sein müssen; wird der Mensch um so menschlicher sein können, je mehr er auf Gott bezogen ist

– je vorbehaltloser er Gott als den Ursprung seiner Freiheit anerkennt und sich von ihm anerkannt weiß.“ (119) Mit dieser Vorgabe des Theologietreibens geht es um nicht weniger als um das Projekt der Versöhnung neuzeitlichen Freiheitsdenkens, dessen Dynamik sich weithin gegen kirchliche Bevormundung entwickelt hat, und biblischer Traditionen. Kommunikation wird zum Schlüsselbegriff des Verständnisses von Welt und Gesellschaft. Vorwiegend geht es dem fundamental-theologischen Religionstraktat darum, das Absolute als dieses selbst (als das Absolute *Gottes*) zur Sprache zu bringen. (170) Diese Aufgabe verschärft sich durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die dafür weithin keinen Ort oder Ansatzpunkt bieten. In kritischer Sichtung des historischen Befundes muss man sich die Illusion versagen, es hätte jemals eine Epoche der Menschheitsgeschichte gegeben, die vor der Versuchung gefeit gewesen wäre, eben dieses in der Religion angezielte und vergegenwärtigte Absolute so zu vereinnahmen, dass es zur Funktion gesellschaftlicher Bedürfnisse gemacht wurde.

Den großen Kapiteln „Religion“, „Offenbarung“, „Erlösung“ und „Kirche“ sind in geschickter Weise Zwischenreflexionen angefügt, denen die Aufgabe einer reflexiven Vergewisserung des Argumentationsganges zukommt: „Glaube und Vernunft“ (183–224), „Die Sprache des Glaubens“ (403–423), „Glaube und Sinn“ (629–653), sowie eine Schlussreflexion „Endgültigkeit und Vorläufigkeit“ (845–867), die nochmals eine Art Standortbestimmung, eine Vergewisserung des eigenen Ortes gläubiger Existenz in der Gegenwart darstellt. In vornehmer, aber hinreichend klarer Form grenzt sich der Vf. bei der Behandlung der

vernunftgemäßen Begründung des Glaubens von dem von H. Verweyen unternommenen Versuch einer „Letztbegründung“ des Glaubens ab. Eindrucksvoll wird vom Vf. die Wahrheitsproblematik ins Spiel gebracht – durchaus dem Erbe der großen scholastischen Theologie verpflichtet –, wobei die erfolgsorientierte moderne Wissenschaftslogik in ihrem Wahrheitsanspruch kritisch zu relativieren sei (207). In einer Grundoption ist an der Wahrheitsfrage gegenüber allen utilitaristischen Konzepten festzuhalten.

Auch der zweite Hauptteil „Streitfall Offenbarung“ muss im Horizont der neuzeitlichen Auseinandersetzung seit der Aufklärung gelesen werden. Insofern der Vf. ausführlich die geschichtliche Entwicklung der Bestreitung eines normativen Anspruchs von Offenbarung seit Reimarus referiert, wird die weitgehend von den Gegnern mitbestimmte kirchliche Abwehrstrategie vor dem Hintergrund der Kontrastierung von Vernunft und Geschichte deutlich, bis hin zur Position von Troeltsch: „Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn...“ (257). In breiter Darlegung kommt die Offenbarungsspekulation des deutschen Idealismus mit der hier ausgearbeiteten Kategorie der „Selbstoffenbarung“ Gottes zu Wort. Als Defizit muss angemerkt werden, dass von dem „Paradigmenwechsel im katholischen Offenbarungsverständnis“ gesprochen wird (281), der sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen hat, jedoch die theologische Leistung im Vorfeld sowie in den Auseinandersetzungen des Konzils selbst nur am Rande erwähnt wird, so dass der lehramtliche Fortschritt des Konzils nicht plastisch genug zur Geltung kommt.

Als Kommunikations-, Beziehungs- und Sprachgeschehen hält der Vf. den Begriff der Offenbarung in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils fest. Kritisch setzt er sich insbesondere mit dem „juridischen Offenbarungsmodell“ auseinander. (301ff) Das leitende Erkenntnisinteresse einer dialogischen Erschließung und Entfaltung des heilsgeschichtlichen Geschehens wird auch in den Überschriften des zweiten Hauptteils deutlich: „Was der Mensch sich nicht selbst sagen kann“ (295), „Offenbarung, das Wort, das Gott in mir spricht“ (311) und „Gottes Wort: Herausforderung und Versprechen“ (324). Unter der Vorgabe, Geschichte ausschließlich als „das Feld des Relativen und Gleichgültigen, in dem keine Rettung zu finden ist“ (329) anzusehen, wird der christliche Glaube seines genuinen Ortes beraubt, wo Zufälliges und Bedeutungsvolles, Kontingentes und Absolutes in eine unaufhebbare Beziehung zueinander treten. „Grundproblem einer Theologie der Offenbarung ist [...], wie Gottes herausfordernde Wahrheit zu ihm [dem Menschen; H.S.] gelangt [...], daß sie ihn ergreift und verwandelt.“ (341, Anm. 33)

Ein eigener Abschnitt ist der Geltung der Absolutheitsfrage angesichts pluralistischer Religionstheorien gewidmet. Der Vf. resümiert: „Absolutheit des Christentums heißt deshalb Absolutsetzung des Logos, der sich den Christen in Jesus Christus als der unüberholbare Gott-Logos erschließt und sie zum Glauben herausfordert; es kann aber nicht heißen Absolutsetzung der in christlichen Traditionen und Überlieferungsgemeinschaften unternehmenen Versuche, diesem Logos zu entsprechen.“ (386f) Entsprechend wird sprachkritisch zu Recht festgehalten, dass der Terminus „Absolutheits-

anspruch“ „geradezu blasphemisch“ sei (388). Gegenüber aller – auch kirchlichen – Vereinnahmung des Gotteswortes ist strikt festzuhalten an dessen Unverfügbarkeit, wie sie in dem Abschnitt 5.6 dargestellt wird. Der menschlichen Vernunft kommt bei der kritischen Prüfung der Ansprüche von Bedingtem, das im Gewand des Unbedingten und seines Anspruches auftritt, eine gewichtige Funktion zu (397, Anm. 70).

Eine entscheidende Rolle der Gesamtargumentation spielt das Kapitel „Streitfall Erlösung“ (425–627). Gegenüber dem Aufbau der klassischen Fundamentaltheologie, die in der Darlegung der Stellung Christi und seines Heilswerkes immer noch autoritären Strukturen verpflichtet war, erfordert die Frage nach dem konkreten Menschen und seinem Heil dringliche Bedeutung. Zentral ist die Klärung der Schlüsselbegriffe „Leid“, „Schuld“, „Sünde“, „Opfer“, wobei eine breit dargelegte Auseinandersetzung mit dem Soteriologiemodell des Anselm von Canterbury geschieht. Gegenüber einer folgeschweren Reduktion auf „bloß innere Befreiung“ hat die Soteriologie „die gesellschaftskritische Kraft christlichen Erlösungsglaubens zur Geltung zu bringen und die christliche Utopie einer Gerechtigkeit als den Horizont einer geschichtlichen Praxis zu entwerfen, die mehr sein will – und mehr sein könnte – als die Durchsetzung einer Gewalt zählenden balance of power“ (558). Sein Grundanliegen bringt der Vf. auf den Begriff, dass „die Logik der Macht in der Soteriologie der Logik der Versöhnung zu weichen“ habe (576). Problematisch ist die ausschließlich negative Verwendung des Machtbegriffs, die ihrerseits Gefahr läuft, die um sich greifende Enthaltung von politischem Engagement noch zu verstärken, statt

einen inneren Bezug von Macht und kommunikativer Vernunft einzufordern. Das zusammenfassende Schlusskapitel „Erlösung im Absoluten?“ (595–627) sucht die Dringlichkeit der soteriologischen Fragestellung nochmals vor dem gesellschaftlichen Hintergrund anzuspitzen. Der Diskurs ruft eindrucksvoll ins Bewusstsein, dass solche Versuchung nicht an den Rändern kirchlichen Selbstvollzugs lauert, sondern in dessen Mitte. Die theologisch mitzuverantwortende „Unterscheidung der Geister“ hat ihren Ort mitten in der Gemeinde der Frommen und nicht nur vor den Pforten des Heiligen.

Nach der kurzen Zwischenreflexion „Glaube und Sinn“ (629–653), die das Soteriologiekapitel von einem anderen philosophischen Potential her ergänzt, behandelt der Vf. als letzten Hauptteil die Ekklesiologie. Vor aller Augen haben sich gerade in diesem Bereich der Institutionalisierung des christlichen Glaubens die Voraussetzungen der Plausibilität entscheidend verändert. Entsprechend gründlich sucht der Vf. den Argumentationsgang aufzurollen. Er geht der Kirchenkritik und deren Voraussetzungen seit dem Umbruch der Reformation nach. Schwerpunkte finden sich bei Luther, im Pietismus, bei Kierkegaard und Solowjew. Die fundamentaltheologische Frage, die sich dabei herauskristallisiert, ist, „ob die Ekklesiogenese tatsächlich eher der Logik geschichtlich-sozialer Machtentfaltungs- und Identitätsstabilisierungsinteressen folgt als der Logik einer göttlichen Oikonomia“ (686). Ausgehend von der Modernismusproblematik entwickelt der Vf. dann eine Volk-Gottes-Theologie auf biblischer Grundlage. Der hierokratischen Versuchung wird eine „inhaltlich orientierte *Hermeneutik der Nachfolge*“ (721) gegenüber-

gestellt. Offensichtlich um die problematischen Implikationen in aller Deutlichkeit in den Blick zu nehmen, behandelt der Vf. breit die Tradition der „Leib Christi“-Metapher auf dem Hintergrund gesellschaftlich wechselnder Konnotationen („Körperschaft“, „Organismus“, die Metapher von „Haupt und Gliedern“). Besonders ausführlich kommt M.J. Scheeben mit seinem organologischen Kirchenkonzept zu Wort. Hier fällt der Befund des Vfs. besonders kritisch aus: „Die organologische Rekonstruktion des ekklesialen Leibes Christi führt zur Konstruktion einer totalen und der Tendenz nach totalitären Institution, in der für die Amtsträger eine auch die familiäre Differenzierung der Elternrollen noch übergreifende, totale Autoritätsposition reklamiert wird.“ (755) Die Rede ist von der „Tendenz zur Entsubjektivierung des Einzelnen zugunsten eines [...] Kollektivsubjekts“, und der Vf. warnt mit Recht vor einer Herabwürdigung der Gewissens-Leistung der Einzelnen „zur Anpassung an das lehramtlich-normativ Vorgegebene“ (756). Eingeklagt wird die kommunikative Wirklichkeit einer Institution, die das humane Potential der christlichen Tradition in den gesellschaftlichen Prozess einzubringen hat. Besonders bei der Behandlung der Amtsfrage (der Repräsentation und des Handelns in *persona Christi capitis*) wird deutlich, wie prekär sich Autorität (im Sinn einer ursprünglichen Glaubwürdigkeit) und Autoritäres (sei es der Strukturen, sei es der Handlungsweisen) gegenseitig ausschließen. Wird der Anspruch des Amtes überzogen, dann hat sich dessen vergegenwärtigende Symbolprägnanz erledigt.

Obwohl der Begriff der „*Communio*“ im gegenwärtigen kirchlichen Sprachgebrauch nicht selten ideologisch vor-

belastet verwendet wird, bevorzugt ihn der Vf. offensichtlich wegen seiner Nähe zum Kommunikationsbegriff, von dem her er seine Ekklesiologie zu entwickeln sucht. Zur Geltung zu bringen wäre die Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen, der gegenwärtig keinen kirchlichen Ort mehr zu haben scheint. Gegenüber der traditionellen Analysis fidei sei eine deutlicher pneumatologische Komponente ins Spiel zu bringen (805, Anm. 61). Wenn der Vf. feststellt, dass die „Selbstbezogenheit kirchlicher Kommunikation“ zum verräterischen „Kennzeichen kirchlicher Mutlosigkeit“ wird (811), dann muss nachdrücklich an das Gesamtprogramm des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert werden, wo gerade die Balance der Perspektive *ad intra* (Lumen gentium, Dei verbum) mit der Perspektive *ad extra* (Gaudium et spes) die Selbstreflexion davor bewahrt, zur autistischen Nabelschau zu werden. Die Kirche des Konzils macht sich die großen Aufgaben und Sorgen der Menschheitsfamilie zu eigen und bietet ihren Beitrag zu deren Lösung an. Kritisch muss gefragt werden: Kommt die Kirche im Sinne des konkreten, gegenwärtig lebenden Gottesvolkes insbesondere der Zweidrittelwelt tatsächlich konkret genug in den Blick, seine „Freude und Hoffnung“, seine „Trauer und Angst“? Bleiben die epochalen Fragen nach Armut und Unterdrückung, Ausbeutung und Neokolonialisierung, Christenverfolgung (durch Christen) und Terror im Blick? So wichtig es ist, sich an kontraproduktiven und falsche Praxis begründenden theologischen Theorien kritisch abzuarbeiten, perspektivisch muss deutlich bleiben, wofür die theoretische Anstrengung geschieht und in welcher Absicht.

Zusammenfassend: Jürgen Werbick ist nicht nur ein ungemein belesener Au-

tor, wie die zahlreiche, in den Diskurs eingearbeitete Literatur zeigt, sondern auch selbst ein fleißig publizierender Theologe. (Vgl. die Literaturhinweise 882f.) Die im Titel provozierend geäußerte Unterstellung (Neue Paradigmen, alte Antworten?) wird von ihm souverän falsifiziert. Eher fragt man sich, ob nicht auf weite Strecken gründlich und kenntnisreich im Rahmen der alten Paradigmen argumentiert wird. Werden – und auch diese Frage ist an das Fach als Ganzes zu richten – im Sinne der prophetischen Forderung von Johannes XXIII. die Zeichen der Zeit erkannt, die gelegentlich auch dazu zwingen, alte Fragestellungen auf sich beruhen zu lassen, um die ganze Kraft neuen globalen Herausforderungen zu widmen? Welche theologischen Projekte stehen vordringlich zur Bearbeitung an? Wo ist der Praxis des Glaubens und des Lebens des Gottesvolkes, besonders jener Gruppen, die am radikalsten von einer ständigen Existenzbedrohung betroffen sind, auf der Ebene wissenschaftlicher Theologie Beistand zu leisten? Werbicks Fundamentaltheologie ist als Ganze nachhaltig zu begrüßen. Sie bietet den breiten Blick auf einen fachlichen Diskurs, wie er in dieser Sorgfalt von einem einzelnen Autor noch nicht geleistet worden ist. Zu wünschen sind dem Werk motivierte Leser und Leserinnen, die sich weder von der Quantität noch von der geforderten Anstrengung des Begriffs abschrecken lassen und sich konsequent einarbeiten, auf diese Weise Fundamentaltheologie zu betreiben. Im Untertitel des Werkes ist davon die Rede, dass der Vf. „eine“ Fundamentaltheologie vorlegt. Am fruchtbarsten würde sie dann rezipiert, wenn sie neue mutige Versuche, sich der Verantwortung des Glaubens heute zu stellen, provozierte.