

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– April 2020 –

Klug, Florian: Der versöhnte Blick und die Gabe des Anderen. Eine ästhetische relecture der Erbsünde. – Paderborn: Schöningh 2019. (VIII) 270 S., kt € 79,00 ISBN: 978-3-506-79273-0

Die zentralen Glaubensgehalte mit den denkerischen Mitteln der Zeit zu befragen ist das bleibend spannende und herausfordernde Unternehmen der Dogmatik. In seiner Diss.schrift konzentriert sich der bei O. Meuffels promovierte Vf. unter der Prämisse der „faktischen Aufhebung der Erbsünde durch Jesus Christus im Kreuzesgeschehen“ (4) als normatives Zentrum seiner Arbeit auf den theologisch-anthropologischen Gehalt der Erbsündenlehre, die er in den weiten Kontext der dogmatischen Traktate stellt.

In einem ersten Anlauf bestimmt Florian Klug unter Aneignung zentraler Begriffe aus den neueren phänomenologischen Ansätzen A. Badiou und S. Žižeks („Ereignis“) sowie J.-L. Marions („Gabe“) den erkenntnistheoretischen Ort eines Subjekts in der Welt unter einer „Fundamentalentscheidung“ (17). Dabei zeichnet er insbes. im Anschluss an die Paulus-Interpretationen der drei genannten Philosophen das Kreuz-Ereignis als den parallaxtischen Ort par excellence aus, als Infragestellung, Aufhebung und Neujustierung, als universelle Erweiterung des Gottesverhältnisses des Menschen. Das Kreuz ist selbst das Ereignis des Einbruchs eines Anspruchs, der sich als solcher weder innerhalb des (griechischen) logischen „Wahrheitsdiskurs[es]“ noch innerhalb des jüdische[n] Zeichendiskurs[es]“ (21) kommunizieren könne. Es fragt sie vielmehr radikal an und verschiebt darin den (religiösen) Blick: Materialiter sprengt das Ereignis alle exkludierenden Mechanismen auf einen (Heils-)Universalismus hin auf. Im Angesicht des Ereignisses, das die herrschenden Diskurse nicht zu inkorporieren vermögen, ist der Mensch zu jener Fundamentalentscheidung aufgerufen, die das Ereignis provoziert. Diese Entscheidung wird vom Vf. mit explizitem Rekurs auf Kierkegaard als „Sprung“ (27) gedacht. Vom Heilswerk des Kreuzes aus rekonstruiert der Vf. nun die Schöpfungserzählungen unter paulinischer Führung als Entfremdung von Gott und Mensch, die im menschlichen Streben nach Souveränität wurzelt und als Sünde „eine performative Eigenwirklichkeit [gewinnt], die das menschliche Leben und die Welt des Menschen in radikaler Weise überformt“ (45) und sich in egozentrischen Strukturen der Sorge und Angst materialisiert.

Die vom Vf. adressierte Frage nach der bleibenden Gültigkeit und Relevanz im Heute wird über einen theologiegeschichtlichen Durchgang einer trinitarisch gefassten Schöpfungstheologie zu gewinnen versucht. Dabei findet der Vf. in einem freiheitstheoretischen Denken einen ersten Bezugspunkt der Schöpfungstheologie. Die Erbsünde sei die zweifelnde Weigerung der Anerkennung des Ursprungs seiner Freiheit in Gott durch den gewaltsamen Ausbruch des Menschen „aus dem ihm

gewährten Freiheitsrahmen“ (66). Es ist hier auffällig, dass der Vf. das im transzendentalen Freiheitsdenken von Kierkegaard übernommene Moment der *Selbstwahl* der Freiheit stets material als Moment der Fundamentalentscheidung im oben dargelegten Sinne im Hinblick auf den *Schöpfer* ausdeutet.

Entschieden plädiert der Vf. jedoch auch dafür, Gnade als „Grenzbegriff“ der Theologie „nicht unter dem Aspekt von Freiheit und Rationalität verstehen zu wollen [...], sondern vielmehr als ästhetisches Problem in den Blick zu nehmen“ (83).

Analog zum zweiten Kap. werden im dritten Kap. zunächst wichtige theologiehistorische Konzeptionen – hier: der Trinitätslehre – referiert, um den dort „in Vollkommenheit“ gewonnenen Personenbegriff über die Idee der Gottebenbildlichkeit anthropologisch auf die Dynamik von Subjektivität und Personalität rückzuwenden. Diese Dynamik der Selbstwerdung an der und durch die „Ikone“ (111 u. ö.) des Anderen buchstabiert der Vf. über den Begriff der „Erotik“ aus, um einerseits den Gabe-Charakter der Ansprache des und Offenheit für den Anderen in seinem Selbstsein zu betonen und damit andererseits auch die Fragilität des leiblichen Prozesses zu unterstreichen.

Ab dem vierten Kap. werden die vielfältigen Reflexionsgänge nun miteinander verwoben und zielen deutlich auf das Geschenk der Begegnung von Gott und Mensch in Jesus Christus. Dabei betont der Vf. die Identifizierung der Gnadengabe mit Gott selbst und entreißt die Erbsünden-/Erlösungsthematik damit jeder individualistischen Verengung. Vielmehr gelte der Zuspruch der göttlichen Nähe dem Menschen in seiner relationalen Konstitution, der sich als solcher im deutenden Sich-Verhalten als Prozess der Selbstwerdung fundamental entscheidet. Von dieser soteriologischen Bestimmung ausgehend kann der Vf. im fünften Kap. die Erbsünde schließlich als die der erlösenden Einstimmung in das Christusereignis widersprechende Fundamentalentscheidung der Verweigerung bestimmen.

Dem Vf. kommt zweifelsohne das Verdienst zu, die individualjuridisch-naturalistische Verengung eines zu stark an Augustinus und Anselm angelehnten katholischen Erbsünden- und Erlösungsdiskurses relational-ästhetisch aufzubrechen. Dies gelingt über die weiträumige Einbettung des Begriffs in tragende dogmatische Grundpfeiler, sodass ein durchaus in sich stimmiges Gesamtbild entsteht.

Nichtsdestotrotz sind jedoch auch einige kritische Rückfragen zu stellen. Eine erste Anfrage bezieht sich auf die Identifizierung des Kreuzesgeschehen als Ereignis. Bei aller Betonung des konstruktivistischen Charakters menschlicher Existenz drängt sich in Bezug auf das Kreuz Jesu immer wieder das Gefühl auf, als trage gerade diese eine von den abertausenden Kreuzigungen innerhalb des römischen Imperiums die Ereignis-Signatur als Evidenz schon mit sich. Zwar stellt der Vf. klar, dass am Kreuz selbst eine spezifische, materiale Deutung nicht schon ablesbar ist (vgl. z. B. 48). Dass unter der Oberfläche des Kreuzes aber ein irritierender Sinnüberschuss zu finden ist, dass das Kreuz Christi in die bestehenden Deutungssysteme nicht-integrierbar einbricht, scheint jedoch bereits evident zu sein. Was also zeichnet das Kreuz Christi als „Ereignis“ aus, das überhaupt erst dazu anstiftet, ihm in „ikonischer Offenheit“ (51) zu begegnen? Da mehr als die Behauptung, *dass* es eine „exakte Kriteriologie“ (21, FN 71) gebe, in der Arbeit nicht zu finden ist, nähert sich der Vf. einer *petitio principii*. Zwar erteilt der Vf. dem Fideismus eine Absage, der Sache nach aber scheint der Sprung in den Glauben rational nicht noch einmal verantwortbar zu sein und kann, ohne selbst schon gesprungen zu sein, „weder erkannt, erfahren oder gar verstanden“ (245) werden.

Eine kritische Rückfrage muss, zweitens, die Rekonstruktion des Pröpfer'schen Ansatzes provozieren. Es scheint mir doch zu gewagt zu sein, unter Verweis auf Pröpfer von Freiheit als „nicht

ursprungslos“ (64) oder „Gabe“ zu sprechen, die stets in einem „Verhältnis der responsorischen Aktivität“ (beide 65) zu Gott stehe. Man kann sich im Pröpfer'schen Denken trefflich darüber streiten, ob Freiheit und Ich als gleichursprünglich zu denken sind oder ob der Freiheit allein das Prädikat der Selbstursprünglichkeit zuzusprechen ist. Man kann auch fragen, ob der bei Pröpfer transzendental*philosophisch* gewonnene Begriff selbstursprünglicher Freiheit selbstwidersprüchlich wird, wenn er theologisch adaptiert wird. Aber man wird mit Pröpfer nicht behaupten können, dass eine transzendente Reflexion die menschliche Freiheit als „von Gott bedingt und abhängig“ (64) auszeichnen kann. Eine theonome Aufladung der Freiheit ist mit ihm nicht zu machen. Ebenso darf wohl nur gegen Pröpfer das Moment der Selbstwahl der Freiheit als materiale Fundamentalentscheidung für oder gegen Gott gedacht werden (vgl. 65, FN 51).

Stellenweise verlangt der Vf., drittens, dem Leser einiges an strukturierender Konzentration ab, die durch transparentere Leseführung hätte vermieden werden können. Die Aufmerksamkeit hätte dann noch stärker in die mitunter hermetische Sprache der Phänomenologen fließen können, in die sich der Vf. häufig einschwingt, anstatt sie aufzubrechen und sie auf ihre Thesen und Argumente hin zu befragen. So legt der Vf. letztlich eine „Arbeit im Indikativ“ vor: Mit großer Kenntnis der dogmatischen Tradition präsentiert er seine Thesen durchaus selbstbewusst. Dabei kommt in meinen Augen die kritische Diskussion der Neueren Phänomenologie zu kurz, deren Erkenntnisse häufig einfach vorausgesetzt werden. Ein Aufbrechen der Echokammer der Neueren Phänomenologie hätte die bedenkenswerte theologische Positionierung der Arbeit weiter stärken können.

Über den Autor:

Julian Tappen, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln (julian.tappen@uni-koeln.de)