Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre

ALBER STUDIENAUSGABE

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Erster Band

ALBER STUDIENAUSGABE

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

SCIENTIA & RELIGIO

Band 1/1

Herausgegeben von

Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Erster Band:

Zur Methode
und zur theologischen Erkenntnislehre

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Studienausgabe 2008
(unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2004)

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2004
www.verlag-alber.de
Satz, PDF-E-Book und Umschlaggestaltung: SatzWeise GmbH, Trier

Erster Band (Buch): ISBN 978-3-495-48291-9
Erster Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86090-8
Zweiter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48292-6
Zweiter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86091-5
Dritter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48293-3
Dritter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86092-2

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

Eine »Einübung in die Theologie« soll durch dieses Buch angeboten werden. Schon dies läßt erkennen, an wen der Autor sich mit seinen folgenden Ausführungen wendet: an Theologen und theologisch interessierte »Laien«, aber auch an Lehrende und Studierende der Philosophie, die bereit sind, an wichtigen Beispielen zu erproben, auf welche Weise der philosophisch-theologische Dialog für Philosophen wie für Theologen gleichermaßen fruchtbar werden kann. Theologisch interessierten Lesern wird der Verfasser die Mühe zumuten, nicht sogleich nach »Fertigprodukten« des Denkens zu greifen, die theologisch »verwertet« werden können, sondern zuerst zu fragen: Wie muß man in die Welt unserer alltäglichen Erfahrung blicken, um in ihr den Anlaß für diejenigen Fragen zu entdecken, die danach verlangen, auf theologische Weise gestellt und erörtert zu werden? Wie muß man die Inhalte christlicher Glaubensüberlieferung verstehen, um zu bemerken, daß es einer besonderen Anstrengung bedarf, wenn man sie so verstehen will, wie sie selber verstanden sein wollen? Auf welche Weise muß man Begriffe bilden, um das Staunen über die Welt, in der wir leben, und die Freude am Glauben, den die christliche Botschaft verkündet, in Fragen zu übersetzen, die auf spezifisch theologische Weise erörtert und beantwortet werden können?

Philosophisch interessierten Lesern aber will das Buch die Erfahrung vermitteln, daß die Zeugnisse religiöser Erfahrung und die Bemühungen um ihre theologische Auslegung ausgezeichnete Beispiele bieten, an denen auch der Philosoph Klarheit über seine eigene Aufgabe gewinnen kann. Denn bei dem Versuch, die Eigenart und den besonderen Bedeutungsgehalt dieser Zeugnisse zu erfassen, gewinnt er zugleich die Möglichkeit, seine eigene transzendentalphilosophische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung, nach ihrem Wahrheitsbezug und ihrer objektiven Geltung, nach dem Verhältnis von Sprachformen und ihrer Bedeutung für den Aufbau einer Gegenstandswelt auf neue Weise zu stellen.

Zu all dem ist eine »Einübung« erforderlich. Denn derjenige Blick auf die Welt und diejenige Weise der Begriffsbildung und Ar-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gumentation, die notwendig sind, wenn Theologie zustandekommen soll, sind nicht angeboren, sondern werden durch Übung erworben. Nicht nur die Inhalte, über die theologisch gesprochen wird, sondern schon die Weise, wie theologisch gedacht, und sogar die Art, wie die Welt-Wirklichkeit angeschaut und wahrgenommen wird, wenn es sinnvoll sein soll, theologisch über sie zu sprechen, unterscheidet sich von der Weise, wie wir auf anderen Sachgebieten anschauen, wahrnehmen und denken. Die »Sache des Glaubens« verlangt eine besondere Weise, Fragen zu stellen und zu beantworten. Und diese setzt einen spezifischen Blick nicht nur auf die Texte der Schrift und der Überlieferung, sondern auch auf unsere alltägliche Erfahrungswelt voraus. Wer Theologie treiben will, aber auch wer verstehen will, was Theologen tun, wenn sie ihre Probleme formulieren, nach Antworten suchen, Argumente erproben, hat darum eine »Einübung in die Theologie« nötig.

Nun mag es erstaunen, daß die Einübung, die hier angeboten werden soll, eine »Philosophische Einübung« ist. Sagt der Titel »Einübung in die Theologie« etwas darüber aus, an welche Leser dieses Buch sich wendet, so gibt der Titel »Philosophische Einübung« zunächst Auskunft über seinen Verfasser. Ich habe sowohl Philosophie als auch Katholische Theologie studiert, beide Studien mit akademischen Prüfungen abgeschlossen und bin viele Jahre lang Inhaber eines Lehrstuhls mit der Bezeichnung »Philosophisch-Theologische Grenzfragen« gewesen. Doch kommt es mir an dieser Stelle nicht darauf an, eine Auskunft über meinen Lebenslauf zu geben. Wohl aber hat dieser Lebens- und Berufsweg etwas mit einer Erfahrung zu tun, die ich gemacht habe und die sich mir immer neu bestätigt hat: Die Art, wie in der Theologie gedacht wird, hat entscheidenden Einfluß darauf, was bei solchem Denken »herauskommt«. Die Rechenschaft über die Form dieses Denkens und schon über die Form des ihm zugrundeliegenden Anschauens und Wahrnehmens gehört deshalb zu den Aufgaben der Theologie. Dieser Zusammenhang aber, der zwischen Formen und Inhalten des Anschauens und Denkens besteht, ist seit alter Zeit ein Thema der Philosophie. Dabei handelt es sich nicht nur um formale Regeln der Logik, die jeder einhalten muß, der über irgendeinen Gegenstand sinnvoll sprechen will. Es handelt sich um jenes spannungsreiche Verhältnis zwischen Formen und Inhalten, durch das wir zur Erfahrung fähig werden und das sich zugleich im Verlauf unserer Erfahrungen beständig verändert. Eine wichtige These der hier vorgelegten Untersuchung wird lauten: Wir

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssen schon auf geordnete Weise anschauen und denken, wenn uns irgendetwas als Gegenstand unserer Theorie und Praxis gegenübertreten soll. Aber wenn uns dann etwas als Gegenstand unserer Theorie und Praxis gegenübertritt, kommt es immer wieder vor, daß der Gegenstand uns zu einer Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen nötigt. Es kann an dieser Stelle, in einem Vorwort, noch nicht darauf ankommen, diese These zu erläutern und zu begründen. Aber die vorwegnehmende Andeutung dieser These mag verständlich machen, warum ein Philosoph sich zutraut, zu einer »Einübung in die Theologie« einen philosophischen Beitrag zu leisten.

Die philosophische Frage lautet: Wie muß man anschauen und denken, wenn die Theologie den besonderen Gegenstand, von dem sie sprechen will, erreichen soll: die Wirklichkeit Gottes und des Heils für die Welt, das er wirken will? Wie muß der Theologe anschauen und denken, wenn er sich dafür offenhalten soll, daß die Wirklichkeit, von der er spricht, ihn immer neu zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern kann? Und von welcher Art ist jene Geschichte, die sich daraus ergibt, daß eine Anstrengung des Denkens nötig ist, wenn diese Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden soll, und daß zugleich jene immer neue »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, von der der Apostel Paulus im Römerbrief spricht, als Gabe Gottes empfangen werden muß?

Nicht nur das spannungsreiche Wechselverhältnis von Form und Inhalten im Allgemeinen, sondern auch die besondere Geschichte, die sich aus diesem Wechselverhältnis ergibt, ist ein Thema der Philosophie. Davon habe ich in meinem Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« ausführlich gehandelt. Die Absicht des nun vorliegenden Buches ist es, zu erproben, ob von diesem Ansatz aus auch ein Beitrag zu jener »Einübung« geleistet werden kann, die notwendig ist, wenn die Theologie ihrer besonderen Aufgabe gerecht werden will, aber auch wenn »Laien«, die theologische Schriften lesen, ein Verständnis von der Eigenart theologischen Denkens gewinnen wollen.

Der Wunsch, ein solches Buch zu schreiben, hat mich seit meiner Studentenzeit begleitet, als ich im Jahr 1951 an einem Seminar unter Leitung des Theologen Gottlieb Söhngen teilgenommen habe, das »Philosophische Einübung in die Theologie« hieß. Rückschauend erscheinen mir alle meine Veröffentlichungen auf dem Gebiet der »Philosophisch-Theologischen Grenzfragen« wie Vorstudien zu dem nun vorgelegten Buch. So bin ich nun, da dieses Buch abgeschlossen ist, in vielfacher Hinsicht von Dankbarkeit erfüllt: von Dankbarkeit gegen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott, daß meine Lebenszeit ausreichte, um dieses Werk zu vollenden, von Dankbarkeit dafür, daß die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bochum mir den Lehrstuhl anvertraut hat, der mich die notwendigen Erfahrungen mit »philosophisch-theologischen Grenzfragen« machen ließ, von Dankbarkeit gegen viele Menschen, die mir in vielen Gesprächen und Korrespondenzen Gelegenheit gegeben haben, meine Denk-Versuche reifen zu lassen und kritisch zu prüfen. Nur wenige davon kann ich an dieser Stelle nennen.

Ich danke den Herren Kollegen Hermann-Josef Pottmeyer in Bochum, Friedo Ricken, Peter Neuner und Otto-Hermann Pesch in München, Hans Hübner in Göttingen, die erste Entwürfe von Kapiteln aus diesem Buche ebenso verständnisvoll wie kritisch durchgesehen und mir mit ihrem Rat kostbare Dienste geleistet haben. Ich danke dem Verlag Karl Alber und besonders seinem Leiter, Herrn Lukas Trabert, für den Entschluß, dieses Buch in das Verlags-Programm aufzunehmen, und für die verständnisvolle Zusammenarbeit. Ich danke den Herrn Kollegen Markus Enders und Bernhard Uhde für ihre Entscheidung, dieses Buch in die von ihnen begründete Reihe »Scientia et Religio« aufzunehmen, und für die Ehre, diese Reihe mit diesem Werk zu eröffnen. Vor allem aber danke ich meiner Frau, die während der letzten Jahre immer wieder Phasen meines Zweifels an der Realisierbarkeit des Projekts und meiner Unzufriedenheit mit dem Zustandegekommenen mit mir ertragen und die Mühe des Korrekturen-Lesens der verschiedenen Text-Fassungen bis zur End-Redaktion auf sich genommen hat. Ihre kritischen Rückfragen haben mir zu mancherlei sehr notwendigen sprachlichen und sachlichen Klärungen verholfen.

Zu meinen philosophischen Grund-Überzeugungen gehört die, daß die Wahrheit immer größer ist als unser Wissen von ihr, und daß doch alles Suchen nach Wahrheit nur möglich ist, weil sie, inmitten der Unzulänglichkeit unseres Wissens, als wirksam vorantreibende Kraft in uns gegenwärtig ist. So kann ich hoffen, daß auch verständnisvoll-kritische Leser in diesem Buch etwas von der Gegenwart jener Wahrheit erfahren werden, die stets größer ist als alles, was in einem solchen Buche gesagt werden kann.

München, im März 2004 *Richard Schaeffler*

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorwort 5

Vorbemerkungen zum Thema:
Eine alte Aufgabe in neuer Gestalt –
Gottlieb Söhngens Frage heute neu gestellt 17
a) Ein veränderter Begriff der Theologie und neue Aufgaben der theologischen Einübung 18
b) Ein bleibend fruchtbarer Hinweis: »Einübung«, nicht »Grundlegung« 24

Erster Teil:
Fragestellung und Methode 27

A
Die Fragestellung: Traditionelle Aufgaben der Fundamentaltheologie und darin enthaltene Anfragen an die Philosophie . 28

1. Die »Demonstratio triplex« und die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie . . 28
a) Vorbemerkung zum Begriff des »Traditionellen« 28
b) Die »Demonstratio triplex« und die theologischen Erwartungen an die Philosophie 29
c) Die Ambivalenz theologischer »Erwartungen« an die Philosophie 32

2. Theologische Erwartungen und unvermutete philosophische Aufgabenstellungen 33
a) Ein erstes Beispiel: Die Erwartung von Gottesbeweisen . 33
b) Ein zweites Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch auf eine Offenbarung der göttlichen Geschichts-Absichten angewiesen sei 36
α) Die Offenbarung als Antwort auf die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« 36

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

β) Die Vieldeutigkeit der »Sinnfrage« 40
γ) Andere Möglichkeiten für das Verstehen des »letzten Wortes« 43
c) Ein drittes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch in der Erfahrung seiner Schuldverstrickung die Notwendigkeit des göttlichen Vergebungswortes mit-erfährt 46
d) Ein viertes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch als ein geschichtliches Wesen auf Überlieferung angewiesen ist und deshalb den Institutionen, die diese Überlieferung sichern, zu Gehorsam verpflichtet ist 52
e) Ein fünftes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß es andere Weisen objektiver Geltung gibt als die, zu deren Sicherung die moderne Wissenschaft geeignet ist 65

3. Zum erreichten Problemstand 73

B
Zur Methode: Die Aufgabe einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode 76

1. Die Transzendentalphilosophie Kants als Herausforderung an die Theologie 76
a) Die Verwandlung der Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes, das Ende der alten Onto-Theologie – und ein später Versuch ihrer Wiedergewinnung 77
b) Die transzendentale Dialektik und eine philosophische »Deduktion« der christlichen Rechtfertigungslehre . . . 81

2. Eine ungelöste Aufgabe der kantischen Transzendentalphilosophie: Die Geschichte der reinen Vernunft – Antwortversuche des Deutschen Idealismus und ihre Bedeutung für die Theologie 85

3. Weiterführende Hinweise aus der Geschichte der Transzendentalphilosophie 94
a) Kant und Schelling: Erfahrung oder Konstruktion? . . . 94
b) Kants und Hegels Erfahrungsbegriff 98
c) Zurück zur Frage nach einer Geschichte der reinen Vernunft: Die weiterführende Bedeutung von Hegels Erfahrungsbegriff 102

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Die Bewährungssprobe einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie: Das Bekenntnis zur »Veritas semper maior« 106
a) Noch einmal: Kant und Hegel 107
b) Gesucht: Eine Theorie der Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 109

C
Umrißzeichnung einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit 113

1. Die Erfahrung und die Welt ihrer Gegenstände 113
a) Stufen im Aufbau der Gegenstandswelt und die vier »Grundsätze des reinen Verstandes« 113
b) »Gegenstandsfähigkeit«, »Wahrheitsfähigkeit« und »objektive Geltung« 122

2. Die Erfahrung und ihr Subjekt 129
a) Der Gestaltwandel des Verbum Mentis und der Aufbau eines Erzählkontextes 129
b) Die Vielfalt der Gestalten und die Dialektik der Vernunft 137
c) Die postulatorische Hoffnung und die Geschichte des Verbum Mentis 145

3. Erfahrung als Thema des intersubjektiven Dialogs 147
a) Die Verknüpfung transzendentaler und sprachphilosophischer Reflexion 149
b) Gegenstandskonstitution und konkrete Kommunikationsgemeinschaft 157
c) Verstehen und Auslegen als transzendental-philosophisches Problem 160

4. Von der Erfahrung im Allgemeinen zur speziell religiösen Erfahrung 176
a) Die religiöse Erfahrung und die »Veritas semper maior« 176
b) Die religiöse Erfahrung: Gegenstandsfähigkeit, Wahrheitsfähigkeit, objektive Geltung 181
α) Das Problem d. Gegenstandsfähigkeit d. rel.Erfahrung 183
β) Das Problem der Wahrheitsfähigkeit 184
γ) Haben religiöse Erfahrungen objektive Geltung? . . 188
c) Die Postulate der Hoffnung und die religiöse Erfahrung. 189
d) Autonomie, nicht Autarkie 193

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

e) Religiöse Sprache und konkrete Überlieferungsgemeinschaft 197

5. Philosophische Angebote an das Selbstverständnis der Theologie 199
a) Folgerungen aus der allgemeinen Theorie der Erfahrung 199
b) Folgerungen aus der speziellen Theorie der religiösen Erfahrung 205

Zweiter Teil:

Gotteswort im Menschenwort – Ein Beitrag zur philosophischen Einübung in die Theologische Erkenntnislehre 213

I
Die religiöse Botschaft als »Verbum Externum« und der Aufbau einer religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft 219

1. Die »Exteriorität des Wortes« und die Möglichkeit seiner Aneignung durch den Hörer 220
a) Ein theologisches Interesse und seine Bedeutng für eine transzendentale Theorie der Sprache 220
b) Theologische Beispiele und philosophische Theorie-Ansätze 222
c) Eine dialogische Theorie der Erfahrung als Lösungs-Ansatz 228

2. Der Aufbau religiöser Kommunikationsgemeinschaften . . 232
a) Die Vielfalt von Sprachen und Sprachgemeinschaften . 232
b) Ein Beispiel: Die Erzählgemeinschaft 236
c) Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache 239
d) Die doxologische Wechselrede und der Aufbau der religiösen Gemeinde 242

3. Von der Kommunikationsgemeinschaft der Zeitgenossen zur Überlieferungsgemeinschaft 251
a) Die Dialoggemeinschaft der Zeitgenossen und die überlieferte Sprache 251

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Beispiel von allgemein-philosophischer Bedeutung 256

4. Die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Geschichte . . . 262
a) Überlieferungsgemeinschaft und Vernunftautonomie . 262
b) Partikularität und Universalität 265

Erstes Teilergebnis 270

Folgerungen für die Theologie 273

II
Die Überlieferungsgemeinschaft als Institution und die Bedeutung normativer Texte 280

1. Institutionalisierung als Bedingung der Überlieferung . . . 280
a) Zum Begriff der Institution 280
b) Die doxologische Überlieferungsgemeinschaft und ihre Dienste und Ämter 284
c) Die Bedeutung geprägter Sprachformen 286
d) Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die spezielle Bedeutung ritueller Sprachformen 288

2. Überlieferungsgemeinschaften und die Bedeutung normativer Texte 290
a) Vom normativen Erinnerungsinhalt zur normativen Textgestalt 290
b) Die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion normativer Texte 294
c) Normative Texte und religiöse Überlieferungsgemeinschaften 297
α) Die traditionsbegründende Funktion kanonischer Texte 298
β) Die traditionskritische Funktion kanonischer Texte . 302
d) Kanonizität und Veränderungsverbot 305
e) »Normativität«, »Kanonizität« und »Gebrauch« 309

Zweites Teilergebnis 320

Folgerungen für die Theologie 324

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III
Auslegungsaufgaben und Auslegungskunst und ihre Bedeutung für Überlieferungsgemeinschaften 329

Vorbemerkung: Das Wechselverhältnis von Verstehen und Auslegen 329

1. Zur Fragestellung 331

2. Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten 334
   a) Die semantische Aufgabe 335
   b) Die grammatische Aufgabe 335
   c) Die pragmatische Aufgabe 337

3. Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte 338
   a) Das semantische Verstehen religiöser Texte 338
   b) Das grammatische Verstehen religiöser Texte 341
   Exkurs: Inner-religiöser Gebrauch und religionswissenschaftliche Außenperspektive 342
   c) Das pragmatische Verstehen religiöser Texte 346
   d) Schlußbemerkung 349

4. Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik 349
   a) Die allgemeinen Aufgaben des Verstehens und ihre transzendentalphilosophische Begründung 349
   b) Die speziellen Aufgaben des Verstehens kanonischer Texte im Lichte einer transzendentalen Hermeneutik . 353
   c) Aufgaben der Abgrenzung 357

5. Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung – Eine kritische Sichtung bewährter Methoden 360
   a) Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn 363
   b) Der »historische Sinn« als Instanz der Überlieferungskritik – der reformatorische Ansatz . . . 372
   c) Das Programm der »historisch-kritischen Exegese« . . . 376
   d) Die formgeschichtliche Methode und der Übergang zur existentialen Interpretation 378

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Die Transzendentalphilosophie als Quelle eigener Auslegungsverfahren 382
a) Die transzendentale Hermeneutik Karl Rahners 383
b) Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der transzendentalen Auslegungskunst 387

Drittes Teilergebnis 389

Folgerungen für die Theologie 395

IV
Ein kritischer Rückblick 397

1. Aufgaben einer Philosophischen Einübung in die Theologie und eine weiterentwickelte transzendentale Methode . . . 397

2. Gründe, die Anwendung einer neuen Transzendental-philosophie auf Probleme der Theologie für aussichtsreich zu halten 399

3. Transzendentalphilosophie und Theologische Erkenntnislehre – Die Frage nach Gegenstandsbezug und objektiver Geltung religiöser Aussagen 402

4. Die transzendentasle Reflexion und die »drei klassischen Traktate« der Fundamentaltheologie – Ergebnisse und offene Fragen 407
a) Die Demonstratio Religiosa 408
b) Die Demonstratio Christiana 412
α) Traditions-spezifische Fragestellungen als Ausdruck historischer Vernunftgestalten 413
β) Christus, »Gottes letztes Wort«, in dem die »Geschichte zur Fülle kommt« 416
c) Die Demonstratio Catholica 418
α) Aufgaben und Legitimationskriterien von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen 418
β) Kriterien zur Beurteilung der christlichen Tradition und ihrer Organe 419

5. Ein weiterführender Hinweis 424

Ein theologischer Ausblick:
Sprachphilosophische Bemerkungen zur Lehre vom Geist und der Inspiration 429

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang

Verwendete Abkürzungen 439
Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur 440
Stichwortregister zum ersten Band 444

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorbemerkungen zum Thema:

Eine alte Aufgabe in neuer Gestalt – Gottlieb Söhngens Frage heute neu gestellt

»Philosophische Einübung in die Theologie« lautete der Titel eines knappen, aber für die Reflexion auf die Grundlagen der Theologie beispielhaften Buches, das Gottlieb Söhngen im Jahre 1955 veröffentlicht hat[1]. Es ging darum, mit philosophischen Mitteln zu zeigen, worin Eigenart und Aufgabe der theologischen Wissenschaft bestehe und worauf ihre Möglichkeit beruhe. In den mehr als vierzig Jahren, die seit dem Erscheinen dieses Buches verstrichen sind, hat sich sowohl die philosophische als auch die theologische Diskussionslage in vielen Hinsichten gewandelt. Es scheint daher angezeigt, die alte Aufgabe einer »philosophischen Einübung in die Theologie« erneut und auf neue Weise in Angriff zu nehmen.

Um die Veränderung der Diskussionslage zu kennzeichnen, mag es nützlich sein, nicht nur an den Titel von Gottlieb Söhngens Buch zu erinnern, sondern auch einen Blick auf seine Fragestellung und Argumentationsart zu werfen. Das geschieht nicht, um die Weise, wie vor mehreren Jahrzehnten eine »Philosophische Einübung in die Theologie« versucht werden konnte, als überholt und für die heutige Situation gegenstandslos zu beurteilen, freilich auch nicht, um Söhngens spezifische Weise, diese Aufgabe damals zu lösen, als Modell für eine heutige Erörterung zu bewerten, sondern um abzuschätzen, was heute geleistet werden muß, wenn die damals gestellte Aufgabe unter veränderten Bedingungen neu in Angriff genommen werden soll.

[1] Gottlieb Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg und München 1955.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a) Ein veränderter Begriff der Theologie und neue Aufgaben der philosophischen Einübung

Die erwähnte Änderung der Diskussionslage betrifft nicht nur die Frage, ob Söhngens Lösungsangebot, gemessen an den Kriterien heutiger Wissenschaftstheorie, heute noch befriedigen kann. Sie betrifft schon die Aufgabenstellung selbst. Söhngen beschreibt die Theologie, deren Eigenart, Aufgabenstellung und Möglichkeitsgründe er klären will, als »aus den Glaubensartikeln als geoffenbarten und gläubig vorausgesetzten Beweisgründen im Schlußverfahren ermitteltes einsichtiges Wissen«[2].

Dem Theologieverständnis Söhngens als einer Kette von Konklusionen aus geoffenbarten Prämissen entspricht die Abfolge seiner Argumentationsschritte, wie sie in den Kapitel-Überschriften zum Ausdruck kommt: »Vom Wesen der Erkenntnis«, »Vom Wesen der Wahrheit«, »Vom Gefüge der Wissenschaft«, »Vom Akt des Glaubens«, »Von der Glaubenswissenschaft«. Während die Aussagen über Erkenntnis, Wahrheit und Wissenschaft bewußt so allgemein gehalten sind, daß sie von der Differenz der Gegenstände, auf die die Erkenntnis und die Wissenschaft sich beziehen, unbetroffen bleiben, wird das Besondere der Theologie durch die Überlegungen zum Glaubensakt erreicht. Für die Theologie freilich ist dieser Glaubensakt nur insofern bedeutsam, als er wesentlich ein Moment des Verstehens enthält, das zwar seinen besonderen Inhalt hat, nämlich die in Gotteswort ergehende Heilszusage, das aber, als Verstehen, einer wissenschaftlichen Explikation fähig ist. Die »philosophische Einübung in die Theologie« besteht dementsprechend darin, zunächst aus dem »Wesen« der Erkenntnis und der Wahrheit die Bedingungen der Wissenschaft abzuleiten und sodann, wenigstens in einer formalen Vor-Anzeige, deutlich zu machen, auf welche Weise in einer Analyse jenes Verstehens, das zum Glaubensakt gehört, jene »Glaubensartikel« freigelegt werden können, die geeignet sind, als Prämissen in die theologische Argumentation einzugehen.

Viele Theologen werden heute daran zweifeln, ob der primäre Inhalt der Offenbarung in »Glaubensartikeln« besteht und ob die Aufgabe der Theologie primär darin bestehe, aus derartigen Glaubensartikeln wie aus logischen Prämissen Schlußfolgerungen zu ziehen. Ein verändertes Theologieverständnis macht indessen die von

[2] A. a. O. 124.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Söhngen geforderte »philosophische Einübung« nicht überflüssig, wohl aber eine veränderte Weise dieser »Einübung« notwendig.

Wenn nämlich die Offenbarung nicht mehr oder nicht in erster Linie als ein Gefüge von »Prämissen« verstanden wird, aus denen die Theologie »Schlußfolgerungen« zu ziehen hat, dann ist die Frage neu zu stellen, wie sich die argumentierende Theologie ihres Gegenstands und ihrer Aufgabe vergewissern könne. Nun ist es eine genuin philosophische Aufgabe, zu klären, auf welche Weise ein Akt, und spezieller ein Akt des Erkennens, sich auf seinen Gegenstand bezieht, und auf welchen Wegen die Weise, wie er den Gegenstand erfaßt, auf seine »Gegenstandsgemäßheit« hin überprüft werden kann. Die Frage lautet allgemein: Was macht einen Akt und speziell einen Erkenntnisakt »gegenstandsfähig«, also dazu fähig, sich auf etwas zu beziehen, statt sich in sich selbst zu verfangen und dadurch im wörtlichen Sinne »gegenstandslos« zu werden? Und was macht einen Akt in diesem seinem Gegenstandsbezug »wahrheitsfähig«, d.h dazu fähig, innerhalb der Weise, wie er seinen Gegenstand erfaßt, die Subjektivität seines Intendierens von der Objektivität, mit der der Gegenstand ihm gegenübertritt, zu unterscheiden und an ihr zu messen, statt sich mit dem bloßen Spiel subjektiver Vorstellungen zufriedenzugeben, die als solche weder wahr noch falsch, sondern nur »im Bewußtsein gegeben« sind? Das gilt auch für das speziell theologische Erkennen. Wenn es eine Aufgabe der Philosophie ist, die Bedingungen zu benennen, von denen die Gegenstandsfähigkeit und Wahrheitsfähigkeit eines Erkenntnisaktes abhängen, dann ist mit Bezug auf die Theologie philosophisch zu fragen: Was verleiht ihr den Gegenstandsbezug und den objektiv gültigen Bedeutungsgehalt? Biblisch gesprochen: Was bewahrt die Theologie davor, zur »Kenophonía« zu werden, zu einem Gebrauch von bloßen Worten ohne Sachbezug und Bedeutungsgehalt?

Die Frage ist alles andere als abstrakt. Lange Zeit hindurch haben manche Theologen den Philosophen vorgeworfen, ihre Rede von Gott verfehle auf unvermeidliche Weise ihren Gegenstand; Gott, zum Gegenstand philosophischer Argumentation gemacht, sei nicht mehr diejenige Wirklichkeit, die mit Recht »Gott« heißen kann und nur in Akten der religiösen Verehrung »originär gegeben« sei. In dem, was die Philosophen »Gott« nennen, sei es um seine Existenz zu beweisen oder sie zu widerlegen, sei es um seine Wesenseigenschaften durch philosophische Gottesprädikate zu bestimmen oder seine Prädikatenlosigkeit nachzuweisen, erkenne der Glaubende, der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiß, wovon er spricht, wenn er »Gott« sagt, diejenige Wirklichkeit nicht wieder, zu der er sich glaubend verhält, den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Vater Jesu Christi«. Wenn aber die philosophische Rede, die von Gott zu sprechen meint, ihren Gegenstand notwendig verfehlt, weil die Struktur dieses Aktes die Beziehung auf diesen Gott gar nicht zuläßt, dann ist das vermeintliche philosophische Reden von Gott prinzipiell »leer« und täuscht ihren Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt nur vor – und so wird es verständlich, daß der Verfasser des Briefs an die Colosser den Begriff »Philosophie« gleichbedeutend mit »inhaltsleere Täuschung« (kené apáte) gebraucht[3].

Gerade dieser Vorwurf jedoch, der jede »philosophische Einübung in die Theologie« als einen widersinnigen Versuch erscheinen läßt, ist inzwischen längst auf die Theologie selbst zurückgefallen. Auch in dem Gott, von dem die Theologen sprechen, erkennt der Glaubende, der aufgrund seiner Glaubenserfahrung weiß, wovon er spricht, wenn er »Gott« sagt, den Gott, zu dem er betet, nicht wieder. Und so ist der »Deus theologorum« heute vielfach dem Vorwurf ausgesetzt, den Theologen früher an den »Deus philosophorum« gerichtet haben: ein Konstrukt zu sein, das auf einem Spiel mit Worten beruht, die ihren Gegenstand notwendig verfehlen. Und so kommt, entgegen dem ersten Augenschein, die Theologie heute ohne eine »philosophische Einübung« nicht aus, wenn sie Kriterien dafür gewinnen will, von welchen Bedingungen die Gegenstandsfähigkeit und die Wahrheitsfähigkeit von Erkenntnisakten überhaupt und speziell von theologischen Erkenntnisakten abhängen und wo die Gefahr droht, daß sie ihren Sachbezug und Bedeutungsgehalt verliert. Der Vorwurf der »Kenophonía«, dem sich heute nicht nur die philosophische, sondern auch die theologische Rede von Gott ausgesetzt sieht, kann nicht ohne philosophische Reflexion gewürdigt und gegebenenfalls zurückgewiesen werden. Söhngens Programm einer »philosophischen Einübung in die Theologie« ist also durch die inzwischen geschehene Entwicklung der Theologie nicht etwa überflüssig, sondern noch weit dringlicher geworden.

Die Theologie, und Söhngen mit ihr, pflegt auf die Frage, wie die Theologie sich ihres Sachbezugs und Bedeutungsgehalts versichere, in folgender Weise zu antworten: Die Theo-logia gewinnt Sachbezug und Bedeutungsgehalt durch ihre hermeneutische Beziehung auf den

[3] Col 2,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Logos Theou, auf das göttliche Heils- und Gnadenwort, das ihr in Offenbarungszeugnissen vorgegeben ist und um dessen Auslegung sie sich bemüht. Und sie gewinnt den Charakter einer Wissenschaft durch die Methode, durch die sie eine begründbare Entscheidung zwischen Möglichkeiten dieser Auslegung trifft. Vorausgesetzt ist dabei zweierlei: erstens daß gewisse Komplexe sprachlicher Ausdrükke, wie sie z. B. in Heiligen Schriften niedergelegt sind, nicht nur als menschliches Reden über Gott, sondern als die im Menschenwort ergehende Anrede Gottes an die Menschen identifiziert werden können, und zweitens daß das so verstandene Gotteswort der Auslegung durch menschliche Rede bedürftig, aber auch fähig sei, und daß wissenschaftliche Argumente das geeignete Mittel seien, um zwischen divergierenden Auslegungsmöglichkeiten die rechte Wahl zu treffen.

Nun kann man, wie Söhngen dies vorschlägt, die erste dieser Voraussetzungen als eine »Glaubensprämisse« verstehen, vielleicht sogar als die oberste Glaubensprämisse: Nur indem der Hörer glaubend voraussetzt, daß ihn in der Gestalt angebbarer sprachlicher Äußerungen, z. B. in der Gestalt von Worten Heiliger Schriften, die Anrede Gottes erreicht, kann er sicher sein, daß er im Hören auf dieses Wort in eine spezifisch geartete Beziehung zu Gott eintritt. Diese nicht nur intellektuelle, sondern den gesamten Lebensvollzug des Menschen bestimmende Gottesbeziehung aber gibt ihm die Gewißheit, daß er nun all seinem Reden zu Gott (z. B. im Gebet) und von Gott (z. B. im rühmenden Erzählen, aber auch im »Rechenschaftgeben von seiner Hoffnung« – 1 Petr. 3,15) wirklich zu Gott und von Gott und nicht zu und von etwas anderem spricht. Es ist Söhngens besonderes Verdienst gewesen, auf solche Weise die Theologie als Dienst an einem Hören des Wortes verstanden zu haben, das sich nicht in einer theoretischen Kenntnisnahme erschöpft, sondern lebendiger Vollzug einer Gottesbeziehung ist. Nur so konnte er der Gefahr entgegenwirken, daß die Theologie in zwei getrennte Erkenntnisbemühungen zerfällt: in eine dem Glaubensvollzug dienende »Verkündigungstheologie« und eine der Wissenschaft verpflichtete »Schultheologie«[4].

Die zweite der genannten Voraussetzungen aber, daß das so verstandene Gotteswort auslegungsbedürftig aber auch auslegungsfähig sei, kann so verstanden werden, daß dieses Wort über das hinaus, was

[4] Vgl. G. Söhngen, Die Einheit der Theologie, München 1952, sowie seinen Vortrag: Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft, Essen 1947.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es explizit sagt, weitere Wahrheiten implizit in sich enthalte, so wie eine Prämisse implizit diejenigen Konklusionen in sich enthält, die der Hörer aus ihr ziehen kann. Aufgabe der theologischen Auslegung sei es dann, den Offenbarungszeugnissen gewisse darin zwar nicht ausdrücklich ausgesprochene, aber logisch implizierte Aussagen zu entnehmen, beispielsweise Wahrheiten über den Gott, der den Menschen in diesem Wort unter seine Anrede stellt, oder über den Menschen, der zum Hören dieses Wortes gerufen ist. So entnimmt die Theologie etwa biblischen Berichten über Gottes Heilstaten an seinem Volk die darin implizierten Hinweise auf »Gottesprädikate« wie seine Allmacht und Güte und die Freiheit seiner Gnadenwahl, aber auch Aussagen über den Menschen, der dazu gerufen ist, in freiem Gehorsam der göttlichen Berufung zu entsprechen. Durch die Explikation derartiger Implikationen entfaltet sich das Hören auf den Logos Theou zu einer Theologie und theologischen Anthropologie.

Fragt man nun weiter, ob und in welcher Weise die Explikation derartiger logischer Implikate der Offenbarungszeugnisse etwas leiste, was für den Vollzug des Glaubensaktes bedeutsam sei, so kann man, immer noch im Sinne Gottlieb Söhngens, darauf antworten: Durch diese Explikation wird zugleich die Form der Glaubensaussagen auf charakteristische Weise umgestaltet. Die Aufgabe der Theologie besteht dann darin, jene Metaphernsprache, die für die Offenbarungszeugnisse charakteristisch ist, »zu streng wissenschaftlichen Analoga auszuarbeiten«[5] und so »die im geoffenbarten Glaubensgut sachlich enthaltene und in der mehr anschaulichen Sprache der Verkündigung ausgedrückte Wahrheitsfülle« so zu explizieren, daß daraus ein »im Einzelnen genaueres und im Ganzen zusammenhängenderes Verständnis« gewonnen wird[6]. Diese analogen Begriffe sind weder bloße Bilder noch adäquate Begriffe noch bloße Andeutungen einer unbegreiflichen Wirklichkeit, sondern haben, als Analoga, ihre eigene Exaktheit und fordern zu ihrer Anwendung eine wissenschaftliche Strenge des Begriffsgebrauchs. Aufgabe der philosophischen Einübung ist es dann vor allem, jene Denkform auszuprägen, die ein Operieren mit streng wissenschaftlichen Analogiebegriffen möglich macht.

Nun kann man auch angesichts dieser Antwort auf der Frage beharren, ob durch die Verwandlung von Bildern in analoge Begriffe

[5] Söhngen, Einübung 136.
[6] A. a. O. 128.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas für den Vollzug des Glaubensaktes gewonnen sei. Ist für jenes Verstehen der göttlichen Anrede und Zusage, das im Akt des Glaubens vollzogen wird, eine logische Operation hilfreich, die nach Implikationen fragt und diese logisch explizieren will? Und sind für die Ermöglichung gläubigen Hörens Analogiebegriffe besser geeignet als Bilder? Auch auf die so gestellte Frage hält die Tradition eine Antwort bereit: Die Einübung in einen methodisch strengen Gebrauch analoger Begriffe macht es möglich, sowohl den Glauben selbst als auch das theologisch gewonnene Verständnis dieses Glaubens auf neue Weise zu verstehen: als »inchoatio visionis«, d. h. als die Vorläufigkeitsgestalt jener seligmachenden Schau, die dem Menschen für das Leben der kommenden Welt verheißen ist. Beide Antworten werden durch das Programmwort Anselms v.Canterbury »fides quaerens intellectum« zusammengehalten: Der durch philosophisch-theologische Reflexion zum Verständnis seiner Inhalte gebrachte Glaube wird ebendadurch seiner Vollendungsgestalt, der seligmachenden Schau, nähergebracht und zugleich dazu befähigt, sich selbst von diesem seinem Ziele her zu begreifen[7].

Nun wird man aus heutiger Sicht *theologische* Zweifel an der Meinung anmelden müssen, das im Glaubensakt implizierte Verstehen verhalte sich zur theologischen Konklusion wie die anschauliche Metaphorik zur wissenschaftlichen Strenge eines analogen Begriffsgebrauchs, und durch die Überführung von Metaphern in Analogien werde der Glaube dem Zustand der seligmachenden Schau nähergebracht. Zwischen dem Verstehen der göttlichen Anrede und Heilszusage auf der einen Seite und allem Konklusionswissen auf der anderen besteht ein Unterschied der Struktur, nicht nur ein Unterschied des Bestimmtheitsgrades. Und die seligmachende Schau besteht nicht darin, daß die größtmögliche Explikation logischer Implikationen des Glaubensverstehens in einem einzigen Blick zusammengefaßt wird, sondern darin, daß Gottes personale Zuwendung zum Menschen jene Vollgestalt erreicht, die allen Anschein der Gottesferne und des »Verbergens des göttlichen Angesichts« endgültig hinter sich lassen wird. Aber all diese Einwände ändern nichts daran, daß durch die Auseinandersetzung mit Söhngen Fragen bewußt gemacht werden, die auch dann bestehen bleiben, wenn man heute versuchen will, sie anders zu beantworten. Denn die Gefahr ist auch heute noch nicht gebannt, daß die Theologie in zwei »Theologien« auseinanderfällt: eine »Verkün-

[7] Vgl. a. a. O. 119.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

digungstheologie«, die weitgehend ohne wissenschaftliche Reflexion auszukommen meint, und eine »Schultheologie«, die bei hohem Grad an Gelehrsamkeit die Beziehung zum Akt des Glaubens und seiner das Leben bestimmenden Kraft verliert. Damit aber bleibt die zweifache Frage gestellt: Was macht die strukturelle Eigentümlichkeit des Glaubensaktes aus und wie unterscheidet er sich vom Akt wissenschaftlicher Hypothesenbildung? Und in welcher Weise kann dennoch die wissenschaftliche Auslegung normativer Glaubenszeugnisse, also insbesondere Heiliger Schriften, demjenigen Verstehen dienen, das im Glaubensakt selbst impliziert ist und doch, um vor Fehlbildungen bewahrt zu bleiben, einer besonderen Art von Reflexion bedarf?

Es wird zu zeigen sein, daß es zur Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen einer philosophischen Einübung bedarf, auch wenn diese Aufgabe heute, in einer theologiegeschichtlich wie philosophiegeschichtlich veränderten Situation, auf andere Weise geleistet werden muß, als dies Söhngen zu seiner Zeit vor Augen stand.

b) Ein bleibend fruchtbarer Hinweis: »Einübung«, nicht »Grundlegung«

Über die soeben angedeutete Frage hinaus hat Söhngen auch in methodischer Hinsicht einen bleibend fruchtbaren Hinweis gegeben: Schon im Titel seines Buches hat er nicht von »philosophischer Grundlegung«, sondern von »philosophischer Einübung« gesprochen. Häufig haben Theologen die Aufgabe der Philosophie darin gesehen, gewisse Prämissen zu sichern, von denen die Theologie im weiteren Verlauf ihrer Argumentationen Gebrauch macht, vor allem die Prämissen, daß ein Gott sei, daß dieser Gott über sein Schöpfungswort hinaus inmitten der Geschichte ein Offenbarungswort sprechen könne, schließlich daß zur Weitergabe dieses Offenbarungsworts, wie zur Weitergabe jedes Worts in der Geschichte, eine institutionell verfaßte Überlieferungsgemeinschaft nötig sei, im Falle des Offenbarungsworts also die institutionell verfaßte Kirche. Diese philosophisch gesicherten Prämissen aller Theologie werden in einer besonderen theologischen Disziplin, der Fundamentaltheologie, weiter expliziert und auf die spezifischen Inhalte der christlichen Botschaft angewandt. So entsteht die »Demonstratio triplex« mit ihren Traktaten »De Deo et religione«, »De revelatione« und »De ecclesia«.

Nach geläufiger Auffassung hat nun die Philosophie mit der Si-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cherung dieser Prämissen ihre für die Theologie bedeutsame Aufgabe erfüllt und bleibt, abgesehen von den Sätzen der formalen Logik, für die weitere theologische Argumentation nicht mehr belangvoll. (Die meisten Studienordnungen der Theologie tragen dieser Auffassung dadurch Rechnung, daß das philosophische Lehrangebot im ersten Studienabschnitt seinen Ort findet, noch ehe die Studierenden mit den im engeren Sinne theologischen Fächern befaßt sind.) Wenn Söhngen demgegenüber von »philosophischer Einübung« spricht, so bringt er damit zum Ausdruck, daß das philosophische Denken alle Bemühungen theologischen Argumentierens bleibend bestimmt und folglich zwar im ersten Studienabschnitt eingeübt werden muß, aber um im ganzen Studienverlauf ausgeübt zu werden. (Dem entsprach eine Neuordnung der theologischen Studienordnung, die von Kardinal Jäger angeregt worden war, heute aber nur noch an wenigen Fakultäten angewandt wird, wonach das Studium der Philosophie das gesamte Theologiestudium bis zum Abschluß zu begleiten habe.) Söhngen beruft sich für seine Auffassung auf ein Wort von Ignaz Döllinger (der seinerseits auf Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums zurückgreift), wonach die theologische Erkenntnis »binokular« sei, also ihren Gegenstand nur durch die Kombination zweier Sichtweisen in den Blick fassen könne, der philosophischen und der historisch-philologischen.

Die folgenden Ausführungen werden sich in dieser Hinsicht Söhngens Auffassung vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie zueigen machen, auch wenn sie die Aufgabe, die einer philosophischen Einübung heute gestellt ist, anders bestimmen werden. Philosophie, so wird sich bestätigen, ist nicht nur dazu nötig, der Theologie eine Grundlage bereitzustellen, auf der sie dann mit ganz anderen Fragestellungen und Methoden aufbauen könnte; sie bleibt ein unerläßliches inneres Moment der theologischen Reflexion selbst. Ehe jedoch jenes Philosophieverständnis entwickelt werden kann, das nötig ist, um unter den Bedingungen von heute die Aufgabe einer »philosophischen Einübung in die Theologie« angemessen zu beschreiben, soll zunächst ein Blick auf die traditionelle Verhältnisbestimmung geworfen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erster Teil:
Fragestellung und Methode

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

A Die Fragestellung: Traditionelle Aufgaben der Fundamentaltheologie und darin enthaltene Anfragen an die Philosophie

1. Die »Demonstratio triplex« und die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie

a) Vorbemerkung zum Begriff des »Traditionellen«

Wenn im Folgenden von einer »traditionellen« Verhältnisbestimmung die Rede sein wird, dann muß vorweg ein mögliches Mißverständnis ausgeschlossen werden. Das Wort »traditionell« wird hier keineswegs in einem abwertenden Sinne verwendet. »Traditionell« ist eine Betrachtungsart, die sich in einem die Generationen übergreifenden Diskurs bewährt hat und deshalb zum Bestandteil wissenschaftlicher Überlieferung geworden ist. Wer sich, beispielsweise um der Originalität der eigenen Fragestellungen und Methoden willen, grundsätzlich von der Tradition lösen will, gibt zugleich die Erfahrungen preis, die frühere Generationen bei ihren Versuchen wissenschaftlichen Fragens und Forschens gemacht haben; er fängt also mit der Formulierung von Fragen, der Entwicklung von Methoden, der Erprobung von Ergebnissen »von vorne an« und kommt so in der Kürze seiner Lebenszeit über »erste Schritte« nicht hinaus. Aller Fortschritt in der Wissenschaft, wie auch auf anderen Gebieten des kulturellen Lebens, beruht darauf, daß die Erfahrungen und Einsichten früherer Generationen, die von ihnen erreichte Präzisierung wissenschaftlicher Fragestellungen, die Ergebnisse der Überprüfung von Lösungsversuchen nicht vergessen, sondern weitergegeben werden und die Voraussetzung bilden, die den Späteren ein Weiterschreiten auf dem Erkenntniswege möglich macht. Insofern beruht aller Fortschritt auf Tradition.

Diese Feststellung schließt die Kritik an der Tradition nicht aus sondern ein. Denn die Erfahrungen und Reflexionsergebnisse früherer Generationen können nur tradiert werden, indem sie in das je gegenwärtige Denken immer neuer Generationen aufgenommen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und mit deren eigenen Erfahrungen und Reflexionsergebnissen konfrontiert werden. Tradition entsteht nicht durch ein Stehenbleiben bei irgendeiner historischen Damaligkeit, sondern durch das Weitergehen auf einem Weg, der über bisher erreichte, auch generationenlang bewährte Positionen hinausgeht. Tradiertes bewährt sich, indem es neue Generationen befähigt, mit geschärftem Blick ihre eigenen Erfahrungen zu machen und dabei vor einer »Kurzatmigkeit« bewahrt zu bleiben, die scheinbar leichte Lösungen zu finden meint, weil sie hinter schon erreichte Reflexionsstände zurückfällt. Tradition *bewahrt* vor Naivität, aber sie *bewährt* sich durch das Innovationspotential, das sie enthält.

Das gilt auch für jene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, die im Folgenden dargestellt werden soll und einleitend als »traditionell« bezeichnet worden ist. Sie hat sich im generationenübergreifenden Diskurs der Theologen bewährt, indem sie entdeckte Probleme, entwickelte Methoden, aber auch Enttäuschungen eines voreiligen Erkenntnis-Überschwangs im gemeinsamen Bewußtsein festgehalten und damit der jeweils nachfolgenden Generation die Möglichkeit zum Weiterschreiten auf dem Erkenntniswege eröffnet hat. Und wenn in einem späteren Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen ein anderer Vorschlag gemacht werden wird, das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu bestimmen, kann nur im Blick auf die Tradition beurteilt werden, ob dieser neue Versuch wirklich über das im Diskurs der Generationen Bewährte hinausführt oder hinter schon erreichte Kenntnis- und Reflexionsstände zurückfällt.

b) Die »Demonstratio triplex« und die theologischen Erwartungen an die Philosophie

Die Fundamentaltheologie hat in der Aufklärungszeit ihre bis heute maßgebliche Gestalt als »*Demonstratio triplex*« gefunden. Als »*Demonstratio religiosa*« will sie die Legitimität von Religion überhaupt gegen den Atheismus und dessen religionskritische Argumente verteidigen. (Vorbild vieler Theologen war dabei die »Confessio naturae contra atheistas« von Leibniz.) Als »*Demonstratio christiana*« will sie die Legitimität des Hörens auf Gottes Offenbarungswort gegen einen Rationalismus verteidigen, der aus der wohlbegründeten Einsicht, daß für alle Vernunfttätigkeit Selbstbestimmung wesentlich sei, die anfechtbare Folgerung zieht, die Vernunft könne, auch in Sa-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen der Religion, nur demjenigen Wort ihre verantwortbare Zustimmung geben, das sie sich selber sagen kann. Als »*Demonstratio catholica*« schließlich will sie zeigen, daß die Offenbarung, um einerseits fortschreitend expliziert, andererseits vor Fehlinterpretationen geschützt zu werden, einer institutionellen Sicherung ihrer Weitergabe bedarf, und daß diese nur in der Ämterstruktur einer Kirche gefunden werden kann. Ein weiteres Thema, das früher als Implikat der drei erwähnten Traktate behandelt wurde, hat sich in jüngerer Zeit zu einem eigenen, vierten fundamentaltheologischen Traktat verselbständigt: die *theologische Erkenntnislehre*. Deren Aufgabe ist zweifach: Als *theologische Lehre vom Erkennen* reflektiert sie auf die Möglichkeit, auf dem Themenfelde der Religion zu einer begründeten und daher verantwortbaren Erkenntnis zu kommen; als *Lehre vom theologischen Erkennen* aber beschreibt sie Aufgaben und Möglichkeiten, die innerhalb jener Bemühung um ein Verständnis der Glaubensbotschaft, die allen Glaubenden aufgetragen ist, den speziellen fachlichen Diskurs der Theologen erfordern, die man als »Argumentations-Spezialisten in Glaubenssachen« beschreiben kann. Trotz tiefgreifender Änderung ihrer Themenstellung und ihrer Methoden hat die Fundamentaltheologie diesen Aufbau bis in die Gegenwart hinein beibehalten[1].

Auf all diesen Themenfeldern hat die Fundamentaltheologie sich stets auf die Ergebnisse philosophischer Argumentation zu stützen versucht. Die »*Demonstratio religiosa*« erwartete von der Philosophie den Nachweis, daß religiöses Sprechen von einem wirklichen Gott handelt und nicht von einer Fiktion oder auch einem bloßen »Focus imaginarius«, in den, nach einem Wort von Kant, alle Verstandesperspektiven zusammenlaufen. Und die herrschende, ja nahezu selbstverständliche Auffassung war, daß es die Gottesbeweise sind, durch die die Philosophie diese Aufgabe erfüllt.

Die »*Demonstratio christiana*« erwartete von der Philosophie den Nachweis, daß zu jener Gottesbeziehung, deren nicht-fiktiver Charakter im ersten Traktat erwiesen worden war, eine Verwiesenheit auf die Freiheit Gottes gehöre, kraft derer er sich, wenn er will, ungenötigt und ungeschuldet dem Menschen mitteilen kann. Und die herrschende, ja kaum bestrittene Auffassung war, daß es zwei philosophische Argumentationswege seien, auf denen die Verwie-

[1] Vgl. Das »Handbuch der Fundamentaltheologie« von Kern, Pottmeyer und Seckler, aber auch die »Kontextuelle Fundamentaltheologie« von Hans Waldenfels.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senheit des Menschen auf diese Freiheit der göttlichen Selbstmitteilung nachgewiesen werden kann: die Reflexion auf die menschliche Verwobenheit in die Geschichte und die Reflexion auf die menschliche Verstrickung in Schuld.

Der erste dieser Argumentationswege beginnt mit der Reflexion darauf, daß der Mensch in eine Geschichte verflochten ist, die er immer nur innergeschichtlich und daher standortgebunden zu begreifen vermag. Gilt dies als gesichert, dann kann gefolgert werden: Das Ziel dieser Geschichte als ganzer kann nur durch einen göttlichen Ratschluß bestimmt sein, der dem Menschen so lange verborgen bleibt, bis Gott selbst ihm in Freiheit diesen seinen Ratschluß mitteilen will. (Es ist bezeichnend, daß der Begriff »Offenbarung« in der Bibel zum ersten Mal im Buche Daniel vorkommt und dort jenen Akt bezeichnet, durch den Gott seinen für die Menschen unerforschlichen Ratschluß dem von ihm berufenen Zeugen mitteilt und zur Verkündigung aufträgt.) Für das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie bedeutet dies: die philosophisch nachweisbare Vergeblichkeit aller Versuche, die Gesamtgeschichte zu überblicken, wird theologisch als Folge jener Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses gedeutet, dessen Offenbarung der göttlichen Freiheit vorbehalten bleibt.

Der zweite philosophische Weg, um die Verwiesenheit des Menschen auf die göttliche Freiheit nachzuweisen, beginnt mit der Reflexion auf die Schuldverstrickung des Menschen, aus der dieser sich nicht selber befreien kann, aber befreit werden muß, wenn die Bemühung um das sittlich Geforderte nicht vergeblich sein soll. Gilt dies als philosophisch gesichert, dann kann gefolgert werden: Zu solcher Befreiung des Menschen von Schuld ist nur Gott durch seine ungeschuldete Vergebungsgnade fähig. Für den Dialog zwischen Philosophie und Theologie bedeutet dies: Die philosophisch nachweisbare Widersprüchlichkeit aller Versuche, sich die verlorene Reinheit der Gesinnung selber wiederzugeben und in der Welt, wie sie ist, zugleich uneingeschränkt moralisch und dennoch weltverändernd wirksam zu handeln, wird theologisch als ein das menschliche Dasein, ja die Welt im Ganzen bestimmender Zustand der Sünde gedeutet, die nur durch Gottes Gnade besiegt werden kann. Gottes Offenbarung hat, so verstanden, einen zweifachen Inhalt: Sie ist Mitteilung der verborgenen Absicht, die Gottes Vorsehung in der Geschichte verfolgt, und sie ist Zuspruch des Vergebungsworts, das den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Verstrickung befreit.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die »*Demonstratio catholica*« schließlich erwartete von der Philosophie den Nachweis, daß der Mensch als ein geschichtliches und darum in die Geschichte hineinverwiesenes Wesen stets in historischen Überlieferungsgemeinschaften lebt, und daß zur Erhaltung derartiger Überlieferungsgemeinschaften und zur Sicherung ihres Überlieferungsgutes Institutionen notwendig sind. Gilt diese Einsicht als gesichert, dann kann gefolgert werden, daß der Einzelne diesen Institutionen und ihren Repräsentanten, von Grenzfällen abgesehen, Gehorsam schuldet, weil er diese widrigenfalls daran hindern würde, ihre für den Menschen als geschichtliches Wesen unentbehrliche Funktion zu erfüllen. Daraus konnte theologisch die Konsequenz gezogen werden, daß auch die Glaubenden, um der Geschichtlichkeit des Menschen willen, notwendigerweise auf die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche und deren Institutionen verwiesen sind und diesen, von Grenzfällen abgesehen, Gehorsam schuldig sind, um ihnen die Erfüllung ihrer unentbehrlichen Aufgabe möglich zu machen.

Was schließlich die *theologische Erkenntnislehre* betrifft, die sich erst in jüngerer Zeit zu einem eigenen fundamentaltheologischen Traktat verselbständigt hat, so erwartet sie von der Philosophie vor allem den Nachweis, daß jener »Dogmatismus der Wissenschaft« auf einem Irrtum beruht, der alles, was nicht in einem empirischen oder mathematischen Sinne als »objektiv gültig« erwiesen werden kann, als »bloß subjektiv« beurteilt und deswegen den Glaubensaussagen jeden Anspruch auf Wahrheit bestreitet.

c) *Die Ambivalenz theologischer »Erwartungen« an die Philosophie*

Wenn im Vorstehenden von »Erwartungen« gesprochen wurde, die die Fundamentaltheologen traditionellerweise an die Philosophie richten, dann wird der philosophische Leser leicht zum Protest geneigt sein gegen eine versuchte »Verzweckung« seiner Erkenntnisbemühung und noch mehr gegen die Vorentscheidung über die »erwarteten« Ergebnisse, zu denen er gelangen soll. Die Theologen, so kann es scheinen, wissen jeweils zuvor schon, zu welchen Ergebnissen eine »recht geleitete Philosophie« kommen wird, und beurteilen jeden philosophischen Einwand gegen diese Erwartung als Anzeichen dafür, daß der, der solche Einwände erhebt, nicht zur »gesunden Philosophie« durchgedrungen sei.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um über derartige »Erwartungen« gelassen zu urteilen, ist zunächst an eine schlichte Tatsache zu erinnern: Um eine Philosophie, von der die Gesellschaft – und ein Teil dieser Gesellschaft sind auch die Theologen – gar nichts erwarten würde, wäre es schlecht bestellt. Der völlige Mangel an derartigen Erwartungen würde nichts anderes beweisen, als daß die Ergebnisse, zu denen die Philosophie gelangt, nur für die Philosophen selbst und für niemanden sonst als belangvoll beurteilt werden. Die berechtigte Forderung nach Freiheit des philosophischen Fragens und Forschens wird nicht dadurch erfüllt, daß die Philosophie sich dabei bescheidet, für alle Nicht-Philosophen belanglos zu sein. In einer Zeit, in der in der Tat weite Kreise der Bevölkerung von der Philosophie »nichts erwarten«, mag es für die Philosophen eher trostreich sein, daß wenigstens eine Gruppe in der Gesellschaft, die Theologen, der Überzeugung sind, daß für sie etwas davon abhängt, zu welchen Ergebnissen die philosophische Denkbemühung gelangt.

Sollte darüber Einvernehmen zu erzielen sein, dann könnte freilich hinzugefügt werden: Wer etwas erwartet, muß abwarten können. Wer daher den Denkbemühungen der Philosophen zutraut, daß sie zu Ergebnissen führen, die nicht nur für Philosophen Bedeutung besitzen, der muß diese Ergebnisse abwarten können und muß sich von ihnen gegebenenfalls auch überraschen lassen. Wer zuvor schon zu wissen meint, wie diese Ergebnisse beschaffen sein »müssen«, hat von der Philosophie überhaupt nichts zu erwarten, was er nicht auch ohne sie selber schon wüßte. Was dies im vorliegenden Fall bedeutet, soll wenigstens in Beispielen angedeutet werden.

2. Theologische Erwartungen und unvermutete philosophische Aufgabenstellungen

a) Erstes Beispiel: Die Erwartung von Gottesbeweisen

Die »Demonstratio religiosa«, so wurde soeben gesagt, erwartet von der Philosophie den Nachweis, daß der religiöse Akt sich auf eine Wirklichkeit, nicht auf eine Fiktion oder einen bloß perspektivischen »Fluchtpunkt« der Verstandesperspektiven bezieht. Aber dies ist dem Theologen auch ohne die Hilfe des Philosophen gewiß. Was also hofft er von ihm zu erfahren? Seine Anfrage an die Philosophie, so

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint es, hat ihren Anlaß darin, daß jenes Wirklichsein Gottes, das er selbst nicht bezweifelt, Anderen keineswegs evident zu sein scheint. Und so will er verstehen, woher es kommt, daß vielen Menschen der religiöse Akt als ein Verhalten zu fiktiven Gegenständen erscheint, und was diesem Anschein entgegenzusetzen sei. Und es ist in der Tat eine Aufgabe der Philosophie, zu untersuchen, auf welche Weise sich Akte auf Gegenstände beziehen und von welchen Bedingungen es abhängt, ob diese Weise des Gegenstandsbezugs die Unterscheidung zwischen »fiktiven« und »wirklichen« Gegenständen gestattet. Aber es muß Sache der Philosophen sein, zu entscheiden, ob diese Frage durch Beweise für die Existenz des intendierten Gegenstandes beantwortet werden kann. Denn es ist Aufgabe der Philosophie, zu untersuchen, in welchen Fällen es der Eigenart eines Aktes und des durch ihn intendierten Gegenstandes gemäß ist, daß zuerst Beweise für die Existenz des entsprechenden Gegenstandes geführt werden und dann erst, in einem zweiten Schritt, gezeigt wird, daß eine bestimmte Art von Akten (z. B. der religiöse Akt der Verehrung) sich auf diesen in seiner Realität zuvor bewiesenen Gegenstand bezieht. (Max Scheler hat darauf hingewiesen, daß es sinnwidrig sei, zuerst, unabhängig vom Akt des Sehens, die Existenz von Farben beweisen zu wollen, um dann in einem zweiten Schritt zu zeigen, daß das Sehen sich auf diese, zunächst unabhängig vom Seh-Vollzug als real erwiesenen Gegenstände bezieht.)

Der Theologe wird sich also vom Philosophen dadurch überraschen lassen müssen, daß dieser die Unterscheidung zwischen »fiktiven« und »wirklichen« Gegenständen für etwas keineswegs Selbstverständliches hält, sondern durch Analyse der unterschiedlichen Weisen, wie Akte sich auf Gegenstände beziehen, den Sinn dieser Unterscheidung erst herauszufinden versucht. Denn erst dann ist es möglich, nach den Bedingungen zu fragen, die diese Unterscheidung mit Bezug auf bestimmte Klassen von Akten, z. B. den religiösen Akt, möglich machen. Sollte es religiöse Akte geben, die sich auf einen »fiktiven Gott« beziehen (oder sollten gar, wie die Atheisten behaupten, alle religiösen Akte von dieser Art sein), so müßte angegeben werden können, was »Fiktion« im speziell religiösen Zusammenhang bedeutet. Falls nämlich am religiösen Akt die Phantasie einen unentbehrlichen Anteil haben sollte, so hätte sie jedenfalls in diesem Kontext eine andere Bedeutung als dort, wo jemand im spielerischen Phantasieren fingierte Gegenstände erfindet. Erst durch die Analyse des religiösen Aktes selbst kann also herausgefunden werden, was es

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für ihn bedeutet, nicht auf einen fingierten, sondern auf einen wirklichen Gott bezogen zu sein. Und erst wenn dies geklärt ist, kann man nach den Kriterien fragen, die ein Urteil darüber erlauben, ob der religiöse Akt sich mit Recht als die Beziehung auf einen wirklichen Gott begreift. Und erst dann kann entschieden werden, ob dieses Kriterium durch Beweise gefunden werden kann, die den religiösen Akt versuchsweise »suspendieren« und seinen Vollzug erst nach abgeschlossenem Beweisverfahren wieder »gestatten«.

Das kann den Theologen leicht zu der Meinung verleiten, der Philosoph leugne, wenigstens mit Bezug auf den religiösen Akt, die Differenz zwischen Fiktion und Realität. Der Philosoph wird antworten, daß die Rückfrage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Differenz (hier: der Differenz zwischen »fiktiven« und »wahren« Gegenständen) etwas anderes ist als die Bestreitung dieser Differenz. Aber vermutlich gehört ein hohes Maß an »philosophischer Einübung« dazu, um zu beurteilen, ob eine bestimmte philosophische Position, z. B. der Zweifel an der Möglichkeit von Gottesbeweisen, die aus der Sache heraus notwendigen »Erwartungen« der Theologen oder nur ihre Vorurteile enttäuscht.

An dieser Stelle ist es nötig, ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden: Es kam in den soeben angestellten Überlegungen nicht darauf an, ein Urteil über die Möglichkeit von Gottesbeweisen abzugeben (darauf wird an späterer Stelle, im Zusammenhang einer »Philosophischen Einübung in die Gotteslehre« einzugehen sein). Wohl aber kam es darauf an, die Frage, ob Gottesbeweise möglich seien, in die Zuständigkeit der Philosophen zu verweisen und gleichzeitig deutlich zu machen, worin die berechtigte »Erwartung« besteht, die die Theologen an die Philosophie zu richten haben: Sie besteht darin, daß die Philosophen den Schein aufzuklären haben, der den Atheisten zu der Meinung veranlaßt, der religiöse Akt beziehe sich eo ipso, eben weil er ein religiöser Akt ist, auf einen fiktiven Gegenstand, und andererseits den spezifischen Sinn aufzuhellen, den die Unterscheidung zwischen Fiktion und Wirklichkeitsbezug im religiösen Zusammenhang gewinnt. Diejenigen Fragen, die einleitend mit Bezug auf das theologische Erkennen gestellt worden sind, müssen also auch mit Bezug auf den religiösen Akt gestellt werden, auf dessen »noumenales Korrelat« die Theologie reflektiert: *a) Was macht den religiösen Akt »gegenstandsfähig« und »wahrheitsfähig«? b) Was sichert ihm den objektiv gültigen Bedeutungsgehalt? c) Von welcher Art ist diejenige Objektivität, die er für diese seine Wahr-*

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heits-Prätention in Anspruch nimmt? Wenn es nach Meinung eines Philosophen andere, bessere Wege gibt, diese drei Fragen zu beantworten, als die klassischen Gottesbeweise (oder auch deren Widerlegung), wird die Theologie, gerade um ihrer eigenen Erwartungen willen, wohlberaten sein, ihm nicht ins Wort zu fallen. Es kann sehr wohl ein Dienst an der Tradition sein – d. h. an jenem Diskurs, der die Generationen übergreift, – wenn überlieferte Fragen präziser gestellt und dann neue Wege zu ihrer Beantwortung gesucht werden.

b) *Zweites Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch auf eine Offenbarung der göttlichen Geschichts-Absichten angewiesen sei*

Die »Demonstratio Christiana«, so wurde an früherer Stelle gezeigt (s. o. S. 30 f.), impliziert eine zweifache Erwartung an die Philosophie. Denn ihre Aufgabe besteht darin, zu zeigen, daß über das göttliche Schöpfungswort hinaus ein freies, ungeschuldetes Offenbarungswort möglich sei, und daß der Mensch um seines Heiles willen darauf angewiesen sei, dieses Offenbarungswort zu hören. Seinem Inhalt nach aber wird dieses Offenbarungswort traditionell auf zweifache Weise beschrieben: als Kundmachung der göttlichen Heilsabsichten in der Geschichte und als Vergebungswort. Dementsprechend erwartet die Fundamentaltheologie traditionellerweise von der Philosophie zweierlei: den Nachweis, daß die Frage nach dem Ziel der Geschichte als ganzer für den Menschen ebenso unabweislich wie unbeantwortbar sei, wenn dieses Ziel ihm nicht durch die Offenbarung des göttlichen Ratschlusses mitgeteilt werde, und den Nachweis, daß der Mensch sich in Schuldzusammenhänge verstrickt erfährt, aus denen er nicht durch seine eigene Kraft befreit werden kann, aus denen er aber befreit werden muß, wenn er nicht alle sittliche Anstrengung für vergeblich halten und dadurch in seinem sittlichen Wollen gelähmt werden soll.

α) Die Offenbarung als Antwort auf die menschliche Frage nach dem »Sinn des Ganzen«

An dieser Stelle soll zunächst von der ersten der beiden Erwartungen gesprochen werden, die die Theologie im christologischen Kontext an die Philosophie richten: Aus der Geschichtsverflochtenheit des Menschen soll gefolgert werden, daß der Mensch sich immer nur *innerhalb* der Geschichte orientieren kann, nicht aber das Ziel der Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte als einer ganzen zu bestimmen vermag, wenn dieses Ziel ihm nicht durch eine Offenbarung des göttlichen Ratschlusses mitgeteilt wird. Aber auch hinsichtlich dieser an die Philosophie gerichteten Erwartung ist festzustellen: Daß Gott allein die Pläne seiner Vorsehung kennt, und daß es sein freier Entschluß ist, diese seine Absichten dem Menschen mitzuteilen und sich die Zeugen dieser seiner Mitteilung zu erwählen, ist den Theologen auch ohne philosophische Hilfe gewiß. Denn sie bekennen, daß Gott in Christus sein »letztes Wort« über seinen universalen Heilswillen gesprochen habe.

Der Ausdruck »Gottes letztes Wort« kann als eine Kurzformel für die theologische These gelten, daß die Offenbarung Gottes ihren Abschluß in Kreuz und Auferweckung Jesu gefunden habe. »Oft und auf vielerlei Weise hat Gott seit Langem zu den Vätern durch die Propheten gesprochen. An diesem Ende der Tage aber hat er gesprochen durch seinen Sohn«[2]. Das »letzte Wort« hat seinen geschichtlichen Ort am »Ende der Tage« und ist nur von diesem seinem besonderen Ort in der Geschichte her zu verstehen. Die christliche Verkündigung sagt deswegen »die in Christus schon eingetretene Gegenwart der eschatologischen Vollendung« an. Das setzt voraus, »daß die eschatologische Offenbarung Gottes in Christus […] als Antizipation der noch ausstehenden Zukunft aufgefaßt wird, zugleich aber auch als Zusammenfassung der ihr vorangehenden Geschichte göttlicher Selbstbekundungen«[3].

Daraus wird man folgern dürfen: Die Unüberholbarkeit und Letztgültigkeit, die nach christlicher Überzeugung dieser einen Offenbarung Gottes zukommt, beruht nicht darauf, daß dieses »letzte Wort« aus aller Beziehung zur Geschichte herausgehoben ist, sondern darauf, daß das Ereignis, durch das dieses Wort ausgesprochen wird, die gesamte Geschichte, ihre ganze Vergangenheit und Zukunft, in eine Gegenwart versammelt. Das Problem, das in dieser Rede von »Gottes letztem Wort« enthalten ist, ist also kein bloß epistemologisches, sondern ein geschichtstheologisches Problem. Es lautet nicht nur: Wie kann ein Wort, das inmitten der Geschichte gesprochen wurde, unwiderrufliche Gültigkeit haben? Es lautet auch und vor allem: Wie kann in einem Ereignis, das inmitten der Geschichte

[2] Hebr 1,1 f.

[3] W. Pannenberg, Offenbarung und »Offenbarungen« im Zeugnis der Geschichte, in: Kern/Seckler/Pottmeyer, Handbuch der Fundamentaltheologie II,84–107, 97 u. 106.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschehen ist, das Ganze dieser Geschichte in jene Gegenwart versammelt werden, die biblisch die »Fülle der Zeiten« genannt wird?

Hansjürgen Verweyen hat den Ausdruck »Gottes letztes Wort« zum Titel seines »Grundrisses der Fundamentaltheologie« gemacht[4]. Doch ist sein primäres Interesse nicht auf eine Ortsbestimmung des Christus-Ereignisses in der Geschichte gerichtet, sondern auf eine »Letztgültigkeit«, die durch den weiteren Fortgang der Zeit nicht relativiert werden kann. Die so verstandene »Letztgültigkeit« ist die Voraussetzung jener Vorbehaltlosigkeit, mit der der Glaubende sich im Leben wie im Sterben an diesen Christus und das in ihm gesprochene Wort Gottes hingeben kann. Das Problem einer Versammlung der Gesamtgeschichte in die Gegenwart des Christus-Ereignisses tritt demgegenüber bei dieser Betrachtung in den Hintergrund. Dagegen wird in den folgenden Ausführungen, vor allem in jenem Teil, der der »Philosophischen Einübung in die Christologie« gewidmet sein wird, gerade dieser Aspekt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden.

Was also hoffen die Theologen, vom Philosophen zu erfahren? Es geht ihnen, so scheint es, darum, jene Frage offenzuhalten, auf die die christliche Heilsbotschaft antworten will: die Frage nach dem »Sinn der Geschichte als ganzer«. Denn nur dann, wenn diese Frage offengehalten wird, kann die christliche Botschaft von der »Fülle der Zeit«, die in Christus gekommen sei, als Antwort auf diese Frage verstanden werden.

Der Anlaß dafür, daß die Theologen in diesem Zusammenhang gewisse Erwartungen an die Philosophie richten, scheint darin zu liegen, daß die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« Voraussetzungen enthält, die bestritten werden können. Es gibt Philosophen, die diese Frage für falsch gestellt halten; und es gibt andere, die sie zwar als unabweislich beurteilen, aber der Auffassung sind, zu ihrer Beantwortung sei keine Berufung auf eine göttliche Offenbarung notwendig.

Einerseits nämlich gibt es philosophische Theorien über Verlauf und Ziel der Menschheitsgeschichte, die ohne Beziehung auf eine göttliche Offenbarung auszukommen meinen, sei es im Sinne der aufgeklärten Fortschrittstheorie, sei es im Sinne idealistischer oder auch materialistischer Geschichtstheorien, die das dialektische Ge-

[4] Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort, Grundriß der Fundamentaltheologie [3]Regensburg 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setz des Geschichtsverlaufs zu kennen beanspruchen; andererseits hat die Kritik an derartigen Geschichtstheorien die Überzeugung nahegelegt, die Geschichte sei in solchem Maße ein offener Prozeß, daß jeder Versuch, ihren Verlauf und ihr Ziel im Ganzen angeben zu wollen, dieser Eigenart der Geschichte grundsätzlich ungemäß ist. Die zuletzt genannte Überzeugung hält die Frage für falsch gestellt, auf die die Offenbarungszeugen antworten wollen, wenn sie behaupten, Gott habe ihnen seine Absichten über das Ziel der Geschichte kundgemacht. Die zuerst genannten Geschichtstheorien dagegen halten zwar an der Frage nach dem Ziel der Geschichte fest, halten aber eine geoffenbarte Antwort auf diese Frage für überflüssig oder nur für »propädeutisch« sinnvoll, solange die Menschen noch nicht zur philosophischen Einsicht gelangt sind. Demgegenüber erwartet man von den Philosophen den Nachweis, daß die Frage nach dem Ziel der Gesamtgeschichte unabweislich, aber für den Menschen, soweit es allein auf seine eigene Erkenntniskraft ankommt, unbeantwortbar sei und darum ein Hören auf Gottes Offenbarungswort notwendig mache.

Die Erwartung der Theologen richtet sich dann, in negativer Hinsicht, darauf, daß solche Auffassungen, die die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« entweder als falsch gestellt oder als schon beantwortet beurteilen, mit philosophischen Argumenten zurückgewiesen werden. Und sie richtet sich, in positiver Hinsicht, darauf, einen Begriff von »Geschichte« zu gewinnen, der die Rede von einer »Fülle« sinnvoll erscheinen läßt, die die gesamte Vergangenheit und die entfernteste Zukunft in sich versammeln kann.

Insoweit erwarten die Theologen von der Philosophie eine Stellungnahme im Streit philosophischer Theorien – aber sie wissen von vorne herein, wie diese Stellungnahme auszufallen habe. Nun gehört es in der Tat zu den Aufgaben der Philosophie, auch solche Fragen bewußt zu halten, die für die menschliche Vernunft ebenso unabweislich wie unbeantwortbar sind. (Mit dieser Feststellung hat Kant die Vorrede zur 1. Auflage seiner »Kritik der reinen Vernunft« begonnen; und seine umfänglichen Überlegungen, die mit dieser Feststellung beginnen, enden mit der Unterscheidung dreier Arten des Fürwahrhaltens in dem Abschnitt »Vom Meinen, Wissen und Glauben«[5]). Aber es muß Sache der Philosophie bleiben, zu entscheiden,

[5] KdrV A VIII bzw. 820 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ob die Frage nach einem Ziel der gesamten Geschichte zu diesen ebenso unabweislichen wie unbeantwortbaren Fragen gehört.

Die These, dies sei der Fall, wird gewöhnlich durch folgenden Grundsatz begründet: Der Sinn partikulärer Phänomene, z. B. der Sinn einer einzelnen Handlung oder auch der Sinn der Existenz eines Individuums, sei nur gewährleistet, wenn der Sinn des Ganzen gesichert sei. Das Ganze aller zeitlichen Wesen und ihrer Taten und Leiden aber sei die Geschichte. Also können wir des Sinns unserer Existenz und all unserer Taten und Leiden nur sicher sein, wenn wir voraussetzen dürfen, die Geschichte als ganze habe einen Sinn. Daraus wird dann theologisch geschlossen: Gerade über diesen Sinn des Ganzen gebe nicht die endliche Vernunft des Menschen, sondern die göttliche Offenbarung Auskunft.

β) Die Vieldeutigkeit der »Sinnfrage«

Freilich ist die Prämisse dieser Argumentation »Ohne Wissen vom Sinn des Ganzen keine Gewißheit vom Sinn des Partikulären« nicht unbestritten geblieben. Es kann eingewandt werden, sie leide an einer Mehrdeutigkeit des Begriffs »Sinn«. Werde diese Mehrdeutigkeit durch Unterscheidungen aufgehoben, dann sei die Frage nach dem »Sinn der Geschichte« entweder nicht unabweislich oder nicht unbeantwortbar.

Versteht man unter »Sinn« die Beziehung eines Mittels auf seinen Zweck oder die Beziehung von Teilzwecken zu einem Endzweck, dann gilt in der Tat: Wenn der Sinn des Ganzen (der Gesamtzusammenhang aller Mittel und Zwecke) nicht sicher ist, ist der Sinn alles Einzelnen ungewiß. Aber ist die Geschichte als ganze ein solcher Zusammenhang von Mitteln und Zwecken? Oder sind alle Zweck-Mittel-Zusammenhänge nur Teile eines Zusammenhangs, der nicht durch einen »Gesamtzweck«, sondern auf andere Weise seine Struktur erhält?

Versteht man nämlich unter »Sinn« nicht die Beziehung auf einen Zweck, sondern den Grund für die Akzeptanz eines konkreten, partiellen Phänomens, dann kann die Frage nach dem so verstandenen Sinn beantwortet werden, ohne einen Begriff vom Ganzen vorauszusetzen. Man kann fragen, ob der Sinn des Besitzes von Gütern sich darin erschöpft, daß diese Mittel zur Erreichung von Zwecken sind. (Jemand kann am Besitz eines bestimmten Hauses Freude haben, auch wenn der »Zweck«, Obdach zu gewähren und Bequemlichkeit des Lebens zu ermöglichen, durch andere Häuser besser befrie-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

digt werden könnte. Er liebt es, weil es im Lauf eines Lebens »sein« Haus geworden ist, nicht wegen seiner »Zweckmäßigkeit«. Und er braucht nicht das »Ziel seines Lebens« zu kennen, viel weniger das Ziel der Geschichte, um es »sinnvoll«, d. h. »begründeterweise akzeptabel« zu finden, in diesem Haus zu wohnen.)

Noch deutlicher tritt die Dringlichkeit einer solchen Fragestellung hervor, wenn man sie nicht auf einzelne Inhalte der Erfahrung bezieht (z. B. auf den Besitz von Gütern), sondern auf die Möglichkeit sinnvoller Lebensführung im Ganzen. Hängt der Sinn einer bestimmten Lebensform wirklich davon ab, ob ein Gesamtsinn angegeben werden kann, zu dessen Erreichung sie als Mittel dienlich ist? Jemand lebt als Künstler, als Gelehrter, als Familienvater, und findet in dieser Existenzform eine Erfüllung, die nicht mehr nach Zwecken fragt. Er liebt diese Form des Lebens und braucht, um dies gerechtfertigt zu finden, keine Bilanz der Freuden und Leiden, der Erfolge und Enttäuschungen zu führen, die diese Lebensform ihm bereitet. Und schon gar nicht braucht er ein Wissen über den Gesamtzusammenhang aller künstlerischen oder wissenschaftlichen Bemühungen in der Geschichte der Menschheit oder über die gesamte Generationenfolge aller Väter und Kinder vom Anfang der Welt bis zu deren Ende, um zu wissen, daß seine Lebensform »sinnvoll«, d. h. begründeterweise akzeptabel ist. Die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« ist für ihn keine unabweisliche Frage, und zwar nicht nur aus psychologischen Gründen, weil er in der Fraglosigkeit seiner Identifikation mit seiner Lebensform für diese Frage keinen Anlaß sieht, sondern aus sachlichen Gründen: Selbst wenn ihm jemand das Ziel der Gesamtgeschichte angeben könnte, würde er sich weigern, die Akzeptabilität seiner Lebensform davon abhängig zu machen, was er durch diese Weise des Lebens zur Erreichung eines solchen Endzwecks beigetragen habe. Sollte er Zweifel an der Sinnhaftigkeit (begründeten Akzeptabilität) seiner Lebensform haben, so würden sie durch Angabe eines »Ziels der Geschichte« nicht behoben, weil gerade dies, als bloßes Mittel zur Erreichung eines solchen Ziels gelebt zu haben, für ihn schlechterdings inakzeptabel wäre. Hat er aber andere Gründe, seine Lebensform akzeptabel zu finden, dann fügt der Hinweis auf ein »Ziel der Geschichte« diesen Gründen kein neues Argument hinzu. Die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« ist im Zusammenhang der Frage nach möglichen Gründen für oder gegen den Sinn (die Akzeptabilität) einer Lebensform keine unabweisliche, sondern eine falsch gestellte Frage. Und schon jetzt darf hinzugefügt werden: Es

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

empfiehlt sich für die Theologen nicht, die Glaubensbotschaft als die Antwort auf die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« zu interpretieren und dem Hörer zugleich zu unterstellen, daß er diese Frage stellen »müsse«, weil er andernfalls auch des »Sinns seines Lebens« nicht sicher sein könne. Eine »philosophische Einübung« könnte die Theologie – in diesem Falle die »Demonstratio Christiana« – vor einer fehlgeleiteten Argumentationsart bewahren.

Nochmals in einer anderen Weise stellt sich das Problem, wenn man unter »Sinn« die verstehbare Bedeutung eines Einzelphänomens versteht. Gewiß ist dieser Bedeutungs-Sinn kontextabhängig, und jedes Bedeutungs-Verstehen bewegt sich in Zusammenhängen, die sich immer neu erweitern lassen; darum kann das Verstehen an dem Ziel orientiert sein, das Einzelne in den Gesamt-Kontext aller überhaupt möglichen Bedeutungs-Zusammenhänge hineinzustellen. Aber wenn auch die fortschreitende Kontext-Erweiterung das Verstehen partikulären Sinns präzisieren und mit weiteren Inhalten füllen kann, so verliert doch das Einzelne keineswegs seine Bedeutung, wenn der Gesamtkontext unbekannt ist. (Die Fragmente der Vorsokratiker sind bedeutungsvoll, auch wenn das Ganze derjenigen Schriften, aus denen sie entnommen sind, unwiederbringlich verloren ist.) Faßt man also die Geschichte als den Gesamtzusammenhang aller Bedeutungsgehalte auf, von denen her das jeweils Einzelne verstanden werden kann, so braucht man diesen Gesamtzusammenhang nicht zu kennen, um dem Einzelnen »Sinn«, also Bedeutung, abzugewinnen. Man kann die Bedeutung eines Gedichts erfassen, ohne die Gesamtgeschichte der Literatur zu kennen, innerhalb derer alle einzelnen Dichtungen alle anderen »beleuchten«. Man kann auch, um auf das soeben erwähnte Beispiel zurückzukommen, die Bedeutung einer Lebensform begreifen (z. B. die Bedeutung der Lebensform eines Künstlers oder eines Gelehrten), ohne zu wissen, ob es einen Gesamtzusammenhang aller Lebensformen gibt, innerhalb dessen diese bestimmte Lebensform ihre Stelle findet. Die Regel »ohne Einsicht in den Gesamtsinn keine sichere Erkenntnis des Partikularsinns« gilt von solchem Bedeutungsverstehen offensichtlich nicht.

Damit ist nicht bestritten, daß zum Verständnis einer einzelnen Lebensform die Kenntnis anderer Lebensformen hilfreich ist. (Man versteht beispielsweise den Künstler besser, wenn man sieht, wie er in der Gesellschaft, der er angehört, zu Menschen anderer Lebensformen in Konkurrenz und Wechselbeziehung tritt.) Und da die gegenseitige Beziehung von Menschen unterschiedlicher Lebensform

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

variabel ist, ist nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Betrachtung für das Verständnis jeder einzelnen von ihnen aufschlußreich. (So ist es aufschlußreich für das Verständnis dessen, was ein Gelehrter ist, zu sehen, wie der Typus des Gelehrten sich im Laufe einer Geschichte erst herausgebildet hat.) Aber wenn auch das Verstehen auf solche Weise auf Kontexterweiterung angelegt ist, und wenn solcher Kontexterweiterung prinzipiell keine Grenzen gesetzt sind, so bleibt doch zweifelhaft, ob eine Kenntnis der Gesamt-Geschichte der Menschheit von der Steinzeit bis zum möglichen Welt-Untergang etwas dazu beitragen würde, besser zu verstehen, was es für ein Gelehrtendasein von heute bedeutet, die Zeit und Kraft eines Lebens auf die Entzifferung bisher unerforschter Schriften, auf die physiologische Erklärung der Farbmuster auf Schmetterlingsflügeln oder auf die Nachzeichnung des Bedeutungswandels eines philosophischen Begriffs zu verwenden. Der Begriff einer Gesamtgeschichte der Menschheit bleibt für die Erfassung von Sinn, hier verstanden als Bedeutung einer Lebensform, ein weitgehend funktionsloser Begriff – es sei denn, dieser Begriff meine nichts anderes als die regulative Idee, die Kontexte unseres Verstehens über jeden erreichten Kenntnisstand hinaus zu erweitern.

Meint man aber mit der Frage nach dem »Sinn des Ganzen« nur diese regulative Idee, dann bedarf es keiner göttlichen Offenbarung, um einzusehen, daß es unbegrenzt viele Möglichkeiten gibt, von neu verstandenen Einzelphänomenen aus auch bisher verstandene andere Einzelphänomene neu zu begreifen – aber auch um einzusehen, daß man mit der Bemühung um Sinn-Erfassung nicht warten muß oder auch nur warten kann, bis ein gesicherter Begriff vom allumfassenden hermeneutischen Wechselzusammenhang aller Phänomene zur Verfügung steht. Da eine regulative Idee kein derartiges Wissen voraussetzt, bedarf sie auch keiner »übernatürlichen Erkenntnisquelle«, um ein solches Wissen zu erlangen. Ein philosophisches Argument dafür, daß der Mensch, indem er sich um das Verstehen (Bedeutungs-Erfassen) von Einzelphänomenen bemüht, immer schon auf einen »Sinn des Ganzen« verwiesen sei, der ihm nur durch Gottes Offenbarung mitgeteilt werden könne, ist auf diesem Wege nicht zu gewinnen.

γ) Andere Möglichkeiten für das Verständnis des »letzten Wortes«: Der Theologe wird sich also vom Philosophen dadurch überraschen lassen müssen, daß dieser die Fundierung des »Einzelsinns« in einem

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Sinn des Ganzen« für keineswegs selbstverständlich hält und seine Aufgabe darin sieht, im Einzelfall zu prüfen, ob und in welchem Sinne der Mensch als ein in die Geschichte verflochtenes Wesen dennoch auf notwendige und zugleich unbeantwortbare Weise die Frage nach dem »Sinn des Ganzen« stellen und diese Frage zugleich als Frage nach dem »Ziel der Universalgeschichte« begreifen müsse. Erst wenn dies geklärt wäre, könnte geprüft werden, ob der Mensch kraft seiner Geschichtlichkeit auf eine frei ergehende göttliche Offenbarung verwiesen ist, sofern diese ihm jenen »Heilsratschluß Gottes« kundmacht, durch den die Geschichte als ganze auf ein Ziel ausgerichtet wird.

Das kann den Theologen leicht zu der Meinung verleiten, Philosophen, die der Frage nach dem »Sinn des Ganzen«, verstanden als »Gesamtziel der Geschichte«, mit Vorbehalten gegenüberstehen, seien einem »heroischen Nihilismus« zugeneigt, der den Mangel an Gesamtsinn voraussetzt und sich mit der »Errichtung von selbstgeschaffenen Sinn-Inseln inmitten des Sinnlosen« zufriedengibt. Alles Zweckmäßige im Handeln, alles Bejahenswerte im Leben, alles Bedeutungsvolle im Erkennen gehe, so verstanden, auf eine Eigenleistung des Menschen zurück, der sich für seine Verzweiflung an der Sinnlosigkeit des Ganzen durch den Stolz auf seine Sinnstiftung im Partikulären schadlos hält. Philosophisch wird darauf zu antworten sein, daß die Rückfrage nach den Bedingungen, unter denen es sinnvoll ist, nach Sinn zu fragen, etwas anderes ist als die Behauptung, dem Ganzen der Geschichte fehle es an Sinn. Eine solche *Antwort* würde die Möglichkeit der *Frage* nach dem Sinn des Ganzen gerade voraussetzen – eine Frage, deren Möglichkeit und Bedeutung ja erst zu sichern wäre.

Doch scheint das Mißbehagen der traditionellen Theologie an einem möglichen Verzicht auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen einen anderen Grund zu haben. Wenn es zum christlichen Glauben gehört, gewiß zu sein, daß in Christus das »letzte Wort« Gottes über seinen universalen Heilswillen gesprochen ist, dann scheint im Begriff der »Universalität« der Blick auf das Ganze der menschlichen Geschichte eingeschlossen zu sein, und im Begriff des »Letzten« scheint der Gedanke eines Zieles impliziert zu sein, auf das diese Gesamtgeschichte der Menschheit zuläuft. Die Frage ist dann freilich, ob der Gedanke an ein »letztes Wort über den universalen Heilswillen Gottes« notwendig an die Voraussetzung geknüpft ist, daß jeder partikulare Sinn in der Geschichte der Menschheit als ein Stück des

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weges verstanden werden muß, der in dem verheißenen End-Heil an sein Ziel gelangt. Wird, so muß weiter gefragt werden, auf solche Weise nicht doch das Partikulare, als Weg-Strecke verstanden, zum Universalen in ein Verhältnis gesetzt, das nach dem Modell des Verhältnisses von Mitteln zu Zwecken und von Teilzwecken zu einem Endzweck gedacht ist? Und kann die Theologie, wenn sie ihren Begriff des »letzten Wortes« auslegen will, die philosophische Einrede einfach beiseitelassen, daß »Zweckmäßigkeit« nicht die einzige und nicht einmal die wichtigste Weise von »Sinn« bedeutet? Und umgekehrt: Kann die Philosophie, wenn sie dem Gedanken einer universalgeschichtlichen Teleologie mit Vorbehalten gegenübersteht, nicht andere Denkmöglichkeiten entwickeln, um einem inmitten der Geschichte ergehenden Wort universale und zugleich unüberbietbare Bedeutung zuzusprechen? Davon wird an späterer Stelle, im Rahmen einer »Philosophischen Einübung in die Christologie« noch zu handeln sein.

Ein Vergleich mag deutlich machen, daß es nicht von vorne herein aussichtslos ist, nach solchen abweichenden Modellen zu suchen – und zwar nicht nur der Theologie zuliebe, sondern weil hier eine Frage aufgeworfen ist, die die Philosophie als ihre eigene Frage erkennen kann. Wenn Brautleute sich vor dem Traualtar das Ja-Wort geben, dann ist dies ein unüberbietbares und in diesem Sinne »letztes« Wort, das für ihre gesamte Lebensgeschichte, also für sie »universal«, bedeutsam ist. Alles, was ihnen künftig widerfahren mag »in Glück und Leid, in gesunden und kranken Tagen« (wie eine alte Trau-Formel das ausdrückte), gewinnt nun seine Bedeutung im Lichte dieses unüberbietbaren Wortes, »bis daß der Tod sie scheidet«. Um dies zu verstehen, ist es für die Brautleute nicht nötig, diesem Ja-Wort eine Auskunft über Verlaufsgestalt und Ziel ihres ehelichen Lebens zu entnehmen. Auch bildet die Liebe, die sie einander zusagen, nicht das Ziel, zu dem alle Widerfahrnisse ihres vergangenen und künftigen Lebens sich wie Annäherungen verhalten, sondern den Inhalt, dessen Konkretionsgestalten sie in allem, was sie aneinander und miteinander tun und leiden werden, wiedererkennen sollen. Sie brauchen keinen Begriff vom Ganzen dieses ihres Lebens zu haben, um zu wissen, daß ihre Liebe allem Partikulären ihres Leben den Sinn verleihen, d. h. die für ihr eheliches Leben charakteristische Bedeutung und den Grund verantwortlicher Akzeptanz sichern wird. Es ist eine philosophische Frage, auf welchen Bedingungen es beruht, daß es im menschlichen Leben derartige Worte gibt, die in ihrer Art

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unüberbietbar sind und zugleich allem, was geschieht, seinen spezifischen Sinn verleihen, ohne jedoch ein Wissen vom Ganzen eines Lebenslaufs zu vermitteln. Und es ist eine theologische Frage, ob philosophische Deutungsmodelle, die auf diese Weise entwickelt werden können, dazu geeignet sind, auch die theologische Rede vom »letzten und universal bedeutsamen Heilswort Gottes« auf neue Weise auszulegen.

Die Theologie erwartet aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus von der Philosophie, daß sie die Frage klärt: *Unter welchen Bedingungen ist es möglich, inmitten der Zeit* – sei es inmitten der individuellen Lebensgeschichte oder inmitten der Menschheitsgeschichte – *ein Wort zu sprechen und vor allem zu hören, das unüberbietbar und zugleich universal bedeutsam ist?* Aber es könnte ein Vorurteil sein, wenn Theologen meinen, diese Frage könnte nur dadurch beantwortet werden, daß die Philosophie die Unausweichlichkeit und zugleich die Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem »Ziel der Universalgeschichte« nachweist. Wiederum also ist zu sagen, was schon im Zusammenhang der Frage nach der Möglichkeit von Gottesbeweisen gesagt worden ist: Vermutlich gehört ein hohes Maß an »philosophischer Einübung« dazu, um zu beurteilen, ob eine bestimmte philosophische Position, z. B. die Skepsis gegenüber der Frage nach dem »Sinn des Ganzen«, die aus der Sache heraus notwendigen Erwartungen der Theologen oder nur ihre Vorurteile enttäuscht. Wenn es nach Meinung eines Philosophen bessere Wege gibt, die Frage nach der Möglichkeit eines unüberbietbaren und zugleich universal bedeutsamen Wortes zu beantworten, wird die Theologie, gerade um ihrer eigenen Erwartungen willen, wohlberaten sein, ihm nicht ins Wort zu fallen. Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich: Es kann sehr wohl ein Dienst an der Tradition sein – d. h. an jenem Diskurs, der die Generationen übergreift, – wenn überlieferte Fragen präziser gestellt und dann neue Wege zu ihrer Beantwortung gesucht werden.

c) Drittes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch in der Erfahrung seiner Schuldverstrickung die Notwendigkeit des göttlichen Vergebungswortes miterfährt

Die zweite Erwartung, die die Theologie um der Christologie willen an die Philosophie richtet, besteht darin, daß die Philosophie den Nachweis führe, der Mensch sei in Schuld-Zusammenhänge ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

strickt, aus denen er sich nicht selbst befreien kann. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die Unentbehrlichkeit des göttlichen Vergebungswortes deutlich gemacht werden.

Doch ist auch in diesem Zusammenhang vorweg festzustellen: Was die Theologen hier von der Philosophie erwarten, ist ihnen auch ohne philosophische Hilfe gewiß. Sie wissen, daß »wir allzumal Sünder sind«[6], und daß darum die Frohe Botschaft darin besteht, »das Heil kundzumachen in der Vergebung der Sünden«[7]. Wiederum also ist zu fragen: Wollen die Theologen von der Philosophie mehr und Anderes hören, als was sie selber schon wissen? Ja in diesem Falle kann in theologischer Hinsicht kritisch eingewandt werden: Ist es überhaupt möglich, von der Philosophie ein Wissen zu erwarten, das der Mensch nur unter dem göttlichen Wort gewinnen kann: das Wissen, daß er ein Sünder ist und das Heil nicht von seinen eigenen Werken, sondern nur von Gottes Gnade erhoffen kann? Wird, theologisch gesprochen, dem Menschen der Zustand seiner selbst und der Welt nicht erst dadurch offenkundig, daß er im Blick auf das Kreuz Jesu bemerkt, »um welchen Preis er erkauft« werden mußte[8]? Gehört nicht zu dem, was christlich »sündhafte Existenz« genannt wird, gerade das mangelnde Schuldbewußtsein, psychologisch gesprochen: die Schuld-Verdrängung, umgangssprachlich gesagt: das »unheilbar gute Gewissen«? Und ist nicht die Fähigkeit, sich der eigenen Sündhaftigkeit bewußt zu werden, schon eine Gabe der »gratia praeveniens«, durch die Gott den Menschen zum Hören des Vergebungswortes fähig macht?

Dieses von manchen (vor allem evangelischen) Theologen geäußerte Bedenken scheint seine empirische Bestätigung zu finden, wenn man einerseits außereuropäische Kulturen, andererseits die gegenwärtige, säkularisierte Kultur Europas nach ihrem Verhältnis zu Schulderfahrung und Schuldbewußtsein befragt. Es ist üblich geworden, den Versuchen christlicher Missionare, in außereuropäischen Ländern die göttliche Vergebungsgnade zu predigen, folgenden Einwand entgegenzuhalten: Hier – vor allem in jenen Ländern, die eine Phase europäischer Kolonialherrschaft hinter sich haben – »bestehe kein Bedarf an Erlösung, wohl aber an Befreiung«. Und in Europa ist der Begriff »Schuld« heute weit weniger eine Kategorie moralischer

[6] Röm 3,23.
[7] Luk 1,77.
[8] 1 Kor 6,20; 7,23; Apoc 5,9 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstprüfung als vielmehr eine Kategorie der Anklage gegen die jeweils Anderen: seien es »die Mächtigen« in Politik und Wirtschaft, seien es die eigenen Vorfahren in Staat und Kirche, denen man die vielfältigsten Verfehlungen anlastet, um für die jeweils eigene Gruppe oder Generation den Anspruch zu erheben, sie sei mit ihrem Kampf gegen »die Strukturen« der Macht und gegen die Beharrungskräfte der Tradition im Recht. Der Begriff der »Sünde« (vor allem in der jungen Wortprägung »strukturelle Sünde«) ist zu einem Leitbegriff anklagender Selbstrechtfertigung geworden – so als hätte es niemals die paulinische Aufforderung gegeben, den Versuch, andere anzuklagen, um »eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten«, als die wirksamste Quelle der Gnaden-Verweigerung und damit der »Entleerung der Kreuzesbotschaft« zu durchschauen[9].

Weder innerhalb noch außerhalb Europas kann heute ein Bewußtsein von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit vorausgesetzt werden. Und Philosophien wie die kantische, die dieses Bewußtsein so explizieren, daß die christliche Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders als Antwort auf eine unabweisliche Frage der Vernunft erscheint, scheinen aus heutiger Rückschau nichts anderes zu beweisen, als das hohe Maß des Einflusses, den die christliche Botschaft in früheren Zeiten auf das allgemeine Bewußtsein der Gesellschaft und auf das philosophische Denken ausgeübt hat[10].

So muß, wie es scheint, die Frage neu gestellt werden, was die Theologie und speziell die Demonstratio Christiana von einer Philosophie erwarten kann und muß, sofern diese nicht ihrerseits Ausdruck eines christlich geprägten Bewußtseins ist. Oder ist auch diese Frage nach einem »nicht christlich geprägten Denken von Philosophen« überprüfungsbedürftig? Sollte es nämlich nicht nur, was niemand bestreitet, eine Geschichte der Philosophie geben, sondern auch eine Geschichte der reinen Vernunft (nach der Kant gefragt hat), die dann erst sekundär in veränderten Fragestellungen, Methoden und Ergebnissen der Philosophie ihren Ausdruck findet, dann wäre auch das Verhältnis der christlichen Botschaft zu dieser Geschichte der reinen Vernunft neu zu bestimmen. Es wäre beispielsweise zu prüfen, ob zum Verstehen dieser Botschaft eine bestimmte

[9] Vgl. Röm 10,3.

[10] Vgl. R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung, in: Theologie und Philosophie 56 [1981] 244–255, und: ders., Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Ricken und F. Marty [Hrsg.] Kant über Religion, Stuttgart 1992, 124–142.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entwicklungsgestalt dieser Vernunft vorausgesetzt sei, aber auch ob die Glaubensbotschaft ihrerseits zur Entstehung einer solchen Vernunftgestalt beigetragen habe – beispielsweise zur Entstehung einer bestimmten Art der sittlichen Subjektivität, welche ihrerseits die Voraussetzung dafür bildet, die Erfahrung von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit zu machen.

Diese Denkmöglichkeit kann hier zunächst nur sehr umrißhaft angedeutet werden. Nach Kants Auffassung muß die Vernunft sich an den regulativen Ideen orientieren, wenn dem Verstand der Aufbau eines geordneten Erfahrungskontextes möglich sein soll: an der Idee des Ich, näherhin des Aktes »Ich denke« mit seiner widerspruchsfreien Identität, und an der Idee der Welt und ihrer allumfassenden, wohlgeordneten Ganzheit. Doch sind diese Ideen weniger eindeutig und unveränderlich als Kant noch meinte. Das universal vertretbare Forschersubjekt der neuzeitlichen Wissenschaft mitsamt der ihm entsprechenden Weise der Objektivität seiner Forschungsgegenstände ist das Produkt einer Geschichte, die heute in eine kritische Phase getreten zu sein scheint. Und Vergleichbares gilt für jenes sittliche Subjekt, das Kant vor Augen hatte. Dieses ist zwar hinsichtlich seiner Entscheidungen und deshalb auch seiner Verantwortung unvertretbar, hinsichtlich seiner Urteile über das Gute und Böse aber ebenso universal vertretbar und kennt deshalb beispielsweise keine individuelle und dennoch unbedingt verpflichtende Berufung. Ihm gilt nur das als objektiv verpflichtend, was von allen Vernunftsubjekten und in deren Namen gefordert werden kann und muß. Dieser spezifischen Weise der Subjektivität, die Kant auf exemplarische Weise beschrieben hat, entspricht nicht nur eine ebenso spezifische Weise der objektiven Geltung, sondern auch eine ebenso spezifische Weise der Erfahrung, sei es der wissenschaftlichen Empirie, sei es der Erfahrung sittlicher Pflicht – z. B. der Pflicht, zur Umgestaltung der bestehenden Welt und zur Herbeiführung einer »moralischen Weltordnung« beizutragen. Eine Pflichterfahrung dieser Art ist nicht in allen Kulturen, ja nicht einmal in allen Epochen der europäischen Kultur möglich – beispielsweise überall dort nicht, wo die vorfindliche Welt als göttlich oder wenigstens als gottgewollt gedacht und deshalb alle Sittlichkeit als Einklang des subjektiven Wollens mit der objektiven Ordnung dieser Welt verstanden wird.

Es wäre zu prüfen, ob und inwieweit der Monotheismus dazu beigetragen habe, die regulative Idee der Identität des Subjekts möglich zu machen, die alle Lebensalter und Funktionen des Individuums

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übergreift und gleichzeitig das Individuum in seinem theoretischen und praktischen Urteil zum Platzhalter aller Vernunftsubjekte macht. Und es wäre zu untersuchen, ob die religiöse Vorstellung von dem Gegensatz zwischen »dieser« und der »kommenden Welt« zu den Bedingungen gehört, unter denen die regulative Idee vom »Dienst an einer neuen moralischen Weltordnung« entstehen konnte. Jedenfalls kann nur dieses Verständnis des sittlichen Subjekts und seiner Pflicht das Problem entstehen lassen, wie einerseits ein radikaler Gesinnungswandel (eine »moralische Wiedergeburt« ohne Verlust der Identität) möglich sei, und wie andererseits unter den Bedingungen »dieser« Welt ein wirksamer Dienst an der »kommenden Welt« geleistet werden könne. Und nur wenn die sittliche Erfahrung von diesen Fragen geleitet wird, entsteht das Problem, wie ein Subjekt, das sich auch in moralischer Hinsicht als Teil »dieser Welt« erfährt, zugleich zur Überwindung dieser Welt beitragen könne. Und nur dieses Problem läßt das Postulat eines »Urteilsspruchs aus Gnade« entstehen, der den »bösen Baum« dazu befähigt, »gute Früchte« zu bringen. Der interkulturelle Vergleich, aber auch der Vergleich unterschiedlicher Epochen der europäischen Geschichte zeigt, daß diese Voraussetzungen keineswegs immer und überall gegeben sind.

Der Theologe wird sich also vom Philosophen dadurch überraschen lassen müssen, daß dieser die regulative Idee von der Einheit des Subjekts, vor allem des sittlichen, die Erfahrung von Krisen dieser Identität und das daraus resultierende Bewußtsein von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit für etwas keineswegs Selbstverständliches hält, sondern nach den Bedingungen fragt, die jene Idee und diese Weisen der Erfahrung möglich machen. Und erst wenn diese Bedingungen geklärt sind, kann gefragt werden, ob fremde Kulturen oder auch Entwicklungsphasen der eigenen europäischen Kultur als defizitär beurteilt werden können, denen das Problem der Erlösungsbedürftigkeit fremd geblieben ist und die deswegen für die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders kein Verständnis mitbringen. Denn nur dann ist es berechtigt, die Anhänger dieser Kulturen oder Epochen dazu zu veranlassen, jene Fragen erst verstehen zu lernen, auf die die christliche Glaubensbotschaft die Antwort gibt. Andernfalls würde sich ergeben, daß diese Botschaft, wenigstens in ihrer durch Paulus geprägten Gestalt, nur unter kulturspezifischen oder gar epochenspezifischen Voraussetzungen mit Aussicht auf Verständnis gepredigt werden kann.

Das kann den Theologen leicht zu der Meinung verleiten, der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosoph relativiere das Bewußtsein der sittlichen Pflicht, sofern diese stets ein Moment des Widerstands gegen die Welt, wie sie ist, und ein Moment der Kritik am Subjekt, wie es ist, einschließt. Damit aber entzöge die Philosophie auch der christlichen Botschaft von Gottes Vergebungsgnade ihren universalen Geltungsanspruch. Der Philosoph wird darauf antworten: Die Rückfrage nach den Möglichkeitsbedingungen einer besonderen Weise der sittlichen Erfahrung ist etwas anderes als die Behauptung, einer Kultur oder einer Epoche »fehle nichts«, wenn diese Erfahrung ihr fremd bleibt. Es könnte ja sein (und es ist nicht unwahrscheinlich), daß eine entsprechende philosophische Untersuchung zu dem Ergebnis führt, die hier beschriebene Form sittlicher Subjektivität und die ihr entsprechende Weise der Erfahrung sittlicher Pflicht sei aus gewissen Krisen der früh-europäischen Kultur hervorgegangen, aber Krisen dieser Art seien auch für andere Kulturen auf die Dauer unausweichlich[11]. Dann wäre die Möglichkeit dieser Erfahrung zwar abhängig von einer historisch konkreten Gestalt der menschlichen Vernunft; ihr Inhalt aber wäre gleichwohl von universaler Gültigkeit. Aber vermutlich ist auch in diesem Falle ein hohes Maß an philosophischer Einübung notwendig, wenn Theologen beurteilen sollen, ob eine bestimmte philosophische Position (z. B. der Zweifel daran, daß alle Menschen aller Zeiten zur Erfahrung von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit fähig sind) ihre von der Sache her notwendigen Erwartungen enttäuscht oder nur ihre Vorurteile.

Wiederum scheint es an dieser Stelle angezeigt, einem möglichen Mißverständnis entgegenzuwirken. Es geht hier nicht darum, zwei Sätze der traditionellen Anthropologie zu bestreiten, die erst an späterer Stelle überprüft werden sollen. Sie lauten: 1. Das sittliche Subjekt macht auf objektiv gültige Weise die Erfahrung, nicht nur in physischer, sondern auch in moralischer Hinsicht Teil »dieser Welt« zu sein, und ist doch aus moralischen Gründen verpflichtet, zur Überwindung dieser Welt beizutragen. 2. Diese Erfahrung aber spiegelt nicht nur den Zustand gewisser Individuen und Gruppen, sondern zeigt an, wie es mit der Welt und der Menschheit als ganzer bestellt ist. Aber wenn diese Sätze auch an dieser Stelle nicht bestritten werden sollen, so soll doch ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit infragegestellt werden. Und es kommt darauf an, die Frage, ob

[11] Vgl. R. Schaeffler, Ent-Europäisierung des Christentums? in: Theologie und Glaube 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrungen dieser Art objektive Geltung besitzen und ob sie den allgemeinen Zustand der Welt und der Menschheit offenbar machen, in die Zuständigkeit der Philosophie zu verweisen und gleichzeitig zu klären, worin die berechtigte »Erwartung« bestehe, die die Theologie an die Philosophie zu richten hat.

Auf die zuletzt gestellte Frage kann vorläufig geantwortet werden: Von der Philosophie kann erwartet werden, daß sie die Frage klärt: *Kann eine Erfahrung, die nicht jederzeit und von jedermann gemacht werden kann, weil sie eine historisch bestimmte Gestalt der Vernunft voraussetzt, ebendeswegen stets nur für diejenigen Geltung beanspruchen, die sie gemacht haben? Oder kann die historisch bedingte Vernunftgestalt, die diese Erfahrung möglich macht, mit der Allgemeingültigkeit der Erfahrungs-Inhalte zusammenbestehen?* Und von der Philosophie kann erwartet werden, daß sie auch die zweite Frage beantwortet, die sich daran anschließt: *Unter welchen Bedingungen können Menschen, deren Bewußtsein durch eine bestimmte Tradition geprägt ist und die daher zu bestimmten Weisen der Erfahrung fähig, zu anderen unfähig sind, aus den Zeugnissen solcher Erfahrungen lernen, die ihnen selber fremd bleiben, weil sie von Menschen gemacht worden sind, deren Bewußtsein durch eine andere Tradition geprägt war?* Davon wird an späterer Stelle, im Rahmen einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, zu handeln sein.

Wenn es nun nach Meinung eines Philosophen andere, bessere Wege gibt, diese beiden Fragen zu beantworten, als den versuchten Nachweis, daß gewisse Erfahrungen allen Menschen aller Zeiten zugänglich sind, dann wird die Theologie, gerade um ihrer eigenen Erwartungen willen, wohlberaten sein, ihm nicht ins Wort zu fallen. Denn auch in diesem Kontext kann es ein Dienst an der Tradition sein, darauf zu achten, ob traditionelle Fragen nicht präziser als bisher gestellt und dann auf überraschend neue Weise beantwortet werden können.

d) Viertes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß der Mensch als geschichtliches Wesen auf Überlieferung angewiesen und deshalb den Institutionen, die diese Überlieferung sichern, zu Gehorsam verpflichtet ist

Noch einmal Vergleichbares kann von der »Demonstratio Catholica« gesagt werden. Sie impliziert, wie an früherer Stelle gesagt worden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist (s. o. S. 32), die Erwartung, die Philosophie könne den Nachweis führen, daß der Mensch, weil er ein geschichtliches Wesen ist, notwendigerweise in Traditionen lebe und darum nicht nur auf den Dienst von Institutionen angewiesen, sondern auch zum Dienst an Institutionen verpflichtet sei. Gilt dies allgemein, dann auch für die Glaubensüberlieferung und für die zu deren Fortbestand notwendigen Institutionen.

Abweichend von den bisher beschriebenen Erwartungen wird man in diesem Falle sagen müssen: Was die Theologen in diesem Zusammenhang von den Philosophen zu hören hoffen, ist ihnen nicht ohne philosophische Hilfe gewiß: daß nämlich die Angewiesenheit des Individuums auf Traditionen und Institutionen sich nicht aus der Besonderheit der christlichen Glaubensbotschaft ergibt, sondern aus der Eigenart des Menschen als eines geschichtlichen Wesens. Denn nach vier Jahrhunderten der Kritik an Traditionen und Institutionen, die seit Descartes und der frühen Aufklärung als Quellen der Vorurteile gelten, ist es geradezu zur allgemeinen Meinung geworden, daß der christliche Glaube den neuzeitlichen Befreiungsbewegungen besonders wirksam im Wege stehe, weil er die Treue zu einer jahrhundertealten Überlieferung zur Bedingung des religiösen Heils erklärt. Dadurch hindere er das Individuum daran, zunächst der religiösen, dann aber auch der politischen und allgemein kulturellen Überlieferung in der Freiheit des eigenen Urteils gegenüberzutreten. In dieser Diskussionslage hängt für die Akzeptabilität der christlichen Botschaft viel davon ab, ob die Hochschätzung von Traditionen und Institutionen ausschließlich theologisch, aus der Eigenart der christlichen Botschaft, begründet werden kann, oder ob auf philosophischem Wege nachgewiesen werden kann, daß es dafür allgemein anthropologische Gründe gibt.

Dieser Nachweis scheint leicht zu führen. Der christliche Glaube erscheint, philosophisch gesehen, als ein lehrreiches Beispiel dafür, daß nicht nur *Inhalte* des Anschauens, Denkens und Wollens Gegenstand einer Überlieferung sein können, sondern auch deren *Form*. Denn nicht nur der Inhalt des christlichen Glaubens, sondern auch seine Vollzugsgestalt ist durch Überlieferung geprägt. Nicht in allen Religionen und Kulturen gibt es Akte, die ihrer Struktur nach demjenigen Akt vergleichbar sind, der im christlichen Kontext »Ich glaube« heißt. Die Befähigung zu diesem Akt wird daher durch Eintritt in eine Überlieferung erworben. Das Individuum wird zum Akt des Glaubens erst dadurch fähig, daß ihm nicht nur Glaubens-Inhalte

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vermittelt, sondern daß zugleich die Form seines Denkens auf spezifische Weise geprägt wird. Das aber geschieht durch Eintritt in eine Überlieferungsgemeinschaft. Darum ist der Glaubensakt, philosophisch gesehen, ein ausgezeichnetes Beispiel für die historische Prägung des Subjekts, die sich in spezifischen Weisen des Anschauens, des Denkens und der Argumentation ausdrückt. Aber der Philosoph wird dieser Feststellung eine zweite hinzufügen: Das gilt auch für andere Überlieferungsgemeinschaften und ihre Glieder, am deutlichsten für die Sprachgemeinschaft. Denn in der Sprachgemeinschaft werden nicht nur gewisse Inhalte weitergegeben, *über die* gesprochen wird, sondern vor allem die Form, *wie* gesprochen wird, also etwa die Weise der Wort- und Satzbildung, wie sie in der Grammatik einer Sprache beschrieben wird. Diese aber prägt das Denken und Anschauen der Mitglieder dieser Sprachgemeinschaft im Sinne einer historisch spezifischen »formatio mentis«.

Von hier aus wird begreiflich, daß derartige Gemeinschaften auf Überlieferung angewiesen sind. So werden jeweils kommende Generationen nur dadurch zum Vollzug des Glaubensakts fähig, daß sie in einer Überlieferungsgemeinschaft die diesem Akt entsprechende »forma mentis« erwerben. (Romanische Sprachen drücken das, was wir im Deutschen »Bildung« nennen, zutreffend mit Vokabeln aus, die vom lateinischen »formatio« gebildet sind.) Und selbst die jeweils gegenwärtig lebende Generation verliert, wie an vielen Beispielen empirisch untersucht werden kann, ihre Fähigkeit zum Vollzug des Glaubensakts in dem Maße, in welchem sie aufhört, sich als Glied im Überlieferungszusammenhang zu verstehen und zu verhalten. Und wiederum wird der Philosoph dieser Feststellung die zweite hinzufügen: Dies ist kein Spezificum der Glaubensgemeinschaft, sondern eine gemeinsame Eigenschaft auch anderer Überlieferungsgemeinschaften, vor allem der Sprachgemeinschaft: Nur durch aktive Teilhabe an der sprachlichen Überlieferung, etwa im Umgang mit klassischen (d. h. vorbildhaft gewordenen) Texten, erwirbt das Individuum die eigene, aktive Sprachkompetenz. Überlieferungsverlust hat eine Verarmung der Sprache und damit eine Minderung der Fähigkeit zu jener Form differenzierten Anschauens und Denkens zur Folge, die an diese jeweils konkrete Sprache gebunden ist.

Nun kann man eine Pflicht der Gerechtigkeit darin sehen, Empfangenes nicht für sich zu behalten, es gleichsam zu »unterschlagen«, sondern weiterzugeben. Insofern ist die Erhaltung und Weitergabe, freilich auch die aktive Weiterentwicklung des empfangenen Über-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lieferungsgutes eine moralische Pflicht. Diese ist nur erfüllbar, wenn nicht nur das Überlieferungsgut, sondern auch die Gruppe, innerhalb derer es weitergegeben wird, fortbesteht. Dazu aber sind Institutionen nötig. Ja man kann eine Institution geradezu als ein Ensemble von geregelten Formen des intersubjektiven Verhaltens definieren, die Funktionsnachfolge möglich machen. Insofern wird auch der Dienst an Institutionen zur sittlichen Aufgabe. Und darin kann unter gewissen, noch genauer zu bestimmenden Umständen die Pflicht eingeschlossen sein, denen Gehorsam zu leisten, deren besondere Aufgabe darin besteht, den Fortbestand der Überlieferungsgemeinschaft und die Weitergabe des Überlieferungsgutes zu sichern, also beispielsweise staatlichen Gesetzen zu gehorchen, die im Dienst an der kulturellen Überlieferung die allgemeine Schulpflicht festsetzen und verpflichtende Lerninhalte definieren. Und wiederum wird hinzugefügt werden können: Gilt dies allgemein für jede Überlieferungsgemeinschaft, dann auch speziell für die religiöse. In jedem Falle aber wird aus der Eigenart des Überlieferungsgutes, das weitergegeben werden soll, die »Forma Mentis« abzuleiten sein, die die Individuen entwickelt haben müssen, wenn sie zur Rezeption und Weitergabe der Überlieferung fähig werden sollen. Daraus wiederum wird sich ergeben, von welcher Art die Institutionen sein müssen, die zur Sicherung dieser Weitergabe notwendig sind. Und so kann es Aufgabe der Theologen sein, aus der Eigenart der christlichen Glaubensüberlieferung Folgerungen für die institutionelle Struktur der Kirche zu ziehen.

Aus diesen Feststellungen ergibt sich freilich eine weiterführende Frage: Wird ein Philosoph, der auf solchem Wege zu einer Hochschätzung von Traditionen und Institutionen gelangt, durch die Kraft seiner eigenen Argumente genötigt, eine aufklärungs- und emanzipationsfeindliche Position einzunehmen? (Bei Arnold Gehlen und seiner Institutionenlehre scheint dies der Fall zu sein.) Oder läßt sich, so könnte die Gegenfrage lauten, eine anthropologisch begründete Hochschätzung von Traditionen und Institutionen mit dem aufgeklärten Leitgedanken von der Selbstgesetzgebung der Vernunft vereinbaren? Und von welcher Art müßte dann das Verständnis von Traditionen und Institutionen sein?

Eine verbreitete, freilich überbietungsbedürftige Antwort auf diese Frage lautet: Traditionen und Institutionen haben innerhalb des Aufklärungs- und Emanzipationsprozesses teils die Aufgabe der Propädeutik, teils die der Rückfall-Prophylaxe. Diese Antwort beruht

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf folgenden Beobachtungen: Die Aufklärung selbst hat sich, trotz ihrer grundsätzlich traditionskritischen Absicht, ihrerseits als traditionsbegründend, aber auch als traditionsbedürftig erwiesen. Sie kommt, nur scheinbar paradox, mit dem Christentum darin überein, daß sie als ein Ruf zur Veränderung des Denkens auftritt und ebendeshalb zu einer Bildungsbewegung werden mußte, um im Hörer jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«[12] hervorzurufen, die nötig ist, wenn dieser die neue Botschaft als überzeugungskräftig beurteilen soll. Nicht zufällig sind griechische Sophisten und christliche Missionare zu Begründern des Bildungswesens und der pädagogischen Reflexion in Europa geworden. Darüber hinaus mußten die Vertreter der neuzeitlichen Aufklärung lernen, was den christlichen Glaubensboten seit langem bekannt war: daß die Umgestaltung zur Neuheit des Denkens nicht mit einem Schlage erreicht wird, sondern ihrerseits der beständigen Erneuerung bedarf, wenn nicht der »alte Adam« erneut Macht über die Menschen gewinnen, d. h. wenn der Mensch nicht in jene Mentalitätsform zurückfallen soll, die sich der neuen, befreienden Botschaft verweigert. Darum ist die Bildungsaufgabe der Aufklärung wie die der christlichen Mission nie zu Ende getan und bedarf, um langfristig wirksam zu werden, der Institutionalisierung und Traditionsbildung.

Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft-Autonomie und Tradition sind daraus erste, wenn auch überbietungsbedürftige Folgerungen zu ziehen. Weder die aufgeklärte noch die christliche Gestalt der Subjektivität ergibt sich »naturwüchsig« von selbst, auch wenn aufgeklärte Philosophen bzw. christliche Glaubensboten diese »forma mentis« als »naturgemäß« bzw. »schöpfungsgemäß« beurteilen. Vielmehr ergibt sich diese Bewußtseinsgestalt jeweils erst aus einer »Umgestaltung des Denkens«, die nur geschehen kann, wenn sie ausdrücklich gewollt wird. Ebendadurch aber setzt sie die Fähigkeit der Vernunft zur Selbstbestimmung voraus. Andererseits aber setzt dieser Wille zur Umgestaltung die Einsicht in deren Notwendigkeit voraus; und diese Einsicht kann ihrerseits nur gewonnen werden, wenn die Umgestaltung des Denkens wenigstens ansatzweise schon geschehen ist und wenn sie nicht, aufgrund falsch ausgerichteter Selbstbestimmung, wieder verlorengegangen ist. Und so ergibt sich die Folgerung: Aufgeklärte wie christliche Pädagogik samt ihren Überlieferungen und Institutionen dienen dem zwei-

[12] Röm. 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fachen Ziel einer Propädeutik der freien Entscheidung für das befreiende Wort und einer Verminderung der Rückfallsgefahr.

Freilich unterliegen beide Formen der Pädagogik der Versuchung, ihren Adressaten im Interesse von Freiheitsgewinnung und Rückfallsverhütung ein Maß an Fürsorge angedeihen zu lassen, das die Grenze zur Bevormundung überschreitet. Staatlich verordnete Emanzipationspädagogik ist dieser Versuchung nicht weniger ausgesetzt als christliche Erziehung zur religiösen Entscheidungsfähigkeit. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, wird sowohl im Sinne der Aufklärung als auch im Sinne der »Theologie der Befreiung« die These vertreten, Traditionen und Institutionen, deren Aufgabe vorwiegend in Propädeutik der Selbstbestimmung und in Anleitung zur Rückfallsvermeidung besteht, seien daran zu messen, welche Anstrengungen sie unternehmen, um sich selbst so bald wie möglich überflüssig zu machen. Ziel ihrer Bemühung sei der »mündig« gewordene Bürger bzw. Christ, der aus eigener Einsicht zur beständigen Erneuerung seines Denkens bereit ist und mögliche Rückfallsgefahren selber zu erkennen und zu vermeiden vermag. Dann sei er, in Sachen des Glaubens nicht weniger als in Fragen der Politik oder Moral, dazu fähig geworden, »sich seiner Vernunft ohne fremde Vormünder zu bedienen« (um Kants Definition der Mündigkeit aufzugreifen).

Es muß den Theologen überlassen bleiben, zu beurteilen, ob eine solche Funktionsbestimmung von Traditionen und Institutionen ihren »Erwartungen« entspricht. In philosophischer Hinsicht jedoch muß eingewandt werden: Auf solche Weise wird die Geschichte der Vernunft darauf beschränkt, daß diese einen ursprünglichen Zustand der »naturgemäßen« bzw. »schöpfungsgemäßen« Selbstbestimmung durch eigene Schuld verlassen hat (christlich gesprochen: daß der Mensch durch Verwechselung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen unter die Botmäßigkeit der »Elemente dieser Welt« geraten ist) und nun, mit Hilfe der christlichen Botschaft bzw. der aufgeklärten Philosophie, auf reflektierte und daher bewußte Weise zu diesem ursprünglichen Zustand zurückkehren soll. Wäre die Geschichte der Vernunft auf solche Weise zureichend beschrieben, dann freilich würde auch verständlich, daß jene Hilfe, derer sie bedarf, nach gelungener Rückkehr zur ursprünglichen Freiheit überflüssig würde. Doch zeigt das schon erwähnte Beispiel der Sprache und ihrer Geschichte, daß die menschliche Vernunft auf weit radikalere Weise geschichtlich ist, und daß sie deswegen nicht nur für eine Übergangsphase (für die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit der noch nicht wiedergewonnenen Selbstbestimmung oder ihrer noch nicht überwundenen Selbstgefährdung) auf die aktive Teilhabe an konkreten Überlieferungsgemeinschaften angewiesen ist – freilich auch auf deren Wechselwirkung und gegenseitige Beeinflussung.

Selbst wenn man annehmen will, daß die Vielfalt der menschlichen Sprachen aus einer einzigen Ursprache einer einzigen Urgesellschaft hervorgegangen sei, liegt der »Sündenfall« der Menschheit nicht in der Sprachen-Mannigfaltigkeit als solcher, sondern allenfalls darin, daß diese sich gegenseitig fremd und unverständlich geworden sind. Entsprechend kann die Überwindung der »babylonischen Sprachenverwirrung« nicht von der Rückkehr zu einer naturgegebenen oder schöpfungsgemäßen Ursprache erhofft werden, sondern nur davon, daß jede Sprachgemeinschaft das, was eine andere in ihrer Sprache sagt, in ihrer eigenen, anders gearteten Sprache verstehen und nachsprechen kann (so wie die »Perser, Meder, Elamiter« im Pfingstbericht der Apostelgeschichte).

Und was von den Sprachgemeinschaften gilt, ließe sich auch von anderen Überlieferungsgemeinschaften zeigen: Ihre Vielfalt und ihre Differenz untereinander kann nicht als Folge eines schuldhaften Abfalls von einer ursprünglichen allumfassenden Menschheitsgesellschaft gedeutet werden – selbst wenn es eine solche jemals gegeben haben sollte. Und sofern die Prägung der Vernunft durch die Zugehörigkeit zu einer jeweils partikulären Überlieferungsgemeinschaft zugleich eine Beschränkung ihrer Freiheit darstellen sollte, kann die Wiedergewinnung der Freiheit nicht davon erhofft werden, daß es zuletzt keine partikulären Überlieferungsgemeinschaften mehr gibt, sondern nur davon, daß diese, unbeschadet ihrer Differenz, in eine Wechselbeziehung untereinander treten, die ein gruppenübergreifendes Verstehen möglich macht. Und selbst diejenigen Überlieferungsgemeinschaften, in denen das Bewußtsein von der Aufgabe eines gruppenübergreifenden Dialogs und von den Möglichkeiten, ihn zu führen, weitergegeben wird, sind nicht dazu bestimmt, sich selber überflüssig zu machen. Das wäre nur dann der Fall, wenn das Ziel der Vernunftgeschichte darin bestünde, daß alle Vielfalt der Überlieferungsgemeinschaften in einer differenzlosen Einheitsgesellschaft aufgehoben würde. Da die Vielfalt der partikulären Überlieferungsgemeinschaften nicht rückgängig zu machen ist, ist auch die Aufgabe, den Dialog zwischen ihnen zu stiften, nie zu Ende getan.

Das bedeutet nun freilich: Jene Geschichtlichkeit des Menschen muß neu bestimmt werden, aus der, nach traditioneller Erwartung

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Theologen, zu folgern ist, daß er auf Überlieferung und deswegen auf diejenigen Institutionen angewiesen ist, die zur Sicherung historischer Überlieferungen notwendig sind. Es ist neu zu fragen, inwiefern es sich hier um eine Geschichtlichkeit der Vernunft und nicht nur ihres Gebrauchs durch Individuen und partikuläre Gruppen handelt und welche Rolle Traditionen bei der Ausformung von historisch konkreten Gestalten der Vernunft spielen. Und erst wenn diese Fragen beantwortet sind, kann die weitere Frage geklärt werden, wie sich die jeweils historische, durch konkrete Überlieferungen geprägte Gestalt der Vernunft zu ihrer Selbstbestimmung verhält. Dabei wird an die transzendentalphilosophische Einsicht anzuknüpfen sein, daß die Vernunft mit ihren Ideen und der Verstand mit seinen Begriffen und Urteilsformen sich dadurch bewähren muß, Erfahrung möglich zu machen. Zugleich aber wird zu fragen sein, ob und auf welche Weise Erfahrungen auf die Formen des Anschauens und Denkens verändernd zurückwirken können, sodaß aus diesem Wechselspiel von Formen und Inhalten die Geschichtlichkeit der Vernunft neu begreiflich wird. Und in diesem Kontext wird die Bedeutung von Überlieferungen, insbesondere der Weitergabe von Zeugnissen strukturverändernder Erfahrungen, für die Geschichte der Vernunft neu zu bestimmen sein[13].

Die Ergebnisse derartiger Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Erfahrung und deshalb zugleich von Vernunft und Geschichte können in diesen einleitenden Überlegungen noch nicht vorweggenommen werden. Aber schon jetzt läßt sich sagen: Aus solchen Überlegungen wird sich eine andere Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft zu Traditionen und Institutionen ergeben als dies dort der Fall war, wo die Aufgabe von Traditionen und Institutionen in einer Propädeutik der Vernunft-Autonomie und in einer Rückfall-Prophylaxe gesehen wurde. Und dementsprechend wird, innerhalb einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, auch die spezielle Frage nach der Bedeutung speziell religiöser Traditionen und Institutionen neu zu stellen und zu beantworten sein.

So wird es für den Theologen eine Überraschung bedeuten, daß die Philosophie heute seine Erwartungen auf andere Weise erfüllt als noch in der Aufklärungszeit. Denn zwar ist im Lichte der jüngeren philosophischen Diskussion noch deutlicher geworden als früher, daß die menschliche Vernunft nur in jeweils geschichtlicher Gestalt exi-

[13] Vgl. R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stiert, daß insbesondere auch die Rationalität neuzeitlicher Wissenschaft nur eine dieser Vernunftgestalten ist und daß bei der Ausformung dieser Vernunftgestalten historische Überlieferungsgemeinschaften eine entscheidende Rolle spielen. Aber es ist zweifelhaft geworden, ob die Geschichte der Vernunft so verstanden werden kann, daß diese zu einem als »naturgemäß« bzw. »schöpfungsgemäß« zu beurteilenden Urzustand zurückkehrt, wenn auch nun auf bewußt gewordene Weise. Damit freilich ist zugleich ebenso fraglich geworden, ob bestimmte Traditionen (sei es die die Aufklärung, sei es die der christlichen Botschaft) ihre Überlegenheit über andere Traditionen dadurch nachweisen kann, daß sie sich als notwendige Hilfe zu solcher Wiedergewinnung des Naturgemäßen bzw. Schöpfungsgemäßen erweisen.

Es ist vielmehr eine offene Frage, wie die Verschiedenheit historischer Gestalten der Vernunft zustandekommt, vor allem aber auf welche Weise Kriterien zu gewinnen seien, um derartige Vernunftgestalten und die sie prägenden Traditionen wertend gegeneinander abzuwägen. Denn in gewisser Weise sind alle Gestalten der Vernunft »naturgemäß« bzw. »schöpfungsgemäß«, weil es zur Natur der Vernunft gehört, sich historisch zu differenzieren. Und in gewisser Weise ist keine von ihnen »schöpfungsgemäß« bzw. »naturgemäß«, weil keine von ihnen die Vernunft so zeigt, wie sie unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen oder aus der Natur des menschlichen Geistes entstanden ist. Jede dieser Gestalten zeigt ein Moment von historischer Kontingenz und Kritikbedürftigkeit. Das Beispiel der Sprachen und ihrer Mannigfaltigkeit kann dies noch einmal deutlich machen: In gewisser Hinsicht ist jede Sprache »naturgemäß«, in anderer Hinsicht ist es keine von ihnen, z. B. hinsichtlich hinderlicher Zweideutigkeiten ihrer Termini oder auch struktureller Inkonvenienzen ihrer Grammatik.

Dieser Befund wird nun freilich den schon an früherer Stelle (s. o. S. 51 f.) erwähnten Verdacht der Theologen verstärken, eine Philosophie der hier angedeuteten Art leiste dem Relativismus Vorschub und lasse die Frage nach dem Wahren und Falschen, dem Guten und Bösen jeweils nur »system-immanent«, innerhalb eines durch je bestimmte Traditionen geprägten Vernunftgebrauchs zu. Darauf wird zunächst so zu antworten sein, wie in den früher beschriebenen Fällen: Die Feststellung, daß bisher angewandte Kriterien zur Beurteilung von Traditionen fragwürdig geworden sind, ist etwas anderes als die Behauptung, daß eine solche Beurteilung nicht

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nötig oder nicht möglich sei. Und die Rückfrage nach den Bedingungen, die eine solche Beurteilung möglich machen, ist etwas anderes als der Verzicht auf die Wahrheitsfrage überhaupt. Sodann aber ist hinzuzufügen: Die Untersuchung der Differenz historischer Vernunftgestalten scheint neue Wege zu eröffnen, auf denen solche Kriterien gewonnen werden können.

Denn zunächst ist festzustellen: Es gibt keine autarke Überlieferung und deshalb auch keine autarke Vernunftgestalt. Jede von ihnen ist faktisch aus der Begegnung zwischen unterschiedlichen Traditionen hervorgegangen und steht beständig in Wechselbeziehung mit anderen Traditionen. Und das ist nicht nur tatsächlich so, sondern bildet zugleich die Voraussetzung für ein kritisches Selbstverständnis jeder einzelnen dieser Überlieferungen und Vernunftgestalten. Das gegenseitige Verstehen (und sogar noch das gegenseitige Mißverstehen) von Traditionen ist ein unentbehrliches Moment ihrer je eigenen Entwicklung. Diese Wechselbeziehungen aber sind kritisch-hermeneutischer Art: Sie kommen dadurch zustande, daß unterschiedliche Traditionen kritische Anfragen aneinander richten. Das aber wäre nicht möglich, wenn die Frage nach dem Wahren und Falschen, dem Guten und Bösen relativistisch suspendiert würde. Wer diese Fragen nicht stellt, müßte sich dabei bescheiden, die unvermittelte Differenz von Traditionen festzustellen; aber verstehen könnte er sie nicht, nicht einmal die eigene. Freilich ist zu fragen, worauf die Möglichkeit einer solchen kritisch-hermeneutischen Wechselbeziehung beruht und wovon es abhängt, ob sie gelingt.

Im Sinne einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« ist auf diese Frage zu antworten: Historisch konkrete Gestalten der Subjektivität und darin eingeschlossen historische Vernunftgestalten (also: konkrete Gestalten der Vernunftideen, Verstandeskategorien und Anschauungsformen) sind dazu da, Erfahrung möglich zu machen. An dieser ihrer Fähigkeit sind sie deshalb auch kritisch zu messen. Dafür kann an dieser Stelle nur sehr umrißhaft ein Beispiel gegeben werden: Der neuzeitlichen Wissenschaft liegt eine solche historisch konkrete Gestalt der Subjektivität zugrunde: die regulative Idee des Ich als des universal vertretbaren Forschersubjekts und die ihr korrespondierende Idee der Welt als des allumfassenden Netzes von Kausalbeziehungen, die ihr entsprechenden Verstandeskategorien der Wechselwirkung von Naturkausalitäten und eines rein funktional verstandenen Substanzbegriffs. Diese Gestalt der Subjektivität ist die Bedingung einer bestimmten Art von Erfahrung, der Empirie im

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft, schließt aber andere Weisen der Erfahrung aus; so kommen etwa die ästhetische Begeisterung oder die religiöse Ergriffenheit im Kontext wissenschaftlichen Erfahrens nur noch als subjektive Erlebnisqualitäten, nicht mehr als Quellen objektiv gültiger Erfahrung in Betracht. Und die Feststellung, welche Art von Erfahrung diese Subjektivitätsgestalt möglich, welche sie unmöglich macht, bietet einen ersten Ansatzpunkt ihrer kritischen Wertung. Diese kritische Wertung aber betrifft in einem zweiten Schritt auch jene Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer diese Subjektivitätsgestalt ausgeformt und im Sinne einer »formatio mentis« an neue Generationen weitergegeben wird, im Unterschied zu anderen Überlieferungen und den sie tragenden Überlieferungsgemeinschaften, die das Bewußtsein ihrer Mitglieder anders geformt und dadurch zu anderen Arten von Erfahrung fähig gemacht haben.

Unter dieser Voraussetzung ergibt sich eine andere Antwort auf die Frage, wie sich die Selbstbestimmung der Vernunft zu der prägenden Kraft von Traditionen verhalte. Wenn Traditionen und die sie sichernden Institutionen dazu bestimmt sind, nicht nur inhaltliche Kenntnisse und Verhaltensfähigkeiten weiterzugeben, sondern damit zugleich der Vernunft im Umgang mit diesen Inhalten eine je spezifische Prägung (»formatio mentis«) zu geben, und wenn die Vernunft in all ihren je konkreten Gestalten dazu da ist, Erfahrung möglich zu machen, dann sind auch Traditionen und Institutionen daran zu messen, in welcher Weise und in welchem Maße sie das menschliche Anschauen und Denken zum Aufbau eines Erfahrungszusammenhangs fähig machen. Nun ist aber Erfahrung, im Gegensatz zur bloßen Hinnahme von Eindrücken, stets eine Eigenleistung des Subjekts, und die Vernunft, die das Subjekt zu dieser Eigenleistung befähigt, bewährt ebendarin ihre unvertretbare Eigengesetzlichkeit. Sie bestimmt durch ihre regulativen Ideen die Struktur des Gesamtzusammenhangs, innerhalb dessen der Verstand durch seine Kategorien allen Inhalten ihre unverwechselbare Stelle zuweist und diesen Inhalten so erst objektive Gültigkeit verleiht. Traditionen und Institutionen erfüllen also ihre Aufgabe nur, indem sie je historisch konkrete Formen dieser Eigengesetzgebung möglich machen. Und die Frage, in welchem Maße sie diese Aufgabe erfüllen, wird zugleich zum Maßstab, an dem sie kritisch zu messen sind. Traditionen und Institutionen sind nötig, weil die Vernunft eine jeweils historisch konkrete Gestalt gewinnen muß, um erfahrungsfähig zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie verfehlen ihr Ziel, wenn sie jene Eigengesetzgebung der Vernunft, die zur Erfahrungsfähigkeit gehört, durch eine der Vernunft auferlegte Fremdgesetzgebung zu ersetzen versuchen. Sie haben »auctoritas«, sofern sie je historisch konkrete Formen dieser Selbstgesetzgebung begründen (inaugurant) und vermehren (augent); sie verlieren diese Autorität, sofern sie diese Selbstgesetzgebung nicht zulassen oder gar zerstören – eine Selbstgesetzgebung freilich, die nur in dem Maße eine Äußerung der Vernunft ist, in welchem sie nicht der Willkür des Individuums dient, sondern seiner Fähigkeit, objektiv gültige, seinem Urteil Maßstäbe des Wahren und Falschen gegenübersetzende Erfahrungen zu machen.

Es kann nicht Sache dieser einleitenden Überlegungen sein, den Zusammenhang zwischen Traditionen, Vernunftgestalten und der Fähigkeit zu spezifischen Formen der Erfahrung im Einzelnen nachzuzeichnen. Davon wird an späterer Stelle noch zu handeln sein. Aber ein mögliches Beispiel ist an früherer Stelle schon berührt worden: Falls sich die Vermutung bestätigen sollte, daß die Tradition des Monotheismus wesentlich zur Entstehung des Bewußtseins von der Identität des Subjekts beigetragen hat – eines Identitätsbewußtseins, dessen transzendentale, Erfahrung ermöglichende Bedeutung Kant mit Recht hervorgehoben hat – und falls weiterhin jene religiöse Tradition, innerhalb derer die Entgegensetzung zwischen »dieser« und der »kommenden Welt« entwickelt wurde, zu den Bedingungen jener besonderen Art der sittlichen Erfahrung gehört, in welcher die bestehende Welt im Ganzen als überbietungsbedürftig und der Dienst an einer kommenden, besseren Weltordnung als verpflichtendes Handlungsziel erfahren wird, dann hätten sich diese religiösen Traditionen als Möglichkeitsgründe von Erfahrungen erwiesen, die das Individuum in unvertretbarer Weise selber machen muß und in denen es sich auf besonders deutliche Weise der theoretischen und praktischen Selbstgesetzgebung der Vernunft bewußt wird. Denn auch in diesem Falle, nicht nur bei der wissenschaftlichen Empirie, sind es die Vernunftideen von der Einheit des Ich und der geordneten Ganzheit der (moralischen) Welt, die dem gesamten Kontext der Erfahrung seine Struktur verleihen. Gleichzeitig wird an diesem Beispiel deutlich, daß die Selbstgesetzgebung der Vernunft nichts von Beliebigkeit an sich hat, sondern objektiv gültige Erfahrung, im vorliegenden Falle die Erfahrung objektiv verpflichtender Handlungsziele, erst möglich macht.

Religiöse Überlieferungen würden, falls sich diese Deutung be-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahrheiten sollte, ihre Bewährung darin finden, daß sie auf historisch konkrete Weise objektiv gültige Erfahrungen möglich machen. Und sofern derartige Überlieferungen nur möglich sind, wenn sich die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft so verhalten, daß Funktionsnachfolge möglich ist, liegt in der Befähigung zu Erfahrungen der genannten Art die Bewährungsprobe nicht nur für historisch konkrete religiöse Traditionen, sondern auch für die sie ermöglichenden Institutionen.

Auch wenn diese Deutung einer bestimmten Weise sittlicher Erfahrung bisher nur als Denkmöglichkeit entworfen, noch nicht als zutreffend erwiesen wurde, kann doch schon der Entwurf einer solchen Denkmöglichkeit deutlich machen: Die Theologie kann aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus von der Philosophie erwarten, daß sie Fragen wie die folgenden klärt: *Hat nicht nur der »Vernunftgebrauch«, sondern die Vernunft selber eine Geschichte, in deren Verlauf ihre Umgestaltung (metamórphosis) möglich wird? Worauf beruht diese Geschichtlichkeit der Vernunft? Welche Funktion erfüllen innerhalb dieser Geschichte Traditionen und die Institutionen, die derartige Traditionen sichern? Ist es möglich, historisch geprägte Gestalten der Vernunft und die sie prägenden Traditionen kritisch gegeneinander abzuwägen?* Und spezieller*: Wie verhält sich die Selbstbestimmung der Vernunft, ohne die keine Erfahrung möglich ist, zu ihrer historischen Prägung durch derartige Traditionen und Institutionen?* (s. u. S. 280 ff.)

Nun hat sich gezeigt: Es gibt auch noch andere Wege, die Bedeutung von Traditionen und Institutionen zu begründen als denjenigen, den die Aufklärungsphilosophie beschritten hat: ihre Funktionsbestimmung als Mittel der Propädeutik und der Rückfall-Prophylaxe. Ein solcher neuartiger Deutungsversuch mag die Theologen überraschen, vielleicht auch mit Mißtrauen erfüllen, weil er jenen Gedanken verläßt, der der christlichen Theologie mit der Aufklärungsphilosophie gemeinsam war: daß die menschliche Vernunft eine »natürliche« bzw. »schöpfungsgemäße« Ursprungsgestalt verlassen habe und durch philosophische oder theologische Traditionen dazu angeleitet werden könne und müsse, zu diesem Urzustand zurückzukehren. Solche Überraschung und solches verständliche Mißtrauen mag die Theologen daran zweifeln lassen, ob eine Philosophie der hier angedeuteten Art wirklich leiste, was die Theologen von ihr erwarten. Das Urteil darüber werden hier wie in den bisher beschriebenen Kontexten die Theologen selbst zu fällen haben. Aber viel-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leicht ist in diesem Zusammenhang noch deutlicher geworden, was auch in allen früher beschriebenen Fällen gesagt werden mußte: Vermutlich gehört ein hohes Maß an »philosophischer Einübung« dazu, um zu beurteilen, ob eine bestimmte philosophische Position, in diesem Falle eine »Dialogische Theorie der Erfahrung«, die aus der Sache heraus notwendigen Erwartungen der Theologen enttäuscht oder nur ihre Vorurteile. Und auch hier kann es einen Dienst an der Tradition bedeuten, überlieferte Fragen, z. B. die nach Funktion und Legitimation von Traditionen und Institutionen, auf neue, präzisere Weise zu stellen und nach neuen Wegen ihrer Beantwortung zu suchen.

e) Ein fünftes Beispiel: Die Erwartung des Nachweises, daß es andere Weisen der objektiven Geltung gibt als die, zu deren Sicherung die neuzeitliche Wissenschaft geeignet ist

Die »theologische Erkenntnislehre«, hat sich erst in jüngerer Zeit zu einem vierten Traktat der Fundamentaltheologie verselbständigt. Ihre Themen sind: die Heilige Schrift, die Tradition, das Lehramt und die Eigenart der Theologie als Wissenschaft. Da aber alle diese »Quellen« der Glaubenserkenntnis unter dem Worte Gottes stehen (das zwar *in* der Heiligen Schrift vernehmbar wird, aber mit ihr nicht schlechthin identisch ist), wird diesen Teil-Traktaten oft ein eigenes Kapitel über das Wort Gottes vorangestellt, verbunden mit einem weiteren Kapitel über den Glauben als jenen Akt, durch den der Mensch Gottes Wort hört, in freier Entscheidung beantwortet und in seinem Lichte sich selbst und die Welt versteht[14].

All dies sind zweifellos spezifisch theologische Themen. Zu ihnen hat nach geläufiger Ansicht der Philosoph wenig zu sagen. (Daß er gleichwohl auch zu ihrer Behandlung etwas beitragen kann, wird an späterer Stelle deutlich zu machen sein. Der Zweite Teil der hier vorgelegten Untersuchung wird einen solchen Versuch unter dem Titel »Gotteswort im Menschenwort« unternehmen.) Was in diesem Zusammenhang von der Philosophie erwartet wird, ist die Beseitigung von Hindernissen, die der theologischen Behandlung dieser Fragen im Wege stehen. Unter den Bedingungen der (zu Ende gehenden?) Neuzeit sind dies vor allem zwei: ein empiristisches Wissenschaftsverständnis, das keine Aussage als objektiv gültig aner-

[14] So auch im Handbuch der Fundamentaltheologie von Kern/Pottmeyer/Seckler.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kennt, die nicht auf empirisch gesicherte »Tatsachen« gegründet ist, aber auch ein rationalistisches Verständnis »überempirischer Erkenntnisformen«, wie sie in der Logik und Mathematik entwickelt werden; nach einem solchen Verständnis nämlich wird jenseits des Feldes möglicher Empirie nur das als objektiv gültig anerkannt, was aus »Vernunftprinzipien« logisch zwingend abgeleitet werden kann.

Nach diesem heute geläufigen Verständnis von »Wissen« wäre nun freilich der Glaube entweder ein rein subjektives Überzeugtsein ohne objektive Gültigkeit (wobei das Zustandekommen und die Funktion derartiger rein subjektiver Überzeugungen Gegenstand der psychologischen, soziologischen und historischen Forschung sein kann), oder eine populäre Form von Metaphysik, die mit fortschreitender Reflexion in reines Vernunftwissen verwandelt werden kann, etwa nach Vorbild von Leibnizens »Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade«, oder auch von Hegels Verwandlung der religiösen »Vorstellung« in den philosophischen »Begriff«. Entsprechend wäre die Theologie als Wissenschaft vom Glauben und von seinen Inhalten unter dieser Voraussetzung entweder empirische Religionswissenschaft oder die Anleitung, den Glauben in metaphysisches Gottes-Wissen zu verwandeln. Nun kann die Theologie sich, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, mit dieser teils empiristischen, teils rationalistischen Beschreibung ihrer Aufgabe nicht zufriedengeben. Die philosophische Kritik am Empirismus und am Rationalismus ist unter diesen Bedingungen der philosophische Beitrag zur Grundlegung einer theologischen Erkenntnislehre.

Nun ist die Kritik am Anspruch der neuzeitlich verstandenen Wissenschaft, sie allein führe zu objektiv gültigen Ergebnissen, heute in manchen philosophischen Veröffentlichungen und vor allem im außerphilosophischen öffentlichen Bewußtsein fast ein Gemeinplatz geworden. Dafür werden vor allem zwei Argumente angeführt: Diese Art der Erkenntnis sei das Produkt kontingenter historischer Bedingungen, die nur in bestimmten Epochen einer bestimmten Kultur, nämlich der europäischen, gegeben seien. Und überdies sei diese Erkenntnisart Ausdruck eines »Herrschaftswillens«, der in der technischen Anwendung dieses Wissens deutlich hervortrete und dabei zu einer Bedrohung der Lebenswelt des Menschen geführt habe. Zugleich seien andere Kulturgebiete, z. B. die Kunst, die Moral und die Religion, durch fortschreitende »Verwissenschaftlichung« daran gehindert worden, ihre spezifischen Möglichkeiten des Weltverstehens und der Weltgestaltung zu entfalten. Das werde besonders durch den

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zerstörerischen Einfluß deutlich, den der »Export« des wissenschaftlich-technischen Denkens in außer-europäische Länder auf deren Kulturen ausgeübt habe. Zuweilen scheint es für die Theologie verlockend, sich diese Art von Wissenschaftskritik zueigen zu machen und so das Programm zu erfüllen, das Kant auf die Formel gebracht hatte: »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«[15].

Doch können die hier angedeuteten und heute weit verbreiteten Argumente leicht auf methodische Irrwege führen. Das erste Argument, das von dem Hinweis auf die historische Kontingenz der Bedingungen ausgeht, von denen das Entstehen und der Fortbestand der neuzeitlichen Wissenschaft abhängt, führt leicht zu der Verwechselung zwischen den *Entstehungsbedingungen* für eine bestimmte Art des Denkens und den *Geltungsbedingungen* des Gedachten. Auf dieser Verwechselung beruhen alle Biologismen, Psychologismen und Soziologismen in der Erkenntnistheorie. Demgegenüber ist zu betonen: Gewisse Inhalte können logisch zwingend und darum objektiv gültig ein, auch wenn der Vollzug derjenigen Akte, die zu diesen Ergebnissen führen, von empirischen Bedingungen abhängt, die nicht immer gegeben sind. (Daß beispielsweise das ungestörte Funktionieren des Zentralnervensystems eine unerläßliche Entstehungsbedingung logischen Denkens ist, beweist nicht, daß die logische Geltung des Gedachten eine Folge der Gehirnfunktionen ist. Aber Ähnliches gilt auch von den psychischen, gesellschaftlichen und historischen Bedingungen für die Entstehung eines Gedankens; auch sie sind von den Bedingungen seiner Geltung streng zu unterscheiden. Am Mangel dieser Unterscheidung kranken auch manche Formen der neueren »Evolutionären Erkenntnistheorie«.)

Das zweite Argument, das von der möglichen zerstörerischen Wirkung der Wissenschafts-*Anwendung* ausgeht, impliziert einerseits den gleichen psychologistischen Fehlschluß, indem es die *Geltung* des wissenschaftlich Gedachten dadurch erschüttern will, daß es dem Vollzug des wissenschaftlichen Denkens bestimmte kritikbedürftige *Motive* unterstellt, vor allem den »Herrschaftswillen«. Andererseits führt dieses Argument häufig dazu, den Willen zur Objektivität als solchen zu diffamieren, weil er eine Distanz zur Wirklichkeit erzeuge, die die Sensibilität für moralische Werte mindere und dem Engagement für den Schutz dieser Werte im Wege

[15] KdrV B XXX.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehe. Diese Geringschätzung der Objektivität (nicht nur im Marxismus, wo »Objektivismus« als Mangel an »revolutionärer Parteilichkeit« zu den Bedrohungen der Erkenntnisfähigkeit gerechnet wurde) führt jedoch fast unvermeidlich zu einer Rehabilitierung des Irrationalen, jedenfalls solange es nicht gelingt nachzuweisen, daß es auch andere Weisen der Wirklichkeitserfahrung gebe als die wissenschaftliche Empirie, z. B. die sittliche, die moralische oder auch die ästhetische Erfahrung, daß auch diese anderen Erfahrungsweisen ihre spezifische Objektivität besitzen können und daß sie dazu ihre eigene Weise von Rationalität des Erkenntnisverfahrens erfordern.

Eine Theologie aber, die die Anmaßungen des Empirismus oder auch des Rationalismus dadurch in Schranken weisen möchte, daß sie sich einer dem Anscheine nach wissenschaftskritischen, in Wahrheit aber rationalitätsfeindlichen Philosophie bedient, entzieht sich selbst die Voraussetzung kritisch-rationalen Argumentierens. Demgegenüber ist festzuhalten: Auch in der Theologie kommt es, um ein Wort von Fichte abzuwandeln, »nicht darauf an, kräftig zu meinen, sondern begründet zu urteilen«. Eine Theologie, die diesen Grundsatz nicht mehr zur Geltung brächte, würde sich in ein Ensemble gut gemeinter, mit moralischem Pathos vorgetragener Appelle verwandeln, die nicht mehr nach ihrer Wahrheit befragt werden könnten, sondern nur noch danach, was sie zu einer im Voraus schon als wünschenswert beurteilten Wirkung beitragen. Neben der Einschränkung des empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Monopolanspruchs auf objektive Gültigkeit ist heute die Ermutigung der Vernunft und die Stärkung ihrer Argumentationsfähigkeit zu einem grundlegenden Erfordernis der Theologie geworden[16].

Eine Theologie, die ihre eigene Aufgabe nicht preisgeben will, kann also hinsichtlich der Wissenschaftskritik nichts anderes von der Philosophie erwarten, als was diese unter heutigen Bedingungen von sich selber verlangen muß: nicht die Preisgabe des Willens zur Objektivität des Erkennens und deswegen auch der Rationalität des Verfahrens, sondern die Rückfrage nach den Bedingungen von Rationalität und Objektivität und, daran anschließend, die Klärung der Frage, ob diejenige Art von Rationalität und Objektivität, die innerhalb der neuzeitlich verstandenen Wissenschaft erreicht werden kann, die einzig mögliche sei.

---

[16] Vgl. R. Schaeffler, Theologie unter den Bedingungen der Moderne, in: M. Liebmann u. a. [Hrsg.] Metamorphosen des Eingedenkens, Graz 1995, 93–104.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun ist es eine nicht wieder rückgängig zu machende Einsicht der Transzendentalphilosophie, daß zur Umwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung gewisse Verstandes-Operationen notwendig seien, welche ihrerseits von den beiden Vernunftideen geleitet sind, alle Erlebnisakte in die widerspruchsfreie Einheit des Selbstbewußtseins aufzunehmen und alle ihre Inhalte zur geordneten Ganzheit einer »Welt« zu verknüpfen. Die Frage kann nur sein, ob diese regulativen Vernunftideen nur eine einzige Gestalt, jene Verstandesoperationen nur eine einzige Form haben können. Für die Wissenschaft handelt es sich um die Idee des einen, universal vertretbaren Forschersubjekts und um die Idee der allumfassenden Wechselbeziehung von Kausalverknüpfungen. Gibt es, so kann man diese kritische Anfrage positiv wenden, noch andere »Welten« als den Gesamtzusammenhang der Forschungsgegenstände und noch andere Weisen der Verstandes-Synthesis als jene, durch die diese Welt aufgebaut wird? Und gibt es dementsprechend noch andere Weisen objektiv gültiger Erfahrung als die wissenschaftliche Empirie? Wissenschaftskritik, die den Anspruch einer empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Wissenschaft infragestellt, sie allein führten zu objektiv gültigen Ergebnissen, hat nur dann nicht einen Irrationalismus zur Folge, wenn eine Weiterentwicklung der transzendentalen Methode möglich ist, die die Bedingungen anderer Weisen der Rationalität des Verfahrens und der Objektivität der Ergebnisse aufzuzeigen vermag.

Der hier vorgeschlagene Weg unterscheidet sich nun freilich deutlich von den bisher unternommenen Versuchen, aus der Transzendentalphilosophie die Grundlage für eine theologische Erkenntnislehre zu gewinnen. Denn diese Versuche beruhten auf einer zweistufigen Argumentation. In einem ersten Schritt sollte, im Gegensatz zu Kants ausdrücklicher Intention, mit transzendentaler Methode ein neuer »Ausgangspunkt der Metaphysik« gewonnen werden (so der Titel des Hauptwerks von Joseph Maréchal), und zwar näherhin ein neuer Ausgangspunkt für die traditionelle Lehre vom »absoluten, durch sich selbst existierenden Sein«. In einem zweiten Schritt, sollte, ganz im Sinne der Tradition, nachgewiesen werden, daß dieses »ipsum Esse subsistens« mit dem Gott der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung realidentisch sei.

Der Nervus des ersten Argumentationsschritts bestand in dem Hinweis, daß jede Erkenntnis irgendeines Gegenstandes im Urteil ausgesprochen wird, und daß jedes Urteil durch die Copula »ist«

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Struktur erhält. Daraus wurde geschlossen, daß in jeder Erkenntnis dem Gegenstand ein bestimmter und insofern endlicher »Modus essendi« zugesprochen werde, was nur innerhalb eines Erkenntnishorizonts möglich sei, der durch einen »Vorgriff« auf ein »Seiendes absoluter Seinshabe«, auf das »ipsum Esse subsistens«, eröffnet werde[17]. Der zweite Argumentationsschritt geschah im Rückgriff auf Thomas v. Aquins These, »daß der Ausdruck »qui est« jener Gottesname sei, der die Eigenart Gottes am deutlichsten unterscheidend benennt«,das »Nomen maxime proprium Dei[18]. Nun hat der erste, philosophische Argumentationsschritt bei den Anhängern der bisherigen, an Kant orientierten Form der Transzendentalphilosophie kaum Nachfolge gefunden, sofern es sich dabei nicht um Philosophen handelte, deren Denken durch ein theologisches Interesse mitbestimmt war. Die wesentlichen Gegenargumente lauten: Selbst wenn (was keineswegs unbestritten ist) erwiesen werden könnte, daß wir uns in jedem Urteil durch die Copula »ist« auf ein absolutes Sein beziehen und jeden »Modus essendi«, den wir dem Gegenstand im Urteil zusprechen, als endliche Approximation an das unendliche Sein oder als endliche Weise der Teilhabe an ihm begreifen, wäre noch nicht erwiesen, daß es sich dabei um ein »subsistierendes«, also in sich selbst existierendes Sein handle und nicht vielmehr um eine regulative Idee. Selbst die vorausgesetzte Notwendigkeit dieser Idee bewiese nicht die notwendige Existenz dessen, was wir in dieser Idee denken. Die regulative Kraft einer Idee bliebe nämlich auch dann erhalten, wenn es sich dabei um einen »focus imaginarius« handeln sollte, also um einen perspektivischen Fluchtpunkt, in dem alle Linien des Verstandesgebrauches zusammenlaufen[19]. Und den Vertretern der transzendentalen Theologie wird vorgeworfen, daß sie die Aussagen Kants zu jener Dialektik nicht berücksichtigt haben, in die die Vernunft sich verstrickt, wenn sie Ideen für Begriffe von ansichseienden Wirklichkeiten hält.

Weiterhin steht zu erwarten, daß die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode allen Versuchen, die Onto-Theologie mit transzendentalen Mitteln zu erneuern, noch größere Schwierigkeiten in den Weg legen werde. Denn die bisheri-

[17] Vgl. Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique V,526; Rahner, Hörer des Wortes [2]83.
[18] Thomas v. Aquin, S.th.I q13 a8.
[19] KdrV A 247.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen, auf dieses Ziel gerichteten Argumentationsversuche gingen von einer Analyse des Urteilsaktes aus, dessen Struktur als universal (für jeden Erkenntnisakt und seine Gegenstände gültig) und deshalb als historisch invariabel galt. Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode aber ist durch die Aufgabe bestimmt, der Pluralität und historischen Variabilität von Gestalten der Vernunft Rechnung zu tragen. Nun ist zwar unstrittig, daß jede Erkenntnis von Gegenständen in jeder möglichen Welt einen Akt des Urteilens impliziert. Aber auch wenn man daran festhalten will, daß für jede Art von Urteilen die Copula »ist« eine unersetzliche Funktion erfüllt (was keineswegs unstrittig ist), bliebe dennoch zu erwarten, daß diese Copula für die unterschiedlichen Gestalten der Vernunft und die ihnen entsprechenden unterschiedlichen Erfahrungswelten eine je spezifische Bedeutung annimmt. Und es ist keineswegs apriori gewiß, daß diese unterschiedlichen Bedeutungen im Sinne der klassischen Lehre von der »Analogia attributionis« als Gestalten der Teilhabe an einem identischen »absoluten Sein« interpretiert werden können. Und so werden sich in einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie die schon klassisch gewordenen Bedenken gegen jeden Versuch, die klassische Ontologie auf transzendentalen Wegen neu zu begründen, eher noch verstärken.

Eine Transzendentalphilosophie aber, die (wie die kantische, aber auch die hier vorgeschlagene weiterentwickelte) keinen Weg zur Wiedergewinnung der klassischen Ontologie aufschließt oder gar diese Wiedergewinnung unmöglich zu machen scheint, hat von Anfang an die Sorge der (vor allem katholischen) Theologen erregt, auf diese Weise werde nicht nur die Onto-Theologie unmöglich gemacht, sondern damit zugleich die Rede von Gott ihrer rationalen Verständlichkeit und Verantwortbarkeit beraubt. Denn nur durch die Gleichsetzung des »ipsum Esse subsistens« mit dem Gott, der sich selbst vor Mose und den Propheten bezeugt hat, werde sichergestellt, daß der Hörer der Botschaft weiß, wovon die Rede ist, wenn in Zeugnissen des Glaubens von Gott gesprochen wird, und daß diesem Glauben ein Kriterium an die Hand gegeben wird, um das gläubige Reden von Gott vor der Verwechslung zwischen Gott und irgendeinem endlichen Seienden zu bewahren. Ohne ein solches Kriterium nämlich bliebe auch der Glaube nicht davor geschützt, zwar die Vokabel »Gott« zu gebrauchen, aber von etwas anderem als Gott zu sprechen. Damit aber wiederholt sich der Vorwurf, den schon Papst Pius X. gegen die kantische Philosophie erhoben hat: Durch sie werde

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»dem Menschen von seiten des Intellekts der Zugang zu Gott versperrt« und der Glaube verwandle sich in eine Sache irrationaler Gefühle [20].

Damit freilich wird zugleich deutlich, worum es den Theologen bei ihrem bis heute verbreiteten Mißtrauen gegen die kantische Transzendentalphilosophie (und deren mögliche Weiterentwicklung) geht, sofern diese sich nicht als tauglich erweist, die klassische Ontologie auf neuem Wege zu restituieren: Sie erwarten aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus von der Philosophie die Klärung folgender Frage: *Wie ist eine Erkenntnistheorie möglich, die es gestattet, einerseits den Anspruch einer rationalistischen oder auch empiristischen Wissenschaft zurückzuweisen, sie allein führe zu objektiv gültigen Ergebnissen, andererseits durch eine solche Wissenschaftskritik nicht in Irrationalismus zu verfallen? Und weist eine solche Erkenntnistheorie einen Weg, die Rede von Gott rational zu verantworten und von einem bloßen Ausdruck irrationaler Gefühle zu unterscheiden?* Aber es könnte ein Vorurteil sein, wenn manche dieser Theologen meinen, dieses Ziel sei nur auf dem Wege über eine Erneuerung der Onto-Theologie zu erreichen. Denn schon in den hier vorgetragenen einleitenden Überlegungen ist deutlich geworden, welche Vielfalt philosophischer Fragen aufgeworfen wird, wenn Fundamentaltheologen unter den Bedingungen heutiger Welterfahrung und Reflexion sich um eine theologische Erkenntnislehre bemühen. Und schon ein kurzer Vergleich der fundamentaltheologischen Lehrbücher macht deutlich: Ältere Vertreter dieses Fachs haben viele der hier genannten Fragen noch nicht gestellt, weil sie dazu noch keine Veranlassung hatten; und jüngere Vertreter der Fundamentaltheologie, die diese und ähnliche Fragen stellen, sind offensichtlich noch auf der Suche nach neuen philosophischen Ansätzen zur Grundlegung einer theologischen Erkenntnislehre. Und unter ihnen versuchen nur die (nicht übermäßig zahlreichen) Anhänger der transzendentalen Theologie in ihrer bisher entwickelten Form, der *Möglichkeit* des Sprechens von Gott aus der transzendentalen *Notwendigkeit* eines Vorgriffs zum absoluten Sein herzuleiten – ein Versuch, der nicht nur aus philosophischen, sondern auch aus theologischen Gründen keineswegs unbestritten geblieben ist.

Auf die erwähnten theologischen Bedenken ist also philosophisch zu antworten: Die Rückfrage nach den Bedingungen, unter

[20] Encyclica Pascendi, ASS 40 [1907] 622).

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denen ein weder empiristisches noch rationalistisches Verständnis des menschlichen Erkennens gewonnen werden kann und damit auch ein angemessenes Verständnis des religiösen Erkennens möglich wird, ist etwas anderes als die Behauptung, das religiöse Erkennen ermangle der rationalen Verantwortlichkeit. Und der Zweifel, ob die aristotelische Ontologie der einzige Weg sei, solche Empirismen und Rationalismen zu überwinden, ist etwas anderes als die Behauptung, es gebe keinen solchen Weg und mit der Kritik an der klassischen Ontologie werde der Anspruch des gläubigen Sprechens auf Rationalität und objektive Geltung notwendig mitbestritten. Wenn es nach Meinung eines Philosophen bessere Wege gibt, jene philosophischen Fragen zu beantworten, die in der Bemühung um eine theologische Erkenntnislehre impliziert sind, dann wird die Theologie, gerade um ihrer eigenen Erwartungen willen, wohlberaten sein, ihm nicht ins Wort zu fallen. Freilich gilt auch in diesem Falle: Vermutlich gehört ein hohes Maß an »philosophischer Einübung« dazu, um zu beurteilen, ob eine bestimmte philosophische Position, z. B. eine nicht-ontologisch weiterentwickelte Transzendentalphilosophie, die aus der Sache heraus notwendigen Erwartungen der Theologen enttäuscht oder nur ihre Vorurteile. Und so könnte es auch in diesem Kontext sehr wohl ein Dienst an der Tradition sein – d. h. an jenem Diskurs, der die Generationen übergreift – wenn überlieferte Fragen, z. B. die Frage nach den Bedingungen rationaler Verantwortbarkeit des Sprechens von Gott, präziser gestellt und dann neue Wege zu ihrer Beantwortung gesucht werden.

3. Zum erreichten Problemstand

Die Erörterung derjenigen Erwartungen, die die Theologie traditionell an die Philosophie zu richten pflegt, hat deutlich gemacht: In der Tat wirft die Theologie Fragen auf, in denen die Philosophie ihre eigenen Probleme wiedererkennen kann und deren Klärung sie daher zu ihren eigenen Aufgaben zählen muß. Und in der Tat kann von der Weise, wie die Philosophie diese Fragen beantwortet, Entscheidendes für die Theologie abhängen. Aber die Philosophie hat das Recht, die Weise, wie sie diese Fragen stellt, und die Methoden, durch die sie sie zu beantworten versucht, selbst zu bestimmen und dabei anders zu verfahren, als die Theologen das vorherzusehen pflegen. Eine solche von den traditionellen Vorstellungen der Theologen abweichende

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise der Fragestellung und Behandlungsart wird für diese befremdlich erscheinen. Aber es gibt gute Gründe für die Vermutung, daß die Theologen gerade dann, wenn sie bereit sind, sich auch von befremdlichen Weisen des Philosophierens überraschen zu lassen, neue Impulse zur Lösung ihrer eigenen Probleme gewinnen werden. Gerade die Treue zur Tradition, der die Theologie ihre Aufgaben, vor allem aber ihr eingeübtes Gespür für das theologische Gewicht philosophischer Argumentationen verdankt, verlangt dann von den Theologen, auch von neuartig erscheinenden Weisen des Philosophierens Beiträge zur Lösung ihrer Probleme zu erwarten. Eine »philosophische Einübung in die Theologie« wird nicht zuletzt dazu nötig sein, solche Möglichkeiten einer kritischen Sichtung philosophischer Argumentationsangebote wahrzunehmen.

Weiterhin hat sich gezeigt: Es sind vor allem fünf philosophische Fragen, die die Fundamentaltheologie an die Philosophie zu richten hat.

1. Welches sind die Bedingungen dafür, daß ein intentionaler Akt (und spezieller: der religiöse Akt) kraft seiner besonderen Struktur sich auf Gegenstände beziehen und ihnen entsprechen kann? Und wovon hängt es ab, ob er für seine Inhalte objektive Geltung beanspruchen kann (s. o. S. 35 f.)? Diese Frage fällt in den Themenbereich der traditionellen Transzendentalphilosophie.
2. Ist eine Erkenntnistheorie möglich, die es gestattet, den Anspruch einer rationalistisch oder auch empiristisch verstandenen Wissenschaft zurückzuweisen, sie allein führe zu objektiv gültigen Erkenntnissen, ohne durch diese Wissenschaftskritik in einen Irrationalismus zu verfallen (s. o. S. 72 f.)? Auch diese Frage fällt in das Problemfeld der Transzendentalphilosophie, weil diese die Möglichkeitsbedingungen objektiver Geltung zu untersuchen hat. Nun kann diese Frage aber nur entstehen, wenn, wenigstens probeweise, mit einer Mehrheit von Formen objektiven Geltens gerechnet wird; darum ist zu ihrer Beantwortung eine Form der Transzendentalphilosophie nötig, die über deren traditionelle Gestalt hinaus weiterentwickelt wird. Schließlich wird zu zeigen sein, daß eine solche weiterentwickelte Transzendentalphilosphie auch in der Lage ist, zu entscheiden, ob nicht nur mit einer simultanen Pluralität, sondern auch mit einer sukzessiven Variabilität von Vernunftgestalten und ihnen entsprechenden Erfahrungsweisen und Erfahrungwelten gerechnet werden muß. Nur dadurch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber wird es möglich, auch die drei übrigen theologischen Anfragen an die Philosophie zu beantworten:

3. Können auch solche Erfahrungen, die eine historisch bedingte Vernunftgestalt voraussetzen, gleichwohl Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen (s. o. S. 52)?
4. Welche Rolle spielen, innerhalb einer möglichen Geschichte der Vernunft, Traditionen und Institutionen; und wie verhält deren Wirksamkeit sich zur Eigengesetzlichkeit der Vernunft (s. o. S. 64)?
5. Ist es, falls die Vernunft sich als geschichtlich variabel erweist, möglich, inmitten der Zeit (der individuellen Lebensgeschichte und der umfassenden Menschheitsgeschichte) ein Wort zu sprechen und zu hören, das gleichwohl unüberbietbare und universale Geltung beanspruchen kann (s. o. S. 45 f.)?

Aus dem Gesagten folgt: Jene Erwartungen, die die Theologie aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus an die Philosophie richtet und die sich aus der Thematik der »vier Traktate« der Fundamentaltheologie herleiten lassen, werfen Fragen auf, deren Beantwortung die Theologie nicht vorwegnehmen kann, sondern der Philosophie überlassen muß. Und all diese Fragen erfordern zu ihrer Beantwortung eine Weiterentwicklung der transzendentalen Methode, die diese in die Lage versetzt, der möglichen Pluralität und historischen Variabilität von Gestalten der Vernunft und damit auch der möglichen Pluralität und Variabilität von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten Rechnung zu tragen. Von dieser Weiterentwicklung wird die Theologie sich überraschen lassen müssen, und zwar gerade dann, wenn sie bisher von den Ergebnissen früherer Formen der Transzendentalphilosophie einen für ihre Fragestellungen fruchtbaren Gebrauch gemacht hat.

Wie eine Transzendentalphilosophie aussehen müßte, die zur Beantwortung dieser Fragen tauglich ist, soll im folgenden Kapitel wenigstens insoweit umrissen werden, daß die Folgen sichtbar werden, die sich aus diesem Versuch für die Theologie ergeben [21].

[21] Im Übrigen verweise ich auf die ausführliche Darstellung dieses Versuchs in meinem Buch: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg und München 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

B Zur Methode: Die Aufgabe einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode

1. Die Transzendentalphilosophie Kants als Herausforderung an die Theologie

Für die Theologie im 19. u. 20. Jahrhundert ist diejenige Bedeutung des Wortes »transzendental« bestimmend geworden, die Kant diesem Begriff gegeben hat. Dabei greift Kant ausdrücklich auf die »Transzendentalphilosophie der Alten« zurück[1], macht sich jedoch deren Aufgabenstellung auf grundlegend veränderte Weise zueigen. Während die alte »Transzendentalienlehre« den Begriff des *Seienden* als eines solchen durch die Angabe von »Passiones generales entis« inhaltlich näher bestimmte, d. h. durch Prädikate, die jedem Seienden notwendig zukommen (omne ens est unum, verum, bonum), wollte Kant die Allgemeingültigkeit von Aussagen, die von jedem *Gegenstand* gelten, dadurch sichern, daß er die Bedingungen angab, die die Konstitution derartiger Gegenstände möglich machen. Er fand diese Bedingungen in den Formen des Anschauens und vor allem des Denkens, das aus dem »rohen Stoff« subjektiver Vorstellungen jene Gegenstände erst aufbaut, die sodann dem Subjekt mit objektiver Gültigkeit, d. h. mit Maßgeblichkeit für sein theoretisches und praktisches Urteilen, gegenübertreten[2]. Dabei scheint Kant sich dessen nicht bewußt gewesen zu sein, daß er damit die Lehre der mittelalterlichen Aristoteliker auf veränderte Weise wiederaufnahm, wonach der »intellectus agens« aus den »phantasmata« die Gegenstände möglichen Erkennens, die »cognoscibilia actu«, erst zustandebringe, die, außerhalb dieser Beziehung zum Intellekt, keine Eigen-Existenz besitzen, »non existunt in rerum natura«[3].

Es sind vor allem drei Implikate der kantischen Transzendental-

[1] KdrV B §12.
[2] KdrV A 1.
[3] Thomas v. A., qu.disp.de anima art 4c.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophie, die für die Theologie bedeutsam geworden sind: die Verwandlung der Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes, die transzendentale Dialektik und ihre Auflösung, schließlich das uneingelöste Programm einer »Geschichte der reinen Vernunft«.

a) Die Verwandlung der Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes, das Ende der alten Onto-Theologie – und ein später Versuch ihrer Wiedergewinnung

Kants neues Verständnis der Transzendentalphilosophie hat an die Stelle der Ontologie eine Lehre von den formalen Bedingungen jener Verstandestätigkeit treten lassen, aus der die Gegenstände hervorgehen. So verstanden muß »der stolze Name einer Ontologie dem bescheidenen einer Analytik des reinen Verstandes Platz machen«[4]. Damit aber wurde jene traditionelle Onto-Theologie unmöglich, die Gott als das »Esse subsistens« verstanden hatte, d. h. als jenes Seiende, das in seinem Eigenstand (subsistentia) alle Fülle des Seins in sich vereinigt. Statt dessen wurde innerhalb der Analytik des reinen Verstandes die Gottesvorstellung zu einem perspektivischen Fluchtpunkt (focus imaginarius), in dem alle Perspektiven des Verstandesgebrauches zusammenlaufen[5].

Damit erschienen nicht nur alle Versuche, Gottes Existenz zu beweisen, von vorne herein gegenstandslos, sondern auch der Sachgehalt allen philosophischen Redens von Gott wurde auf grundlegende Weise verändert. Der als »focus imaginarius« verstandene Gott kann, da ihm der Selbstand im Sein (Substantialität) mangelt, auch nicht als das Subjekt einer Selbstbestimmung im Handeln begriffen werden. Damit schien, vor allem im Urteil katholischer Theologen, jede Verbindung der Transzendentalphilosophie mit der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre unmöglich zu sein. Diese Unvereinbarkeit wurde ihrerseits dafür verantwortlich gemacht, daß, unter dem Einfluß der kantischen Kritik, der Glaube an einen persönlichen Gott seine rationale Begründung verloren habe und zu einer Sache irrationaler Gefühle geworden sei[6].

Bei dieser Argumentationslage konnte eine »transzendentale

[4] KdrV A 247.
[5] KdrV A 644.
[6] So vor allem die Kritik von Carl Braig, die in die »Anti-Modernisten-Encyclica« Pius X. Aufnahme gefunden hat – C. Braig, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg i. B. 1907.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theologie« erst entstehen, als Joseph Maréchal, seit seinen Vorlesungen von 1914, den Versuch unternahm, Kants Lehre von der Gegenstandskonstitution durch jene Begriffe, die nichts anderes enthalten als Funktionen zu möglichen Urteilen, erneut mit einer Ontologie zu verbinden. Gerade jener Akt, durch den das Subjekt die Gegenstände seiner Erkenntnis und deren Zusammenhang in einer »Welt« aufbaut, impliziere, so lautete nun das Argument, eine Beziehung zum absoluten Sein, das, ganz im Sinne der Tradition, als realidentisch mit dem Gott der christlichen Verkündigung verstanden werden dürfe. Diese Argumentation beruht auf dem Hinweis, daß die Gegenstandskonstitution in Akten des Urteils vollzogen wird, das seine Gestalt und Funktion durch die Copula »ist« gewinnt, welche ihrerseits, wenn sie sich auf endliche Gegenstände bezieht, eine jeweils besondere und begrenzte »Seinsweise« dieses Gegenstands bezeichne, die nur als eine beschränkte Teilhabe am absoluten Sein verstanden werden könne[7]. Daher wird in jedem Urteilsakt die Beziehung sowohl des Urteilenden als auch des durch das Urteil gesetzten Gegenstands auf das absolute Sein mit-prädiziert[8]. Diese Mit-Prädikation geschieht freilich zumeist nicht auf thematisch-explizite, sondern auf unthematisch-implizite Weise[9].

Die Identität des so mit-prädizierten absoluten Seins mit dem Gott der christlichen Glaubensverkündigung aber erschien dadurch gesichert, daß die absolute »Seinsfülle« eine absolut freie Zuwendung zur Kreatur möglich macht. Diese Zuwendung schenkt der Kreatur, unbeschadet ihrer Endlichkeit, jenes unbedingte »Bejahtsein durch Gott«, das im »Ja« der menschlichen Akte des theoretischen und vor allem des praktischen Urteils nachvollzogen werden kann[10]. Eine transzendentale Reflexion auf die Gegenstandskonstitution im Urteil hat dieser Auffassung nach eine Ontologie und ontologische Theologie erneut möglich gemacht.

Durch eine so verstandene transzendentale Reflexion war zunächst der Weg zu einem *philosophischen Sprechen von Gott* wiedergewonnen und die Behauptung von Gottes Existenz neu gerechtfertigt. Der Versuch nämlich, Gottes Existenz zu bestreiten, erwies sich,

---

[7] Vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, vor allem cahier V,524–526.
[8] J. B. Lotz, Ontologia, Codex ad usum lectorum, 4. These, entfaltet in: Das Urteil und das Sein [2]1957, sowie in: Metaphysica operationis humanae, Röm 1956: »In omni iudicio […] Esse subsistens implicite attingitur seu cognoscitur«, a. a. .O. 109.
[9] K. Rahner, Hörer des Wortes 83.
[10] A. a. .O. 125.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Argumentation gemäß, als widersprüchlich, weil das explizite Urteil »Gott existiert nicht« jene Bedingung bestreitet, die in jedem Urteil, also auch im Urteil des Gottesleugners, implizit mitgesetzt ist. Ebenso wird in dem Akt, Gott die Liebe zu verweigern, jene Bedingung explizit negiert, die jede Bejahung des Urteilenden und seiner Gegenstände ermöglicht und damit in jedem »Ja« des theoretischen und praktischen Urteils implizit mit-bejaht wird[11].

Von hier aus konnte versucht werden, den Übergang zu einer *transzendentalen Offenbarungstheologie* zu gewinnen, d. h. zu einer Auslegung der spezifischen Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung im Lichte jener Gottesbeziehung des menschlichen Geistes, die in jedem Urteilsakt mit-vollzogen wird. Dieser Übergang geschieht bei Rahner durch den Nachweis, daß jene Gottesbeziehung, die mit dem Wesen des Menschen als eines urteilsfähigen Subjekts mitgesetzt ist und daher von ihm nicht widerspruchsfrei bestritten werden kann, eine Alternative offenläßt, die nur durch Gottes freies Wort entschieden werden kann.

Transzendentalphilosophisch gesehen nämlich vollzieht der menschliche Geist seine Gottesbeziehung in einem »Vorgriff«, der über jedes konkrete und darum endliche Seiende schon »hinausgreift« und damit das absolute Sein oder Gott nicht als bestimmte Gestalt ergreift, sondern als das »absolute Darüber-Hinaus aller Gestalten«[12], oder, wie Rahner dies ausdrückt, »in asymptotischer Ferne«[13]. In dieser Rede von der asymptotischen Ferne wirkt Kants Gedanke nach, der Gottesbegriff bezeichne nicht einen Gegenstand, der dem menschlichen Erkennen oder Wollen gegeben werden könnte, sondern eine regulative Idee, an der der urteilende Verstand sich bei jedem seiner Akte orientieren muß. Rahner deutet jedoch diese »Ferne« als Ausdruck eines beständigen Selbst-Entzugs Gottes gegenüber dem menschlichen Geist, welcher Selbstentzug seinerseits als Ausdruck des göttlichen Gerichts über den Sünder verstanden werden müsse. Die offene Alternative, die sich daraus ergibt, ist die Frage, ob dieses Gericht das letzte Wort Gottes an den Menschen bleiben müsse, oder ob der gleiche Gott sich, in freier, ungeschuldeter Gnade, auch in der Weise unüberbietbarer Nähe zeigen könne[14].

---

[11] K. Rahner, Atheismus, in: Sacramentum mundi I, 372 ff.
[12] J. Maréchal, Le point de départ V,542.
[13] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 135.
[14] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 173 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf dieses *möglicherweise* ergehende Gnadenwort ist der Mensch, kraft des in jedem Urteilsakt vollzogenen Vorgriffs, immer schon verwiesen; daß dieses Wort *wirklich* ergangen sei, macht den Inhalt der christlichen Botschaft von der Inkarnation des göttlichen Wortes in der Menschennatur Jesu aus. Diese darf als die supereminente und zugleich völlig ungeschuldete Vollgestalt derjenigen Gottesbeziehung begriffen werden, die mit dem Wesen des Geistes schon mitgesetzt ist[15]. Zur transzendental*philosophischen* Gotteslehre tritt so eine transzendental*theologische* Inkarnationslehre hinzu, von der aus Rahner den Zugang zu einer transzendentaltheologischen Re-Interpretation anderer theologischer Traktate, vor allem der Gnadenlehre, der Sakramentenlehre und der Lehre von der Kirche gewinnt.

Da aber durch Gottes Gnade eine einzige Alternative entschieden wird, die Alternative von asymptotischer Ferne und unüberbietbarer, in der hypostatischen Union von Gotteswort und Menschennatur gegebener Nähe, gibt es eine *Geschichte* in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nur insofern, als durch die Inkarnation des Gotteswortes eine einmalige und unüberbietbare Veränderung dieses Gottesverhältnisses geschieht. So »schrumpft« die »ganze Offenbarungsgeschichte, die mit der Geschichte der Menschheit koextensiv ist« theologisch gesehen »zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Ereignisses Christi zusammen«[16].

Die Anfrage, ob auf diese Weise ein theologisches Verständnis der Geschichte erreicht werde, das der Eigenart der biblischen Verkündigung, vor allem des Alten Testaments, gerecht werden kann, ist ein zentrales Thema nicht nur der Kritik an Rahner, sondern an allen Versuchen einer transzendentalen Theologie geworden. Denn es konnte mit guten Gründen vermutet werden, es sei der transzendentale Ansatz, d. h. der Ansatz bei der Frage nach den allem geschichtlichen Wandel entzogenen Bedingungen des Urteilsaktes und seiner Bedeutung für die Gegenstandskonstitution, der jedem Versuch im Wege stehe, der Geschichte konstitutive Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zuzuerkennen – und zwar einer Geschichte, die sich nicht auf einen einzigen Augenblick reduzieren läßt. An der Frage, ob sich die transzendentale Reflexion mit der historischen verbinden läßt, ohne daß daraus psychologistische oder soziologistische Mißverständnisse des transzendentalen

[15] K. Rahner, Transzendentaltheologie 991.
[16] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 169.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Problems entstehen, entscheidet sich deshalb zugleich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer transzendentalen Theologie.

b) Die transzendentale Dialektik und eine philosophische »Deduktion« der christlichen Rechtfertigungslehre

Ein anderes Bild vom Verhältnis zwischen Transzendentalphilosophie und Theologie ergibt sich, wenn Kants Hinweis auf diejenige Dialektik ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, in die die Vernunft, sowohl in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch, sich notwendig verstrickt. Nur wenn diese Dialektik aufgelöst werden kann, ist die Konstitution von Gegenständen möglich, sei es von Gegenständen der Erkenntnis, sei es von solchen der Praxis, d. h. von Zwecken, zu deren Verwirklichung wir nicht nur subjektiv geneigt, sondern objektiv verpflichtet sind. Insofern ist die transzendentale Dialektik ein integrierender Bestandteil von Kants Transzendentalphilosophie.

Die grundlegende Differenz zwischen Kants theoretischer und praktischer Philosophie ergibt sich aus den unterschiedlichen Wegen zur Auflösung dieser Vernunftdialektik. Und es ist dieser Unterschied, der für die Theologie entscheidende Bedeutung gewonnen hat.

Im *theoretischen Vernunftgebrauch* nämlich ergibt sich diese Dialektik aus einem unvermeidlichen Schein: Dieser besteht darin, daß die für jeden Verstandesgebrauch unerläßlichen Vorstellungen von der vollständigen Erfüllung derjenigen Aufgaben, die die Vernunft sich stellen muß, als Vorstellungen von ansichseienden Gegenständen erscheinen. Die Unentbehrlichkeit von regulativen Ideen wird dann als der Erweis der notwendigen Existenz desjenigen verstanden, was diese Ideen intendieren. Der »focus imaginarius« aller Verstandestätigkeit wird so als das notwendig existierende Wesen mißverstanden. Die Vernunftdialektik, die sich aus diesem »transzendentalen Schein« ergibt, wird dadurch aufgelöst, daß das Zustandekommen dieser perspektivischen Täuschung durchschaut wird, womit der Schein zwar nicht verschwindet, aber aufhört, uns zu täuschen[17]. Wird Gott also nicht mehr als das im höchsten Maße Seiende verstanden, sondern als der Inhalt einer regulativen Vernunftidee, dann ist die Verführung durch den transzendentalen Schein über-

[17] KdrV A 297 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wunden. Die Auflösung der Dialektik der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche verlangt so den Verzicht auf alle Onto-Theologie.

Im *praktischen Vernunftgebrauch* dagegen ergibt sich die Vernunftdialektik daraus, daß die Vernunft sich das »höchste Gut« zu ihrem Endzweck machen muß, eben dies aber, wegen eines darin enthaltenen inneren Widerspruchs, nicht kann. Denn die Gesetze der Kausalität, die eingehalten werden müssen, um irgendeinen Zweck, und so auch den Endzweck, *wirklich zu machen*, sind strukturverschieden vom Sittengesetz, das uns gebietet, diesen Endzweck zu *wollen*[18]. Wegen der Strukturdifferenz der beiden Gesetze ist es nicht widerspruchsfrei möglich, das höchste Gut aus reiner Gesinnung zu wollen und zugleich auf die kausalen Bedingungen seiner Verwirklichung Rücksicht zu nehmen. Diese Dialektik kann nicht dadurch aufgelöst werden, daß wir einen unvermeidlichen Schein durchschauen, sondern nur dadurch, daß wir die Existenz eines Wesens annehmen, das wir zugleich als Schöpfer der Natur und als Gesetzgeber des Sittengesetzes verehren.

So verbietet die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs die Realsetzung dessen, was wir im Gottesgedanken intendieren; die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs dagegen macht eben diese Realsetzung nötig, und zwar im Sinne eines theoretisch nicht beweisbaren Satzes, der »einem praktischen Gesetz unauflöslich anhängt«[19]. Das Sittengesetz kann nur erfüllt werden, wenn wir jene sittlichen Pflichten, die die Vernunft sich in reiner Selbstgesetzgebung selber abverlangt, zugleich »als göttliche Gebote« verstehen dürfen[20].

Mit dieser Definition von Religion hat Kant, vermutlich ohne sich dessen bewußt zu sein, sich auf transzendentalem Wege das jüdische Religionsverständnis zueigengemacht, das jene göttliche Weisung, die alle menschliche Sittlichkeit erst möglich macht, als die zentrale Selbstoffenbarung Gottes begreift. Darauf beruht es, daß unter den Kantianern sich auffallend viele jüdische Denker finden, von Kants Lieblingsschüler Markus Herz bis zu dem Neukantianer Hermann Cohen. Umgekehrt erweist Hegels oft recht verständnislose Kritik am Judentum sich bei näherer Betrachtung als eine Kritik

[18] KdpV A 204 f.
[19] KdpV A 120.
[20] Rel B 229.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

am Religionsverständnis Kants, das auf dem Versuch beruhte, die transzendentale Vernunftdialektik durch einen postulatorischen Gottesglauben *aufzulösen*, statt sie als eine dem göttlichen Geiste selbst immanente Dialektik *auszulegen*. So ist Hegels Judentumskritik in ihrem Zentrum Kantkritik, diese aber wesentlich Kritik an Kants Verständnis von Transzendentalphilosophie, das alle Dialektik nur als eine Logik des (aufzulösenden) Scheins begreifen kann.

Doch betrifft die von Kant beschriebene Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs nicht nur den Begriff des »höchsten Gutes«, sondern schon dessen »erstes Bestandsstück«, die Reinheit der Gesinnung. Das Sittengesetz fordert von uns diese Reinheit der Gesinnung; aber in seiner Gestalt als »Imperativ« zeigt es zugleich an, daß wir diese Gesinnung (noch) nicht besitzen, sondern das, was unsere eigene Vernunft von uns fordert, als ein Gebot erfahren, dem wir, nicht ohne Widerstreben, gehorchen müssen. Dann aber scheint es unmöglich, daß wir uns eine Gesinnung, die wir nicht haben, durch einen Entschluß, der diese Gesinnung schon voraussetzen würde, selber geben. Um dies auch nur zu *wollen*, müßten wir die Reinheit der Gesinnung schon besitzen; dann aber wäre ein eigener Akt des Gehorsams nicht nötig. Es ist folglich nicht einzusehen, »wie ein böser Baum gute Früchte bringen soll«[21].

Kant sieht die einzige Möglichkeit, diese Dialektik aufzulösen, in einer »Deduktion«, d. h. in einem philosophischen Berechtigungsnachweis, der »Idee einer Rechtfertigung« des Sünders[22]; dieser nämlich wird nur durch einen »Urteilsspruch aus Gnade«[23] zu einer sittlichen Selbstbestimmung fähig, zu der er sich, in seine eigene Bosheit verstrickt, aus eigener Kraft nicht erheben könnte. Von hier aus (und nicht nur wegen der Kritik aller Gottesbeweise) wird es begreiflich, daß Kants Lehre von der transzendentalen Dialektik und der Bedingung ihrer Auflösung vor allem die Zustimmung evangelischer Theologen fand[24].

Auf eine Konsequenz aus seiner Postulatenlehre, die Kant an späterer Stelle wenigstens in Erwägung gezogen hat, soll an dieser Stelle noch hingewiesen werden, weil sie von theologischem Interesse ist: Wenn wir unsere Pflichten einerseits als Ausdruck der

[21] Rel B 50.
[22] Rel B 101.
[23] Ibid.
[24] J. Kaftan, Kant als Philosoph des deutschen Protestantismus, Berlin 1905.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstgesetzgebung der Vernunft, andererseits »als göttliche Gebote« verstehen sollen, müssen wir annehmen, daß die Selbstgesetzgebung der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch, die uns diese Pflichten vorschreibt, als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung zu begreifen ist. Das aber hat Folgen für das Verständnis der sittlichen Tat. Auch sie ist, als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Weltregierung, auf einen Zweck bezogen, den Gott selbst sich gesetzt hat: auf das »Reich Gottes«. Und so wird Kant in einem Spätwerk jene Dialektik, die sich daraus ergibt, daß die Reinheit der moralischen Gesinnung keine Garantie für die Wirksamkeit der sittlichen Tat enthält, auf eine überraschende Weise auflösen: Die sittliche Tat verhält sich zu diesem göttlichen Zweck nicht wie das geeignete Mittel, das die Erreichung dieses Zweckes herbeiführt, sondern wie das Zeichen zu dem, was es bedeutet, näherhin wie das sakramentale Zeichen sich zu Gottes Wirken verhält: als »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum«[25].

Freilich hat Kant, obgleich seine Lehre von der Vernunftdialektik ein konstitutives Bestandsstück seiner Transzendentalphilosophie ist, seine Postulatenlehre nicht »transzendental« genannt. Auch diejenigen evangelischen Theologen, die sich auf ihn beriefen, haben ihre Argumentation nicht als »transzendentale Theologie« bezeichnet. Das gilt auch für die meisten philosophischen Versuche der Vertreter des Deutschen Idealismus, die kantische Philosophie so weiterzuentwickeln, daß sie ein Problem auflösen konnte, das Kant am Ende seiner »Kritik der reinen Vernunft« zwar genannt, aber nicht mehr thematisch behandelt hatte: die Aufgabe, das Verhältnis der Vernunft zur Geschichte zu bestimmen. Obgleich also hier der Terminus »transzendental« zumeist nicht verwendet wird, sind doch alle diese Versuche für die Verhältnisbestimmung von Transzendentalphilosophie und Theologie bedeutsam. Denn an ihnen, aber auch an ihrer Kritik, lassen sich Möglichkeiten abschätzen, nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern auch die transzendentale Theologie so weiterzuentwickeln, daß beide ihre bisherige relative Ferne zum Problem der Geschichte überwinden können.

---

[25] I. Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademieausgabe VII, 84; vgl. R. Schaeffler, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–62.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Eine ungelöste Aufgabe der kantischen Transzendentalphilosophie: Die Geschichte der reinen Vernunft – Antwortversuche des Deutschen Idealismus und ihre Bedeutung für die Theologie

Das letzte Kapitel der Kritik der reinen Vernunft trägt die Überschrift »Die Geschichte der reinen Vernunft«. Doch beginnt der darauf folgende Abschnitt mit dem Satz »Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System offenbleibt und künftig ausgefüllt werden muß«[26]. Die Frage, warum Kant diese »Stelle« nicht selber »ausgefüllt« habe, führt auf das grundsätzliche Problem, ob die Transzendentalphilosophie, wie Kant sie verstand, überhaupt in der Lage sei, die Vernunft in ihrer transzendentalen Funktion, die Konstituierung von Gegenständen möglich zu machen, als eine geschichtliche Größe zu begreifen[27]. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob eine transzendentale Theologie dazu dienen kann, die christliche Glaubensbotschaft in ihrem wesentlich geschichtlichen Charakter auszulegen.

Nun scheint die Geschichte der Inbegriff solcher Ereignisse zu sein, die den *Inhalt* der Erfahrung ausmachen. Um von diesen Ereignissen Kenntnis zu gewinnen, ist die *Möglichkeit* der Erfahrung immer schon vorausgesetzt. Und sofern man mit Kant annimmt, daß die Formen des Anschauens und Denkens die *Bedingungen* dieser Möglichkeit sind, gilt auch von ihnen: Sie gehen allen Inhalten der Erfahrung und darum auch aller Geschichte ermöglichend voraus, statt selber, als Ergebnisse historischer Ereignisreihen, Inhalte solcher Erfahrung zu sein. Alles, was als Glied eines historischen Zusammenhangs bestimmbar ist, ist Ergebnis, nicht Bedingung der Gegenstandskonstitution. Eine Geschichte haben dann zweifellos die Individuen und Gruppen, die sich bemühen, vernünftig zu denken, nicht aber die »reine Vernunft«, die immer schon tätig geworden sein muß, wenn Individuen und Gruppen als solche identifiziert und ihre Tätigkeiten und Zustände als Glieder im Zusammenhang einer Geschichte beschrieben werden sollen.

Es ist daher sehr wohl verständlich, daß innerhalb einer kantisch

[26] KdrV A 852.

[27] (Vgl. R. Schaeffler, Transzendentale und historische Reflexion, in: Kohlenberger u. a. [Hrsg.] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, Wien 1976, 42–76).

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstandenen Transzendentalphilosophie eine Geschichte der reinen Vernunft nicht geschrieben werden konnte. Denn schon die Frage nach einer solchen Geschichte scheint widersprüchlich zu sein. Entweder hat die Vernunft eine Geschichte, dann ist sie nicht »reine« Vernunft, sondern die empirisch beschreibbare Tätigkeit empirisch beschreibbarer Subjekte. Oder sie ist »reine«, alle Konstitution von Gegenständen der Erfahrung ermöglichende Vernunft, dann hat sie keine Geschichte. Desto erstaunlicher ist, daß Kant in seinem System eine »Stelle« für eine solche Geschichte hat offenhalten wollen.

Doch kann hinzugefügt werden: Welche Gründe es auch immer gewesen sein mögen, die Kant dazu bewogen haben, die »Geschichte der reinen Vernunft« als ein künftig zu behandelndes Thema der Transzendentalphilosophie zu beurteilen, jedenfalls reicht es zur Erfüllung dieser Aufgabe offensichtlich nicht aus, immer neue Variationen einer Abfolge von »Vernunft-Einstellungen« zu beschreiben (Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus), bei denen die Vernunft selbst, die sich auf solche Weise je verschieden »einstellt«, unverändert erhalten bleibt. Statt dessen käme es, wenn wirklich eine »Geschichte der reinen Vernunft« geschrieben werden soll, darauf an, komplementär zur *Gegenstandskonstitution* auch die in Stufen sich vollziehende *Konstitution des Subjekts* zu beschreiben. Die Vertreter des Deutschen Idealismus haben diesen Versuch unternommen.

Fichte sieht die Möglichkeit aller Beziehung des endlichen Subjekts auf Objekte darin begründet, daß das absolute Ich in sich selbst in freier Selbstbestimmung die Differenz zwischen dem endlichen Ich und dem Nicht-Ich setzt[28].

Damit ist zugleich eine Bewegung in Gang gesetzt, in welcher das endliche Ich, das sich zunächst durch das Nicht-Ich begrenzt und bestimmt erfährt, seinerseits seine Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung entdeckt. Diese seine Freiheit versteht und praktiziert es zunächst unbewußt, dann in der Begegnung mit einem ihm äußerlich begegnenden Vernunftwillen, drittens in der Entgegensetzung des Individuellen gegen das Allgemeine (in der Weise der »Sündhaftigkeit«); schließlich wird es, in einer vierten und fünften Epoche, dazu fähig, zuerst theoretisch, in der »Vernunftwissenschaft«, dann auch praktisch, in der »Vernunftkunst«, diese Entgegensetzung zu überwinden. In dem Maße nämlich, in welchem das endliche Ich sich

[28] J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794, Ausg. I. H. Fichte I,110.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst mitsamt seiner Beziehung auf das Nicht-Ich als Manifestation des absoluten Ich begreift, kann es auch seine freie Selbstbestimmung nicht mehr aus dem Gegensatz, sondern aus der Übereinstimmung mit dem Allgemeinen verstehen und vollziehen. Auf diese Weise ergibt sich eine Geschichte der endlichen Vernunft mit fünf Epochen[29].

Diese Auffassung von der Geschichte kann »transzendental« genannt werden, sofern sie die Frage beantwortet, wie eine Beziehung des endlichen Subjekts zu seinen Objekten möglich sei. Insofern hat *Schelling* mit Recht die Philosophie des Ich »Transzendentalphilosophie« genannt, auch wenn dieser Ausdruck bei Fichte nicht vorkommt. Zur Grundlage einer »transzendentalen Theologie« ist Fichtes Philosophie freilich nicht geworden, denn sie enthielt eine grundsätzliche Kritik aller Berufung auf Offenbarung[30]. Offenbarung nämlich als ein »äußeres Wort«, das der Mensch sich nicht selber sagen kann, sondern hören muß, entspricht jenem Stadium der »beginnenden Sündhaftigkeit«, in welchem die Vernunft dem Individuum als etwas Äußeres, Gehorsam heischendes gegenübertritt und dadurch jenen Protest hervorruft, der zur »vollendeten Sündhaftigkeit« überleitet, d. h. zur Selbstdurchsetzung der individuellen Freiheit gegenüber allem Allgemeinen. Demgegenüber besteht die »Vernunftwissenschaft« und »Vernunftkunst« gerade darin, daß das Individuum in sich selbst den Willen der allgemeinen Vernunft entdeckt, sodaß es nun in freier Selbstbestimmung vernünftig denkt und handelt, ohne dazu äußerer Autoritäten zu bedürfen.

Anders als Fichte haben Schelling und Hegel die Geschichte der reinen Vernunft verstanden. Und aus diesem anderen Verständnis der Geschichte ergab sich auch eine andere Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Auslegung jener Offenbarung, auf die die christliche Glaubensbotschaft sich beruft.

Schelling, der eine komplementäre Beschreibung der Subjektkonstitution durch »die Natur« und der Gegenstandskonstitution durch das Subjekt entwickeln wollte, hat den Ausdruck »transzendental« nur für den zweiten Teil dieser Bemühung verwendet, den ersten Teil »Naturphilosophie« genannt und beide Betrachtungsweisen in der Lehre vom Absoluten fundiert, das als »Indifferenz« zwi-

[29] J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Ausg. I. H. Fichte VII,11 f.
[30] So schon in der frühen Schrift »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« von 1790, Ausg. I.-H. Fichte V,1–8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Subjekt und Objekt der Grund dafür ist, daß die beiden Prozesse der Objektkonstitution und der Subjektkonstitution sich gegenseitig spiegeln[31].

In diesem Zusammenhang hört die Dialektik auf, eine »Logik des Scheins« und eine Anleitung zu seiner Überwindung zu sein, und wird zu einer Lehre von der dialektischen Entfaltung des Absoluten in die Opposition und Korrelation des Subjektiven und des Objektiven. In dieser korrelativen Opposition von Subjektivem und Objektivem tritt das Wesen des Absoluten in die Erscheinung. Und in diesem Sinne ist die Geschichte als die Abfolge jener Schritte, in denen Opposition und Korrelation von Subjektivem und Objektivem in immer neuen Gestalten hervortreten, »die fortschreitende Offenbarung des Absoluten«[32].

Theologisch gesehen rückt nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit nicht die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, sondern die Lehre vom »Hervorgang« des Sohnes aus dem Vater, von der »oppositio relativa« zwischen beiden und von ihrer Vermittlung im Heiligen Geist. Jene »fortschreitende Offenbarung des Absoluten«, von der Schelling im »System des transzendentalen Idealismus« gesprochen hat, kann nur dadurch verstanden werden, daß in Gott selbst ein Hervorgang geschieht, durch welchen der Vater den Sohn zeugt. Diese Folgerung hat Schelling in seiner Spätphilosophie gezogen. »In ihrer Ausführung begreiflich […] wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott ein vermitteltes ist: Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt geschaffen«. So ist schon durch den christologischen und weiterhin trinitarischen Charakter des Schöpfungsaktes angelegt, was »in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe« wiederkehrt[33]. Theologen wie Patricius Benedikt Zimmer, vor allem aber russische Religionsphilosophen haben sich an Schellings trinitarischer Geschichtsphilosophie orientiert, um einen Ansatz zur Deutung der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott zu finden[34].

Deutlicher noch als Schelling hat *Hegel* die gesamte Geschichte der Menschheit als Manifestation jenes Prozesses gedeutet, in dem

---

[31] Vgl. F. W. J. v. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800, Ausg.Schröter II,600, Vgl: ders.: Zur Darstellung meines Systems, III,4.

[32] F. W. J. v. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Ausg.Schröter II,603.

[33] F. W. J. v. Schelling, Philosophie der Offenbarung, vierzehnte Vorlesung, Ausg. Schröter VI E, 29.

[34] Vgl. P. B. Zimmer, Begriff und Gestalt der Geschichte, München 1817.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Absolute jene Selbst-Unterscheidung und Selbst-Vermittlung vollzieht, durch die es sein Wesen offenbart. Im Gegensatz zu Schelling jedoch hat Hegel dieses Absolute nicht als die Indifferenz von Subjekt und Objekt, sondern als Geist verstanden. Denn das Wesen des Geistes ist es, sich das Andere gegenüberzusetzen und sodann dadurch, daß er dieses Andere als seine Setzung begreift, zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Für die Theologie ist dieses Geschichtsverständnis Hegels aus zwei Gründen bedeutsam geworden: erstens weil nach Hegels Überzeugung unter allen Religionen das Christentum als diejenige Religion erscheint, in der die Natur Gottes, Geist zu sein, zum ersten Male ausdrücklich hervortritt[35]; zweitens weil der Geist, nach Jesu Tod und Himmelfahrt ausgegossen, als Geist der Gemeinde wirksam wird und diese als jene Gestalt der göttlichen Gegenwart in der Welt aufbaut, die allein dem Wesen Gottes angemessen ist[36]. Diese Gemeinde ist freilich dazu bestimmt, sich zur Universalität zu erweitern und in dieser ihrer Vollendungsgestalt nicht mehr als eine Sondergruppe der übrigen Menschheit gegenüberzutreten, sondern sich in der neuen, vom Geist erfüllten Menschheit aufzuheben.

So ergab sich aus der Weise, wie Hegel die Dialektik des Geistes verstand, die Möglichkeit, nicht nur die christliche Trinitätslehre neu zu begreifen, sondern auch weitere Inhalte der christlichen Verkündigung auf philosophischem Wege verständlich zu machen, so vor allem den Absolutheitsanspruch des Christentums, aber auch das Selbstverständnis der Kirche als der Antizipationsgestalt einer kommenden universalen und geistgewirkten Menschheit. Evangelische Theologen wie Ferdinand Christian Baur haben versucht, den Inhalt des Evangeliums und die Geschichte der Kirche im Lichte der hegelschen Dialektik neu zu deuten.

Die Frage, ob ein Verständnis von Dialektik, das diese als die Selbstentfaltung des Absoluten begreift, die gesuchte Brücke zwischen transzendentaler und historischer Reflexion schlagen könne, entscheidet sich daran, welche Rolle im dialektischen Prozeß der Freiheit zuerkannt werden kann. Nun sind sich alle Vertreter der dialektischen Systeme, unter Einschluß der Vertreter des dialektischen Materialismus, darin einig, daß die Freiheit das *Ziel* des dialektischen Prozesses sei. Uneinigkeit besteht hinsichtlich der Frage, ob der Pro-

[35] G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausgabe Glockner XI,415.
[36] G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion, Ausg.Glockner XVI,316.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeß selber mit Notwendigkeit voranschreite, oder ob *innerhalb* jenes Vorgangs, aus dem die menschliche Subjektivität und ihre Objektwelt hervorgehen, die Freiheit einen bestimmenden Einfluß habe. Theologisch gewendet ist dies die Frage, ob das, was wir als Geschichte erfahren, die Manifestation desjenigen Vorgangs sei, in welchem der Sohn aus dem Vater und der Geist aus beiden hervorgeht, oder ob die göttlichen Akte der Schöpfung und der Offenbarung im Unterschied von jedem Prozeß, auch dem innergöttlichen, durch eine Entscheidung bestimmt seien, die auch durch das göttliche Wesen nicht präjudiziert wird. Denn nur wenn Schöpfung und Offenbarung freie göttliche Akte sind, die von allen »Processiones«, die aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit hervorgehen, unterschieden bleiben, kann auch das, was aus diesen göttlichen Akten hervorgeht, vor allem der menschliche Geist, Subjekt freier Akte sein.

Während Hegel dazu neigt, die Geschichte als die Manifestation derjenigen Dialektik zu beschreiben, durch welche Gott sein Wesen als Geist realisiert, sieht *der späte Schelling* in der Differenz zwischen wesensnotwendigem Prozeß und durch Freiheit bestimmter Geschichte zugleich den Unterschied, freilich auch die Beziehung zwischen Mythos und Offenbarung. Er versteht den Mythos als jenen theogonischen Prozeß, der notwendigerweise auf jenen »Punkt« zuläuft, »wo alles auf eine freie Tat gestellt erscheint«[37]. Denn »im Prozeß ist bloße Notwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit«[38]. Schöpfung und Offenbarung sind die beiden ausgezeichneten Akte der göttlichen Freiheit, »ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens zu Begreifendes«[39]. Gerade diese Betonung der göttlichen Freiheit war es, durch die Schelling auf die Theologie Franz Anton Staudenmaiers eingewirkt hat.

Für die hier erörterte Frage, ob die Transzendentalphilosophie so weiterentwickelt werden kann, daß Kants Desiderat einer »Geschichte der reinen Vernunft« einlösbar wird, ist Schellings Philosophie der Offenbarung und der in ihr sich manifestierenden göttlichen Freiheit deshalb belangvoll, weil die göttliche Freiheit, wie er sie versteht, zugleich das transzendentale Problem auf neue Weise beantwortet: die Frage, wie die menschliche Vernunft tätig werden muß, wenn es möglich sein soll, daß ihr Gegenstände ihres Erkennens und Wollens

[37] F. W. J. v. Schelling, Philosophie der Offenbarung 399.
[38] A. a. .O. 395.
[39] A. a. .O. 403.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenübertreten. Es handelt sich bei jedem dieser Akte um einen Nachvollzug jenes Aktes der göttlichen Freiheit, die wesentlich ein Akt freier Selbstbeschränkung ist. Durch diesen Akt nämlich setzt Gott sich dazu herab, etwas nicht zu sein, nämlich nicht die Welt. Nur so schafft er der Kreatur den Raum, ihm in endlicher Eigenständigkeit gegenüberzutreten[40]. Und nur indem der Mensch diesen Akt freier Selbstbeschränkung mit- und nachvollzieht, kann auch er den Objekten jenen Eigenstand einräumen, in welchem sie ihm gegenübertreten, sodaß er zu ihnen in jene freie Beziehung eintreten kann, die das Wesensmerkmal der Geschichte ist. Diese freie Selbstbeschränkung ist das Merkmal der Liebe. Wie die Kreatur aus der Liebe Gottes hervorgeht, so kommt auch die menschliche Freiheit nicht im sich durchsetzenden »Eigenwillen« zur Vollendung, sondern nur in der Liebe.

Insofern hat bei Schelling die transzendentale Frage nach dem Möglichkeitsgrund der Objektkonstitution und die komplementäre Frage nach dem Möglichkeitsgrund für die Konstitution endlicher Subjekte nicht nur den Weg zu einer philosophischen Trinitätslehre geöffnet; vielmehr ergab sich auf diesem Wege auch eine Theorie der Geschichte in ihrer Differenz gegenüber aller Notwendigkeit eines Prozesses.

Dennoch stellt sich die zweifache Frage: Ist auf diese Weise Kants Desiderat wirklich eingelöst, aus der Transzendentalphilosophie den Ansatz zu einer »Geschichte der reinen Vernunft« zu gewinnen? Und ist es den Vertretern des Deutschen Idealismus gelungen, zwischen transzendentaler und historischer Reflexion so zu vermitteln, daß dadurch ein Leitfaden für die Weiterentwicklung einer transzendentalen Theologie gewonnen werden kann?

Vergleicht man nämlich Hegels und Schellings Versuche, die Geschichte der reinen Vernunft zu beschreiben, dann zeigt sich: Hegel ist es gelungen, nicht nur im Allgemeinen anzugeben, warum die Vernunft eine Geschichte hat; vielmehr konnte er diese Geschichte auch in ihren einzelnen Epochen nachzeichnen, und zwar nicht in einer deduzierten Konstruktion, wie bei Fichte, sondern so, daß der Leser darin die Geschichte der Völker, Kulturen und Staaten, wie sie empirisch erforscht werden kann, wiedererkennt. Aber indem er die-

[40] F. W. J. v. Schelling, Weltalter, ein Fragment, Druck I,155, Ausg.Schröter 85; Vgl.: ders. Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, Ausg.Schröter VI,745, Werke XIV, 353.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se Geschichte als den Prozeß des zu sich selber kommenden Geistes begreift, wird die Freiheit der Individuen zu einem Spiel subjektiver Meinungen und Antriebe, die die Vernunft, mit der ihr eigenen »List«, als Mittel zu ihrem Ziele gebraucht. Auf solche Weise wird, nach Hegels eigener Absicht, der Anschein des Kontingenten aus dem Verständnis der Geschichte entfernt[41]. Die Meinung der Individuen aber, durch ihre freien Entscheidungen eine historische Wirkung zu erzielen, die nicht durch die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses beherrscht wäre, erweist sich als Illusion.

Theologisch gesehen wird so aus der Freiheit des Menschen, der sich auch zur Sünde entschließen kann, eine im Geschichtsprozeß notwendige vorantreibende Negation; und aus der ungeschuldeten Freiheit der göttlichen Vergebungsgnade wird die im Geschichtsprozeß ebenso notwendige Negation der Negation. Beide aber, die Negation und ihre Überwindung, erscheinen als notwendige Momente im Prozeß des zu sich kommenden Geistes.

Schelling dagegen legt bei seiner Deutung der Geschichte den Akzent auf die göttliche und menschliche Freiheit und kann gerade dadurch die Geschichte von jedem mit Notwendigkeit voranschreitenden Prozeß unterscheiden. Aus der göttlichen Liebe als einem Akt freier Selbstbeschränkung Gottes entsteht der Handlungsspielraum für eine menschliche Freiheit, die, als Freiheit zum Guten und Bösen, nicht notwendig dem göttlichen Liebeswillen entspricht, aber auch im Bösen noch geschichtsmächtig bleibt[42]. Aber er kommt, im Unterschied zu Hegel, von diesem Ansatz aus nicht zu einer philosophischen Deutung der konkreten, empirisch erforschbaren Geschichte. Durch die Entscheidung zwischen dem »Eigenwillen«, der sich gegenüber dem Allgemeinen und zugleich gegenüber dem endlichen Anderen durchzusetzen versucht, und der »Liebe«, die auf solche partikuläre Selbstdurchsetzung verzichtet, ist die Vernunft der Individuen zwar *geschichtlich*, gewinnt also ihre konkrete Gestalt aus Entscheidungen der Freiheit, aber sie hat insoweit keine *Geschichte*, d. h. sie fügt sich nicht in einen die Individuen umgreifenden Ereigniszusammenhang ein – es sei denn, dieser die Individuen umgreifende Ereigniszusammenhang werde doch wieder, wie in Schellings

[41] G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Ausg.Hoffmeister 29.
[42] F. W. J. v. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Ausg.Schröter IV,244, Werke VII,354.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Weltalter-Fragment«, als Prozeß verstanden, der von einer Notwendigkeit des sich selbst explizierenden Absoluten beherrscht wird[43].

Das Problem einer »Geschichte der reinen Vernunft«, wie Kant sie gefordert, aber nicht geschrieben hat, scheint insofern darin zu liegen, daß »Geschichte« als ein Zusammenhang freier Handlungen der Individuen verstanden werden muß, während »die Vernunft« im transzendentalen Verständnis des Wortes aller Gegenstandskonstitution ermöglichend vorausliegt, auch derjenigen Konstitution, aus der die empirische Gegebenheit von Individuen und Gruppen erst hervorgeht. Sollte daher »die Vernunft« eine Geschichte haben, dann scheint diese »Geschichte der Vernunft« die Voraussetzung, nicht die Folge jener freien Entscheidungen zu sein, die wir empirischen Subjekten zuschreiben können. Darum erscheint eine solche »Geschichte«, falls es sie gibt, immer wieder als ein Zusammenhang von Ereignissen, der von aller empirischen Geschichte verschieden bleibt und, als deren Ermöglichungsgrund, ins Absolute fällt. Darauf beruhen die Schwierigkeiten, mit denen Hegel und Schelling bei ihrem Versuch zu kämpfen hatten, transzendentale und historische Reflexion miteinander zu vermitteln. Dennoch erhebt sich die Frage, ob bei ihnen Ansätze zu finden seien, aus denen, in weiterführender Reflexion, eine Lösung dieser Schwierigkeiten zu gewinnen ist. Davon wird es auch abhängen, ob von einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie ein theologischer Gebrauch gemacht werden kann, der dem geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft entspricht.

Ehe in die Erörterung dieser Frage eingetreten wird, sei eine Vorbemerkung erlaubt. Die folgenden Ausführungen zu einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode mögen dem philosophischen Leser zu knapp, dem theologischen zu ausführlich erscheinen. Den philosophischen Leser, der sich eine eingehendere Darstellung und Begründung dieses Methoden-Vorschlages wünscht, kann ich auf mein schon mehrfach erwähntes Buch »Die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« verweisen. Den theologischen Leser, der rascher zu sehen wünscht, was eine solche Methode für die Theologie bedeuten könnte, muß ich um seine Geduld bitten. Denn im vorigen Kapitel, bei der Kennzeichnung der Fragestellung, der die hier vorgelegte Untersuchung dienen soll, ist mehrfach auf zweierlei hingewiesen worden: Einerseits muß es den Theologen überlassen

[43] F. W. J. v. Schelling, Weltalter, ein Fragment, Druck I,141 ff., Ausg. Schröter 77 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bleiben, zu beurteilen, ob die hier vorgelegte »Einübung« diejenigen Erwartungen erfüllt, die sie, aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus, an die Philosophie richten; andererseits ist gerade dazu, ein solches Urteil zu fällen, ein erhebliches Maß an »philosophischer Einübung« erforderlich. Die Darstellung dieser Methode aber ist ein wesentlicher Teil dieser Einübung. Darum ist es erforderlich, diese Methode zunächst noch unabhängig von ihrer möglichen Anwendung auf Fragen der Theologie darzulegen. Erst in einem zweiten Schritt kann gezeigt werden, welchen möglichen Ertrag sich die Theologie von der Anwendung dieser Methode erwarten kann.

3. Weiterführende Hinweise aus der Geschichte der Transzendentalphilosophie

Um die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie abzuschätzen, kann es hilfreich sein, zunächst noch einmal einen Blick in ihre Geschichte zu werfen.

a) Kant und Schelling: Erfahrung oder Konstruktion?

Kant hat seine Transzendentalphilosophie als den Versuch verstanden, die objektive Gültigkeit solcher Sätze nachzuweisen, die sich auf jeden möglichen Gegenstand beziehen und in dieser Allgemeingültigkeit nicht durch den Hinweis auf Erfahrung begründet werden können. Er hat den Grund dieser Allgemeingültigkeit darin gefunden, daß diese Sätze die Bedingungen formulieren, die nicht nur den *Akt* des Erkennens, sondern zugleich dessen *Gegenstände* möglich machen, weil diese Gegenstände durch die Akte unseres Anschauens und Denkens allererst konstituiert werden.

Wird nun aber die Transzendentalphilosophie als Lehre von der Gegenstandskonstitution verstanden, dann erhebt sich die Frage: Ist die Konstitution des Gegenstandes durch die Akte des Anschauens und Denkens etwas anderes als eine Abfolge von Schritten der *Konstruktion*, die, ausgehend von reinen Begriffen, schließlich auch die anschauliche Gestalt des Gegenstandes aus sich erzeugt? Als Vorbild einer solchen Konstruktion wird immer wieder das Verfahren der Geometer genannt, die aus mathematischen Begriffen und ihrem funktionalen Zusammenhang die anschauliche Gestalt von Kreisen, Ellipsen und Parabeln konstruieren. Schelling hat in diesem Sinne die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konstruktion, d. h. die Hervorbringung der anschaulichen Gestalt aus dem reinen Begriff, für die wichtigste Leistung des Erkennens gehalten, freilich vor allem bezogen auf die Hervorbringungen der »intellektuellen«, nicht der sinnlichen Anschauung.

Er distanzierte sich dadurch ausdrücklich von Kant, der die Gegenstandskonstitution nicht als Konstruktion begreifen wollte, sondern als Ermöglichung von *Erfahrung*. Denn bei der bloßen Konstruktion scheint das Subjekt in sich selbst und seinen Hervorbringungen befangen zu bleiben. Nur in der Erfahrung tritt ihm das Objekt in seiner Eigenständigkeit und seiner Maßgeblichkeit für das Urteil gegenüber. »Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit«[44]. Die Gegenstandskonstitution gewinnt, obgleich sie eine Leistung des Subjekts ist, ihre objektive Bedeutung dadurch, daß sie Erfahrung möglich macht. Das gilt nach Kants Überzeugung sogar für die Mathematik: Zwar bringt diese ihre Gegenstände, die Zahlenverhältnisse und Raumgestalten, auf konstruktivem Wege selber hervor; aber diese Konstrukte bewähren ihre objektive Gültigkeit gerade dadurch, daß sie jene Gesamtordnung des Raumes und der Zeit zustandebringen, die ihrerseits die Erfahrung von Naturerscheinungen und von deren raum-zeitlichen und kausalen Verhältnissen möglich macht[45].

Damit sind zwei gegensätzliche Auffassungen von der Aufgabe der Transzendentalphilosophie deutlich geworden, die, als alternative Modelle, auch dann bedeutsam bleiben, wenn man versucht, über Kants oder Schellings Positionen hinauszugehen. Kantisch verstanden ist die Transzendentalphilosophie nicht eine Anleitung zu apriorischen Konstruktionen, die die Erfahrung überflüssig machen könnten, sondern die Benennung von Bedingungen, die die Erfahrung möglich machen. Für Schelling dagegen bewährt sich der Begriff gerade darin, daß er nicht darauf wartet, durch eine ihm entsprechende Erfahrung mit Inhalt gefüllt zu werden, sondern die Anschauung, die ihn erfüllt, aus sich selber erzeugt. Und die Transzendentalphilosophie hat die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Konstruktionen begreiflich zu machen.

Von hier aus muß freilich an Kant die kritische Rückfrage ge-

[44] Prol A 205.

[45] (vgl. den Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche, KdrV A 712 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt werden: Wie kann seine Transzendentalphilosophie eine Lehre von der Gegenstands*konstitution* sein, ohne, und sei es gegen seine Absicht, zu einer Lehre von der Gegenstands*konstruktion* zu werden? Oder anders gewendet: Wie verschafft sich der Gegenstand, obgleich er nach gemeinsamer Auffassung der Transzendentalphilosophen durch das Subjekt konstituiert wird, diesem Subjekt gegenüber jene Eigenständigkeit, die nötig ist, wenn er ihm als Inhalt einer Erfahrung gegenübertreten soll? Und wie bleibt die menschliche Vernunft sich, trotz aller ihrer Gesetzgebung über die Gegenstände ihres Erkennens, ihrer Endlichkeit bewußt, aufgrund derer sie, im Unterschied zum göttlichen »Intellectus archetypus«, sich die Gegenstände geben lassen muß, auf die sie sich erkennend richtet?

Fragen dieser Art zeigen, was bei der Alternative »Erfahrung oder Konstruktion?« auf dem Spiele steht: Es ist der Eigenstand der Objekte auch gegenüber dem sie konstituierenden Subjekt, und es ist das Bewußtsein von der Endlichkeit der menschlichen Vernunft auch in ihrer transzendentalen, gegenstandskonstitutiven Funktion, sofern diese Endlichkeit ihr in der Begegnung mit den von ihr konstituierten Gegenständen bewußt wird.

Diese Frage gewinnt dort besondere Bedeutung, wo geprüft werden soll, ob von der transzendentalen Methode ein theologischer Gebrauch gemacht werden kann. Es ergeben sich nämlich zwei ganz unterschiedliche Auffassungen von der möglichen Gottesbeziehung des Subjekts, wenn dessen Beziehung zu seinen Gegenständen entweder als Ergebnis einer Konstruktion oder als Erfahrung verstanden wird. Und mancher Widerstand von Theologen gegen die Transzendentalphilosophie erklärt sich aus der naheliegenden Vermutung, daß man nicht beginnen kann, von »Gegenstandskonstitution« zu reden, ohne bei einer Lehre von der »Konstruktion« aller Gegenstände zu enden.

An dieser Stelle sei ein terminologischer Hinweis gestattet: Der hier formulierte Gegensatz zwischen »Erfahrung« und »Konstruktion« besteht nur dann, wenn man »Konstruktion« im Sinne Schellings als die Hervorbringung der Anschauung aus dem reinen Begriff versteht. Dann nämlich verliert der so »konstruierte« Gegenstand seine Eigenständigkeit gegenüber dem Subjekt, und die Begegnung mit ihm verliert jenen Charakter des Unvorhersehbaren und Überraschenden, der für die Erfahrung kennzeichnend ist. Wird der Begriff »Konstruktion« dagegen so verstanden, daß er nur die konstitutive Bedeutung der Begriffe und ihres Gebrauchs für den Aufbau der Gegenstandswelt bezeichnet, dann hebt er ein inneres Moment hervor,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das zu jeder Erfahrung gehört und tritt deshalb zum Begriff der »Erfahrung« in keinen Gegensatz. In diesem Sinne hat Carlo Huber mehrfach von einer »costruzione della realtà« gesprochen[46].

Wenn nämlich die Objekte, als bloße Konstrukte, keinen Eigenstand gegenüber dem Subjekt gewinnen, dann können sie ihm auch nichts »sagen«, was das Subjekt nicht in reiner Reflexion auf sich selbst zu erkennen vermöchte. Dann aber gibt es, religiös gesprochen, kein »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur«, sondern nur immer neue Weisen, wie das Subjekt sich selbst an den Objekten gespiegelt findet. Wenn es eine Gottesbeziehung des Subjekts gibt, dann ereignet sie sich in dessen reiner Innerlichkeit. Und wenn dieses Subjekt eine Geschichte haben sollte, dann nicht deshalb, weil es von seinen Objekten überrascht und zu einer Veränderung seines Anschauens und Denkens genötigt werden könnte, sondern allenfalls deshalb, weil es sich durch eine Art von Erleuchtung zu neuen Weisen des Denkens und Anschauens befähigt sieht und darin möglicherweise ein Wirken der göttlichen Freiheit erkennt. Aber die verwandelnde Kraft geht dann nicht von den Gegenständen aus, und die neue »Öffnung der Augen« geschieht in der reinen Innerlichkeit des Bewußtseins. Schellings Offenbarungsverständnis scheint auf solche Weise zwar die Beziehung des endlichen Subjekts zu Gott und seiner Freiheit hervorzuheben, aber demgegenüber eigentümlich weltlos zu bleiben.

Anders würde es sich verhalten, wenn das Subjekt seine Gegenstände nicht »konstruieren« könnte, sondern sie sich in einer Erfahrung »geben« lassen müßte, und zwar auch dann, wenn diese Objekte durch die Akte des Anschauens und Denkens erst zustandegebracht würden, wenn also »Konstitution« nicht »Konstruktion« bedeuten sollte. Dann nämlich könnte das Subjekt durch seine eigenen Produkte überrascht, zur Selbstkritik veranlaßt und dazu genötigt werden, mitten in seinem Erkennen einer »je größeren Wahrheit« auf der Spur zu bleiben. Und es bliebe möglich, den Anspruch dieser je größeren Wahrheit, den das Subjekt an seinen Objekten abliest, als Ausdruck dafür zu verstehen, daß inmitten des Endlichen und Relativen, das den Inhalt der Erfahrung ausmacht, ein Unbedingtes sich geltend macht, das als »Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur« verstanden werden kann. Von den Bedingungen, unter denen dies möglich wird, soll sogleich die Rede sein. Aber

[46] So zuletzt in: Carlo Huber, »Vegliate dunque«, Assisi 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon jetzt ist deutlich: Nur wenn die ursprüngliche Beziehung des Subjekts auf seine Objekte den Charakter der Erfahrung hat, nicht den der Konstruktion, ist auch eine Geschichte der Vernunft möglich, die sich nicht in deren reiner Innerlichkeit oder in einer vermeintlichen Unmittelbarkeit zu Gott ereignet, sondern in der Begegnung mit den Objekten. Und nur dann ist auch ein Verständnis der Offenbarung möglich, das diese nicht nur als eine Abfolge innerer Erleuchtungen begreift, sondern als eine Abfolge von Begegnungen mit dem göttlichen Anspruch inmitten der Welt.

Freilich muß dann weitergefragt werden, auf welche Weise die Erfahrung verstanden werden muß, wenn sie, im Unterschied zur Konstruktion, jenen Eigenstand der Objekte und diese Endlichkeit der Vernunft deutlich machen soll. Dabei kann es klärend wirken, im Lichte dieser Frage noch einmal Kants und Hegels Begriff der Erfahrung einander gegenüberzustellen.

b) Kants und Hegels Erfahrungsbegriff

Bei Kant bezeichnet der Begriff »Erfahrung« zunächst jenen Gesamtzusammenhang, in dem alles seine eindeutig bestimmbare Stelle finden muß, was dem Subjekt als das Objekt seines Erkennens gegenübertreten soll. Die Struktur dieses Gesamtzusammenhangs liegt fest und ist durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Verstandeskategorien eindeutig definiert. Als allumfassender Zusammenhang ist er ein einziger. »Es gibt nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellet werden; ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören«[47].

Sekundär aber wird der Erfahrungsbegriff dann für jene Erkenntnisart gebraucht, durch die uns, in diesem von uns selbst aufgebauten Gesamtzusammenhang, einzelne Gegenstände begegnen, denen unser Urteil entsprechen muß, um wahr zu sein. Indem diese Gegenstände ihre unverwechselbare Stelle im Raum, in der Zeit und in der Wechselbeziehung der Substanzen einnehmen, sind sie apriori

[47] KdrV A 110.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch die Formen unseres Anschauens und Denkens bestimmt. Und in dieser ihrer Bestimmtheit gehen auch sie (nicht nur der Kontext selbst) aus der Tätigkeit unseres Anschauens und Denkens hervor. Dennoch wahren sie diesem Anschauen und Denken gegenüber ihre Eigenständigkeit und Maßgeblichkeit, indem sie die rein formale Struktur des Erkenntniskontexts mit Inhalt füllen und so die Fragen beantworten, die das Subjekt an sie richtet (Was? Wann? Wo? als Folge wovon? als Bedingung wofür?). Die strukturelle Ordnung des Kontextes macht derartige Fragen möglich, präjudiziert aber nicht die Antworten, die der Gegenstand auf diese Fragen gibt[48].

Stellt man von hier aus erneut die Frage nach dem Kriterium, an dem Erfahrung sich von Konstruktion unterscheidet, dann zeigt sich die Zweideutigkeit des kantischen Erfahrungsbegriffs. Einerseits nämlich soll die Erfahrung, inhaltlich gesehen, dem Subjekt Antworten geben, die dieses durch seine Fragen nicht präjudiziert und die deshalb nicht durch apriorisches Wissen überflüssig gemacht werden können. Andererseits gewinnen alle Erfahrungsinhalte, konstitutionstheoretisch gesehen, ihre Bestimmtheit nur dadurch, daß sie durch die Aktivität des anschauenden und begreifenden Subjekts in den allumfassenden Erfahrungskontext eingeordnet werden. Was dieser Einordnung und damit all unserer Tätigkeit im Anschauen und Denken vorausgeht, kann deshalb im kantischen Kontext nur als die ganz partikuläre und gestaltlose »Sinnesaffektion« beschrieben werden, die noch nichts von räumlicher, zeitlicher oder gar begrifflicher Bestimmtheit an sich trägt. Einer solchen gestaltlosen Sinnesaffektion aber ist keine bestimmte Antwort auf irgendeine Frage zu entnehmen.

So weist Kant zwar mit Grund darauf hin, daß für die Erfahrung ein Moment der Unverfügbarkeit charakteristisch ist: Das Subjekt muß sich die Inhalte seiner Erfahrung geben lassen, statt sie selbst, nach der Art einer Konstruktion, hervorbringen zu können. Aber die Art, wie er die Konstitution der Erfahrungsgegenstände beschreibt, läßt nicht recht deutlich werden, inwiefern das Subjekt in den anschaulichen und begrifflichen Merkmalen dieser Gegenstände etwas anderes entdecken kann, als die Ergebnisse seiner eigenen Konstitutionsleistung, und wie sich der so vollständig vom Subjekt konstituierte Gegenstand vom Ergebnis einer Konstruktion unterscheide. Hält Kant nämlich die nach notwendigen Regeln erzeugte Einheit

[48] Vgl. KdrV B XII–XIV.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für das Kennzeichen des Gegenstands[49], dann trifft diese Kennzeichnung auch auf die Ergebnisse regelgerechten Konstruierens zu. Kant hat also die Unterscheidung zwischen Erfahrung und Konstruktion zwar intendiert, aber ein hinlängliches Kriterium für diese Unterscheidung nicht angeben können.

Daß ihm dies jedoch nicht gelang, lag an seinem Erfahrungsbegriff, nach welchem alles Gestalthafte, das wir an den Gegenständen vorfinden, auf die Leistung des Subjekts zurückgeführt wird. Unter dieser Voraussetzung aber kann alles, was dieser Gestaltung vorausliegt, nur als amorphes Material (»roher Stoff«) von Sinnesaffektionen beschrieben werden. Dieser Begriff der »Sinnesaffektion« aber enthält bald zu wenig, bald zu viel, um den Unterschied zwischen Erfahrung und Konstruktion zu sichern. Er enthält zu viel, wenn damit die inhaltliche Bestimmtheit der Sinnesdata angegeben werden soll; denn diese geht aus der Tätigkeit des Subjekts erst hervor, statt ihm etwas zu »sagen«, was es sich geben lassen könnte und müßte. Andererseits sagt der Begriff der »Sinnesaffektion« zu wenig, wenn er die inhaltlich ganz unbestimmte Verwiesenheit auf ein Wirkliches bezeichnet, dessen Eigenart wir erst bestimmen könnten, wenn wir schon wüßten, welchen Ort es im Raume, in der Zeit und im Wechselverhältnis der Substanzen einnimmt.

Gerade auf dem Hintergrund dieser bei Kant nicht zulänglich beantworteten Frage, an welchem Kriterium zwischen Erfahrung und Konstruktion unterschieden werden kann, erweist Hegels Erfahrungsbegriff sich als hilfreich. Hegel nämlich versteht unter »Erfahrung« primär nicht den Gesamtkontext all dessen, was uns als Fülle möglicher Gegenstände begegnen kann, sondern den je einzelnen Vorgang, aus dem sowohl das Subjekt als auch sein je konkreter Gegenstand verwandelt hervorgehen: Die »dialektische Bewegung, die das Bewußtsein sowohl an ihm selbst als auch an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue, wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird«[50]. Dieser Vorgang beruht zwar auf einer Tätigkeit, die »das Bewußtsein sowohl an ihm selbst als auch an seinem Gegenstand ausübt«[51]; und insofern bleibt auch bei Hegel die Objektkonstitution eine Leistung des Sub-

[49] »Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen seiner Anschauung Einheit bewirkt haben« – KdrV A 105.
[50] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ausg.Glockner II,78.
[51] Ibid.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jekts. Aber insofern durch diese Tätigkeit auch das Subjekt verwandelt wird, gewinnt der Gegenstand, an dem das Bewußtsein sein Wissen als unangemessen zu beurteilen lernt, auch seinerseits eine vorantreibende Bedeutung in jenem dialektischen Prozeß, der »Erfahrung« heißt.

Diese Dialektik beruht darauf, daß der Gegenstand nicht, wie Kant dies voraussetzte, sich der Gesetzgebung des Anschauens und Denkens widerstandslos unterwirft. Vielmehr macht der Gegenstand gerade in der Weise, wie er sich dem Anschauen und Denken darbietet, also »für uns« ist, zugleich ein »Ansichsein« geltend, das sich von seinem Für-uns-Sein unterscheidet. Das geschieht freilich nicht so, daß dieses Ansichsein sich unserem Erkennen einfach verweigert, sondern so, daß es zum vorantreibenden Moment innerhalb des Fürunsseins wird: Daß der Gegenstand sich in seinem Ansichsein von jeder Weise unterscheidet, wie er von unserem Anschauen und Denken erfaßt wird, ist selber ein Moment der Weise, wie er sich diesem Anschauen und Denken zeigt.

Damit hat Hegel in seinem Verständnis von Erfahrung die unvermittelte Entgegensetzung von An-sich und Für-uns, die Kants kritische Philosophie bestimmte, überwunden. »Der Gegenstand scheint für dasselbe [das Bewußtsein] nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er »nicht für dasselbe« sondern wir er »an sich« ist«. Aber dieser Anschein trügt. In der Begegnung des Subjekts mit dem Gegenstande zeigt sich, daß dieses »sein Wissen diesem [dem Gegenstande] nicht entsprechend findet«; und indem das Bewußtsein dies entdeckt, verändert sich die Weise, wie es den Gegenstand sieht und begreift. Der Unterschied zwischen dem Für-uns und dem An-sich ist dem Subjekt selber bewußt geworden, fällt damit in das Bewußtsein und macht ein Moment an der Weise aus, wie der Gegenstand fortan »für uns« ist, näherhin sein vorantreibendes Moment. Indem das Bewußtsein sein eigenes Wissen kritisiert, »hält auch der Gegenstand selbst nicht aus«, sondern geht als »neuer, wahrer Gegenstand« aus dieser Bewegung hervor[52].

Damit aber ist zugleich ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Konstruktion und Erfahrung gewonnen: Während die Konstruktion – beispielhaft ablesbar an der Konstruktion geometrischer Figuren – das konstruierende Bewußtsein unverändert läßt, geht aus

[52] Phän II,78.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Erfahrung auch das Subjekt in veränderter Gestalt hervor. In der Konstruktion bestätigt das Subjekt daher seine Selbst- und Weltgesetzgebung; in der Erfahrung dagegen wird es sich der Unzulänglichkeit seiner jeweils erreichten Gestalt bewußt. Während man deshalb die Konstruktion als den sich vollbringenden Dogmatismus bezeichnen könnte, nennt Hegel die Erfahrung den »sich vollbringenden Skeptizismus«[53]; denn der jeweils »neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten; er ist die über ihn gemachte Erfahrung«[54].

Dieser Skeptizismus freilich führt, da das Bewußtsein selber ihn »vollbringt«, nicht zu seiner Überwältigung durch den unverstandenen Gegenstand, sondern zu seiner Verwandlung. »Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst«[55]. Und nur deswegen, weil alle Verwandlungen, die dem Bewußtsein und seinem Gegenstande widerfahren, aus der Selbsttätigkeit des Bewußtseins hervorgehen, stehen alle Akte der Erfahrung untereinander in einem allumfassenden Zusammenhang. Und wenn bei Hegel auch primär der einzelne Akt der Verwandlung des Subjekts und seines Gegenstandes »Erfahrung« heißt, so kann doch sekundär auch dieser Gesamtzusammenhang »Erfahrung« genannt werden. Dieser Gesamtzusammenhang beruht nicht darauf, daß die immer gleichen und unveränderten Formen des Anschauens und Denkens mit immer neuem »Material« von Sinnesdaten angereichert werden[56]. Er beruht vielmehr darauf, daß die dialektische Verschränkung von Ansich und Füruns auf jeder Stufe der Entwicklung wiederkehrt: Immer neu gibt der Gegenstand selbst uns zu erkennen, daß er mehr ist als die Weise, wie das Subjekt von ihm weiß.

c) *Zurück zur Frage nach einer Geschichte der reinen Vernunft: Die weiterführende Bedeutung von Hegels Erfahrungsbegriff*

Der Vergleich zwischen den Erfahrungsbegriffen Kants und Hegels kann dazu dienen, die Bedingung zu benennen, unter der jene »Stelle im System« ausgefüllt werden kann, die Kant offenlassen mußte: die Beschreibung einer »Geschichte der reinen Vernunft«.

Schon an früherer Stelle (s. o. S. 85 ff.) wurde bemerkt: Schon

[53] Vgl. Phän II,72.
[54] Phän II,78.
[55] Phän II, 74.
[56] Gegen diese kantische Vorstellung richtet sich Hegels Polemik Phän.II 20 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Frage scheint widersprüchlich, ob die Vernunft, sofern sie als »reine Vernunft« aller Erfahrung ermöglichend vorausgeht, eine Geschichte habe. Denn die Geschichte, als ein empirisch beschreibbarer Ereigniszusammenhang, setzt die Gegenstandskonstitution durch reine Vernunft schon voraus. Es gibt eine einzige Voraussetzung, unter der dieser scheinbare Widerspruch verschwindet: die Voraussetzung, daß es Inhalte der Erfahrung gibt, durch die die Formen des Anschauens und Denkens so verändert werden, daß daraus neue Weisen der Erfahrung und folglich auch neue Weisen der Objektivität von Objekten hervorgehen. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich, daß zwischen den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und wenigstens einigen ihrer Inhalte kein lineares, sondern ein zirkuläres Verhältnis besteht. Die Formen des Anschauens und Denkens machen Erfahrung möglich und gehen insofern allen ihren wirklichen Inhalten ermöglichend voraus; aber gewisse Inhalte dieser Erfahrung können diese Formen verändern, und aus dieser Veränderung geht die Möglichkeit neuer Weisen des Erfahrens und ihrer Gegenstände hervor. Oder kurz: Kants Desiderat einer Geschichte der reinen Vernunft ist nur einlösbar, wenn das Verhältnis von Möglichkeitsbedingungen und Inhalten der Erfahrung anders bestimmt werden kann, als Kant selbst dies getan hat.

Nun ist es gerade das zirkuläre Verhältnis zwischen Formen und Inhalten, zwischen den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und ihrem wirklichen Vollzug, das *Hegels* Verständnis der Erfahrung bestimmt. Dieser Auffassung gemäß gibt es eine Geschichte der reinen Vernunft, weil die Formen des Anschauens und Denkens von den Gegenständen, die sie konstituieren, nicht unbetroffen bleiben, sondern durch sie zu einer Umgestaltung genötigt werden können, aus der auch die Inhalte der Erfahrung verändert hervorgehen. Darin liegt, bei aller notwendigen Kritik an Hegels Erfahrungsbegriff, dessen bleibende Bedeutung für jeden Versuch, Kants Programm einzulösen und eine »Geschichte der reinen Vernunft« zu schreiben.

In diesem Zusammenhang sei ein Hinweis gestattet: Man kann Erfahrungen, die ihrem Inhalt nach so sind, daß sie zugleich die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändern und damit die Bedingungen künftiger Erfahrungen neu definieren, »transzendentale Erfahrungen« nennen. Dieser Begriff wird von Edmund Husserl an wenigen, aber zentralen Stellen verwendet[57]. Johannes B. Lotz

[57] Vgl. Tobias Trappe, Transzendentale Erfahrung, Basel 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat den Begriff »transzendentale Erfahrung« ins Zentrum seiner Bemühungen um eine Erneuerung der transzendentalphilosophischen Gotteslehre gerückt, Karl Rahner hat ihn in die theologische Diskussion einbezogen[58]. Freilich gebrauchen die genannten Autoren den Begriff »Erfahrung« in einem weiten Sinne zur Bezeichnung für jede Weise, wie ein noumenaler Gehalt dem auf ihn gerichteten Akt originär gegeben ist, also beispielsweise auch für die Selbstgegebenheit des Subjekts oder für die Gegebenheit der »phänomenologisch reduzierten« Gegenstandswelt. In dieser Verwendung aber sagt der Begriff »transzendentale Erfahrung« nichts darüber aus, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise der Inhalt, der sich dem Bewußtsein zeigt, die von Husserl behauptete »strenge Korrelation« zum dem Akt, dem er sich erschließt, aufsprengen und eine Veränderung der Vollzugsgestalt dieses Aktes nötig machen kann. Nur dann aber wäre dieser Begriff geeignet, zu erklären, ob und auf welche Weise die reine Vernunft eine Geschichte hat. Es ist also weniger Husserls als Hegels Begriffsgebrauch, der geeignet ist, diese Aufgabe zu lösen.

Für die Theologie kann dieses Verständnis der Erfahrung bedeutsam werden, wenn sie sich die Aufgabe stellt, die spezifische Eigenart der *religiösen Erfahrung* zu bestimmen und in diesem Zusammenhang auch dem Begriff der »transzendentalen Erfahrung« eine präzisere Bedeutung zu geben. Denn wenn Hegel das »Für-uns-sein« des »An-sich« als notwendiges Moment *jeder* Erfahrung beschreibt, weil der Gegenstand gerade in der Weise, wie er sich zeigt, seine Differenz gegenüber der Weise seines Erscheinens geltend macht, dann gilt dies für die *religiöse* Erfahrung in ausgezeichnetem Maße. Ihr Gegenstand, oft »das Numinose« genannt, zeigt sich so, daß er in der Weise seines Erscheinens zugleich seine Vorbehaltenheit wahrt, sodaß in seinem »Aufleuchten« gerade sein Verhülltbleiben mit-erscheint. Die »Doxa« ist deswegen, religiös verstanden, der Lichtglanz des Heiligen und sein verhüllender Mantel zugleich. Deshalb gehört es zur religiösen Erfahrung, daß dem, der sie macht, sein bisheriges Anschauen und Denken zerbricht. Er »sieht«, daß das Über-Licht des Heiligen ihn zunächst zum Sehen unfähig macht, ehe ihm das Auge auf neue Weise geöffnet wird. Ihm widerfährt, paulinisch gespro-

[58] J. B. Lotz, Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 31 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen, die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«[59], die ihn alles bisherige Wissen als »Torheit« beurteilen läßt.

Dabei ist entscheidend: Die religiöse Erfahrung läßt den, der sie macht, nicht notwendig vor dem Unbegreiflichen verstummen, sondern befähigt ihn zu einer neuen Weise des Sehens und Begreifens. Wenn jede Erfahrung als Phase in diesem Prozeß des »Geblendetwerdens« durch den Gegenstand und des von ihm hervorgerufenen »Sehens mit neuen Augen« verstanden werden kann, dann wird auch begreiflich, daß die speziell religiöse Erfahrung als die Krise des »alten« und seine Verwandlung in das »neue Denken« beschrieben werden muß. »Einst waret ihr Finsternis, nun aber Licht im Herrn«[60].

Nun bleibt aber auch gegenüber Hegels Erfahrungsbegriff ein Bedenken anzumelden, das bei seiner Anwendung auf die speziell religiöse Erfahrung besonders deutlich hervortritt: Jener Eigenstand, mit dem der Gegenstand der Erfahrung dem Subjekt gegenübertritt, verwandelt sich für Hegel immer wieder in ein inneres Moment der Subjektivität selbst, näherhin in deren innerlich vorantreibendes Moment, dessen Kraft sich aus der immanenten Dialektik des Geistes ergibt. Deshalb wird dieser, wo ihm das vermeintlich Fremde begegnet, in Wahrheit stets nur auf immer neue Weise »zu sich selber« gebracht. Für die religiöse Erfahrung bedeutet dies: Auch das Göttliche kann nach diesem Verständnis nur zum Gegenstand der Erfahrung werden, weil es den Menschen zu dem Bewußtsein seiner eigenen Geist-Natur vermittelt. Die Einsicht, die Hegel beim Evangelisten Johannes bezeugt findet: »Gott ist Geist«, und das religiöse Bekenntnis »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« (Gott kann nur durch sich selber erkannt werden) verbinden sich so zu der Überzeugung, daß die Geist-Natur Gottes mit der Geist-Natur des Menschen innerlich zusammenfallen. Es muß bezweifelt werden, daß dadurch die religiöse Erfahrung noch so beschrieben wird, wie der religiöse Mensch selbst sie begreift. Und deswegen erscheint es bedenklich, von diesem Erfahrungsverständnis einen theologischen Gebrauch zu machen. Aber auch abseits von derartigen Fragen der theologischen Anwendung scheint bei diesem Erfahrungsverständnis ein Moment verloren zu gehen, das auch in ganz profanen Zusammenhängen zur Eigenart der Erfahrung gehört: das Moment jener Endlichkeit der

[59] Röm 12,1.
[60] Eph 5,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschlichen Vernunft, die sich ihren Gegenstand geben lassen muß, statt ihn aus sich selber erzeugen zu können. Der Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen, das dem Subjekt in der Erfahrung begegnet, und in diesem Sinne seine »Wahrheit«, bleibt von allem verschieden, was das Subjekt in sich selber entdecken und daher in einem inneren Selbstgespräch sich selber sagen könnte. Oder auf eine Kurzformel gebracht: Das Moment der »Veritas semper maior« wird bei Hegel darauf reduziert, daß das Subjekt »noch nicht« zu jenem Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, zu dem es in der dialektischen Selbstentfaltung seines Wesens gelangen kann und soll.

Es ist dieses Moment der Endlichkeit der Vernunft in ihrem Verhältnis zur »Veritas semper maior«, das bei Kant besonders deutlich hervortritt. Wenn darum die Frage nach der Eigenart und den Bedingungen der Erfahrung angemessen gestellt werden soll, ist es angezeigt, unter diesem Gesichtspunkt noch einmal Hegel mit Kant zu vergleichen.

4. Die Bewährungsprobe einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie: Das Bekenntnis zur »Veritas semper maior«

Es ist eine alte philosophische Einsicht, daß die Wahrheit stets größer ist als unser Wissen von ihr. Mit Bezug auf jeden Gegenstand wird jeder erreichte Erkenntnis*stand* durch ungelöste Erkenntnis*aufgaben* weit überboten, und sogar die jeweils noch *unentdeckten* Aufgaben sind größer als diejenigen, die wir zwar noch nicht gelöst, uns aber wenigstens ausdrücklich gestellt haben. Die traditionelle Rede von der »je größeren Wahrheit« (veritas semper maior) drückt diese alte Einsicht aus. Die erkenntnistheoretische Frage aber lautet: Wie können wir eben dies, daß unser Wissen hinter der Wahrheit zurückbleibt, seinerseits zum Inhalt unseres Wissens machen? Wie ist, sokratisch gesprochen, ein Wissen von unserer eigenen Unwissenheit möglich? Und wie kann dieses Wissen jene abstrakte Gestalt überwinden, in der wir zwar einsehen, daß es stets »irgendwie unendlich mehr zu wissen gibt, als wir wissen«, aber dieses »unendlich mehr« nicht klar benennen können? Wie wird die traditionelle Rede von der »stets größeren Wahrheit« aus einem inhaltlich völlig unbestimmten und daher folgerungslosen Gemeinplatz zum Hinweis auf die Weise,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie der Gegenstand selbst, inmitten unseres Wissens von ihm, seine Überlegenheit über dieses unser Wissen zur Geltung bringt?

Hält man dieses Moment der Überbietung unseres Vorwissens und sogar unseres Erwartens für ein Unterscheidungsmerkmal der Erfahrung gegenüber aller Konstruktion, dann kann die gestellte erkenntnistheoretische Frage auch so formuliert werden: Wie muß die Erfahrung begriffen werden, wenn das in ihr liegende vorantreibende Moment deutlich werden soll – und zwar so, daß es nicht der inneren Dynamik des Geistes zugeschrieben werden kann, sondern den Gegenständen zugeschrieben werden muß, die dem Subjekt in ihrer Eigenständigkeit gegenübertreten?

a) Noch einmal: Kant und Hegel

Die Frage nach demjenigen Moment, das unsere Erfahrung über ihren jeweils erreichten Stand hinaustreibt, hat Kant selber nicht ausdrücklich gestellt. Doch läßt sie sich in seinem Sinne auf folgende Weise beantworten: Unsere Denk- und Anschauungsformen sind in solcher Weise neutral gegenüber der Differenz der Inhalte, die wir in sie aufnehmen, daß auch eine noch so große Menge von Sinnesdaten sie nicht auf endgültige Weise »auszufüllen« vermag. So ist etwa die reine Form der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen völlig neutral gegenüber der inhaltlichen Differenz derjenigen Naturerscheinungen, die wir als die Bedingungen bzw. als die Folgen anderer Naturerscheinungen begreifen. Daher kann eine noch so große Menge konkreter Kausalverknüpfungen, die wir erkennen, die rein formale Kausalkategorie nicht in solcher Weise »ausfüllen«, daß die Frage »aus welchem Grunde?« und »mit welcher Folge?« zum Verstummen käme. Selbst zu jedem einzelnen Gegenstande lassen sich noch unendlich viele weitere Sinnesdaten sammeln, die zu den bisher schon bekannten Daten in ein raumzeitliches und kategoriales Verhältnis gebracht werden können. Die Kunst des Forschers besteht zu einem guten Teil gerade darin, an der Eigenart der von ihm schon geleisteten Synthese und damit an der Weise, wie der so konstituierte Gegenstand dem Subjekt gegenübertritt, offene Möglichkeiten zu entdecken, nach weiteren Sinnesdaten zu suchen, durch die er weiter bestimmt werden könnte, oder den schon bekannten Daten Hinweise auf noch unbekannte kategoriale Verknüpfungen abzugewinnen. Die Wahrheit ist, so verstanden, stets größer als unser Wissen von ihr, weil die reine Formalität unserer Anschauungs- und Verstandesfor-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men nach immer neuen Weisen ihrer inhaltlichen Füllung verlangt, und weil dieser Prozeß prinzipiell unabschließbar ist. Man mag Kants Überzeugung von der inhaltslosen Formalität des Anschauens und Denkens und der formlosen Inhaltlichkeit der Sinnesaffektionen als unzulänglich beurteilen, weil sie den inhaltlich bestimmten Impuls der Veritas semper maior nicht angemessen zu beschreiben vermag. Aber in wichtigen Hinsichten bleibt Kants Theorie der Erfahrung gleichwohl von unaufgebbarer Bedeutung: vor allem als Hinweis darauf, daß das Bewußtsein sich immer neu von dem Überschuß der Wahrheit gegenüber dem Wissen von ihr überraschen lassen muß, daß dieser überraschende Überschuß ein wesentliches Moment der Erfahrung ist und daß er deshalb gerade nicht durch eine apriorische Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der eigenen Entwicklung des Subjekts überwunden werden kann.

Im Sinne Hegels dagegen läßt sich auf die gestellte Frage antworten: Der Gegenstand könnte sich uns gar nicht zeigen, wenn er nicht jenes »Andere« wäre, das uns gegenübertreten muß, um uns mit uns selbst zu vermitteln. Er ist deshalb niemals das *unvermittelt* Andere, sondern immer schon das *uns wesentlich zugehörige* Andere, das »Andere unserer selbst«, dessen wir bedürfen, weil wir nicht unmittelbar, sondern nur an diesem »Anderen unserer selbst« zum Selbstbewußtsein gelangen können. Und dies ist der Grund, warum in jeder Weise, wie der Gegenstand sich uns zeigt, der Unterschied zwischen seinem Ansichsein und seinem Fürunssein schon impliziert ist. In der Gegensatz-Einheit von Ansich und Füruns, kraft derer die Differenz zwischen der Wahrheit und dem Wissen selber ins Wissen fällt, spiegelt sich die Dialektik des »Anderen«, das uns gerade in seiner Differenz gegenüber unserem Wissen dennoch wesentlich zugehört. Die »je größere Wahrheit« ist, inmitten unseres Wissens, jenes Moment der Andersheit, das allein tauglich ist, das Subjekt aus einer bewußtlosen Unmittelbarkeit zum vermittelten Selbstbewußtsein zu führen. Man mag, um den Unterschied zwischen Prozeß und Geschichte zu betonen, Hegels *Deutung* dieser Verschränkung von Ansich und Für-uns kritisieren, sofern Hegel in dieser Verschränkung die Dialektik des Geistes ausgedrückt findet, der, am »Anderen seiner selbst«, zu sich selber findet. Aber als *Beschreibung* dessen, was in der Erfahrung geschieht, bleiben seine Aussagen dennoch in Kraft.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Gesucht: Eine Theorie der Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit

Der erneute Vergleich zwischen Kant und Hegel hat deutlich gemacht, worauf es ankommt, wenn die Bedingungen der Erfahrung so beschrieben werden sollen, daß zugleich sichtbar wird, wie die Beziehung auf die »Veritas semper maior« sich inmitten dieser Erfahrung als deren vorantreibendes Moment erweist. Gesucht ist eine Theorie, die zwei Hinweise miteinander zu verbinden vermag: den Hinweis Kants auf die Endlichkeit der menschlichen Vernunft und die Unverfügbarkeit der Weise, wie das Wirkliche ihr gegenübertritt, und den Hinweis Hegels auf das zirkuläre Verhältnis zwischen Formen, die Erfahrung möglich machen, und Inhalten, die diese Formen verändern. Es wird im Folgenden zu zeigen sein, daß dazu eine Theorie notwendig ist, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift.

Unser Anschauen und Denken macht Erfahrung möglich, indem es durch seine Formen einen Kontext vorzeichnet, innerhalb dessen das Wirkliche seine Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil geltend machen kann. Dies geschieht auf eine Weise, die weder durch Konstruktion noch durch Reflexion antizipiert werden kann, sondern ein Hören auf den stets überraschenden Anspruch des Wirklichen erfordert. Darin zeigt sich jene Endlichkeit der Vernunft, auf die Kant so nachdrücklich hingewiesen hat. Freilich kommt uns dieser Anspruch des Wirklichen nur zum Bewußtsein, indem wir die Akte des Anschauens und Denkens schon vollziehen. Dieses unser Anschauen und Denken hat deshalb den Charakter einer Antwort, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben, aber einer Antwort solcher Art, daß der vernommene Anspruch des Wirklichen nur in dieser unserer Antwort für uns (und sekundär auch für andere) vernehmbar gemacht werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang die Akte unseres Anschauens und Denkens als »Antworten« bezeichnet werden, dann knüpfen die hier vorgetragenen Überlegungen bewußt an die traditionelle Lehre vom »Verbum Mentis« an und übernehmen eine zentrale These der mittelalterlichen Aristoteliker »Nihil cognoscimus nisi verbo mentis«: Erkenntnis ist nur möglich, indem wir die Gegenstände, die wir erkennen, mit einem »inneren Wort« bezeichnen, das allem nach außen verlautenden Wort, dem »Verbum Oris,« ermöglichend vorausliegt. Doch wird sich zeigen: Nicht erst die Akte des Intellekts, son-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern schon die der Sinne haben den Charakter einer Antwort auf den Anspruch des Wirklichen. Unser Anschauen und Wahrnehmen hat den Charakter eines responsorischen Gestaltens, geschieht also weder in einem rein passiven Hinnehmen, noch in einem rein subjektiven Erfinden, sondern in der Weise, daß ein Anspruch des Wahrnehmbaren in den Formen unseres Anschauens und Denkens beantwortet und dadurch erst vernehmbar gemacht wird. Wenn in den folgenden Überlegungen auf solche Weise der mittelalterliche Sprachgebrauch, in dem der Ausdruck »Verbum Mentis« geläufig war, wieder aufgenommen wird, so scheint dies eine bloße Metapher zu sein. Diese aber rechtfertigt sich dadurch, daß das nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) seinen Gegenstandsbezug und Wahrheitsanspruch daraus gewinnt, daß es aus dem inneren Wort (»Verbum Mentis«) hervorgeht und den Anspruch des Wirklichen, der zunächst in diesem inneren Wort zur Sprache gebracht wurde, an neue Hörer weitergibt.

Das menschliche Anschauen und Denken kann ein »Verbum« heißen, auch wenn diese Akte in der reinen Innerlichkeit des Subjekts vollzogen werden. Denn alles nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) und damit aller Dialog unter Menschen gewinnt seinen Gegenstandsbezug und Wahrheitsanspruch daraus, daß das zum anderen Menschen gesprochene Wort aus einem Verhältnis des Sprechers zur Wirklichkeit hervorgeht, das »dialogisch« genannt werden muß: Nur weil die Erfahrung ein »Dialog mit der Wirklichkeit« ist, können wir in dem nach außen verlautenden Wort den Anspruch des Wirklichen an neue Hörer weitergeben, den wir zunächst im inneren Wort zur Sprache gebracht haben. Der Dialog unter Menschen, der im wörtlichen Sinne »Dialog« heißt, setzt jenes Verhältnis jedes Einzelnen zur Wirklichkeit voraus, der im metaphorischen Sinne »Dialog« genannt werden kann und »Erfahrung« heißt (s. u. S. 149 ff. u. 157 ff.). Schon jetzt aber kann gesagt werden: Der responsorische Charakter, durch den die Akte unseres Anschauens, Wahrnehmens und Denkens sich von freien Erfindungen unterscheiden, schließt deren Eigengesetzlichkeit (Autonomie) nicht aus, sondern setzt sie voraus. Wir geben unsere Antwort auf den Anspruch des Wirklichen in den Formen unseres Anschauens und Denkens; und diese Formen gehen aus der Eigengesetzlichkeit unserer Subjektivität hervor. Zugleich aber wird deutlich werden: Der Anspruch des Wirklichen erweist sich, inmitten unserer Antwort, als »je größer« und verlangt deswegen immer neu eine Umgestaltung unseres Anschau-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ens und Denkens. Aus dieser Umgestaltung gehen jeweils neue Kontexte möglicher Erfahrung hervor, innerhalb derer das Wirkliche seinen Anspruch auf neue Weise zur Geltung bringen kann. Die Akte des Subjekts haben also nicht den Charakter einer einmaligen Responsion, sondern sind Glieder in einem zukunftsoffenen Dialog mit der Wirklichkeit. Darin ist jenes zirkuläre Verhältnis zwischen Formen und Inhalten begründet, auf das Hegel hingewiesen hat, um so zu zeigen, daß die Vernunft eine Geschichte hat und nur aufgrund dieser ihrer Geschichtlichkeit ihre Aufgabe zu erfüllen vermag.

Aber dieses zirkuläre Verhältnis von Formen und Inhalten führt nicht (wie Hegel gemeint hat) dazu, daß das Subjekt im Gesamtprozeß der Erfahrung immer nur »zu sich selber kommt«, sodaß das »Wesen des Geistes« als das Prinzip gelten könnte, aus dem der gesamte Verlauf der Begegnungen zwischen dem Subjekt und seinen Objekten deduziert werden könnte. Vielmehr bleibt der Anspruch des Wirklichen für das Subjekt, auch wenn es zum vollen Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, stets überraschend und unvorhersehbar. Die Kontingenz der Erfahrung kann nicht durch die vermeintliche Einsicht in ihre Notwendigkeit aufgehoben werden. In der Begegnung mit dem Wirklichen behauptet nicht nur das Subjekt seine Autonomie, sondern auch die Objekte. Das Verhältnis zwischen beiden bleibt ein Dialog, der nicht in das Selbstgespräch des zu sich selber kommenden Subjekts aufgehoben werden kann.

Eine detaillierte Darstellung einer solchen Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen begreift, habe ich in meinem mehrfach erwähnten Buch gegeben[61]. Im folgenden Abschnitt soll diese Theorie wenigstens in Umrissen noch einmal gekennzeichnet werden. Dabei wird deutlich werden, daß sie die Bedingungen erfüllt, die im soeben durchlaufenen Gedankengang dazu geführt haben, das »gesuchte« Verständnis der Erfahrung von einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie zu erwarten. Da aber an dieser Stelle (im Unterschied zu meinem erwähnten Buch) eine solche Weiterentwicklung der transzendentalen Methode deshalb gesucht wurde, weil von ihr erwartet wurde, sie werde eine »philosophische Einübung in die Theologie« möglich machen, sollen schon in diesem einleitenden Teil der vorgelegten Untersuchung an die Dar-

[61] R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg und München 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellung der Methode wenigstens einige Bemerkungen angeknüpft werden, die erkennen lassen, auf welche Weise eine solche Methode einen Beitrag zu einer philosophischen Einübung in die Theologie leisten kann.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

C Umrißzeichnung einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit

Die gesuchte Theorie der Erfahrung, so hat sich gezeigt, muß in einer Weiterentwicklung der kantischen Transzendentalphilosophie gewonnen werden, die, im Durchgang durch Hegels Kritik, Kants »starren Formen-Apriorismus« überwindet, ohne, wie Hegel dies gemeint hat, die Kontingenz der Erfahrung als bloß scheinbare zu begreifen und in eine aus Prinzipien deduzierbare Notwendigkeit zu verwandeln. Der Ausdruck »Dialog mit der Wirklichkeit« benennt ein solches Programm in zweifacher Hinsicht: Was beschrieben werden soll, ist ein zukunfts-offenes Verhältnis, in welchem Formen und Inhalte der Erfahrung sich aneinander entwickeln, zugleich aber so, daß dabei die Kontingenz der jeweils neuen Begegnung mit dem Wirklichen gewahrt bleibt.

1. Die Erfahrung und die Welt ihrer Gegenstände

a) Stufen im Aufbau der Gegenstandswelt und vier »Grundsätze des reinen Verstandes«

Das soeben erwähnte vorantreibende Moment der »Veritas semper maior«, ist auf jeder Stufe desjenigen Vorgangs wirksam, durch den sich der Gegenstand vor unserem leiblichen und geistigen Auge aufbaut: auf der Stufe der Anschauung, der Wahrnehmung und der durch Begriffe (vor allem durch die Kategorien der Relation) gestalteten Erfahrung. Dieser Vorgang soll im Folgenden wenigstens skizzenhaft nachgezeichnet werden. In nachträglicher Reflexion auf die schon geschehene Erfahrung werden die Regeln freigelegt werden, nach denen der Aufbau des Gegenstandes, der uns in der Erfahrung gegenübertritt, sich stufenweise vollzieht. An Kants Sprachgebrauch anknüpfend werden diese Regeln als »Grundsätze des reinen Verstandes« bezeichnet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon der einfache Akt des Anschauens schließt ein Moment des Gestaltens ein. Was uns in der Anschauung zum Bewußtsein kommt, sind nicht die Wirkungen isolierter »Sinnesaffektionen«, sondern immer schon eine durch aktive Leistungen unseres Bewußtseins aufgebaute Gestalt. Das ist schon vor Jahrzehnten durch die Beobachtungen der »Gestaltpsychologie« deutlich geworden[1]. Übrigens beruhen auf dieser aktiv-gestalterischen Eigenleistung des Anschauens auch die »Sinnestäuschungen«; denn nicht der isolierte Sinnesreiz täuscht uns, sondern die Weise, wie wir die psychischen Korrelate derartiger »Reize« zu einer Gestalt verknüpfen. Doch tritt diese gestaltende Eigenleistung des Bewußtseins nicht nur dort hervor, wo ihr Ergebnis sich, durch Vergleich mit anderen Anschauungs-Inhalten, als irreführend erweist, sondern auch und vor allem dort, wo es sich in unserer weiterschreitenden Wirklichkeits-Orientierung bewährt.

Diese gestaltende Tätigkeit des Anschauens ordnet jedoch nicht nur einen »chaotischen« Stoff von Sinnesempfindungen, die aus einzelnen Sinnesreizen hervorgehen, sondern steht in einem Wechselverhältnis zu einem Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen, den wir freilich erst dann inhaltlich bestimmen können, wenn wir den Akt des Anschauens (und die nachfolgenden Akte des Wahrnehmens und des Denkens) schon vollziehen.

Beispiele dafür bietet das binokulare Sehen. Da wir den gleichen Gegenstand mit jedem der beiden Augen unter einer leicht veränderten Perspektive erblicken, bemerken wir nicht nur (z. B. indem wir wechselweise je ein Auge schließen), daß er jeweils dem einen Auge etwas zeigt, was er dem anderen verbirgt; vielmehr bauen wir aus der Zusammenschau dieser Perspektiven die Raumgestalt des angeschauten Körpers auf und sehen so, daß er eine Rückseite hat, die wir nicht sehen – der schlichteste, in den Lehrbüchern der Erkenntnistheorie oft erwähnte Fall, wie sich inmitten des Anschauens die Veritas semper maior des Angeschauten zur Geltung bringt. Das kann uns veranlassen, die Perspektive zu wechseln. Nicht zufällig pflegen wir, wenn wir einen optisch gegebenen Gegenstand genauer erfassen wollen, den Oberkörper hin und her zu bewegen, womit die Differenz der Perspektiven erhöht wird und die Plastizität des angeschauten Gegenstands deutlicher hervortritt. Freilich wird ebenda-

[1] Veröffentlicht vor allem in der Zeitschrift »Psychologische Forschung« 1921 ff. und den einschlägigen Monographien von W. Köhler, M. Wertheimer und F. Sander.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch auch die Tatsache der »verdeckten Rückseite« noch deutlicher erfahren. Und selbst wenn wir den Gegenstand umschreiten, um ihn von allen Seiten zu betrachten, wird uns deutlich: Wir sehen, daß die Identität des Angeschauten sich für uns in die sukzessive erfahrene Pluralität seiner Aspekte (wörtlich: seiner Anblicksgestalten) auseinanderlegt, während »er selbst« etwas jeweils Eines ist, das wir als Grund dieser Vielheit von Aspekten nur intendieren, aber nie anschauen können. Denn wir sehen immer nur die Vielheit der Anblicksgestalten, nicht die Einheit des Gegenstands als solche. So sehen wir, daß der Gegenstand von jedem seiner Aspekte verschieden ist und so als der selbst nicht anschaubare Einheitsgrund alles an ihm Angeschauten erfahrbar wird – eine weitere Weise, wie sich inmitten des Anschauens die Veritas semper maior des Angeschauten zur Geltung bringt.

Der Vorgang setzt sich fort, wenn wir unterschiedliche »Sinnesqualitäten« dem gleichen Gegenstand zuschreiben, und zwar noch vor aller Verwendung von Namen und Begriffen im rein sinnenhaften Erfassen: Der Klang einer Stimme veranlaßt uns zur Wendung des Blicks, weil wir »hören, daß es hier jemanden zu sehen gibt«; der Gestus eines Sprechenden veranlaßt uns zum aufmerksamen Hinhören, weil wir »sehen, daß es hier etwas zu hören gilt«; der dargebotene Blumenstrauß eines angekommenen Gastes läßt uns zugreifen, vielleicht auch an den Blumen riechen, weil wir »sehen, daß es hier etwas zu tasten und zu riechen gibt«. In jeder derartigen Weise sinnenhaften Erfassens werden wir uns dessen bewußt, daß jede dieser Sinnesqualitäten auf die andere verweist, weil wir nicht hören können, was gesehen sein will, nicht sehen können, was getastet und mit dem Geruchssinn aufgenommen werden muß. In jeder Weise des sinnenhaften Perzipierens meldet sich also etwas am Gegenstand, was eine andere Weise des sinnenhaften Perzipierens verlangt, bis wir schließlich den einen Gegenstand als den erfassen, der in seiner Einheit mit keiner seiner Erscheinungsformen zusammenfällt und den wir doch zugleich als den mit keinem unserer Sinne erfaßten Grund für die Diversität seiner Erscheinungsformen anschaulich vor uns haben – wiederum eine Weise, wie sich inmitten der sinnenhaften Perzeption die Veritas semper maior des Gegenstandes Geltung verschafft.

Alle diese Formen des Verknüpfens werden im frühen Kindesalter erlernt. Und dieses Lernen hat physiologische, psychologische und lernsoziologische Bedingungen, die empirisch erforscht werden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können. Aber von diesen Entstehungsbedingungen des Anschauens sind die Bedingungen der spezifischen Art von Geltung des Angeschauten zu unterscheiden; und diese sind es, die das Interesse des Transzendentalphilosophen erregen. Denn was man die Objektivität des Angeschauten nennen kann, also jene Maßgeblichkeit, mit der er den soeben beschriebenen Akten gegenübertritt, beruht gerade darauf, daß in jedem Akt der anschauenden Perzeption der Gegenstand sich als ein solcher »meldet«, an dem es mehr zu sehen, zu hören, zu tasten gibt, als wir an ihm jeweils gegenwärtig erfassen. Der Gegenstand ist »mehr« als seine von uns jeweils erfaßte Anschauungsgestalt; aber dieses »Mehr« ist nicht abseits von der Anschauung, etwa im rein begrifflichen Denken, gegeben, sondern inmitten seiner Gegebenheit für die Anschauung selbst. Wir »sehen es ihm an«, daß er in der Weise, wie wir ihn sehen, nicht aufgeht; so erfassen wir seine *Differenz* gegenüber seiner Erscheinungsgestalt, und er treibt uns weiter zu neuen Weisen des sinnenhaften Erfassens (zum Perspektivenwechsel oder zum Übergang von der Tätigkeit je eines Sinnes zu der eines anderen). Aber weil dieses vorantreibende Moment in jedem einzelnen Akt des sinnenhaften Erfassens mit-erfaßt wird, ist der Gegenstand gerade als der, an dem wir unser Anschauen kritisch messen und als jeweils ungenügend beurteilen, in der Anschauung selber gegeben; so erfassen wir seine *Präsenz* in jeder seiner Erscheinungsgestalten.

Auf dieser Präsenz des Differenten beruht die »Gegenstandsfähigkeit« der Anschauung, d. h. ihre Fähigkeit, sich auf den Gegenstand als eine von ihr und allen ihr gegebenen »Aspekten« verschiedene Wirklichkeit zu beziehen. Wenn man Hegels Ausdrucksweise verwenden will, kann man sagen: Die Differenz zwischen dem Ansichsein des Gegenstandes und seinem Fürunssein ist selber »für uns«; in seiner anschaulich unseren Sinnen gegebenen Gestalt ist er uns zugleich als derjenige gegeben, an dem wir jeden unserer »Hinblicke« und seine diesen Hinblicken entsprechenden »Anblicke« (Aspekte) kritisch messen und gegebenenfalls korrigieren.

In solchem Wechselspiel der Hinblicke (Weisen sinnenhaften Anschauens) und der Anblicke (Weisen sinnenhafter Gegebenheit) erweist sich jenes Gestalten, das wir in jedem Akt des Anschauens leisten, als ein *responsorisches Gestalten*. Wir geben den Weisen, wie der Gegenstand in der Anschauung erscheint, durch die Weisen unseres Hinblicks die Gestalt; aber wir tun dies, indem wir einem Anspruch des Wirklichen auf der Spur sind, den wir in immer neuen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Formen des Hinblickens vernehmbar machen, weil er in jeder Weise dieses Hinblickens als vorantreibende Kraft wirksam ist. Dieses responsorische Gestalten gewinnt, worauf an späterer Stelle noch einzugehen sein wird, in der künstlerischen Anschauung, aus der das künstlerische Bilden hervorgeht, seine besondere Ausdrücklichkeit.

Versucht man, diesen Vorgang, der sich noch ohne alle begriffliche Reflexion vollzieht, nachträglich auf die ihn leitende Regel zu bringen, so kann diese in einem »Ersten Grundsatz des reinen Verstandes« auf folgende Weise formuliert werden: »Alle Inhalte der Anschauung sind gestaltete Größen und gehen als solche aus der Antwort hervor, die wir durch die synthetischen Akte des anschauenden Auffassens (kantisch gesprochen: durch die »Apperzeption in der Anschauung«) auf den Anspruch des Wirklichen geben«[2].

An dieser Stelle sei eine terminologische Bemerkung gestattet: Der Ausdruck »Grundsätze des reinen Verstandes« ist Kants »Kritik der reinen Vernunft« entnommen. Dort werden vier solcher Grundsätze formuliert, die Kant »Axiomen der Anschauung«, »Antizipationen der Wahrnehmung«, »Analogien der Erfahrung« und »Postulate des empirischen Denkens überhaupt« nennt[3]. Sie konnten so, wie Kant sie formuliert, in die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie nicht übernommen werden. Aber sie mußten im veränderten Kontext ihr inhaltlich anders geartetes funktionales Äquivalent finden; denn hier wie bei Kant geht es darum, die Verstandesregeln zu benennen, die den Aufbau einer Erfahrungswelt möglich machen, und zwar schon die Konstituierung der Elemente, aus denen diese Welt aufgebaut werden soll: der Inhalte des Anschauens und des Wahrnehmens.

Es ist leicht zu sehen, daß der einzelne Akt des Anschauens sich alsbald mit Akten des Erinnerns und des Erwartens verbindet. Beispiele dafür sind: Wir folgen mit den Augen einem Vogel im Flug; wir beobachten die Entfaltung einer Knospe zur Blüte; wir erfassen die Identität einer Melodie in der Abfolge ihrer Variationen. An solchen und ähnlichen Akten ist die nachbildende und die vorausbildende Einbildungskraft beteiligt. Und mit dieser Beteiligung geht die Anschauung in die Wahrnehmung über. Indem wir auf solche Weise unsere Erinnerungen und Erwartungen mit dem Inhalt einer neuen Anschauung vergleichen, geben wir dem Gegenstand die Möglich-

[2] Erfahrung als Dialog 335.
[3] KdrV A 158 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit, uns zu überraschen (sich anders zu zeigen, als aufgrund seiner bisherigen Erscheinungsweisen zu erwarten war), aber auch unsere Erinnerungen neu zu deuten (uns zu zeigen, was, von uns unbemerkt, in seiner früheren Erscheinungsgestalt schon impliziert gewesen ist).

Indem nun der Gegenstand uns auf solche Weise überrascht und seine eigene frühere Erscheinungsgestalt re-interpretiert, tritt ein weiteres Moment der Veritas semper maior hervor: Wir sehen wahrnehmend dem Gegenstand an, daß »noch mehr in ihm steckt«, als wir gegenwärtig an ihm wahrnehmen, und daß, auf die Zukunft bezogen, noch Anderes in ihm am Werke ist, als wir gegenwärtig bemerken. Ebendadurch bleibt das, was wir am Gegenstand je gegenwärtig sehen, »denkwürdig«, also des Gedenkens wert, weil es »verspricht«, durch kommende, neue Inhalte des Anschauens neu beleuchtet zu werden, aber auch die kommenden Aspekte, die er uns zeigen wird, im Lichte solchen Erinnerns erst wahrnehmbar zu machen. Wir nehmen die Blüte nicht als solche wahr, wenn wir die Knospe vergessen; und wir nehmen die Knospe nicht als solche wahr, wenn wir nicht auf die Überraschung durch die Blüte »gespannt sind«.

So fordert uns der Gegenstand zu Akten des Erinnerns und Erwartens heraus und überbietet doch immer wieder nicht nur unsere Erwartungen, sondern auch unsere Erinnerungen, sofern diese durch spätere Phasen im Wahrnehmungsvorgang neu ausgelegt werden. (Dabei hat eines der soeben gewählten Beispiele den Sprachgebrauch der Erkenntnistheorie geprägt: Die »Entfaltung« der Knospe zur Blüte ist jener exemplarische Vorgang, an dem wir den Begriff der »Explikation« und der »Auslegung« gebildet haben.) Auf solche Weise wird der einzelne Akt der Responsion, die wir im Anschauen vollzogen haben, zum vielstufigen Vorgang eines »Dialogs«. Indem der Gegenstand unsere Erwartungen überbietet und zugleich unsere Erinnerungen auf unvorhergesehene Weise auslegt, schulen wir an ihm unseren wahrnehmenden Blick und verändern damit die Bedingungen, unter denen er sich uns künftig zeigen kann. Und weil dieser Blick durch unsere früheren Anschauungsinhalte, Erinnerungen und Erwartungen geprägt ist, ist jeder gegenwärtige Akt der Wahrnehmung auch ein Niederschlag der bisherigen Geschichte unseres Wahrnehmens.

Das hat eine eigentümliche Konsequenz für das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität des Wahrnehmens. Wir bilden im Laufe unserer Lebensgeschichte unsere persönliche Wahrnehmungs-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

art aus. Vergleichbar der Weise, wie wir unsere persönliche Handschrift ausbilden, gibt es etwas, was man unsere »Seh-Schrift« nennen könnte, die unverwechselbare Konfiguration unserer Auffassungsweisen, in die jeder »Text«, jeder Inhalt der Wahrnehmung, aufgenommen wird und dadurch erst zur sinnenhaften Gegebenheit gelangt. An der Werkgeschichte von Künstlern ist diese Ausbildung einer individuellen »Seh-Schrift« besonders deutlich ablesbar; aber sie geschieht, in weniger auffälliger Weise, in der Geschichte jedes wahrnehmenden Subjekts. Und doch ist diese lebensgeschichtlich bedingte Ausprägung einer je individuellen Wahrnehmungsart mehr als die bloße Äußerung unserer je individuellen Innerlichkeit und »Seelenart«. Sie ist zugleich und vor allem der Niederschlag unserer Versuche, dasjenige am Gegenstand zu erfassen, was uns, unsere Auffassungsart beständig überbietend, mit Maßgeblichkeit in Anspruch nimmt. Und weil dieser Anspruch immer vorantreibenden, unser Auffassen und die Gegebenheitsart der Gegenstände verändernden Charakter hat, ist die Geschichte unseres Wahrnehmens, so individuell sie verläuft, zugleich die deutlichste Weise, wie die Veritas semper maior ihren Anspruch vernehmbar macht.

Wiederum ist dafür der gestaltende Blick des Künstlers das ausgezeichnete Beispiel. Er ist der unverwechselbar individuelle Niederschlag seines Dialogs mit der Wirklichkeit; ebendarin aber ist er, weil dieser Dialog durch den je größeren Anspruch des Wirklichen in Gang gehalten wurde, der deutlichste Ausdruck für die »Wahrheit der Dinge«, ihre Veritas semper maior, und gewinnt dadurch auch für den fremden Betrachter eine wirklichkeits-aufschließende, den Anspruch des Wirklichen auch an den Betrachter weitervermittelnde Maßgeblichkeit. Aber auch für uns »ganz gewöhnlichen« Wahrnehmungs-Subjekte gilt: Die Schulung der Wahrnehmungsfähigkeit, von der soeben die Rede war, und die Ausbildung unserer ganz persönlichen Wahrnehmungsweise hängt von empirischen Bedingungen ab, die sich empirisch erforschen lassen. Aber dem so geformten Blick zeigt sich das Wirkliche mit einer Maßgeblichkeit, an der wir unsere subjektive Auffassungsart kritisch messen und für eine Korrektur offenhalten. Wie wir, gerade mit unserem geschulten Blick, am Gegenstand wahrnehmen, daß wir in der Schule des Wahrnehmens noch nicht ausgelernt haben, so kann unsere ganz individuelle Sichtweise auch Andere für den Anspruch des Wirklichen sensibel machen, der auch sie über ihre gegenwärtige Wahrnehmungsart hinausdrängt. Die Subjektivität der lebensgeschichtlich bedingten Wahr-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nehmungsweise schließt die Objektivität des Wahrgenommenen nicht aus sondern ein, sofern dieses Wahrgenommene als die überbietungsbedürftige Gegenwartsgestalt der je größeren Wahrheit der Dinge erfahren wird. Denn indem wir diese Wahrheit nicht abseits von der Wahrnehmung erfassen (etwa durch deren Vergleich mit dem reinen Begriff), sondern innerhalb ihrer als deren immanentes, vorantreibendes Moment, bleibt die Weise, wie der Gegenstand von uns wahrgenommen wird, die unersetzliche Gestalt für die Gegenwart dieser Wahrheit, hegelisch gesprochen: für das Fürunssein des Ansich der Dinge.

Versucht man nun wiederum, diesen Vorgang, der sich im reinen Wahrnehmen und noch vor aller begrifflichen Reflexion vollzieht, nachträglich auf die Regel zu bringen, die ihm zugrundeliegt, so kann diese in einem »Zweiten Grundsatz des reinen Verstandes« so formuliert werden: »Alle Inhalte der Wahrnehmung sind Phasen in einem Dialog zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Wirklichkeit und enthalten daher in sich den Niederschlag früherer und die Antizipation kommender Wahrnehmungsweisen«[4].

Schon der Versuch, diejenigen Akte, die wir in unserem Anschauen und Wahrnehmen vollziehen, in nachträglicher Reflexion auf ihre Regel zu bringen, macht deutlich, auf welche Weise der Verstand die Mannigfaltigkeit der Inhalte solchen Anschauens und Wahrnehmens zur Einheit der Erfahrung verbinden kann: Was er vorfindet, ist die identische Wiederkehr eines Verhältnisses (und in diesem Sinne die »Analogie«), die die verschiedenen Aktformen und Objektgestalten des sinnlichen Erkennens untereinander verbindet: das wiederkehrende Verhältnis zwischen der Veritas semper maior, durch die der Gegenstand uns in Anspruch nimmt, und der Weise, wie dieser Anspruch sich selbst, in den Gestalten des Angeschauten und Wahrgenommenen, als vorantreibendes Moment zur Geltung bringt. Die Entdeckung dieses wiederkehrenden Verhältnisses aber ist es, die es dem Verstand möglich macht, seine Begriffe auf die vielfältigen Inhalte der Wahrnehmung anzuwenden, vor allem die Kategorien der Relation. Und so läßt sich ein »Dritter Grundsatz des reinen Verstandes« formulieren: »Die Wiederkehr des Verhältnisses zwischen dem je größeren Anspruch des Wirklichen und unserer Antwort, die wir im Anschauen, Erinnern und Erwarten auf diesen

[4] Erfahrung als Dialog 337 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anspruch geben, ist das Grundgesetz aller Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung«[5].

Dieses transzendentale, d. h. Erfahrung ermöglichende, Grundgesetz der Analogie »garantiert, daß die Gegenstände unserer Erfahrung a priori in einem Verhältnis gegenseitigen Sich-Bestimmens stehen«[6]. Denn sie vermitteln uns auf je unterschiedliche Art einen identischen Anspruch, der nur in ihrem Wechselverhältnis auf näher bestimmbare Weise hervortritt. Als Quelle dieses identischen Anspruchs ist der identische Gegenstand in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsweisen bestimmbar (Substanzkategorie). Und als Glieder in einem Wechselverhältnis des Sich-Bestimmens, in welchem jeweils eine Vielzahl von Wahrnehmungsinhalten als Erscheinungsgestalten des gleichen Gegenstandes und schließlich alle Wahrnehmungsinhalte als Erscheinungsgestalten für die Beziehung unter den Gegenständen auslegbar werden, sind alle Gegenstände unserer Erfahrung apriori dem Gesamtzusammenhang aller Bedingungen und Folgen eingefügt (Kategorie der Wechselwirkung von Bedingungsverhältnissen). Das »Feld« aber, innerhalb dessen diese mannigfachen Beziehungen wechselseitigen Sich-Bestimmens stattfinden, ist die uns niemals gegebene, aber stets zum Aufbau aufgegebene eine Erfahrungswelt.

Die sich immer neu stellende Aufgabe, aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsinhalte die umfassende, geordnete Ganzheit der Erfahrungswelt aufzubauen, ist nur erfüllbar unter einer Voraussetzung, die in einem »Vierten Grundsatz des reinen Verstandes« ausgesprochen werden kann: »Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrungen überflüssig macht; keine ist von solcher Art, daß sie durch kommende Erfahrungen bedeutungslos gemacht werden könnte.« Vielmehr dürfen wir mit Bezug auf jede einzelne Erfahrung »dessen gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen oder alte neu zu verstehen. Auf dieser Gewißheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben«[7]. Da dieser Satz die Voraussetzung ausspricht, unter der allein die Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung möglich ist, kann dieser »Vierte

[5] A. a. .O. 340.
[6] A. a. .O. 341.
[7] A. a. .O. 347.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grundsatz des reinen Verstandes« auch, in der von Kant gewählten Terminologie, das »Postulat des empirischen Denkens überhaupt« genannt werden.

b) *»Gegenstandsfähigkeit«, »Wahrheitsfähigkeit« und »objektive Geltung«*

Zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen sind drei Fragen mit Bezug auf die *speziell religiöse Erfahrung* formuliert worden (s. o. S. 35 f.). Nun aber hat sich gezeigt, daß diese Fragen mit Bezug auf jeden intentionalen Akt gestellt werden müssen: Was macht nicht nur den speziell religiösen Akt, sondern jeden intentionalen Akt gegenstandsfähig und wahrheitsfähig? Und was sichert ihm den objektiv gültigen Bedeutungsgehalt? Erst wenn diese beiden Fragen beantwortet sind, kann auch die dritte geklärt werden: ob es mehr als nur eine Art von Objektivität gebe und, falls dies zutreffen sollte, worin die speziell religiöse Wahrheitsprätention und die von ihr beanspruchte objektive Geltung bestehen könne.

Auf die erste dieser Fragen kann nun geantwortet werden: Es ist die Beziehung auf Erfahrung, die den intentionalen Akt *»gegenstandsfähig«* macht, d. h. ihn dazu fähig werden läßt, zwischen dem Anspruch, den der Gegenstand an das Anschauen und Denken des Subjekts richtet, und dessen Vorstellungen von ihm bzw. Meinungen über ihn zu unterscheiden. Denn die Erfahrung ist es, durch die das Subjekt den je größeren Anspruch des Wirklichen vernimmt, an dem es sich selbst und seine Auffassungsart kritisch messen kann. Nur dieser Anspruch des Wirklichen befreit das Subjekt von der Befangenheit in seine theoretischen Ansichten und praktischen Absichten und stellt diesen Ansichten und Absichten einen Maßstab ihrer Beurteilung und Bewährung gegenüber. Eine Dialogische Theorie der Erfahrung aber kann deutlich machen: Dieser je größere Anspruch des Wirklichen kommt nicht abseits vom Anschauen und Denken des Subjekts zur Sprache, sondern inmitten dieser Akte als ihr kritisch-vorantreibendes Moment.

Auf diese Weise greift die Dialogische Theorie der Erfahrung Kants Frage auf, was die Beziehung auf einen Gegenstand unserem Anschauen und Denken hinzufüge[8]. Diese Beziehung auf einen Gegenstand nämlich ist die gemeinsame Bedingung des Wahren und

[8] Vgl. KdrV A 57 f.; 104 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Falschen, weil das Gegenstandslose nicht einmal falsch sein kann. Dabei muß der Gegenstand »etwas von allen unseren Vorstellungen Verschiedenes« sein[9], weil er nur so unseren Vorstellungen als Maßstab des Wahren und Falschen gegenübertreten kann. Andererseits begegnet er uns nicht »neben« unseren Vorstellungen, weil er uns sonst nicht zum Bewußtsein kommen könnte, sondern nur in ihnen selbst als deren inneres Moment. Kant sieht nun dasjenige Moment unserer Vorstellungen, durch das sie auf Gegenstände bezogen sind, in jener gesetzmäßig zustandegebrachten Einheit, die uns ein beliebiges Assoziieren unserer Vorstellungs-Elemente verbietet und eine jeweils bestimmte Art der Synthesis notwendig macht. »Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben«[10]. Heute dagegen ist uns deutlicher bewußt geworden, als dies zu Kants Zeiten möglich war, daß die Einheit der Synthesis zwar die notwendige, aber nicht die zulängliche Bedingung für den Bezug auf Gegenstände ist, weil gerade die von uns »bewirkte« Einheit die Gefahr geschlossener Systeme erzeugen kann, die uns für den Anspruch des Wirklichen unempfindlich machen. In diesem Falle kann die Welt, mit Camus gesprochen, nur dadurch »wieder sie selbst werden«, d. h. sich aus dem Gefängnis unserer Vorstellungen von ihr befreien, daß sie gegenüber unseren Vorstellungsbildern und Denk-Kategorien jene »Dichte und Fremdartigkeit« zeigt, die sich unserem Zugriff entzieht[11]. Nur indem die Wirklichkeit sich gegenüber unserer Auffassungsart als die je größere erweist, wird unser Anschauen und Denken fähig, sich auf Gegenstände zu beziehen, an denen es sich messen und dann als wahr oder falsch beurteilen kann, statt nur die eigene Befindlichkeit des Subjekts nach außen zu projizieren (zu »externalisieren«). Dieses Moment des je größeren Anspruchs also ist es, das in der Erfahrung zur Geltung kommt und unsere Akte zur Beziehung auf Gegenstände fähig macht.

Würde freilich die »Dichte und Fremdartigkeit der Welt« uns nur dadurch bewußt, daß wir das Wirkliche, wie Camus meint, als das Absurde erfahren, das die Vernunft zum Verstummen bringt und ihr dann keine andere Tätigkeit mehr gestattet, als die des machtlosen Protests, dann käme der je größer Anspruch des Wirk-

[9] KdrV A 105.
[10] Ibid.
[11] A. Camus, Le mythe de Sisyphe, Paris 1942, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen auch nicht mehr zur Sprache. Mit dem Verstummen der Vernunft würde das »je Größere« dieses Anspruchs zum schlechterdings Unbenennbaren, das uns auch nicht mehr als Maßstab unterscheidender Selbstbeurteilung dienen kann. Eine Dialogische Theorie der Erfahrung muß sich dadurch bewähren, daß sie den »dritten Weg« aufzeigt zwischen einer sich in Selbstgesprächen verfangenden und einer vor dem Absurden verstummenden Vernunft.

Dazu ist es nötig, daß eine solche Theorie das Verhältnis zwischen der Gegenstandsfähigkeit unseres Anschauens und Denkens und der *Wahrheitsfähigkeit* dieser Akte genauer bestimmt. Denn wenn, wie soeben angedeutet wurde, die Gegenstandsfähigkeit der intentionalen Akte darauf zurückgeführt wird, daß diese sich auf den je größeren Anspruch des Wirklichen beziehen, dann wird die Frage desto dringlicher, ob die so verstandenen Akte noch »wahrheitsfähig« seien. Der Begriff des »je Größeren«, so scheint es, schließt den der »Adäquation« aus, und zwar sowohl im Sinne der »Angleichung« des Anschauens und Denkens an seinen Gegenstand als auch im Sinne der »Angemessenheit« des Angeschauten und Gedachten gegenüber dem, was es zu erkennen gilt. Gerade diese »Adaequatio intellectus et rei« ist es, die traditionell »Wahrheit« genannt wird. Auch Kant hat dort, wo er nach den *Bedingungen* für die Wahrheit der Erkenntnis frug, diesen traditionellen *Begriff* der Wahrheit fraglos vorausgesetzt: »Die Namenserklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt«[12]. Der Begriff des »je Größeren« aber scheint den Begriff der »Wahrheit der Dinge«, d. h. ihrer Offenbarkeit für das Erkennen, ebenso auszuschließen wie den der »Wahrheit des Erkennens«, d. h. seiner Angemessenheit an den Gegenstand. Wird dann der Begriff des »je Größeren« gar noch so verwendet, als bezeichne er eine Eigenschaft der Wahrheit, die als »Veritas semper maior« zu begreifen sei, dann trägt er, so scheint es, einen inneren Widerspruch in den Begriff der Wahrheit hinein, weil er das Wahre, also das Offenbare, zugleich als das von jedem Modus seiner Offenbarkeit Verschiedene bezeichnet und die Wahrheit der Erkenntnis darauf einschränkt, daß sie ihre eigene Unwahrheit (Unangemessenheit an den Gegenstand) bekennt. Unser Anschauen und Denken, so scheint es, bleibt unter diesen Bedingun-

[12] KdrV A 58.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen nur gegenstandsfähig, indem es sich selber als radikal wahrheitsunfähig durchschaut.

Nun könnte man einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit darin sehen, daß uns wenigstens eine fortschreitende »Annäherung« an die Wahrheit möglich sei. Aber die räumliche Metapher der »Annäherung« erweist sich in zweifacher Weise als unangemessen. Einerseits nämlich ist nicht einzusehen, wie die Erkenntnisbemühung sich einer Wahrheit »annähern« soll, wenn sie keinen angemessenen Begriff von ihr hat; denn einen solchen hat sie nötig, um im Suchen nach der Wahrheit ihres Weges sicher zu sein. Und andererseits verliert der Begriff der »Annäherung« seine Bedeutung, wenn der »Abstand« zwischen der Wahrheit und unserer Weise, sie zu begreifen, sich bei jedem Versuch, sich ihr zu »nähern«, auf neue Weise wiederherstellt, ähnlich wie der Regenbogen immer neu vor dem zurückweicht, der dorthin zu gelangen versucht, wo er die Erde berührt. Einer Wahrheit, für die es wesentlich ist, »je größer« zu sein als unsere Auffassungsart, kann man sich nicht »nähern«, weil gerade ihre »Ferne« ihr Charakteristikum ist.

Im Sinne der Dialogischen Theorie der Erfahrung ist auf derartige Einwände zu antworten: Der geeignete Begriff, um das Verhältnis des Anschauens und Denkens zu dem je größeren Anspruch des Wirklichen zu beschreiben, ist nicht der der gradweisen »Annäherung«, sondern der der »Vergegenwärtigung« oder »Repräsentation«. In der stets überbietungsbedürftigen Gestalt des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens gewinnt das Wirkliche und sein Anspruch für den Erfahrenden seine Gegenwartsgestalt, sodaß das Subjekt sich nicht, bei bleibendem Abstand, ihm nur annähert, sondern ihm aktuell begegnet, um seinen Anspruch zu beantworten und so zur Sprache zu bringen. So ist es die Gegenwart der Sache selbst und ihres je größeren Anspruchs, die das Subjekt aus seiner Selbstbefangenheit befreit, es aber nicht zum Verstummen bringt, sondern zur Antwort fähig macht. Eine geläufige Redewendung bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck: »Die Sache gibt mir zu denken«. Sie präsentiert sich dem Subjekt so, daß dieses dadurch nicht nur das *Thema* seiner Reflexionen gewinnt, sondern zugleich die *Form*, in der es sein Anschauen und Denken vollziehen muß, um auf den Anspruch der Sache Antwort zu geben: Das Subjekt wird durch die Sache in einem ganz wörtlichen Sinne »in-formiert«, d. h. in jene Form gebracht, durch die es zum Erfassen dieser Sache fähig wird. In diesem Sinne läßt sich sagen: »Nulla res cognoscitur nisi per seipsam« – »Keine

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sache kann erkannt werden, wenn sie nicht selbst die Fähigkeit des Subjekts, sie zu erkennen hervor-ruft«. An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß der geläufige Grundsatz der Gotteserkenntnis »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« ein spezieller, freilich auch spezifisch gearteter Anwendungsfall dieser allgemeinen transzendentalphilosophischen Regel ist.

Auch diese Antwort, zu der der Gegenstand selbst das Subjekt ermächtigt, kann auf ihre Angemessenheit hin befragt und beurteilt werden. Aber »adäquat« ist sie nicht dadurch, daß sie den Gehalt dieses Anspruchs ausschöpft, sondern dadurch, daß der Antwortende in ein Verhältnis zum Wirklichen eintritt, das seinem Anspruch entspricht. Das Paradigma solchen Entsprechens ist nicht das Abbild, das seinem Urbild fortschreitend ähnlicher wird, bis es zuletzt mit ihm in allen wesentlichen Merkmalen übereinstimmt, sondern die Begegnung, wie sie zwischen Partnern eines Dialogs stattfindet. Beispielhaft dafür ist der Dialog zwischen Personen, der auf Fortsetzung angelegt ist, gleichwohl aber in jeder seiner Phasen, nicht erst bei Erreichen irgendeines Zieles, Ausdruck der aktuell vollzogenen Gegenwart jedes Partners für den anderen ist. Die Antwort ist »angemessen« (adäquat) in dem Maße, in welchem sie diese Präsenz des Anderen und das »Dasein unter seinem Blick«, unerachtet der Unausschöpfbarkeit seines Anspruchs, durch die Gestalt des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens zum Ausdruck bringt. Faßt man also »Adäquation« als die Definition der »Wahrheit« auf, so wird der Akt, der sich auf das Wirkliche bezieht, »wahrheitsfähig« durch seine Kraft, im Anschauen, Wahrnehmen und Begreifen in die Begegnung mit dem Anderen (der anderen Person, aber auch jeder Art des Wirklichen) einzutreten. »Wahrheitsfähigkeit« ist so als die Fähigkeit zum Vollzug der Begegnung zu verstehen, in die das Wirkliche den Erfahrenden durch seinen Anspruch ruft. Und »wahr«, d. h. der begegnenden Wirklichkeit angemessen, ist eine Vorstellung, ein Begriff, ein Urteil, sofern sie den Anspruch dieser Wirklichkeit so zur Sprache bringen, daß, inmitten der Vorläufigkeitsgestalt unseres Anschauens und Denkens, eine solche Begegnung zustandekommen kann, in der der je größere Anspruch des Wirklichen unverstellt erfahrbar wird.

Erst in diesem Zusammenhang kann die weitere Frage geklärt werden, worin die »*Objektivität*« der Inhalte der Erfahrung besteht. Denn im Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens soll die Erfahrung Erkenntnisse vermitteln, die objektiv gelten. Und das

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedeutet zunächst: Diese Inhalte sollen für das Subjekt nicht bloß im jeweils gegenwärtigen Augenblick maßgeblich sein, sondern zu jeder Zeit, und überdies nicht nur für das jeweils individuelle Subjekt, das die Erfahrung macht, sondern für alle. Nun kann dies offensichtlich nicht bedeuten, daß die Erfahrung den Anspruch des Wirklichen erschöpfend zur Sprache bringt und dadurch kommende Erfahrungen überflüssig macht, seien es neue Erfahrungen des gleichen Subjekts, seien es die anders gearteten Erfahrungen anderer Subjekte. Wohl aber kann und muß »Objektivität« bedeuten, daß jede Erfahrung, im Sinne des oben erwähnten »Vierten Grundsatzes des reinen Verstandes«, für unser Urteil maßgeblich bleibt, auch wenn noch so viele und noch so verschiedenartige andere Erfahrungen zu ihr hinzutreten. Was einmal durch Erfahrung erkannt ist, bleibt wahr; und diese Wahrheit kann durch weitere Erfahrungen des gleichen Subjekts oder auch durch andersartige Erfahrungen anderer Subjekte nicht außer Kraft gesetzt werden. Diese bleibende und auf alle Subjekte bezogene Maßgeblichkeit des einmal durch Erfahrung Erkannten ist es, die seine »objektive Geltung« genannt wird.

Die so verstandene Objektivität ist leicht erklärlich, solange der Fortgang der Erfahrungen als die bloße Addition von Inhalten verstanden wird, die in eine immer gleichbleibende Form des Erfahrungs-Kontextes aufgenommen werden. Denn innerhalb einer Summe bleibt jedes ihrer Glieder in Kraft, zu welcher Länge auch immer die Reihe der Summanden anwachsen mag. Diese Erklärung versagt jedoch angesichts solcher Erfahrungen, durch die nicht nur die Inhalte unserer Erkenntnis vermehrt werden, sondern zugleich die Form unseres Anschauens und Denkens verändert wird. Dem so veränderten Blick zeigen sich auch alle bisher erfahrenen Inhalte »in neuem Licht«, d. h. auf veränderte Weise und mit verändertem Bedeutungsgehalt. Das gilt nicht nur für die Abfolge derjenigen Erfahrungen, die ein identisches Subjekt im Laufe seiner Lebensgeschichte macht, sondern auch für die Begegnung zwischen verschiedenen Subjekten, deren Anschauen und Denken durch unterschiedliche Erfahrungen eine unterschiedliche Gestalt gewonnen hat. Fremde Subjekte nehmen die Erfahrungen, die ich gemacht habe und ihnen bezeuge, in einen anders gearteten Kontext auf, sehen sie auf andere Art und gewinnen ihnen eine andere Art von Bedeutung ab. Und indem sie mir ihrerseits nicht nur ihre Erfahrungen, sondern auch ihr Verständnis der meinen bezeugen, lerne auch ich, meine Erfahrungen in einen veränderten Kontext aufzunehmen und auf veränderte Weise zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Objektivität« als die bleibende und für alle Subjekte maßgebliche Geltung der einmal gemachten Erfahrung kann unter dieser Voraussetzung nicht bedeuten, daß das einmal Erkannte so, wie es im Akt der Erfahrung angeschaut und begriffen wurde, für alle Zeit und für jedermann auf veränderungsresistente Weise maßgeblich bliebe, wohl aber, daß das einmal durch Erfahrung Erkannte zum Bewährungsmaßstab auch aller kommenden eigenen und fremden Erfahrungen wird: Kein Inhalt einer Erfahrung, weder der eigenen noch der bezeugten fremden, kann als »wahr« gelten, wenn er nicht das, was früher oder von anderen erfahren wurde, auszulegen und in ihrem Lichte neu ausgelegt zu werden vermag. Oder kurz: Objektivität als »Geltung für immer und für alle« ist der hermeneutische Anspruch der einmal gemachten Erfahrung, alle anderen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Darum wird der hermeneutische Wechselbezug zur Bewährungsprobe beanspruchter Objektivität.

Versteht man jene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen, die wir in unserem Anschauen und Denken geben, als »Verbum Mentis« und seinen nach außen hervortretenden Ausdruck als »Verbum Oris«, dann folgt aus dem Gesagten: Das Wort, das wir sprechen, sei es inneres oder äußeres Wort, ist stets eine Phase im Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch[13]. Deshalb ist sowohl das Verbum Mentis als auch das Verbum Oris stets ein inmitten der Zeit gesprochenes Wort. Dennoch behält es im weiteren Fortgang des Dialogs mit der Wirklichkeit bleibende Bedeutung, weil es in diesem Dialog keine Phase gibt, die durch seine weiteren Phasen ihrem Maßgeblichkeitsanspruch verlöre. Jede einmal erreichte Gestalt der Erfahrung ist in den hermeneutischen Wechselbezug zu allen früheren und späteren Erfahrungsweisen und Erfahrungsinhalten einbezogen und stellt deshalb eine Bewährungsprobe für jedes kommende Verbum Mentis et Oris dar. Auch kommende Formen und Inhalte der Erfahrung müssen daran gemessen werden, ob sie die früheren Formen und Inhalte neu verständlich machen und ihrerseits in ihrem Lichte verstanden werden können. Das gilt auch für jedes einmal gesprochene Wort, das jemals »wahr«, d. h. dem Verhältnis zum Wirklichen und seinem Anspruch angemessen gewesen ist[14]. Dies ist die

[13] Gemäß dem Zweiten Grundsatz des reinen Verstandes, vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 337 f.

[14] Gemäß dem Vierten Grundsatz des reinen Verstandes, vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 347.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erste Antwort auf die zu Beginn der hier vorgetragenen Untersuchung gestellte Frage, auf welche Weise es möglich sei, inmitten der Zeit ein Wort zu sprechen und zu hören, das universal bedeutsam ist (s. o. S. 43 ff.): Jedes Zeugnis von einer Erfahrung kann insoweit universal bedeutsam werden, als es sich an allen früheren und späteren Erfahrungen hermeneutisch bewährt, und zwar auch an solchen, die andere Subjekte früher gemacht haben oder später machen werden. Insofern ist jedes Zeugnis einer Erfahrung (im Unterschied von der bloßen Mitteilung eines subjektiven Erlebens) ein Wort »inmitten der Zeit« und doch zugleich ein »letztgültiges« Wort, dessen Maßgeblichkeit durch keinen Fortgang der Geschichte aufgehoben werden kann.

Die spezifische Weise freilich, wie theologisch von einem »letzten Wort Gottes inmitten der Zeit« gesprochen wird, ist damit noch nicht getroffen. Hier ist, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, nicht nur epistemologisch von der bleibenden Gültigkeit dieses Wortes die Rede, sondern geschichtstheologisch von jener »Fülle«, die die gesamte Geschichte Gottes und der Menschen in eine Gegenwart versammelt. Eine »Philosophische Einübung in die Christologie« wird die philosophischen Voraussetzungen zu klären haben, die in einer solchen Geschichtstheologie impliziert sind und es gestatten, den geschichtlichen Ort des Christus-Ereignisses als das »Zur-Fülle-Kommen« der gesamten Geschichte zu deuten.

2. Die Erfahrung und ihr Subjekt

a) Der Gestaltwandel des Verbum Mentis, die Bedeutung strukturverändernder Erfahrungen und der Aufbau eines Erzähl-Kontextes

Wenn es die Beziehung auf den je größeren Anspruch des Wirklichen ist, der unser Anschauen und Denken aus seiner drohenden Selbstverfangenheit befreit und zum Bezug auf Gegenstände fähig macht, und wenn dieser je größere Anspruch sich, inmitten unseres Anschauens und Denkens, als vorantreibendes Moment zur Geltung bringt, dann muß eine Theorie des transzendentalen Subjekts die Antwort auf die Frage enthalten: Auf welche Weise ist eine Veränderung unseres Anschauens und Denkens möglich, die uns nicht in die bloße Kontingenz historischer Erkenntnisbedingungen verstrickt,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern uns für den Anspruch der »Veritas semper maior« offenhält? Anders gefragt: Kann eine Theorie, die das »Verbum Mentis« als eine geschichtliche und deswegen veränderliche Größe versteht, einen Relativismus vermeiden, der alle vermeintliche Erkenntnis in eine bloße Spiegelung historisch bedingter »Bewußtseinszustände« verwandelt?

Nun gibt es in der Tat Beispiele dafür, daß nicht nur unser Anschauen, sondern auch unser Denken sich geschichtlich verändert hat und daß dadurch zugleich die Bedingungen dafür neu definiert worden sind, was uns als Gegenstand unserer Erfahrung gegenübertreten kann. Die bekanntesten Beispiele dafür sind: der Hervorgang jener spezifischen Vernunftgestalt, die für die antike Philosophie und Wissenschaft (»Episteme«) charakteristisch ist, aus der für den Mythos bestimmenden Weise des Anschauens, Wahrnehmens und Denkens, aber auch die Entstehung der besonderen Vernunftgestalt neuzeitlich-wissenschaftlicher Rationalität aus der mittelalterlichen Philosophie, vor allem in ihrer Ausprägung durch den Skotismus. Ein jüngeres Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte, an dem dieser Vorgang verdeutlicht werden kann, ist der Bedeutungswandel der Kausalkategorie beim Übergang von der klassischen Mechanik zur Quantenphysik. Ein anderes Beispiel ist die Tatsache, daß es heute strittig geworden ist, ob und gegebenenfalls in welcher veränderten Bedeutung die Substanzkategorie noch geeignet ist, zum Aufbau jener Welt beizutragen, in der die Gegenstände wissenschaftlicher Forschung ihre Stelle finden.

Aber mit dem bloßen Hinweis auf derartige Beispiele ist noch keine angemessene Theorie ihrer Deutung gefunden. Um einen derartigen Gestaltwandel des Anschauens und Denkens und die daraus resultierende Veränderung der Erfahrungsweisen und der ihnen korrespondierenden Erfahrungswelten zu erklären, reicht es nicht aus, die psychischen und sozialen Gründe anzugeben, die eine veränderte Einstellung der Menschen zu der sie umgebenden Weltwirklichkeit verursacht haben. Solche Gründe gab und gibt es zweifellos. Aber sie erklären nicht, was es hier zu verstehen gilt: daß einem veränderten Bewußtsein der Menschen das Wirkliche sich nicht nur auf veränderte Weise zeigt (das ist nicht erstaunlich), sondern daß aus diesem Vorgang neue Weisen des objektiven Geltens hervorgehen konnten. Rückschauend erweist sich der zunächst überraschende Gestaltwandel des Anschauens und Denkens als die unerläßliche Bedingung neuer Weisen, wie das Wirkliche gegenüber den erkennenden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Subjekten seinen Anspruch zur Geltung bringen konnte. Es hat die Menschen zu neuen Weisen der Antwort herausgefordert und in der Kraft dieser Antwort seinen Anspruch auf neue Weise vernehmbar gemacht. So ist die spezifische Weise objektiven Geltens, mit der uns die Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis gegenübertreten, durch die historische Entwicklung einer spezifisch neuzeitlichen Bewußtseinsgestalt bedingt. »Objektivität« im neuzeitlichen Sinne hat es in früheren Epochen nicht gegeben, nicht einmal als Vorstellung von einem Ziel, das die menschliche Erkenntnisbemühung sich setzt, also als regulative Idee. Und seit die Reflexionen der Physik auf die Doppelnatur des Lichts als Welle bzw. Corpuskularstrahl deutlich gemacht haben, daß es von der Weise der Betrachtung bzw. der Experiment-Anordnung abhängt, in welcher Weise das Licht uns erscheint, hat auch dieser neuzeitliche Begriff der Objektivität sich als revisionsbedürftig erwiesen, ohne daß dadurch der Willkür der Auslegungen Tür und Tor geöffnet würde: Maßgeblichkeit *für* den Betrachter kann nun nicht mehr Unabhängigkeit *von* ihm besagen, sondern erweist sich als Moment eines dialogischen Verhältnisses zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit. Nicht nur der Inhalt der Erkenntnis, sondern auch ihre Form und mit ihr die regulative Idee von dem Ziel, auf das sie ausgerichtet ist, unterliegen einem Wandel in der Geschichte.

Andererseits führen Theorien nicht weiter, die in diesem Vorgang das Walten einer übermenschlichen Macht am Werke sehen, etwa, im Sinne Heideggers, ein »Seinsgeschick«, das den Menschen »auf neue Weisen des Entbergens schickt«, oder ein »Geheiß«, das ihn auf neue Weise zu denken »heißt«. Denn da uns zur Beschreibung der Weise, wie eine derartige übermenschliche Macht auf die Menschen einwirkt, um ihr Anschauen und Denken zu verändern, jeder Begriff fehlt, ist die Einführung derartiger Erklärungsgründe nur eine neue Umschreibung dessen, was erklärt werden soll. Soll man angeben, was es bedeutet, vom Sein auf neue Wege des Entbergens geschickt, vom Geheiß in neue Weisen des Denkens gerufen zu sein, dann kann man nur wiederholen, was man erklären wollte: daß eine veränderte Weise des Anschauens und Denkens zugleich eine neue Form derjenigen Maßgeblichkeit möglich gemacht hat, mit der das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, und daß in der Rückschau dieser neu vernommene Anspruch als diejenige Instanz erfahren wird, die den Gestaltwandel des Anschauens und Denkens notwendig gemacht hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Demgegenüber hat die hier angedeutete »Dialogische Theorie der Erfahrung« Ansätze erkennen lassen, von denen aus sich eine Antwort auf diese Frage gewinnen läßt. Denn wenn die Weise, wie die Wirklichkeit sich uns in der Erfahrung zeigt, aus der Antwort hervorgeht, die wir in unserem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen geben, dann ist damit zu rechnen, daß dieser Anspruch sich immer wieder gegenüber unserer Antwort als »je größer« erweisen und damit eine Umgestaltung unserer Denk- und Anschauungsformen notwendig machen wird. Deren jeweils erreichte Gestalt erweist sich gerade dadurch als erfahrungsfähig, daß sie auch solchen Inhalten eine Stelle im Erfahrungskontext zuweist, die sich gegenüber der Struktur dieses Kontextes als »sperrig« erweisen und schließlich eine Veränderung dieser Struktur erzwingen. Erst ein auf solche Weise verändertes Anschauen und Denken erweist sich dann als fähig, die neuen Inhalte angemessen zu beurteilen.

Auch enthält eine solche »Dialogische Theorie der Erfahrung« einen Hinweis darauf, auf welche Weise die Variabilität unserer Anschauungs- und Denkformen mit der objektiven Geltung des Angeschauten und Gedachten zusammenbestehen kann. Denn nur eine solche Theorie kann zeigen, daß und warum die objektive Geltung des einmal Erfahrenen und Ausgesagten nicht anzeigt, daß das Wirkliche und sein Anspruch auf eine Weise erfahren und ausgesagt worden sei, die künftiger Umgestaltung nicht mehr bedarf. Es ist im Gegenteil die jeweils historisch konkrete, einer bestimmten Phase im Dialog mit dem Wirklichen zugehörige Gestalt des Anschauens und Denkens, die die objektiv gültige Erfahrung bzw. Aussage möglich gemacht hat. Das schließt freilich ein, daß diese Gestalt als das Ergebnis des gesamten bisher geführten Dialogs mit dem Wirklichen verstanden werden kann und deshalb nicht nur als die Bedingung für die Fortführung dieses Dialogs gelten darf, sondern zugleich eine hermeneutische Bewährungsprobe für alle weiteren Dialogphasen darstellt. Jede einmal gemachte Erfahrung bleibt von unverlierbarer Maßgeblichkeit, jedoch nicht so, als ob sie den Dialog mit dem Wirklichen zum Abschluß brächte. Gerade als unentbehrliche Phase im Dialog mit dem Wirklichen und als hermeneutische Bewährungsprobe jeder kommenden Dialogphase bleibt jede Erfahrung, die inmitten der Geschichte gemacht wurde und eine bestimmte, historisch konkrete Gestalt des Verbum Mentis bezeugt, für alle weiteren Stadien dieser Geschichte ein unentbehrlicher Ausdruck für den Anspruch des Wirklichen, auch wenn dieser, als Anspruch der »Veritas semper mai-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

or«, beständig über die jeweils erreichte Gestalt unseres Anschauens und Denkens hinausdrängt. Und darin liegt die Antwort auf die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, ob und wie eine Erfahrung, die eine historisch bestimmte Vernunftgestalt voraussetzt, gleichwohl universale Bedeutung beanspruchen könne (s. o. S. 52): Als unentbehrliche Phase in der Geschichte der Vernunft bildet jede Erfahrung, wenn ihre objektive Gültigkeit einmal gesichert ist, und mit ihr diejenige Gestalt des Verbum Mentis, die diese Erfahrung möglich gemacht hat, einen Maßstab, an dem jede kommende Erfahrung sich hermeneutisch bewähren muß, auch wenn die Vernunft aus dieser kommenden Erfahrung in veränderter Gestalt hervorgehen wird.

Darum gilt für jede Phase in diesem Prozeß der Umgestaltung: Die objektive Geltung des einmal Angeschauten, Begriffenen, Erfahrenen bzw. Ausgesagten schließt die Möglichkeit kommender Strukturveränderungen nicht aus sondern ein. Aber auch die strukturverändernde Erfahrung wird ihrerseits nur verständlich, wenn sie in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu früheren, durch die »alte« Bewußtseinsgestalt bedingte Erfahrungen tritt, wenn sie also im Lichte der Erinnerung an sie ausgelegt wird, freilich auch ihrerseits diese erinnerten Erfahrungen neu auslegt. Nur in einem solchen hermeneutischen Wechselverhältnis zur Erinnerung wird die neue Erfahrung in ihrer Bedeutung erfaßt und kann von der bloß subjektiven Überwältigung durch das Unverständliche unterschieden werden. Erst in diesem hermeneutischen Wechselverhältnis von Erinnerung und strukturverändernder Erfahrung kommt jene »Geschichte der Vernunft« zustande, für die Kant eine »Stelle im System offenhalten« wollte[15]. Und nur in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung, die dieses hermeneutische Wechselverhältnis beschreibt, kann diese Stelle im transzendentalphilosophischen System ausgefüllt werden.

Doch ist damit noch immer nicht die Frage beantwortet: Wie müssen die je gegenwärtigen Akte unseres Anschauens und Denkens vollzogen, wie muß der Geltungsanspruch des Angeschauten und Gedachten verstanden werden, wenn es möglich sein soll, unsere jeweilige Erfahrungsart und die ihr zugehörige Erfahrungswelt als vorläufig und überbietungsbedürftig zu beurteilen und gleichzeitig dessen gewiß zu bleiben, daß das, was sich diesem unserem vorläufigen Anschauen und Denken gezeigt hat, sich auch in allen kommenden Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten als objektiv gültig erweisen

[15] KdrV A 852.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird? Und wenn, wie an früherer Stelle gesagt worden ist, diese objektive Gültigkeit auf einem hermeneutischen Wechselverhältnis beruht, aufgrund dessen es möglich ist, alte Erfahrungsinhalte im Lichte neuer neu zu verstehen, aber auch neue im Lichte der alten erst zu begreifen, dann bleibt doch die Frage: Worauf beruht die Gewißheit, daß alles, was wir einmal erfahren haben, sich auch an allen kommenden Inhalten der Erfahrung, über allen Strukturwandel unseres Anschauens und Denkens hinweg, hermeneutisch bewähren wird?

Eine erste Antwort auf diese Frage lautet: Es handelt sich um eine Gewißheit, die durch jede Erfahrung bestätigt wird, auch und gerade durch solche Erfahrungen, die die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändern. Denn gerade dies macht den Unterschied der Erfahrung im Verhältnis zum bloßen Erleben aus: Erfahrung erweist sich als objektiv gültig, indem ihre Inhalte eine Stelle in jenem geordneten Zusammenhang finden, den wir durch unser Anschauen und Denken aufbauen. Im Falle der strukturverändernden Erfahrung handelt es sich freilich nicht um einen durch unwandelbare Anschaungs- und Denkformen gestalteten Zusammenhang, sondern um einen solchen, der als die Geschichte des Verbum Mentis erzählt werden kann. Das Subjekt erkennt im Wandel seiner Weisen des Anschauens und Denkens seine Geschichte und kann sie als die seine erzählen. Und es ist dieser Erzählzusammenhang, innerhalb dessen alte und neue Erfahrungen sich gegenseitig auslegen: solche, die durch eine frühere Gestalt des Anschauens und Denkens bedingt waren, und solche, die eine verwandelte Struktur dieses Anschauens und Denkens voraussetzen. Nur indem es uns gelingt, einen solchen Erzählzusammenhang aufzubauen, bleibt das erfahrende und erzählende Subjekt sich zugleich dessen gewiß, daß es den identischen Anspruch von Wirklichem im Verlauf seiner Geschichte auf unterschiedliche Weise beantwortet und so vernehmbar gemacht hat. Deshalb bleibt auch das früher Erfahrene ihm bleibend bedeutsam, tritt zu den Inhalten aller späteren Erfahrung in die nun schon mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselbeziehung ein und bewährt sich so als objektiv gültig.

Von hier aus wird auch verständlich, daß zwei von den an früherer Stelle erwähnten »Grundsätzen des reinen Verstandes« den Charakter von Zukunfts-Antizipationen hatten und daher im grammatischen »Tempus Futurum« formuliert werden mußten. Das gilt vor allem von dem vierten dieser Grundsätze: »Wir dürfen mit Bezug auf jede einzelne Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezi-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen oder alte neu zu verstehen. Auf dieser Gewißheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben«[16]. Alle diese Grundsätze, auch der soeben zitierte vierte, benennen Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Und speziell der letztgenannte Grundsatz konnte, mit einer von Kant übernommenen Formulierung, »das Postulat des empirischen Denkens überhaupt« genannt werden. Weil aber auch dieses Postulat eine Bedingung benennt, von der die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, wird durch jede gelingende Erfahrung bestätigt, daß diese Bedingung erfüllt war. Auch und gerade strukturverändernde Erfahrungen zeigen dadurch, daß sie wirklich zustandekommen, das Recht jener Zukunfts-Antizipation an, ohne die sie nicht möglich gewesen wären. Da der angemessene Kontext derartiger Erfahrungen jener Erzähl-Kontext ist, in dem die Geschichte des Verbum Mentis erzählt wird, kann das »Postulat des empirischen Denkens überhaupt« auch so formuliert werden: Wir dürfen mit Bezug auf alles, was uns widerfährt, dessen gewiß sein, daß es einen Teil unserer Geschichte ausmachen wird, die sich so wird erzählen lassen, daß »Nova et Vetera« sich gegenseitig beleuchten und verständlich machen. Und jede gelingende Erzählung, die die erschütternden, die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändernden Widerfahrnisse als Teile dieser unserer Lebensgeschichte verstehen läßt, verwandelt subjektives Erleben in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung und bestätigt zugleich das Recht jenes Postulats, das eine unerläßliche Bedingung dieses Übergangs vom Erleben zur Erfahrung benennt.

Doch ist auch durch diesen Hinweis die gestellte Frage nicht endgültig beantwortet: Wohl ist es möglich, von jeder gelingenden Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung darauf zu schließen, daß die Bedingungen erfüllt waren, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Und sofern zu diesen Bedingungen gewisse Zukunfts-Antizipationen gehören, werden auch sie durch jede gelingende Erfahrung ins Recht gesetzt. Aber diese Bewährung gelingt stets nur in der Rückschau, nicht in der Prognose. Sooft es gelingt, die Erschütterungen bisher bewährter Formen des Anschauens und Denkens in den strukturierten Zusammenhang einer Erzählung aufzunehmen, erweist sich auch das »Postulat

[16] Erfahrung als Dialog 347.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des empirischen Denkens überhaupt« als berechtigt. Aber sooft dies auch in der Rückschau festgestellt werden mag, so wenig folgt daraus, daß dies auch in Zukunft so bleiben wird. Und auch der, dem es bisher gelang, seine »Erlebnisse so zu buchstabieren, daß er sie als Erfahrung lesen konnte«, kann im Zweifel sein, ob ihm dies auch in Zukunft gelingen werde. Und dieser Zweifel kann nicht nur auf psychologischen Gründen beruhen (etwa aus der Beobachtung nachlassender Integrationskraft seines Erinnerns), sondern auch auf logischen Gründen: Inhalte des Erinnerns und des gegenwärtigen Erlebens können strukturell so verschieden sein und auf solche Strukturdifferenzen zwischen dem »alten« und dem »neuen« Anschauen und Denken verweisen, daß es nicht mehr gelingt, sie in den einen Akt »Ich denke« aufzunehmen und so als Momente der einen Geschichte des gleichen Subjekts zu erzählen. Gelingt dies nicht mehr, dann kann der, dem solches widerfuhr, zwar noch disparate Erlebnisse *aufzählen*, aber sie nicht mehr als seine eigene Geschichte *erzählen*. Und mit dem Verlust dieses Erzähl-Kontextes geht ihm auch das Kriterium zur Unterscheidung des objektiv Gültigen vom bloß subjektiv Vermeinten verloren; weder seine Erinnerungen noch seine Erlebnisse unterscheiden sich dann noch eindeutig von Angst- oder Wunschträumen.

Nun kann man angesichts solcher Zweifel darauf verweisen, daß jener Kontext, in welchem alle Inhalte ihrer Stelle finden müssen, um als Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu gelten, nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, und daß es folglich müßig sei, danach zu fragen, ob sich ein Erzähl-Kontext für die Geschichte des Verbum Mentis immer werde *finden* lassen, da der Erfahrende selbst die Aufgabe hat, einen solchen Kontext *aufzubauen*. Aber auch dann kehrt der soeben beschriebene Zweifel wieder und kann in folgender Weise ausgesprochen werden: Selbst vorausgesetzt, daß der Aufbau eines solchen Kontextes eine Aufgabe ist, die die Vernunft sich selber stellen muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, ist nicht erwiesen, daß die Vernunft an ihren in transzendentaler Hinsicht unerläßlichen Aufgaben nicht auch scheitern kann. Wie läßt sich angesichts dieser Möglichkeit jene Gewißheit rechtfertigen, von der im oben erwähnten vierten Grundsatz des reinen Verstandes die Rede war?

Eine angemessene Antwort auf diese Frage wird sich erst finden lassen, wenn noch ein zweites Problem in die Erörterung einbezogen wird: neben der diachronen Variabilität der Formen unseres Anschauens und Denkens ihre synchrone Pluralität. Denn die Formen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unseres Anschauens und Denkens unterliegen nicht nur, unter dem Anspruch der je größeren Wahrheit, einem Wandel in der Zeit; vielmehr gibt es zur jeweils gleichen Zeit unterschiedliche Weisen, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten und dadurch vernehmbar zu machen, und deshalb unterschiedliche Erfahrungswelten, die wir durch diese je spezifisch gearteten Weisen des Anschauens und Denkens aufbauen. Es wird zu zeigen sein, daß die Beobachtung dieser *synchronen Pluralität* von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten Fragen aufwirft, die nur durch eine neue Art von Vernunftpostulaten lösbar sind, und daß diese Vernunftpostulate auch die gesuchte Deutung der soeben beschriebenen *diachronen Variabilität* in sich enthalten.

b) Die Vielfalt der Gestalten des Verbum Mentis und die Dialektik der Vernunft

Die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens werden in unterschiedlichen Weisen vollzogen. Das ästhetische Anschauen, in welchem der Anschauende sich vom Gegenstand zu Akten responsorischen Gestaltens herausgefordert weiß, ist von anderer Art als jenes Anschauen, das der wissenschaftlichen Beobachtung zugrundeliegt und von der Absicht geleitet ist, dem Gegenstand die im jeweiligen Beobachtungskontext bedeutsamen Merkmale »anzusehen«, beispielsweise diejenigen Merkmale, die ihn geeignet machen, eine Hypothese zu bestätigen oder zu falsifizieren. Die ästhetische Gestaltwahrnehmung ist von anderer Art als jene Art des Wahrnehmens, die der begegnenden Wirklichkeit, noch vor aller Anwendung von Begriffen, verpflichtende Möglichkeiten des Handelns »ansieht« (»Das meint mich!«), oder als jene Wahrnehmung, die ein Phänomen in Natur oder Geschichte als Erscheinungsgestalt des Heiligen erfaßt. Vor allem aber sind die Weisen, wie wir die einzelnen Inhalte der Wahrnehmung zum geordneten Kontext einer Erfahrung verknüpfen, von je spezifischer Eigenart. Das zeigt sich besonders deutlich daran, daß die Verstandeskategorien, durch die wir dem einzelnen Inhalt seine unverwechselbare Stelle im Erfahrungskontext geben und dadurch erst subjektive Erlebnisse von objektiv gültigen Erfahrungen unterscheidbar machen, eine für den jeweiligen Kontext spezifische Bedeutung gewinnen.

Die Identifikation einer Melodie im Wechsel ihrer Variationen gibt dem Begriff der »Identität« eine andere Bedeutung als die Iden-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tifikation einer sittlichen Pflicht (z. B. der Treuepflicht gegenüber einer Person oder der Sorgfaltspflicht in der Erfüllung einer Aufgabe) im Wechsel ihrer Anwendungsfälle; die Identifikation eines Forschungsgegenstands (»der Morgenstern ist der Abendstern«) folgt anderen Regeln als die Identifikation des Heiligen in der Diversität seiner Erscheinungsgestalten (»Der Vater Jesu Christi ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«). Auf solche Weise gewinnt die Substanzkategorie, die uns als Leitfaden für das Wiedererkennen des Identischen dient, auf unterschiedlichen Erfahrungsfeldern eine je besondere Bedeutung.

Entsprechendes gilt für die Kategorie der Bedingung und Folge. Die Weise, wie jene Phänomene, die wir wissenschaftlich erforschen, nach Regeln der Kausalität untereinander verknüpft sind, fällt nicht zusammen mit der Weise, wie aus einer einmal übernommenen Pflicht sich andere Pflichten ergeben, oder wie die Erinnerung an eine Manifestation des Heiligen neue Weisen der Hierophanie-Erfahrung ermöglicht oder ausschließt. Die Kategorie der Folge und die logische Partikel »weil« erhalten in unterschiedlichen Erfahrungskontexten eine je besondere Bedeutung.

Schließlich ist offenkundig, daß die »Kategorien der Modalität« in unterschiedlichen Erfahrungskontexten etwas je Verschiedenes bedeuten. Das ästhetisch Notwendige, das uns das Urteil gestattet, ein Produkt künstlerischer Gestaltung sei in sich konsistent und frei von Willkür und Zufälligkeit, ist etwas Anderes als das sittlich Notwendige, das uns nicht nur unter bestimmten Bedingungen, sondern unbedingt verpflichtet, oder als diejenige Notwendigkeit, mit der eine wissenschaftlich beobachtete Erscheinung, bei Vorliegen definierbarer »Randbedingungen«, das Auftreten anderer, angebbarer Erscheinungen vorhersagbar macht.

Durch diese je spezifische Bedeutung der Verstandeskategorien, durch die wir das Mannigfaltige unserer Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung verknüpfen, kommt es zum Aufbau strukturverschiedener Gesamtkomplexe aller Erfahrungsgegenstände oder »Erfahrungswelten«. Deren Differenz beruht nicht (oder höchstens sekundär) auf einem Unterschied der Gegenstände, sondern primär auf einem Unterschied der Weisen, wie sie uns in der Erfahrung gegenübertreten: Alles, was überhaupt erfahren werden kann, kann nicht nur in der Weise wissenschaftlicher Empirie, sondern auch auf ästhetische, sittliche oder auch religiöse Weise erfahren werden.

Diese Strukturdifferenz der Erfahrungswelten, deren Glieder die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichen Gegenstände sein können, ist ein besonders deutlicher Hinweis darauf, daß solche »Welten« aus der aktiv gestaltenden Kraft unseres Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens hervorgehen. Und doch handelt es sich dabei nicht um bloße Symptome subjektiven Erlebens oder gar um willkürliche Setzungen, sondern um Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zu je unterschiedlichen Weisen des Erfahrens herausfordert. Freilich können wir diesen Anspruch nur vernehmen, indem wir das Wirkliche schon anschauen, wahrnehmen und erfahren, also auf seinen Anspruch schon geantwortet haben, und dies auf eine Weise, die man »responsorisches Gestalten« nennen kann. Es ist die jeweils besondere Art unserer Antwort, durch die wir den je spezifischen, für je eine Erfahrungsart charakteristischen Anspruch des Wirklichen zur Sprache bringen.

Da nun jede dieser Antworten nicht nur aus spezifischen Weisen des Anschauens und Wahrnehmens hervorgeht, sondern auch und vor allem aus der Verarbeitung der so gewonnenen Inhalte durch Verstandeskategorien, werden an der Strukturdifferenz der Erfahrungswelten zugleich unterschiedliche Weisen des Verstandesgebrauchs ablesbar. Und sofern der Verstand dabei jedesmal von den regulativen Ideen der Vernunft geleitet wird, das Mannigfaltige der Erlebnisse in die Einheit des Aktes »Ich denke« und die entsprechende Mannigfaltigkeit der Inhalte in die geordnete Ganzheit einer »Welt« einzufügen, legen auch die Vernunftideen sich in eine entsprechende Mannigfaltigkeit auseinander. Die Welt der Forschungsgegenstände ist eine andere als die Welt der verpflichtenden Handlungsziele (die Kant etwas mißverständlich »Welt der Zwecke« genannt hat). Dann aber scheint die Einheit der Vernunft einer Pluralität von Vernunftgestalten Platz zu machen, von denen jede dazu fähig ist, den Verstand auf Ziele auszurichten (auf das Ziel des Aufbaus einer Welt und damit zugleich auf das Ziel, in der Mannigfaltigkeit der Akte zur Einheit des »Ich denke« zu finden). Aber keine dieser Vernunftgestalten reicht dazu aus, die verschiedenen Welten der ästhetischen, religiösen, ethischen Erfahrung und der wissenschaftlichen Empirie in die eine, allumfassende Welt einzugliedern.

Damit aber werden die Vernunftideen, die man mit Recht als »Einheitsforderungen« beschrieben hat, in sich dialektisch; und die von Kant beschriebene Dialektik, die sich aus der Strukturdifferenz des theoretisch-wissenschaftlichen und des praktisch-sittlichen Vernunftgebrauchs ergab, erweist sich als bloßer Sonderfall einer allgemeineren Dialektik, in welcher die Vernunft sich notwendigerwei-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se die Aufgabe stellt, alle Inhalte der Erfahrung in die Einheit des »Ich denke« einzufügen, aber gerade bei dem Versuch, diese Aufgabe zu erfüllen, nun ihrerseits in eine Pluralität von Vernunftgestalten auseinanderfällt: Das »universal vertretbare Forschersubjekt« ist nicht das »unvertretbare Subjekt der Pflichterfahrung« oder das im freien Spiel der eigenen Kräfte dem Anspruch des Wirklichen antwortende Subjekt der ästhetischen Erfahrung. Noch einmal von anderer Art ist jene Weise des Anschauens und Denkens, die gerade dort, wo sie an die Grenzen ihrer eigenen Erfahrungsfähigkeit geführt wird, jener Einheit von Offenbarwerden und Sich-Vorenthalten begegnet, die zur Eigenart der Erscheinung des Heiligen gehört.

Dabei fügen sich aufgrund ihrer Strukturdifferenz weder die verschiedenen Erfahrungswelten zum allumfassenden System der einen Welt, noch die verschiedenen Vollzugsgestalten des Verbum Mentis zum widerspruchsfreien Ganzen der einen Vernunft zusammen. Aber gleichzeitig überschneiden sich diese Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen immer wieder auf solche Weise, daß auch der Versuch scheitert, sie durch Trennung voneinander in ein kollisionsfreies Verhältnis zu bringen.

Der Gedanke der »Veritas semper maior« gewinnt in diesem Zusammenhang eine zweifache Bedeutung: Einerseits ist, im Sinne des dritten der »Grundsätze des reinen Verstandes«, innerhalb jeder Erfahrungswelt der Anspruch des Wirklichen stets größer als die Weise unserer Antwort. Darum ist die Aufgabe, diesen Anspruch zur Sprache zu bringen, nie zu Ende getan. Jede ästhetische Erfahrung macht, auch mit Bezug auf den gleichen Gegenstand, weitere ästhetische Erfahrungen ebenso möglich wie nötig; jede sittliche Erfahrung eröffnet einen Weg, auf dem weitere verpflichtende Möglichkeiten sittlichen Handelns entdeckt werden; jeder Befund der wissenschaftlichen Empirie wirft nicht nur Probleme auf, die neue wissenschaftliche Beobachtungen nötig machen, sondern kann dahin führen, daß Fragestellungen korrigiert und die leitenden Verstandeskategorien neu verstanden werden müssen (vgl. den Bedeutungswandel der Kausalkategorie beim Übergang von der Klassischen Mechanik zur Quantenphysik).

Andererseits aber zeigt sich: Keine dieser Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten ist sich selber genug. Denn jede Erfahrungswelt hat nicht nur andere neben sich, sodaß der Anspruch des Wirklichen in keiner von ihnen erschöpfend zur Sprache gebracht werden kann; vielmehr hat jede von ihnen auch Momente in sich, die nur in einem

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Erfahrungskontext angemessen expliziert werden können. Es gibt ethische Implikate der wissenschaftlichen Empirie, ästhetische Implikate der religiösen Erfahrung, religiöse Momente in der Erfahrung des Schönen wie des Verpflichtenden; und diese Implikate nötigen uns, von je einem Erfahrungskontext zum anderen überzugehen. Die Wahrheit ist nicht nur in dem Sinne je größer als unsere Antwort, daß sie innerhalb je eines Erfahrungskontextes ein Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen verlangt, sondern auch in dem Sinne, daß sie uns immer wieder nötigt, die Grenzen zwischen den einzelnen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten zu überschreiten. Da aber diese Notwendigkeit, aufgrund der erwähnten Wechsel-Implikationen, innerhalb jeder Erfahrungswelt auftritt, reproduziert sich der Konflikt der Weisen, wie die »je größere Wahrheit der Dinge« uns in Anspruch nimmt, innerhalb jeder einzelnen Erfahrungswelt als deren je immanenter Konflikt.

Sowohl innerhalb der je einzelnen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten als auch im Verhältnis zwischen ihnen gilt daher der schon erwähnte Vierte Grundsatz des reinen Verstandes: »Wir dürfen mit Bezug auf jede Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen und in deren Licht alte neu zu verstehen«[17] (s. o. S. 121 f.). Angesichts der Konflikte zwischen den Erfahrungsweisen und angesichts der Tatsache, daß diese Konflikte sich innerhalb jeder einzelnen von ihnen wiederholen, bedarf jedoch der Mut, sich diesen Konflikten auszusetzen, ohne an der Einheit der Wahrheit zu verzweifeln, einer besonderen Begründung. Diese aber ist nur in einem postulatorischen Vernunftglauben zu gewinnen. Um diesen Vernunftglauben zu beschreiben, muß freilich Kants Postulatenlehre auf spezifische Weise verallgemeinert werden[18].

Kant nämlich konnte zeigen, daß jene Dialektik, die sich aus der Strukturdifferenz der Welt theoretisch-wissenschaftlicher Empirie und der Welt sittlich verpflichtender Handlungsziele ergibt, nur durch das Postulat aufgelöst werden kann, wonach wir unsere Pflichten zugleich als Gebote desjenigen Gottes verstehen dürfen, der, als

[17] Vgl. Erfahrung als Dialog 347.

[18] Vgl. dazu: R. Schaeffler, Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens, in: E. Coreth [Hrsg.] Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, Festschrift für K. Feiereis, Leipzig 1996, 145–161, sowie: Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schöpfer der Natur, auch jener Welt die Gesetze gegeben hat, in der wir uns theoretisch orientieren. Die Überzeugung, es sei in der Welt, die wir theoretisch erkennen, möglich, die Pflichten zu erfüllen, die wir sittlich erfahren, wird nur dann vor logischem Widerspruch bewahrt, wenn wir die strukturverschiedenen Gesetzmäßigkeiten beider Welten als die Erscheinungsgestalten der einen Gesetzgebung eines identischen Gesetzgebers verstehen dürfen. Dieser hat sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz gegeben, sodaß wir sowohl die Wahrheit der Dinge, d. h. ihre Maßgeblichkeit für unser theoretisches Urteil, als auch unsere Pflichten, d. h. die Maßgeblichkeit des in der sittlichen Erfahrung entdeckten Guten, als Ausdrucksgestalten des göttlichen Willens verstehen dürfen. Diese Art der »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« aber ist es, die »Religion« genannt wird[19].

Erinnert man sich jedoch daran, daß nach Kants Überzeugung beide Gesetze, das Naturgesetz nicht weniger als das Sittengesetz, aus der Autonomie der Vernunft hervorgehen, dann wird eine Folgerung unvermeidlich, die Kant selbst nicht ausdrücklich gezogen hat: Das Sittengesetz ist ein Ausdruck der Selbstgesetzgebung der Vernunft, kraft derer diese das Individuum einem moralischen Gebot unterwirft, das sie sich selber gibt; aber diese Selbstgesetzgebung der Vernunft erweist sich ihrerseits als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Moralgesetzgebung. Entsprechend ist das Naturgesetz ein Ausdruck der Weltgesetzgebung der gleichen Vernunft, kraft derer diese den Verstand dazu anleitet, jene Struktur der Erfahrungswelt vorzuzeichnen, innerhalb derer die Daten der Erfahrung in Wechselwirkung zueinander treten; aber auch diese Weltgesetzgebung der Vernunft erweist sich als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Weltgesetzgebung. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die Pflichten, die wir uns selber vorschreiben, als göttliche Gebote, d. h. als Gebote des gleichen Gesetzgebers aufzufassen, der als Schöpfer auch die Gesetze der Natur gegeben hat. Der kantische Religionsbegriff, »die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, der sich als nötig erwiesen hat, um die Dialektik der Vernunft aufzulösen, impliziert also die These: Die Selbst- und Weltgesetzgebung der Vernunft ist die zweifache Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung. Diese Erscheinungsgestalten mögen dann, wegen ihrer Strukturdifferenz, als unvereinbar erscheinen und dadurch Wider-

[19] Rel B 229.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprüche erzeugen; eben dadurch zeigen sie an, daß sie bloße Erscheinungsgestalten sind. Die Widersprüche lösen sich auf, wenn die verschiedenen Weisen, wie die Vernunft ihre Selbst- und Weltgesetzgebung ausübt, als die Erscheinungsgestalten der einen, göttlichen Gesetzgebung verstanden werden.

Dann aber wird dieses Verhältnis auch das Ergebnis dieser zweifachen Gesetzgebung betreffen: also nicht nur die formalen Gesetze beider Welten, sondern auch die inhaltlichen Ansprüche, die, innerhalb dieser Welten, jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung an das Subjekt richtet. Auch diese inhaltliche Maßgeblichkeit der Erfahrungsgegenstände geht aus der autonomen Vernunfttätigkeit hervor: die Vernunft selbst verlangt vom Individuum die Erfüllung der sittlichen Pflichten, aber auch die Anerkennung der theoretischen Maßgeblichkeitsansprüche der Gegenstände, die ihr begegnen. Andererseits aber dürfen diese Ansprüche, die theoretischen nicht weniger als die praktischen, als die Erscheinungsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie der göttliche Gesetzgeber uns unter seinen Anspruch stellt. Nur so wird der Widerspruch zwischen den Ergebnissen unserer Vernunfttätigkeit auflösbar.

Denn aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft geht jener Kontext erst hervor, in welchem die Inhalte unserer Erfahrung ihre Stelle finden müssen, um uns mit der je spezifischen Weise ihrer Maßgeblichkeit in Anspruch nehmen zu können: sei es als Gegenstände der sittlichen Erfahrung, an denen unser praktisches Urteil sich messen lassen muß, sei es als Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie, denen unser theoretisches Urteil entsprechen muß, um wahr zu sein. Wenn nun dieser Maßgeblichkeitsanspruch der Erfahrungsgegenstände erst durch die Selbstgesetzgebung der Vernunft ermöglicht wird, welche ihrerseits als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung verstanden werden darf und muß, dann wird auch dieser inhaltliche Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen als die Erscheinungsgestalt jener Weise verstanden werden dürfen, wie Gott unsere Theorie und Praxis unter seinen Anspruch stellt.

Ganz in diesem Sinne hat Kant unsere Pflichten, die den Inhalt unserer sittlichen Erfahrung darstellen, »als göttliche Gebote« verstanden. Nicht nur das Sittengesetz, das die Vernunft sich selber gibt, sondern auch die konkret inhaltlichen Verpflichtungen, die wir entdecken, wenn wir die »Fälle«, die die Erfahrung uns bietet, im Lichte dieses Sittengesetzes als »gebotene Zwecke« begreifen, werden so als Erscheinungsgestalten eines göttlichen Anspruchs begriffen. Doch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird man daraus eine Konsequenz ziehen müssen, die Kant so nicht gezogen hat: In gleicher Weise muß auch jener Maßgeblichkeitsanspruch, mit dem die Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie uns gegenübertreten, als Erscheinungsgestalt eines Anspruchs verstanden werden, mit dem der göttliche »Weltgesetzgeber« unser theoretisches Urteil seiner Gesetzgebung unterwirft. Wie unser sittliches Urteil, das aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch hervorgeht und uns so erst zur Entdeckung konkreter Pflichten befähigt, zugleich den moralischen Anspruch eines göttlichen Gesetzgebers vernehmbar macht, so bezeugt auch unser theoretisches Urteil, das aus der Selbstgesetzgebung der gleichen Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch hervorgeht und uns so erst zur Entdeckung konkreter »Wahrheiten« befähigt, den Geltungsanspruch des göttlichen »Weltgesetzgebers«.

Eine Dialogische Theorie der Erfahrung kann verständlich machen, inwiefern die Selbstgesetzgebung der Vernunft als die Erscheinungsgestalt eines von ihr verschiedenen »Gesetzes«, also eines an sie gerichteten Anspruchs, verstanden werden kann: Die Vernunft bringt, gerade durch ihre eigengesetzliche Tätigkeit, einen Anspruch des Wirklichen zur Sprache, dem sie antwortet. Darüber hinaus aber macht die Dialogische Theorie der Erfahrung deutlich: Der Konflikt unterschiedlicher Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten ist nicht auf das Verhältnis zwischen der »Natur« und der »Welt der Zwecke« beschränkt. Darum nehmen die Vernunftpostulate, die zur Auflösung der Vernunftdialektik nötig sind, in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung folgende nun schon mehrfach erwähnte Form an: Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »in omnitudine realitatis«, d. h. in allem, was ist und geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden. Und die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, mit denen wir uns als Forschersubjekte, als Subjekte der ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung verhalten und verstehen, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie Gott den Menschen weiß und unter seine Anrede stellt[20].

[20] Vgl. Erfahrung als Dialog 650–685.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

c) *Die postulatorische Hoffnung und die Geschichte des Verbum Mentis*

Sobald deutlich geworden ist, daß die simultane Pluralität von Gestalten des Verbum Mentis eine Dialektik erzeugt, die nur durch Vernunftpostulate aufgehoben werden kann, fällt auch auf die sukzessive Variabilität dieser Gestalten ein neues Licht. Denn jede Gestalt des Verbum Mentis ist der Ausdruck einer je bestimmten Weise, wie die Vernunft (und sogar die Anschauung hinsichtlich ihrer Form) ihre Selbstgesetzgebung ausübt und so erst den Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen die jeweils begegnende Wirklichkeit ihren Maßgeblichkeitsanspruch gegenüber unseren theoretischen und praktischen Urteilen zur Geltung bringen kann. Wenn aber diese Selbstgesetzgebung der Vernunft (und sogar der Anschauung) als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung verstanden werden kann, dann erklärt sich daraus der Doppelaspekt aller Inhalte der Erfahrung. Der »je größere« Anspruch dieser Inhalte, der, innerhalb unseres Anschauens und Denkens, als das vorantreibende Moment wirksam wird, das eine Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen nötig macht und so die jeweilige Gestalt des Verbum Mentis als Phase im Dialog mit der Wirklichkeit erweist, ist dann die Erscheinungsgestalt des »je größeren« Anspruchs Gottes, unter den der Erfahrende sich gestellt weiß. Als *bloße* Erscheinungsgestalt ist der Anspruch des Wirklichen, so wie wir ihn durch die jeweilige Gestalt unseres Verbum Mentis zur Sprache bringen, vorläufig und überbietungsbedürftig. Als *wirkliche* Erscheinungsgestalt aber ist er von bleibender Maßgeblichkeit und ermöglicht dem Erfahrenden nicht eine bloße »Annäherung« an die Weise, wie er von der jeweils erfahrenen Wirklichkeit in Anspruch genommen wird und diesen Anspruch des Wirklichen zugleich als Erscheinungsgestalt des göttlichen Anspruchs verstehen darf; vielmehr wird die Begegnung mit dem Wirklichen zur Gestalt einer aktuelle Begegnung mit diesem göttlichen Anspruch (vgl. o. S. 125 f.).

Und darum kann der Erfahrende auch für die Zukunft gewiß sein, daß ihm nichts widerfahren kann, was ihn nicht diesen gleichen göttlichen Anspruch erfahren lassen wird, wenn auch in veränderter Gestalt. Oder kurz: Die im Lichte der Vernunftpostulate gedeutete Erfahrung stiftet jenes Zutrauen, nach dessen Legitimationsgrund soeben gefragt worden ist. Auch wo es dem Erfahrenden nicht mehr gelingen sollte, die verschiedenen Widerfahrnisse, die ihn zu einer

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umgestaltung seines Anschauens und Denkens genötigt haben, in einen Erzählzusammenhang zu bringen und sie so als Phasen seiner eigenen Geschichte zu begreifen, ist er, wiederum in der Form eines Postulates, dessen gewiß, daß ein solcher Zusammenhang tatsächlich besteht. Die Identität Gottes, als deren Erscheinungsgestalten der Erfahrende alle Weisen seiner Selbstgesetzgebung und alle Inhalte seiner Erfahrung verstehen darf, garantiert die Kohärenz einer Geschichte, die alle Veränderungen dieser Formen und Inhalte in sich umfaßt, auch wenn sich diese Kohärenz in den krisenhaften Erschütterungen dieser Geschichte für den Erfahrenden selbst zuweilen schmerzhaft verbirgt. Dieses Vertrauen nimmt dem Subjekt die Aufgabe nicht ab, immer neu jene Zusammenhänge herzustellen, in die die einzelnen Inhalte seiner Erfahrung sich einfügen; es verschafft ihm jedoch die Gewißheit, daß diese Aufgabe sich, auch im Durchgang durch lebensgeschichtliche Krisen seines Identitätsbewußtseins, immer neu als erfüllbar erweisen wird.

Und so ist es die postulatorische Hoffnung, in allen künftigen Formen und Inhalten der Erfahrung dem gleichen Anspruch des gleichen Gottes zu begegnen, die jenes Zutrauen in die Erfahrung rechtfertigt, welches es dem Subjekt möglich macht, sich auch der scheinbaren Disparatheit der Erfahrungsweisen und Erfahrungsinhalte ohne Angst vor Selbstverlust anzuvertrauen. Das Subjekt kann sich der Erfahrung unerwarteter sittlicher Verpflichtung auch dort aussetzen, wo diese seine bisherige, verantwortungsvolle Lebensplanung stört. Es kann sich der begeisternden ästhetischen Erfahrung anvertrauen, auch wo diese »exorbitant« (wörtlich: »aus dem Geleise werfend«) wirksam wird. Und es braucht sich den in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder einmal notwendig werdenden »Revolutionen« eines bisher bewährten Begriffsgefüges nicht zu verweigern, auch wenn sich dadurch die Kriterien zur Unterscheidung des objektiv Gültigen vom nur subjektiv Vermeinten verändern. Postulatorische Hoffnung macht die Vernunft ihres Weges gewiß, und dies auch in Situationen, in der dieser Weg in unvorhersehbaren Wendungen verlorenzugehen scheint[21].

Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen und der ihnen entsprechenden Erfahrungswelten läßt also eine Dialektik entstehen, in der die Einheit der Vernunft verlorenzugehen droht. Diese Dialektik ist nur durch Vernunftpostulate aufzulösen. Im Lichte desjenigen

[21] Zum Zutrauen in die Erfahrung vgl.: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 682 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstverständnisses aber, das in diesen Vernunftpostulaten impliziert ist, wird das Subjekt fähig, auch diejenigen Erfahrungen, in denen die Gestalt des Verbum Mentis zunächst zerbricht, aus denen sie dann aber verwandelt hervorgeht, einem spezifischen Kontext einzuordnen: dem Kontext einer Erzählung, die vom Betroffenen selbst immer nur bruchstückhaft erzählt werden kann, von der er aber dennoch gewiß ist, daß sie »vor Gott« eine Einheit bildet. Weil sie in der Treue dieses Gottes gehalten bleibt, umgreift sie alle Wandlungen der Formen des menschlichen Anschauens und Denkens, auch wenn diese für das Individuum unvorhersehbar bleiben. Im Vertrauen auf diese Treue kann auch der menschliche Erzähler in immer neuen Ansätzen seine Geschichte »vor Gott« erzählen und allem Einzelnen, das ihm widerfuhr, einen Platz in dieser Geschichte zuweisen. Und im Maße, in dem ihm das gelingt, gewinnt er zugleich Kriterien, die die objektive Geltung seiner Erfahrungen von den bloßen Subjektivität seines Erlebens unterscheidbar machen.

3. Erfahrung als Thema des intersubjektiven Dialogs

Da die Erfahrung aus dem Zusammenspiel von sinnenhafter Anschauung und Denken hervorgeht, muß jedes anschauende und denkende Subjekt seine Erfahrungen selber machen. Erfahrung hat ein Moment von Unvertretbarkeit an sich. Bloße Kenntnis »vom Hörensagen« kann eigene Erfahrung nicht ersetzen. Da die Erfahrung gleichwohl, im Unterschied vom bloßen Erleben, Anspruch auf objektive Geltung erhebt, bleibt sie keine bloße »Privatsache« des Individuums. Ihr Geltungsanspruch betrifft auch alle übrigen Subjekte. Deshalb wird sie in Erfahrungs-Zeugnissen ausgesprochen und wird so zum Thema des intersubjektiven Dialogs.

Insoweit entsteht der Anschein, als träte die Mitteilung an Andere nur sekundär zu der in der Erfahrung erworbenen Kenntnis der Dinge und Sachverhalte hinzu, ohne für deren Eigenart und Geltung konstitutive Bedeutung zu besitzen. Und selbst wenn man hinzufügt, durch den Versuch, diese Kenntnis anderen mitzuteilen, werde deren objektive Geltung erprobt, ist diese Feststellung sogleich wieder einzuschränken. Auch diese Erprobung ist weder für die Erfahrung selbst noch für ihre objektive Geltung konstitutiv. Wer eine Erfahrung gemacht und durch Reflexion Kriterien ihrer Unterscheidung vom bloß subjektiven Erleben gewonnen hat, ist ihrer objektiven

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geltung auch dann gewiß, wenn er bei dem Versuch, sie anderen mitzuteilen, auf Unverständnis stößt. Die Zustimmung der Anderen ist keine Bedingung ihrer Maßgeblichkeit. Eine wichtige Regel besagt: »Wahrheitsfragen sind keine Mehrheitsfragen«.

Das Bild ändert sich, wenn man sich, wie soeben geschehen, daran erinnert, daß die Formen des Anschauens und Denkens variabel sind und daß von ihrer jeweils erreichten Gestalt die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Auf diese Geschichte der Anschauungs- und Denkformen und damit auf die Geschichte der Erfahrungsfähigkeit aber hat der Dialog, den Menschen untereinander führen, einen erkennbaren Einfluß. Selbst die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Empirie, deren objektive Geltung als unstrittig gilt, wird im Dialog der Lehrenden und Lernenden und weiterhin im Dialog der Mitforschenden erworben. Und es ist von vorne herein zu erwarten, daß dies auch – vermutlich in noch höherem Maße – für die Fähigkeit zur ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung gilt. Die Fähigkeit, das Anschauen und Denken in denjenigen Formen zu vollziehen, die diese Erfahrungsweisen möglich machen und zur Konstitution der ihnen entsprechenden Gegenstände notwendig sind, wird durch eine »Formatio Mentis« erworben, die die wesentliche Aufgabe jeder »Bildung« darstellt. (Nicht zufällig wird das, was im Deutschen »Bildung« heißt, im Französischen als »Formation«, im Italienischen als »Formazione« bezeichnet.) Da diese Formatio Mentis nur durch den intersubjektiven Dialog geschehen kann, gehören auch die Bedingungen der Intersubjektivität zum Themenfeld der Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufklären soll.

Deshalb ist die transzendentale Reflexion zwar von der historischen zu unterscheiden, aber nicht von ihr zu trennen. Nun ist die wichtigste Bedingung der Intersubjektivität die Sprache. Für die Verbindung beider Reflexionsarten, der transzendentalen und der historischen, bietet daher die Sprachphilosophie die ausgezeichnete Möglichkeit[22].

[22] Vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger/W. Lütterfelds [Hrsg] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart – Festschrift für Karl Ulmer, Wien 1976, 42–76.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a) Die Verknüpfung transzendentaler und sprachphilosophischer Reflexion

Daß ein Brückenschlag von der Transzendentalphilosophie zur Analyse der Sprache und von dort zu einer Beschreibung der Geschichte der Vernunft möglich sei, wird erst durch die folgenden Überlegungen gezeigt werden können. Doch sei vorwegnehmend ein kurzer Hinweis gestattet: Kants Lehre von der Konstitution der Gegenstände durch die Formen unseres Anschauens und Denkens steht mehr, als ihm selbst bewußt gewesen zu sein scheint, in der Tradition eines Lehrstücks der mittelalterlichen Erkenntnislehre: der Lehre vom »intellectus agens«, der aus dem Material der Gedächtnisresiduen sinnlicher Anschauungsinhalte (aus dem »phantasmata«) die Gegenstände der Verstandeserkenntnis (die »intelligibilia actu«) aufbaut. Entsprechend kann eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, als eine Neufassung der klassischen Lehre vom »Verbum Mentis« verstanden werden, d. h. von jenem Wort, das der menschliche Geist noch vor aller nach außen vernehmbaren sprachlichen Äußerung, also vor jedem »Verbum Oris«, spricht, um sich die Gegenstände seiner Erkennens gegenüberzustellen[23].

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen erscheint es nun zweckmäßig, diesen Zusammenhang zwischen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« und dem Begriff des »Verbum Mentis« ausdrücklicher hervorzuheben, als dies in dem genannten Buch geschehen ist. Denn von hier aus wird es möglich, die Bedeutung einer solchen Theorie der Erfahrung für die Analyse der Sprache deutlich zu machen: Die Wechselbeziehung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris bietet einen Ansatz, von dem her gezeigt werden kann, wie die Ausformung spezifischer Weisen der Erfahrung (darunter der religiösen) mit der Herausbildung spezifischer Weisen der Sprache (darunter der religiösen Sprache) zusammenhängt. Dadurch aber wird, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, eine philosophische Einübung in die Theologie möglich, die es mit der Weitergabe und Auslegung eines ebenso traditionsbegründenden wie traditionskritischen Wortes zu tun hat: eines Wortes, das theologisch als »Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts« verstanden wird und den Aufbau einer spezifischen Sprachgemeinschaft

[23] Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 298.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglich macht: Die »Auferbauung« (Oikodomé) der Gemeinschaft der Glaubenden als eines »Tempels aus lebendigen Steinen«.

Dabei stehen die beiden Formen des Wortes, das »Verbum Mentis« und das »Verbum Oris«, in einem engeren Zusammenhang, als dies zunächst den Anschein hat. Das Verbum Oris geht zwar aus dem Verbum Mentis hervor, wirkt aber auf dieses zurück. Denn im Dialog mit anderen Subjekten wird der Anspruch der Sache, die das Thema dieses Dialoges bildet, für die Beteiligten auf neue Weise vernehmbar, fordert beide zu einer Umgestaltung ihrer Anschauungs- und Denkformen auf und kann ihnen so neue Möglichkeiten der Erfahrung aufschließen.

Der Zusammenhang zwischen der hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Transzendentalphilosophie und einer philosophischen Reflexion auf die Sprache und ihre Bedeutung für den Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften kann durch folgende Überlegung deutlich gemacht werden: Das gesprochene Wort bringt zunächst die subjektive Befindlichkeit dessen zum Ausdruck, der es ausspricht: seine Gemütszustände und Stimmungen, seine Werthaltungen und Absichten, aber auch seine Meinungen über die Weltwirklichkeit. Daraus kann der Anschein entstehen, als käme die Wirklichkeit, von der der Sprecher spricht, nur als inneres Moment seines Bewußtseins zur Sprache. Der Hörer des gesprochenen Wortes könnte dann diesem zwar eine Auskunft über den Sprecher und seinen Bewußtseinszustand entnehmen, nicht aber eine Kenntnis von der Wirklichkeit selbst, die dem subjektiven Meinen, Empfinden und Wollen des Sprechers mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt. Das Wort würde sich, so verstanden, darauf beschränken, eine Ausdruckshandlung zu sein, aber keine wirklichkeits-erschließende Kraft besitzen. Eine solche Auffassung von der rein subjektiven Bedeutung des Wortes würde zwar in vielen und signifikanten Fällen der Absicht des Sprechers zuwiderlaufen; denn dieser will in der Regel nicht nur über »seine« Welt sprechen, die als solche nur in seinem Bewußtsein existiert, sondern über die »wirkliche« Welt, die auch dem Hörer »zu denken gibt« – ihn also nicht nur dazu veranlaßt, sich psychologisch über die Eigenart und den Bewußtseinszustand des Sprechers Gedanken zu machen, sondern über eine Wirklichkeit, die von den Meinungen und Stimmungen des Sprechers unabhängig ist. Aber der Anhänger einer »subjektivistischen« Sprachauffassung, wie sie soeben angedeutet wurde, könnte diese Aussageabsicht der Sprechers als Folge einer Illusion

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beurteilen, die darin besteht, daß er »seine« Welt für die »wirkliche« Welt hält, ohne dafür einen zureichenden Grund angeben zu können.

Ein Weg, der über diese subjektivistische Auffassung vom gesprochenen Wort hinausführt, öffnet sich durch die in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit beschreibt. Wenn nämlich das Anschauen und Denken dialogischen Charakter besitzt, indem es den Anspruch des Wirklichen antwortend zur Sprache bringt, kann das nach außen verlautende Wort diesen Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergeben. Denn wohl kommt der Anspruch des Wirklichen nur in der Antwort zur Sprache, die wir in unserem Anschauen und Denken geben; aber dieser Anspruch erweist sich, inmitten unserer Antwort, als »je größer« und darum als das vorantreibende Moment, das unser Anschauen und Denken zur Umgestaltung nötigen kann. Und das äußere Wort gibt diesen Anspruch an den Hörer weiter, um auch ihn zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens aufzufordern, die diesem Anspruch der Sache, nicht nur den subjektiven Wünschen des Sprechers, entspricht. Oder kurz: Auf dem dialogischen Charakter des Verbum Mentis beruht die Möglichkeit, durch das Verbum Oris einen Dialog mit anderen Menschen zu führen, der nicht nur »das Verhältnis von Seele zu Seele« ins Wort bringt, sondern »Trans-Mentales« zu seinem Inhalt hat.

Dabei kann das Verbum Oris des Sprechers seinen Anspruch an den Hörer nur geltend machen, indem es diesen zu seinem, in eigener Aktivität gesprochenen Verbum Mentis hervorruft. Der Hörer muß ja selber Akte des sinnlichen Wahrnehmens oder Vorstellens und des Denkens vollziehen, um das Gehörte zu verstehen. Er soll näherhin dem gehörten Wort nicht eine Auskunft über die subjektive Bewußtseinsverfassung des Sprechers entnehmen, sondern dieses Wort als die Vergegenwärtigungsgestalt jenes Anspruchs begreifen, durch den das Wirkliche auch ihn zur Antwort herausfordert. Das gehörte Wort bezeugt also nicht nur eine Erfahrung des Sprechers, der seinerseits einen Anspruch des Wirklichen antwortend zur Sprache gebracht hat; es ruft auch den Hörer dazu auf, mit der gleichen Wirklichkeit seine eigenen Erfahrungen zu machen, durch die er den Anspruch dieses Wirklichen auf seine Weise beantwortet und zur Sprache bringt. Und indem der Hörer nun seine neue Erfahrung antwortend auch dem ersten Sprecher bezeugt, ruft er auch diesen zu einer neuen Antwort auf.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf diese Weise wird das Verbum Oris zur Bewährungsprobe für den Geltungsanspruch des Verbum Mentis. Aber diese Bewährungsprobe erschöpft sich nicht darin, diejenige Form des Anschauens und Denkens, die der Sprecher jeweils schon erreicht hat, entweder zu bestätigen oder zu widerlegen. Vielmehr wird die Antwort, die der Hörer auf das Wort des Sprechers gibt, für diesen zur konkreten Gestalt, in welcher der Maßgeblichkeitsanspruch der Sache, von der beiden sprechen, sich an ihm als »Veritas maior« erweist.

Diese stellt ihn nicht vor die Alternative, seine erreichte »Forma Mentis« entweder beizubehalten oder ganz preiszugeben, sondern fordert ihn zu einer Umgestaltung seiner Anschauungs- und Denkformen auf. Die Formatio Mentis ist ein geschichtlicher Prozeß, in welchem keine Phase entbehrlich ist und deshalb auch keine früher gegebene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen ihre Bedeutung verliert. Wohl aber wird jede einmal gewonnene Erkenntnis durch neue, die eine veränderte Forma Mentis voraussetzen, auf neue Weise ausgelegt.

An früherer Stelle wurde gezeigt: Der Gegenstandsbezug des Anschauens und Denkens beruht darauf, daß sich, im Medium der Antwort, die wir geben, der Anspruch des Gegenstandes als der »je größere« erweist. Die Wahrheitsfähigkeit dieses Anschauens und Denkens aber beruht darauf, daß wir uns diesem »je größeren Anspruch« nicht nur annähern, sondern ihn, inmitten eines Denkens »auf dem Wege«, auf antizipatorische Weise als gegenwärtig erfahren (s. o. S. 125 f.). Daraus ist nun die Folgerung zu ziehen: Der Dialog unter Menschen ist der ausgezeichnete Ort, an dem diese antizipatorische Präsenz der Wahrheit sich gegenüber dem Sprecher wie dem Hörer zur Geltung bringt.

Nun kann nicht zweifelhaft sein, daß eine solche Begegnung mit der Antwort, die der Hörer auf den ihm bezeugten Anspruch des Wirklichen gibt, eine Erschütterung für das Selbstverständnis des Sprechers bedeuten kann. Denn diese Begegnung bringt dem Individuum die Kontingenz seiner Vernunftgestalt zum Bewußtsein und läßt ihm die objektive Geltung seiner durch diese Vernunftgestalt bedingten Erfahrungen fragwürdig erscheinen. Dieser Zweifel kann nur überwunden werden, wenn es gelingt, das jeweils Eigene im Lichte des Fremden, das Fremde im Lichte des Eigenen neu zu verstehen. Der hermeneutische Anspruch jeder Erfahrung muß sich also auch und gerade in der intersubjektiven Begegnung bewähren. Und als das Feld solcher Bewährung ist die Kommunikationsgemeinschaft

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unerläßlich, wenn die Grenze zwischen subjektivem Erleben und objektiv gültiger Erfahrung nicht verschwimmen soll.

An früherer Stelle wurde gesagt: Der Anspruch der einzelnen Erfahrung auf objektive Gültigkeit muß sich dadurch bewähren, daß je neue Erfahrungen im Lichte der alten ausgelegt, alte im Lichte der neuen auf neue Weise verstanden werden (s. o. S. 127). Dies gilt auch für die unterschiedlichen Erfahrungen, die verschiedene Individuen mit der gleichen Wirklichkeit machen, und dies auch dann, wenn diese Erfahrungen fremder Individuen durch deren anders geartetes Anschauen und Denken ihren »Ort« und damit ihre Bedeutung in einem anderen Kontext gewinnen. Die Begegnung mit dem Anderen, der mit der gleichen Wirklichkeit andere, strukturell verschiedene Erfahrungen gemacht hat, gehört zu den wichtigsten Zeugnissen für die »Veritas semper maior«, für den Anspruch des Wirklichen, der stets größer ist als die Antwort, die der je Einzelne auf diesen Anspruch zu geben vermag. Auch solche Begegnungen gehören darum für jeden der Beteiligten zur Geschichte seiner Vernunft, die sich für ihre Umgestaltung offenhalten muß, um wahrheitsfähig zu bleiben. Sowohl die Einheit des Gegenstandes, der »vor« und »nach« der Umgestaltung des Denkens auf je verschiedene Weise perzipiert worden ist, als auch die Einheit des Subjekts, das sich durch den Gegenstand zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern ließ, wird von dem, der solche Erfahrungen macht, nur in dem Maße erfaßt, in dem es ihm gelingt, solche Widerfahrnisse zur Einheit einer erzählbaren Geschichte zu verknüpfen.

Daran schließt sich die Frage an: Reicht die Erinnerung eines einzelnen Menschen oder auch nur einer einzelnen Generation dazu aus, der jeweils neuen, strukturverändernden Erfahrung ihre Stelle in der Geschichte der Vernunft zuzuweisen? Oder ist dazu die bezeugte Erinnerung früherer Generationen nötig? Beide Fragen können nur beantwortet werden, wenn gezeigt werden kann, auf welche Weise Kommunikationsgemeinschaften aufgebaut werden können und sich zu Überlieferungsgemeinschaften erweitern.

Nun ist, wie allgemein anerkannt wird, das wichtigste Mittel zum Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften die Sprache. Diese macht zwar jeden einzelnen sprachlichen Ausdruck erst möglich und geht ihm insofern voran. Aber sie »lebt« doch nur, indem sie gesprochen wird. Und dieses Sprechen verändert die Sprache, die dabei »gebraucht« wird. Auf diesen wechselseitigen Zusammenhang von »Sprache« (langue) und »Rede« (parole) hat

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

insbesondere Ferdinand de Saussure hingewiesen. Dieser wechselseitige Zusammenhang kann nun durch eine Theorie verständlich gemacht werden, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift. Denn in dem Wechselbezug von Sprache und Rede spiegelt sich die Wechselbeziehung von Vernunftgestalt und Erfahrung. Umgekehrt ist eine Betrachtung der Sprache geeignet, der Transzendentalphilosophie ein empirisch kontrollierbares Beobachtungsmaterial an die Hand zu geben. Denn die Struktur einer Sprache ist die Weise, wie die jeweils historisch erreichte Gestalt des Anschauens und Denkens sich ihren empirisch vorfindlichen Ausdruck verschafft. Wie die Sprache jedem gesprochenen Wort ermöglichend vorausgeht, so geht die Vernunftgestalt jeder konkreten Erfahrung ermöglichend voraus. Aber wie das Wort, das wir sprechen, auf die Struktur der Sprache verändernd zurückwirken kann, so wirkt die Erfahrung, die wir machen, verändernd auf die Vernunftgestalt zurück.

Und dieses Verhältnis wiederholt sich noch einmal in der Begegnung von Sprechern und Hörern. Jeder von ihnen spricht und hört in der Weise, die seiner im Dialog mit dem Wirklichen entwickelten Weise des Anschauens und Denkens, also seinem »Verbum Mentis«, entspricht. Dieses geht also dem nach außen verlautenden Wort, dem »Verbum Oris«, ermöglichend voraus. Aber indem das Wort des Sprechers dem Hörer Erfahrungen solcher Art bezeugen kann, die dieser nicht nur bisher noch nicht selber gemacht hat, sondern die er, aufgrund seiner Art des Anschauens und Denkens, gar nicht machen konnte, vermittelt es ihm einen Anspruch des Wirklichen, der ihm eine Umgestaltung seines Anschauens und Denkens abverlangt. In solchen Fällen wirkt das Verbum Oris des Sprechers auf das Verbum Mentis des Hörers verändernd ein. Und es wirkt sogar auf das Verbum Mentis des Sprechers verändernd zurück, weil dieser bemerkt, daß er seine Erfahrungen, um sie dem Hörer verständlich zu machen, auch selber auf neue Weise verstehen muß, gleichsam in dem Versuch, sein eigenes Wort mit den Ohren des Hörers zu hören und mit den Begriffen des Hörers zu begreifen. Denn nur so kann er abschätzen, auf welche Weise der Anspruch des Wirklichen, den er dem Hörer vermitteln will, diesem eine Umgestaltung seines Anschauens und Denkens abverlagen wird, aber auch um mit Aufmerksamkeit darauf zu achten, auf welche Weise der Hörer nun, mit verwandeltem Verbum Mentis et Oris, auch dem ersten Sprecher den Anspruch dieser Wirklichkeit bezeugen wird.

So setzt das nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) ei-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nerseits das Anschauen und Denken, durch das Sprecher und Hörer den Anspruch des Wirklichen beantworten, ihr »Verbum Mentis«, voraus und wirkt andererseits auf dessen Form prägend zurück. Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften sind nur aus dieser Wechselbeziehung von Verbum Mentis und Verbum Oris zu verstehen. Diese wechselseitige Bestimmung des inneren und äußeren Wortes aber kann nur in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung angemessen gedeutet werden: als Ausdruck dafür, wie Erfahrung jeweils bestimmte Formen des Anschauens und Denkens voraussetzt, bezeugte Erfahrung aber auf diese Formen verändernd zurückwirkt. Das gilt nicht nur für diejenigen Erfahrungen, die der Einzelne macht, sondern auch für die, die ein Anderer ihm bezeugt.

Um dies deutlich zu machen, ist es freilich notwendig, zwei verbreitete Fehldeutungen des Verhältnisses von Verbum Mentis und Verbum Oris zurückzuweisen.

Die erste dieser Fehldeutungen bestünde in der Annahme, das Verbum Oris erschöpfe sich darin, der sekundäre Ausdruck des Verbum Mentis zu sein, und dieser sekundäre Ausdruck lasse das Verbum Mentis hinsichtlich seiner Eigenart und seines Bedeutungsgehaltes unbetroffen. Das gilt allenfalls für Grenzfälle. Die Beobachtung, daß bei Einbruch der Abenddämmerung Sterne am Himmel aufleuchten, wird nicht »wahrer«, wenn ich sie anderen mitteile, und verliert nichts von ihrer Maßgeblichkeit für mein Urteil, wenn ich sie für mich behalte. Aber in anderen – und vermutlich den meisten – Fällen gilt das nicht. Schon um zwischen einer geträumten und einer »wirklichen« Abenddämmerung zu unterscheiden, werde ich versuchen, die eigenen Eindrücke mit denen anderer Beobachter zu vergleichen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Dann fordere ich sie durch mein Wort zu einer Antwort heraus, die sie mir aufgrund ihres eigenen Verhältnisses zu der in Rede stehenden Sache geben können.

Sollte ich dabei zu der Überzeugung kommen, der Wechsel zwischen der Tageshelle, in der ich die Orte und Wege meines alltäglichen Lebens entdecken kann, und dem Dunkel der Nacht, in der diese meine Orte und Wege mir versinken und das umgreifende Ordnungsgefüge des bestirnten Himmels mir sichtbar wird, sage etwas über die Weise menschlichen In-der-Welt-Seins aus[24], dann wird das Erfahrungszeugnis der Anderen für mich auf neue Weise bedeutsam.

[24] Vgl. Erfahrung als Dialog 439 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich werde aufmerksam zuhören, wenn Andere mir auf ihre besondere Weise davon erzählen, wie sie, unter dem Eindruck der gleichen optischen Phänomene, nach jener Wahrheit über die menschliche Existenz suchen, der auch ich in meinem Erleben und Nachdenken auf der Spur bin. Das Verbum Oris ist dann nicht der bloß sekundäre Ausdruck dessen, was ich in meinem Verbum Mentis schon erfaßt habe, sondern die Bedingung dafür, über mein subjektives Meinen hinauszukommen und zu prüfen, von welcher Art jener Anspruch des Wirklichen ist, dem ich im Begreifen des Erlebten auf der Spur bleiben möchte.

Die zweite Fehldeutung bestünde in der Annahme, das Verbum Oris, also jenes Wort, das akustisch vernehmbar von einem Sprecher zu einem Hörer gesprochen wird, sei die bloße Voraussetzung des Verbum Mentis, also jenes Anschauens und Denkens, durch das der Hörer sich unter den Anspruch der Wirklichkeit stellt. Wäre es so, dann hätte das akustisch vernehmbar Wort seine Aufgabe erfüllt, sobald der Hörer seine Bedeutung erfaßt hat, und könnte dann vergessen werden. Dies aber trifft nur auf Grenzfälle zu: Wenn wir eine historische Information oder einen mathematischen Lehrsatz verstanden haben, können wir vergessen, wer uns davon Kenntnis gegeben hat und mit welchen Worten er das getan hat. Das Verbum Oris des Lehrers wird entbehrlich, sobald wir, im je eigenen Verbum Mentis, uns unmittelbar zu der Wirklichkeit verhalten, von der er gesprochen hat. In anderen Fällen aber macht das eigene Verhältnis zur »je größeren Wahrheit«, das der Hörer gewinnt, seine Beziehung auf den Sprecher und sein Wort keineswegs überflüssig, sondern allererst möglich. Das ist etwa dann der Fall, wenn ein Forscher seinen Fachgenossen eine Beobachtung oder eine Deutungs-Hypothese mitteilt und damit eine wissenschaftliche Diskussion eröffnet: Je besser die Beteiligten verstehen, was er sagt, und je eigenständiger ihr eigenes Verhältnis zu jener gesuchten Wahrheit ist, das durch solches Verstehen zustandekommt, desto wichtiger wird es für sie, nicht im Selbstgespräch zu verharren, sondern genau auf das hinzuhören, was der Forscher ihnen vorträgt. Das Verbum Mentis der Hörer macht das Verbum Oris des Sprechers nicht überflüssig, sondern läßt es in seiner Besonderheit und Unersetzlichkeit erst hervortreten. Andererseits verhindert das Verbum Mentis, das der Hörer in seinem eigenverantwortlichen Anschauen und Denken spricht, daß sein antwortendes Verbum Oris zur bloßen Wiederholung des Gehörten wird, und macht es zu einem eigenständigen Beitrag innerhalb eines Dia-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logs, der die in Rede stehende Sache auf neue Weise hervortreten läßt.

b) Gegenstandskonstitution und konkrete Kommunikationsgemeinschaft

Sind auf solche Weise Fehldeutungen des Verhältnisses zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris vermieden, dann kann sprachphilosophisch gefragt werden, wie deren Wechselspiel angemessen zu deuten sei. Dazu aber reichen all jene geläufigen Dialogtheorien nicht aus, die den Dialog als bloßen Austausch inhaltlicher Informationen begreifen. Solche Dialogtheorien weisen zwar mit Recht darauf hin, daß das Gespräch die gemeinsame Beziehung der Beteiligten auf die in Rede stehende Sache voraussetzt, auch wenn sie über diese Sache Unterschiedliches, ja sogar Gegensätzliches sagen. In der unter Sprachphilosophen üblich gewordenen Terminologie gesprochen: Die Identität des Sachbezugs (reference) ist die Bedingung für den Austausch sprachlicher Äußerungen mit unterschiedlichem Bedeutungsgehalt (meaning). Aber diese Feststellung ist, so zutreffend sie ist, dennoch unzulänglich. Denn was es zu begreifen gilt, ist die Tatsache, daß Sprecher und Hörer im Verlauf ihres Dialogs nicht nur ihre Kenntnisse über den besprochenen Gegenstand untereinander austauschen, sondern dabei die angemessene Form, über ihn zu sprechen, gemeinsam erst suchen und finden. Der eigenständige Beitrag des Hörers, der vom Sprecher auf die Sache verwiesen wird, besteht nun darin, daß er unter dem Anspruch dieser Sache neue Formen des Anschauens und Begreifens entwickeln kann, die auch dem Sprecher, der die Sache schon kennt, neue Möglichkeiten ihres Verstehens anbieten. Das veränderte Verbum Mentis, durch das der Hörer den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise beantwortet und vernehmbar gemacht hat, bestimmt die Antwort, die er dem Sprecher gibt. Und dieses antwortende Verbum Oris wirkt auf das Anschauen und Denken des ersten Sprechers, also auf dessen Verbum Mentis, verändernd zurück.

Aus dem Gesagten wird deutlich: Die Dialogfähigkeit der Subjekte beruht nur unter besonderen Bedingungen darauf, daß jeder der Beteiligten sich zunächst »auf den Standpunkt der allgemeinen Menschenvernunft erhebt« und dann, als Vernunftsubjekt, nur aussagt, was er »im Namen aller Vernunftsubjekte sagen kann«, sodaß es zuletzt gleichgültig ist, wer eine bestimmte erkannte Wahrheit aus-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesagt hat. Das ist, wenigstens dem Ideal nach, die spezifische Weise, wie nach neuzeitlichem Wissenschaftsverständnis wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse ausgesprochen werden. Dem Ideal des universal vertretbaren Forschersubjekts entspricht das Ideal einer Objektivität, die von der Differenz der Subjekte unbetroffen bleibt.

Unter dieser Voraussetzung wäre weder über die Erfahrung unvertretbarer sittlicher Verpflichtung noch über die Inhalte ästhetischer oder religiöser Erfahrung eine objektiv gültige Aussage möglich, und der Dialog über die Inhalte derartiger Erfahrungen bliebe darauf beschränkt, daß die Beteiligten sich gegenseitig ihre subjektiven Erlebnisse mitteilen. Eine Theorie dagegen, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, führt zugleich zu einem anderen Verständnis des zwischenmenschlichen Dialogs. Der Anspruch des Wirklichen, der im Verbum Oris weitergegeben wird, ruft den Hörer zu seiner eigenen, in wichtigen Hinsichten unvertretbaren Antwort auf, die er nur aufgrund der bestimmten Forma Mentis geben kann, die er im Laufe seiner Geschichte entwickelt hat. Darum vernimmt er den Anspruch des Wirklichen, der ihm bezeugt wird, auf eine eigene Weise, sodaß seine Antwort auch den ersten Sprecher nicht selten überrascht. Dann kann das Hören auf seine Antwort auch für den ersten Sprecher zu einem weitertreibenden Moment seiner eigenen Geschichte werden. Ein solcher Dialog findet nicht zwischen »universal vertretbaren Subjekten« statt, sondern in einer jeweils konkreten Dialoggemeinschaft, deren Glieder sich immer neu darum bemühen müssen, die gemeinsame Sprache erst zu finden, die sie zum Austausch ihrer Erfahrungszeugnisse fähig macht.

Dieser Sachverhalt ist nicht nur von erheblicher Bedeutung für eine Psychologie des Dialogs, sondern auch für die Transzendentalphilosophie. Denn jener Gegenstand, der als gemeinsamer von beiden Dialogpartnern intendiert wird, baut sich vor ihrem Anschauen und Denken nur dadurch auf, daß jeder von ihnen die Äußerungen des jeweils Anderen, die nicht selten für ihn befremdlich erscheinen, als konkrete Gestalt versteht, wie die Sache selbst sich gegenüber seinem Anschauen und Denken als die »je größere« erweist.

Der Dialog des Einzelnen mit der Wirklichkeit ist auf solche Weise in den Dialog mit dem Mitmenschen verwoben, und der Dialog mit dem Mitmenschen kann nur geführt werden, sofern jeder der Partner im Hören wie im Sprechen seinen eigenen, unmittelbaren Zugang zu der in Rede stehenden Wirklichkeit gewinnt. Eine Sprachtheorie, die die Eigenart und Funktion des nach außen verlautenden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wortes untersucht, kommt daher ohne transzendentale Methoden nicht aus, um deutlich zu machen, auf welche Weise der Dialog zwischen Menschen zugleich die Bedingungen verändert, unter denen jeder der Beteiligten nicht nur seine subjektiven Meinungen ausspricht, sondern den Anspruch der in Rede stehenden Sache vernimmt und zur Sprache bringt. Um diesen Vorgang zu deuten, scheint eine Dialogische Theorie der Erfahrung unerläßlich zu sein, wie sie aus einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gewonnen werden kann. Denn eine solche Theorie kann zeigen: Unmittelbarkeit und soziale Vermittlung bedingen sich gegenseitig. Darauf beruht das Wechselspiel zwischen dem nach außen verlautenden Wort, das einen fremden Hörer zur Antwort aufruft, und der Unvertretbarkeit der Erfahrung, die jeder der Beteiligten selber machen muß.

Um dieses Verhältnis genauer zu bestimmen, empfiehlt es sich, zwei Unterscheidungen auseinanderzuhalten: die Unterscheidung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris einerseits, und die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Wort andererseits. Auch das Verbum Mentis kann als Antwort gesprochen werden, die einen Anspruch vernehmbar macht, den der Mensch sich zusprechen lassen muß; deshalb hat die Erfahrung, auch wenn sie von einem isolierten Individuum gemacht wird, den Charakter eines »Dialogs mit der Wirklichkeit«. Umgekehrt kann auch das Verbum Oris so gesprochen werden, daß es nur die innere Befindlichkeit des Subjekts oder seine Reflexion auf diese Befindlichkeit ausdrückt und monologisch dem Sprecher selbst bewußt macht. Dann bleibt es insofern »inneres Wort«, auch wenn es mit dem Munde gesprochen wird; und die Tatsache, daß fremde Subjekte diesem Selbstgespräch des Subjekts zuhören können, bleibt für die Eigenart und den Bedeutungsgehalt dieses Wortes unwesentlich. Die bloße Orientierung am Verbum Oris, am akustisch vernehmbaren Wort, garantiert also noch nicht, daß die Exteriorität des Wortes angemessen verstanden wird, d. h. jene Eigenschaft, durch die es dem Versuch widersteht, das Gehörte in ein Moment des Selbstgesprächs zu verwandeln.

Hält man an dieser Unterscheidung fest, dann läßt sich die weiterführende Frage stellen: Wie verhält sich das »äußere Wort« (Verbum externum), das das jeweilige Individuum sich nicht selber sagen kann, sondern hören muß, zu jenem »inneren Wort« (Verbum internum), in welchem das gleiche Individuum sich seine eigenen, sein

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken und Handeln bestimmenden, ihm aber oft nicht bewußten Überzeugungen zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt? Und spezieller: Kann das Subjekt sich ein äußeres Wort, das ihm von einem fremden Subjekt gesagt wird, zueigen machen, ohne ihm seine Exteriorität zu rauben und es in das bloße innere Wort seiner reflektierenden Selbstvergewisserung zu verwandeln? Wird das Gehörte in dem Maße, in dem es verstanden wird, zu einem inneren Moment des Selbstgesprächs?

Für die Transzendentalphilosophie ist diese Frage besonders dringend. Denn gerade die transzendentale Reflexion kann dazu Anlaß geben, die Erfahrung so sehr aus ihren subjektiven Bedingungen heraus zu verstehen, daß alle Inhalte dieser Erfahrung wie bloße Explikationen dieser Subjektivität erscheinen. Dann verliert das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter und wird zur monologischen Selbstentfaltung des Subjekts; und das Verbum Oris wird zum bloßen Anlaß, sich in der Begegnung der Subjekte der Gleichheit ihrer Anschauungs- und Denkformen zu vergewissern. Eine entsprechende Gefahr ist nun auch von den Theologen bemerkt worden und hat diese dazu veranlaßt, mit besonderem Nachdruck die »Exteriorität des Wortes« zu betonen. Hat darum der Transzendentalphilosoph diese für ihn charakteristische Selbstgefährdung erkannt, dann wird es auch für ihn lohnend, die Theologen danach zu befragen, auf welche Weise sie ihrer analogen Selbstgefährdung entgehen können. Und es könnte sein, daß die Transzendentalphilosophie aus einem solchen Gespräch mit der Theologie mit einem geschärften Blick für ihre eigenen Aufgabe hervorgeht und dann ihrerseits der Theologie methodische Hinweise zur Lösung ihrer Probleme zu geben vermag.

c) *Verstehen und Auslegen als transzendentalphilosophisches Problem*

Die Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft können sich gegenseitig den Anspruch des Wirklichen nur bezeugen, wenn sie einander verstehen. Aber sie verstehen einander nur, wenn sie begreifen, von welcher Wirklichkeit in den sprachlichen Äußerungen des jeweils Anderen die Rede ist. Die Aufgabe, sprachliche Äußerungen zu verstehen, impliziert deswegen die Aufgabe, im Widerhall dieser Äußerungen den Anspruch der in Rede stehenden Sache zu vernehmen. Dabei zeigt eine nähere Betrachtung: Die Aufgaben und auch die Schwierigkeiten des Verstehens beginnen nicht erst dort, wo eine

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fertig formulierte sprachliche Äußerung vorliegt, sondern schon dort, wo diejenigen Erfahrungen gemacht werden, die in solchen Aussagen bezeugt werden sollen. Denn ohne ein Verstehen käme Erfahrung gar nicht zustande; statt dessen bliebe das Subjekt bei seinen subjektiven Erlebnissen stehen und würde von ihnen überwältigt.

Nicht nur sprachliche Äußerungen, sondern die Weisen, wie die Sache sich zeigt, wollen verstanden sein und bedürfen dazu der Auslegung. Die Freilegung von Bedeutungsmomenten einer gegebenen Erscheinung ist deshalb nicht weniger als die Freilegung der Bedeutungsmomente sprachlicher Äußerungen eine Aufgabe der Interpretation.

Deren Ziel ist es, vom Wahrnehmen der Erscheinung zu ihrem Verstehen zu gelangen. Das gilt vom Verstehen der Inhalte der Erfahrung nicht weniger als vom Verstehen von Texten. Dabei scheint alle Bemühung um Interpretation das Gegebensein von Erscheinungen ebenso vorauszusetzen, wie die Bemühung um Textauslegung das Vorliegen des Textes. Das »Interpretandum«, so scheint es, muß »gegeben« sein, ehe die Interpretation beginnen kann. Und doch kann die Rede von diesem »Gegebensein« des Interpretandum zu Mißverständnissen Anlaß geben. Das läßt sich wiederum am Verhältnis von Text und Interpretation deutlich machen. Damit nämlich ein Text als Gegenstand der Auslegung vorfindlich wird und zugleich als Maßstab dienen kann, an dem die Auslegung sich bewähren muß, müssen zuvor eine Reihe von Alternativen entschieden werden: Handelt es sich bei vorfindlichen »Graphemen« (Linien-Komplexen auf einer Fläche) um ein Ornament oder um Schriftzeichen, z. B. um einen Komplex von Buchstaben? Und stehen derartige Schriftzeichen für Laute und Lautverbindungen innerhalb einer gesprochenen Sprache oder für Zahlbegriffe? (Im Lateinischen können Buchstaben wie »D« oder »M« Laute darstellen, aber auch Zahlen wie »500« oder »1000«). Und wenn es sich um Zeichen für Laute oder Lautverbindungen handelt: welcher Sprache gehören sie an? (Die Lautverbindung »Babel« kann im Hebräischen für »Verwirrung« gelesen werden, im Ostsemitischen aber für »Bab-Ili«, Pforte des Himmels. Und der Verfasser der Erzählung vom »Turmbau zu Babel« macht von dieser Polysemie einen gezielten Gebrauch.) Und schließlich: Wie unterscheiden wir zwischen dem, was »wirklich dasteht«, und dem was wir als Text vorzufinden meinen? Konkreter: Woran erkennen wir unsere eigenen Lese-Fehler und die aus solchen Lese-Fehlern resultierenden Schreibfehler derjenigen Abschreiber, denen wir den je-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weils vorliegenden Text verdanken? Fragen solcher Art machen deutlich: Ehe uns der Text so vorliegt, daß die Interpretation beginnen kann, sind wir immer schon, bewußt oder nicht, auslegend und verstehend tätig geworden. Versuchen wir, diese Tätigkeit zu unterlassen und uns »rein hinnehmend« auf den Text zu richten, ist uns nichts gegeben als ein Komplex optischer Sinnes-Eindrücke, den wir als »Verteilung von Druckerschwärze oder Tinte auf Papier« interpretieren – und auch das schon ist Interpretation. Ein Text, der uns Aufgaben des Auslegens und des Verstehens stellt, kommt auf diese Weise nicht vor unseren Blick.

Entsprechendes gilt auch von den Inhalten der Erfahrung, wenn sie uns als Erscheinungen, d. h. als Gegenstände einer Verstehensbemühung, »gegeben« sein sollen. Denn dazu müssen sie mehr sein als physische Gegebenheiten, die in uns gewisse psychische Zustände erzeugen, z. B. indem sie unsere Sinnesorgane »affizieren«. Sollen sie uns einen Anspruch des Wirklichen vermitteln, muß das Subjekt an ihnen immer schon verstehend und auslegend tätig geworden sein. Das gilt schon für die sogenannte »schlichte Tatsachenfeststellung«. Um eine Tatsache als gegeben festzustellen und dann nach ihrer möglichen Bedeutung fragen zu können, muß das, was die Tätigkeit unserer Sinne auslöst, immer schon interpretiert werden, vor allem durch Bestimmung seines »Ortes« in einem »Tatsachenzusammenhang«. Insofern gibt es keine »interpretationsfreie Tatsachenfeststellung« (worauf vor allem Karl Popper hingewiesen hat). Und noch weniger gibt es eine interpretationsfreie Feststellung komplexer Erscheinungen wie eines »Sonnenaufgangs« oder einer »verpflichtenden Handlungsmöglichkeit in einer konkreten Lebenssituation«.

Die Inhalte unserer theoretischen und unserer praktischen Erfahrung, die wir uns und anderen durch Auslegung verständlich machen wollen, gehen aus eigenen Interpretationsleistungen erst hervor – so wie der »vorliegende Text« schon ein Produkt von Interpretationsleistungen ist. In beiden Fällen ist für das Zustandekommen des Gegenstandes, auf den sich dann unsere Verstehensbemühung richtet, schon ein Verstehen und Interpretieren erforderlich. Dieses aber hat nichts Beliebiges an sich; vielmehr hängt sein Gelingen davon ab, ob wir bei dem Versuch, von der Feststellung subjektiver Befindlichkeiten, die wir in uns erleben, zur Wahrnehmung von Erscheinungen überzugehen, nach deren Bedeutung wir fragen können, gewisse Regeln einhalten. Diese geben dem, was sich zeigt, einen Kontext vor, innerhalb dessen es uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genübertreten kann. Was für den Philologen die »Textherstellung« ist, die aller Textauslegung vorangeht, ist für den Erfahrenden die »Gegenstandskonstitution«. Diese ist selber schon Produkt einer nach Regeln voranschreitenden interpretatorischen Leistung, verschafft aller nachfolgenden Auslegung von Erscheinungen erst ihr Objekt und zeichnet ihr ihre Aufgaben vor[25].

Verstehen und Auslegung gehören insofern zu den Bedingungen dafür, daß es gelingt, vom subjektiven Erleben zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Auch diese Weise des Übergangs hat nicht nur psychisch-soziale, sondern auch logische Bedingungen. Diese können deswegen nicht nur in einem psychologischen, sondern auch in einem transzendentalphilosophischen Sinne Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung heißen und gehören deshalb zum Themenfeld der Transzendentalphilosophie.

Nun liegen bisher kaum ausgeführte transzendentalphilosophische Theorien vor, die versuchen, näher zu bestimmen, auf welchen logischen Bedingungen jene interpretatorischen Leistungen beruhen, die nötig sind, wenn Erfahrung möglich sein soll. In dieser Lage kann es hilfreich sein, sich dort umzusehen, wo es ausgeführte Theorien des Interpretierens und des Verstehens schon gibt: also bei solchen Theorien, die zwar nicht die Interpretation und das Verstehen von *Erscheinungen*, wohl aber die von *Texten* betreffen. Denn hier haben Ausleger in der Bemühung vieler Generationen Erkenntnisse gesammelt, die auch für das Verstehen von Erfahrungen als Modelle dienen können. Es ist zu vermuten, daß solche Theorien, bei geeigneter Abwandlung, als Leitfaden dienen können, um auch die besonderen Funktionen des transzendentalen, d. h. für die Konstituierung von Erfahrungsgegenständen unerläßlichen Auslegens und Verstehens aufzufinden.

Sucht man nach den formalen Bedingungen solchen Verstehens, dann bietet sich als Leitfaden die Theorie der Sprache an. Nun haben die antiken Rhetoriker einen Satz des Aristoteles[26] auf die Kurzformel gebracht »Pas Logos tinós tinì perì tinós«, »Jede Rede geschieht von jemandem an jemanden und über etwas«. Karl Bühler hat im 20. Jahrhundert in diesem Sinne vom »Kommunikativen Dreieck« gesprochen. Dann entspricht dem »perì tinós« der »Aussagesinn«, dem »tinós« der »Kundgabesinn«, dem »tiní« der »Anredesinn«

[25] Vgl. Erfahrung als Dialog, S. 311–317.
[26] Aristoteles, Rhetorik A.3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedes gesprochenen Wortes. Im Sinne einer Sprachphilosophie, die sowohl das Verbum Mentis als auch das Verbum Oris als Teilfunktionen innerhalb eines Dialogs mit der Wirklichkeit begreift, kann diese traditionelle Lehre in folgender Weise reformuliert werden: Jedes Wort ist *Selbstaussage des Sprechers* (Lógos tinós«, »Kundgabesinn«), sofern dieser sich unter den Anspruch des Wirklichen gestellt weiß und diesen Anspruch im Widerhall seiner Antwort für sich und andere vernehmbar macht. Ebendadurch ist es *gültige Rede* (»Lógos perí tinós«, »Aussagesinn«), in der der Sprecher nicht nur sich selbst, sondern auch und vor allem den Anspruch des Wirklichen zur Geltung bringt. Und es ist damit zugleich *Stiftung eines kommunikativen Verhältnisses* zwischen dem Sprecher und den Hörern (»Lógos tiní«, »Anredesinn«): Das gesprochene Wort ruft die Hörer dazu auf, nicht nur auf den Sprecher und seine Selbstaussage, sondern zugleich und vor allem auf den durch ihn vermittelten Anspruch des Wirklichen Antwort zu geben und so das Wort des Sprechers, durch das ihm dieser Anspruch vermittelt wurde, auf diesen »je größeren« Anspruch hin kritisch auszulegen. Das gehörte Wort bleibt gerade dadurch unersetzlich, daß es die »Veritas semper maior«, den die Antwort stets überbietenden Maßgeblichkeits-Anspruch des Wirklichen, dem Hörer auf eine Weise bezeugt, wie er selbst diesen Anspruch nicht vernommen hätte oder hätte vernehmen können. Und es ist zugleich kritisch auszulegendes Wort, weil es nur so den Anspruch einer Wirklichkeit bezeugt, der sich in der Weise, wie der Sprecher ihn verstanden und zum Ausdruck gebracht hat, nicht erschöpft, sondern die neue, selbstverantwortete Antwort des Hörers verlangt.

Die dreigliedrige aristotelische Beschreibung der Bezüge, in der jede Rede steht (auf den Sprecher, den Hörer und die in Rede stehende Sache) ist in der »allgemeinen Zeichentheorie« oder »Semiotik« auf charakteristische Weise abgewandelt worden, wie sie unter dem Einfluß von Ch. W. Morris in der Sprachwissenschaft herrschend geworden ist[27]. Die Beziehung des sprachlichen Ausdrucks auf das Wirkliche, dessen Anspruch er vernehmbar machen soll, ist Gegenstand der »semantischen« Sprachbetrachtung; seine Tauglichkeit, zur Stiftung eines Verhältnisses von Sprechern und Hörern und damit zum Aufbau einer Kommunikationsgemeinschaft beizutragen, bildet das Thema der »pragmatischen« Sprachbetrachtung, während die

[27] CH. W. Morris, Foundations of the theory of signs, Chicago 1938.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Analyse der Form, durch die der sprachliche Ausdruck diese Funktionen erfüllen kann, den Gegenstand der »grammatischen« oder »syntaktischen« Sprachbetrachtung ausmacht.

Dabei sind diese Betrachtungsweisen nicht voneinander zu trennen. Das kann gerade dann deutlich gemacht werden, wenn man die soeben erwähnten Ergebnisse der allgemeinen Semiotik mit einer dialogischen Theorie des Verbum Mentis sowie des Verbum Oris verbindet. Denn eine solche Betrachtung kann deutlich machen: Das Verbum Oris des Sprechers kann nur deshalb den Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergeben und ihn zu einer eigenständigen Antwort auf diesen Anspruch herausfordern, weil dieser Anspruch des Wirklichen sich nicht in der Weise erschöpft, wie der Sprecher ihn vernommen und zur Sprache gebracht hat. Der Sprecher wird so zum Platzhalter der »Veritas semper maior«, die von neuen Hörern auf neue Weise vernommen und beantwortet werden wird. Nur deshalb stiftet das Wort, statt bloß einseitig den Hörer zu belehren, eine Kommunikationsgemeinschaft, deren Partner von einander lernen können.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß derartige Kommunikationsgemeinschaften nicht einfach Gruppen solcher Menschen sind, die vergleichbare Erfahrungen gemacht haben und, als Bedingung wie als Folge solcher Erfahrungen, in der Weise ihres Anschauens und Denkens übereinstimmen. Das Verbum Oris dient nicht nur dazu, daß die Individuen sich der Gleichartigkeit ihres Verbum Mentis vergewissern. Es dient weit mehr noch dazu, daß jeder der Beteiligten dem Anderen etwas sagen kann, was dieser sich nicht selber, aus seiner eigenen Erfahrung heraus, sagen könnte, was er vielmehr hören muß, wenn er seinerseits das, was er selber zu sagen weiß, als seinen Beitrag zum Aufbau der Kommunikationsgemeinschaft begreifen soll. Zwar setzt jedes Sprechen und Hören die Gemeinsamkeit einer Sprache und damit eine konkrete Kommunikationsgemeinschaft voraus; aber sowohl die Sprache als auch die Kommunikationsgemeinschaft, die sie spricht, gehen in ihrer jeweils konkreten Gestalt aus den Versuchen gelingenden oder auch mißlingenden Sprechens und Hörens immer neu hervor. Sprache und Kommunikationsgemeinschaft sind sowohl Voraussetzungen als auch Produkte solcher Dialogerfahrungen. Darum können die einzelnen Versuche des Sprechens und Hörens nicht nur daraufhin untersucht werden, auf welche Weise sie durch die konkrete Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache bedingt und ermöglicht werden, son-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern auch daraufhin, was sie zum Aufbau, zur Erhaltung und Umgestaltung dieser Kommunikationsgemeinschaft und ihrer Sprache beitragen. Die nie abgeschlossene Metamórphosis der Individuen, aber auch der Kommunikationsgemeinschaft, ist Voraussetzung wie Folge der Weise ihres »Gebrauchs« einer gemeinsamen Sprache und wird an der Geschichte dieser Sprache ablesbar. Die Geschichte einer jeweils konkreten Sprache ist der Niederschlag jenes Austausches von Erfahrungen, in dem sich die Gestalt und Funktion einer Kommunikationsgemeinschaft herausgebildet haben.

Diese Geschichte aber wird daraus verständlich, daß der Anspruch des Wirklichen, den die Glieder einer Kommunikationsgemeinschaft einander bezeugen, ihr Anschauen, Denken und Sprechen über die jeweils erreichte Form hinaustreibt. Indem das »Verbum mentis« den je größeren Anspruch des Wirklichen beantwortet und ebendadurch erst vernehmbar macht, und indem das »Verbum oris« diesen je größeren Anspruch an immer neue Hörer weitergibt und diese zur Antwort herausfordert, wird dieser Anspruch des Wirklichen zum vorantreibenden Moment nicht nur für die Geschichte der Anschauungs- und Denkformen, sondern auch für die Geschichte der Sprache. Darum wird an der Grammatik des Dialogs zwischen Sprechern und Hörern die Eigenart einer Dialoggemeinschaft ablesbar, die im Hören und Antworten diesem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur bleibt. Die semantische Frage, was das gehörte und beantwortete Wort bedeutet, ist nicht unabhängig von der pragmatischen Frage zu beantworten, auf welche Weise es eine vielstimmige Dialoggemeinschaft konstituiert, die ihre Einheit gerade darin findet, daß sie in allem Gehörten und Gesagten zugleich den Überschuß bezeugt, durch den der Anspruch des Wirklichen über alle versuchten Antworten immer schon hinaus ist. Diese pragmatische Frage aber ist nur zu beantworten durch Analyse der Grammatik des Dialogs, der in dieser Dialoggemeinschaft geführt wird.

Damit macht eine dialogische Theorie der Erfahrung auch einen weiteren Befund der Sprachtheorie verständlich: Für jede Kommunikationsgemeinschaft ist es charakteristisch, daß und auf welche Weise die Sprache, die ihre Glieder »verwenden«, ihnen jeweils bestimmte »Rollen« innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft zuweist, und daß die »semantische« Frage nach der Bedeutung des Gesagten nicht zu trennen ist von der »pragmatischen« Frage nach der Funktion solchen Sprechens im Wechselverhalten von Sprechern, Adres-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

saten und Hörern. (Dabei fallen die unmittelbaren Hörer nicht immer mit den Adressaten der Rede zusammen, zum Beispiel nicht bei der Rede durch Boten oder bei der Rede vor Zeugen.) Schließlich ist auch die »grammatische« Frage nach der Struktur einer Sprache, z. B. auch nach den dabei verwendeten »Genera loquendi«, von den soeben erwähnten Fragen nach der Funktion der Rede im Aufbau der Kommunikationsgemeinschaft und nach der Bedeutung des Gesagten nicht zu trennen, weil nicht jeder beliebige Inhalt in jeder beliebigen Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern je besondere Weisen der Bedeutung je spezifische Formen des Sprechens erfordern, und weil diese Sprachformen auch die »Rollen« von Sprechern, Adressaten und Hörern definieren. Kurz: An der grammatischen Form einer sprachlichen Äußerung (oder eines Textes) ist ablesbar, in welche »Rollen« sie die Sprecher und Hörer einweisen soll; und nur diese Verbindung zwischen grammatischer und pragmatischer Sprachbetrachtung ist geeignet, die semantische Frage zu beantworten, wovon in dieser sprachlichen Äußerung die Rede ist und was sie besagt (worin »reference« und »meaning« dieser Äußerung besteht). Diese Einsicht, daß diese drei Teilgebiete der »allgemeinen Zeichenlehre« oder »Semiotik« nicht voneinander getrennt werden können, bestätigt auf allgemein sprachphilosophischem Felde die älteren Ergebnisse, zu denen innerhalb der Theologie die »formgeschichtliche« Betrachtung biblischer Schriften geführt hatte.

Durch Überlegungen dieser Art wird deutlich, daß Sprachtheorie und Transzendentalphilosophie in ein für beide Teile fruchtbares Wechselverhältnis treten können. Die Theorie der Sprache (im vorliegenden Beispiel die Freilegung ihres semantischen, grammatischen und pragmatischen Aspekts) kann den Transzendentalphilosophen auf Bedingungen der Erfahrung aufmerksam machen: Auch die Erfahrung als die Weise, wie der »je größere« Anspruch des Wirklichen in der Antwort menschlichen Anschauens und Denkens vernehmbar wird, kommt nur zustande, wenn eine entsprechende dreifache Funktion der Erscheinungen erfaßt wird: daß sie etwas bedeuten und also Aufgaben der Auslegung stellen (semantischer Aspekt), daß dies nur möglich ist, wenn sie in einen formal geordneten Zusammenhang gebracht werden (grammatischer Aspekt) und daß sie das erfahrende Individuum in eine Kommunikationsgemeinschaft einweisen und ihm in dieser Kommunikationsgemeinschaft bestimmte »Rollen« zuweisen, worunter die Rolle des Diskussionspartners in der »community of investigators« nur eine, für

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine besondere Erfahrungsart spezifische Rolle ist (pragmatischer Aspekt).

Indem nun der Transzendentalphilosoph sich von den Vertretern der Sprachtheorie auf diese dreifache Funktion der Erscheinungen aufmerksam machen läßt, die notwendig sind, wenn der Aufbau einer Erfahrungswelt gelingen soll, kann er seinerseits den Sprachtheoretikern verständlich machen, warum sprachliche Äußerungen diesen dreifachen Aspekt zeigen: Die drei Aspekte der Sprache ergeben sich daraus, daß die sprachliche Äußerung dazu bestimmt ist, den Anspruch des Wirklichen, der in der Erfahrung vernommen und beantwortet wird, an andere Individuen weiterzugeben. So ergibt sich der dreifache Aspekt der *Sprache*, den die Allgemeine Semiotik untersucht, aus dem dreifachen Aspekt der *Erfahrung*, der zum Themenfeld des Transzendentalphilosophen gehört. Oder kurz: Die Sprachtheorie kann so dem Transzendentalphilosophen als Leitfaden für die Entdeckung von Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung dienen; die Transzendentalphilosophie aber kann dem Sprachtheoretiker die Gründe deutlich machen, warum die Sprache diejenigen Aspekte zeigt, die er untersucht. Damit gewinnt die Transzendentalphilosophie für die Sprachtheorie eine legitimierende, aber zugleich eine kritische Funktion: legitimierend, weil sie zeigt, daß die Sprachtheorie nicht willkürliche Annahmen über die Sprache gemacht, sondern Einsichten in deren notwendige Funktion gewonnen hat, kritisch, weil die Sprachtheorie auf Irrwege geraten kann, wenn sie diese ihre eigenen Legitimationsgründe aus den Augen verliert. Im zweiten Teil dieses Bandes (»Gotteswort im Menschenwort«) wird darauf einzugehen sein, welche Aufgaben des Verstehens und der Auslegung sich aus diesem dreifachen Aspekt der Sprache und der Erfahrung ergeben.

Das wechselseitige Verhältnis von Sprachtheorie und Transzendentalphilosophie tritt noch deutlicher hervor, wenn man ein Auslegungsverfahren beobachtet, das bei den Theologen jahrhundertelang als normativ gegolten hat: Die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«. Diesem Auslegungsverfahren nämlich scheint – ohne daß dies seinen Vertretern immer bewußt gewesen wäre – eine sprachphilosophische Einsicht zugrundezuliegen, die ihrerseits durch eine transzendentalphilosophische Reflexion verständlich gemacht werden kann. Denn es zeigt sich, daß die Stiftung eines kommunikativen Verhältnisses zwischen dem Sprecher und dem Hörer, also der »pragmatische« Aspekt der Sprache, zwei Momente in sich enthält:

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein Moment des Anspruchs, der an ihn weitergegeben wird, und ein Moment der Zusage, durch das der Sprecher sich an den Hörer bindet, um in dialogischer Gemeinschaft mit ihm einen weiteren Weg zu durchlaufen. Behält man dies im Auge, dann erweitert sich das klassische, dreigliedrige System der Funktionen des Wortes in ein viergliedriges. Zur *Selbstaussage* des Sprechers, der *Mitteilung* als objektiv gültiger Aussage über das Wirkliche tritt der *Anspruch*, der vom Hörer immer auch eine Gestaltveränderung seines Anschauens und Denkens verlangt (Platon hat von einer »Umwendung der ganzen Seele« gesprochen), und die *Zusage*, die dem Hörer die Gemeinsamkeit eines Weges eröffnet. (Für die wissenschaftliche Aussage besteht das zuletzt genannte Moment darin, daß der Sprecher sich, indem er eine wissenschaftliche Behauptung aufstellt, mindestens implicite dazu bereit erklärt, sich mit dem Hörer in eine weiterführende Diskussion einzulassen.)

In diesem Sinne kann von einer »vierfachen Bedeutung« jeden gesprochenen Wortes gesprochen werden. Und darin scheint die zumeist nicht ausdrücklich reflektierte sprachphilosophische Grundlage der theologischen Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« zu liegen: Dem »Mitteilungs-Sinn« jeglicher Rede entspricht der »Sensus scientiae«, ihrem Anspruchs-Sinn der »Sensus tropologicus sive caritatis«, ihrem Zusagesinn der »sensus anagogicus sive spei«. Da aber das religiöse Wort dazu bestimmt ist, in der »Knechtsgestalt« des menschlichen Wortes die Anrede Gottes an den Hörer weiterzugeben, kann in diesem speziellen Zusammenhang hinzugefügt werden: Die Selbstaussage des göttlichen Sprechers hat dessen Selbstkundgabe an den Hörer zum Inhalt und ruft diesen zum Glauben (»sensus allegoricus sive fidei«). Die Freilegung dieser zumeist verborgen gebliebenen sprachphilosophischen Voraussetzungen einer durch viele Jahrhunderte hindurch geübten exegetischen Praxis aber könnte zweierlei leisten: Sie könnte einerseits diese Praxis theoretisch legitimieren und so auch ihren lange Zeit hindurch unbestrittenen Erfolg einsichtig machen; und sie könnte andererseits die Gründe dafür benennen, daß diese Auslegungspraxis vielfach in allegorisierende Willkür entartet ist und damit zuletzt ihre Überzeugungskraft verlor. Weil es der mittelalterlichen Exegese an einer solchen sprachphilosophischen Begründung ihres Verfahrens mangelte, traten der »Sensus scientiae, fidei, caritatis et spei« so sehr auseinander, daß die drei »geistlichen« Weisen des Schriftverständnisses häufig nicht mehr dem Text abgewonnen, sondern je nach der Überzeugung des Exege-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten in diesen eingetragen wurden. Wenn heute die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« von manchen Exegeten wieder als ernstzunehmende Weise des Umgangs mit heiligen Schriften zur Diskussion gestellt wird[28], dann könnte eine sprachphilosophische Grundlegung von der hier vorgeschlagenen Art dazu dienen, die Berechtigung dieses Verfahrens neu zu begründen und zugleich den Gefahren seines Gebrauchs entgegenzuwirken.

Legt man den oft verborgenen sprachphilosophischen Hintergrund dieses mittelalterlichen Auslegungsverfahrens frei, dann zeigt sich gerade an diesem Beispiel besonders deutlich: Eine Theorie der Auslegung von *Texten* kann, kritisch gebraucht, der Transzendentalphilosophie als Leitfaden dienen, wenn sie die Bedeutungsmomente jeder *Erfahrung* aufsucht, von denen keines fehlen darf, wenn der Aufbau einer Erfahrungswelt gelingen soll: Die Erfahrung, so hat sich an früherer Stelle gezeigt, gewinnt ihren Gegenstandsbezug dadurch, daß inmitten der Antwort, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben, dieser Anspruch sich als der »je größere« zur Geltung bringt und so zum vorantreibenden Moment im Prozeß der Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens wird. Jede Erfahrung kann, inmitten dieser ihrer Vorläufigkeit, objektive Geltung beanspruchen, weil sie zugleich zur Bewährungsprobe aller kommenden eigenen und fremden Erfahrung wird: Alle kommende Erfahrung muß sich als tauglich erweisen, die einmal gewonnene auszulegen, freilich auch durch sie ausgelegt zu werden. So wird jede Erfahrung zur Phase in einem zukunftsoffenen Dialog mit der Wirklichkeit: *bloße* Phase, die für ihre eigene Überbietung offen ist, aber zugleich *bleibend maßgebliche* Phase, an der auch kommende Erfahrungen sich zu bewähren haben (s. o. S. 127).

Das bedeutet für das in der Erfahrung implizierte Verstehen: Die je gegenwärtige Erfahrung enthält einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber dem, was der Erfahrende aufgrund der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens an ihr erfaßt. Dieser Bedeutungs-Überschuß wird von ihm zwar im je gegenwärtigen Akt seines Anschauens und Denkens mit-erfaßt: Er sieht, daß es am Gegenstand mehr zu sehen gibt, als er gegenwärtig sehen kann; er begreift, daß es an ihm mehr zu begreifen gibt, als er gegenwärtig begreift. Aber was dieser Bedeutungs-Überschuß inhaltlich besagt, wird sich für ihn erst

[28] Vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale – Les quatre sens de la sainte écriture, Paris 1959.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im weiteren Verlauf seines Dialogs mit dem Wirklichen herausstellen, wenn er das jeweils »heute« Gesehene und Begriffene im Lichte neuer Erfahrungen neu zu sehen und zu begreifen lernt. So wird er durch die je gegenwärtige Erfahrung auf zukünftige, für ihn noch unvorhersehbare Wendungen dieses Dialogs mit dem Wirklichen vorausgewiesen und weiß doch schon jetzt, daß er dabei immer wieder auf seine je gegenwärtige Erfahrung zurückverwiesen werden wird, um deren heute noch unbestimmbaren Bedeutungs-Überschuß neu zu entziffern. So gehört zur Erfahrung das Wissen, daß das, was sich gegenwärtig zeigt, »mehr und anderes besagt«, als es heute erkennen läßt, und daß dieses »Mehr und Andere« sich erst im künftigen Rückblick zeigen wird. Erinnert man sich daran, daß »Mehr und Anderes besagen« auf griechisch »Alla agoreuein« heißt, dann kann man diesen für eine stufenweise künftige Enthüllung aufgesparten Bedeutungs-Überschuß das »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung nennen. Und Vieles spricht dafür, daß die »allegorische« Auslegung von Texten auf der Freilegung dieses »allegorischen Moments« innerhalb derjenigen Erfahrungen beruht, die in diesen Texten bezeugt werden.

An dieser Stelle ist freilich anzumerken: Vom »Sensus allegoricus« biblischer Texte wird in zweifacher Bedeutung gesprochen. Einerseits gilt es, im »Literalsinn« des Textes, seinem »Sensus historicus«, der von Ereignissen in der Geschichte spricht, zugleich die Selbstaussage des göttlichen Sprechers zu entdecken. Auf diesen richtet sich der Akt des Glaubens. Deswegen wird dieses Bedeutungsmoment des Textes sein »Sensus fidei« genannt. Dem entspricht, in einer Theorie der Erfahrung, deren postulatorische Auslegung, nach welcher jede Weise, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden darf – eine Verallgemeinerung der kantischen Auslegung jeder erfahrenen Pflicht als einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt eines göttlichen Gebotes (Erfahrung als Dialog 685). Andererseits, und davon war soeben die Rede, besteht die Aufgabe seiner »allegorischen« Auslegung darin, im überlieferten Text bei veränderter historischer Situation einen neuen Bedeutungsgehalt zu entdecken. Ein Beispiel dafür bietet die »relecture« der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten während der Zeit der Babylonischen Gefangenschaft. In der neuen Situation wurde diesem Text die Verheißung entnommen, daß Gott sein Volk auch aus dem neuen Sklavenhaus befreien und in das verheißene Land zurückführen wer-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de. Diesem Auslegungsverfahren entspricht, innerhalb einer Theorie der Erfahrung, der »Vierte Grundsatz des reinen Verstandes«, wonach jede Erfahrung, die wir einmal gemacht haben, Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen, diese neuen Erfahrungen auslegt, aber auch ihrerseits durch sie neu ausgelegt wird[29].

Beide Arten, einen überlieferten biblischen Text allegorisch auszulegen, hängen inhaltlich untereinander zusammen: Weil in jedem Zeugnis der Schrift, zusammen mit der Information über Geschehenes, eine Selbstaussage des göttlichen Sprechers vernommen wird, kann der Leser des Textes sich der Treue dieses Gottes anvertrauen und deshalb dessen gewiß sein, daß Gottes Gnaden-Erweise unwiderruflich sind. Und dieses Vertrauen in Gottes Treue läßt ihn gewiß sein, daß die Zeugnisse des göttlichen Wirkens an den Vätern, von den Söhnen und Töchtern in deren veränderter historischer Situation neu gelesen, nicht bedeutungslos werden, wohl aber ihnen, im Lichte neuer Erfahrungen, »Neues sagen« (álla agoreúousin).

Durch die zuletzt genannte Weise »allegorischer« Auslegung wird der Leser des Textes und der Ausleger der Erfahrung nicht aus der Geschichte hinaus, sondern in sie hinein verwiesen. Diese Art der Allegorese unterscheidet die biblische und in ihrem Gefolge die theologische Auslegung von der hellenistischen Allegorese mythischer Überlieferung. Hier nämlich sollte dem überlieferten Text eine »bildhafte Einkleidung« ewiger Wahrheiten entnommen werden, im Ergebnis also ein bildhafter Ausdruck philosophisch zu erkennender Vernunftwahrheiten. Die innerbiblische (und in ihrem Gefolge die theologische) Allegorese dagegen soll dazu anleiten, die Geschichte selbst als die reale Auslegung der Überlieferung zu begreifen und umgekehrt die normativen Texte der Überlieferung als Anleitung zu einem solchen Begreifen der Geschichte zu verstehen. Freilich ist diese Differenz zwischen biblisch-theologischer und hellenistisch-philosophischer Allegorese nicht von allen theologischen Vertretern der Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« konsequent festgehalten worden.

Um jedoch von kommenden Erfahrungen her auf die je gegenwärtige zurückzukommen und beide in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen, ist es nötig, die jeweils gegenwärtige Erfahrung unverfälscht im Gedächtnis zu bewahren. Sie behält ja für alle kommenden Wendungen des Dialogs mit dem Wirklichen den Cha-

[29] Erfahrung als Dialog 353.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rakter des »bleibend Denkwürdigen«, an dem auch alle kommenden Erfahrungen sich hermeneutisch bewähren müssen. Auch dieses Bewußtsein von der bleibenden Denkwürdigkeit tritt nicht nur nachträglich zur Erfahrung hinzu, sondern gehört zu ihr selbst. Es verleiht dem Erfahrenden die Gewißheit, objektiv Gültiges erfaßt zu haben, das er nicht mehr preisgeben darf, wenn er dem Anspruch des Wirklichen, den er vernommen hat und beantworten will, auf der Spur bleiben soll. Er erfaßt in der je gegenwärtigen Erfahrungssituation: Aller Fortgang des Dialogs mit dem Wirklichen wird die Treue des Gedenkens verlangen, das sich das, was sich einmal gezeigt hat, nicht nach den wechselnden Bedürfnissen je neuer Erfahrungs-Situationen rückschauend zurechtlegt, sondern es so, wie es in der jeweiligen Stunde den Erfahrenden unter seinen Anspruch gestellt hat, in seiner bleibenden Maßgeblichkeit anerkennt. Dieses Moment bleibender Denkwürdigkeit, die auch alle kommenden Phasen des Dialogs mit dem Wirklichen bestimmt, kann das »historische Bedeutungsmoment« der Erfahrung genannt werden. Und vieles spricht dafür, daß alle »historische« Auslegung von Texten ihr Ziel nur erreicht, wenn sie nicht nur Vergangenes rekonstruiert, das nicht mehr ist, sondern diese bleibende Maßgeblichkeit dessen erfaßt, was unter den besonderen Bedingungen früherer Situationen erfahren worden ist.

Die beiden Bedeutungsmomente der Erfahrung, die soeben das »allegorische« und das »historische« genannt worden sind, werden durch zwei weitere Bedeutungsmomente miteinander vermittelt: ein Moment der Verheißung und ein Moment der Verpflichtung. Der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, ist zwar zukunftsoffen, aber nicht ziellos. Er ist von der Gewißheit geleitet, daß mit jeder Phase im Dialog der Anspruch des Wirklichen auf neue Weise erfaßbar und damit auch alle bisher durchlaufenen Strecken des Weges auf neue Weise verstehbar werden. Und diese Gewißheit gründet sich darauf, daß der Erfahrende sich auf diesem Wege nicht nur »unterwegs zur Wirklichkeit« befindet, um sich ihr anzunähern, sondern in jedem Akt der Erfahrung dieser Wirklichkeit gegenwärtig begegnet. Deshalb war an früherer Stelle davon die Rede, daß nicht »Annäherung«, sondern »Gegenwärtigwerdung« oder »Repräsentation« der angemessene Begriff sei, um das Verhältnis der Wirklichkeit zum Subjekt der Erfahrung zu beschreiben (s. o. 125). Der Erfahrende vertraut sich dieser Gegenwart des Wirklichen an; er weiß im Akt der Erfahrung, daß das, was sich ihm gegenwärtig erschließt, ihn

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf allen kommenden Wegen, auf die der Dialog mit dem Wirklichen ihn führen wird, begleiten und ihm den Mut verleihen wird, sich den unvorhersehbaren Wendungen dieses Weges anzuvertrauen. Die den Logikern vertraute Formel »Semel verum semper verum«, »Was sich einmal als wahr erwiesen hat, wird immer wahr bleiben«, ist nur dann kein Ausdruck der Unbelehrbarkeit und Überraschungs-Resistenz, wenn sie dieses Vertrauen in die Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die auch in allen zukünftigen Weisen, sich zu zeigen, sich als diejenige erweisen wird, deren Anspruch das Subjekt in allen früheren Begegnungen als Gegenwart dieses Wirklichen erfahren hat. Die Erfahrung selbst, sofern sie dieses Zutrauen stiftet, hat den Charakter einer Verheißung; sie eröffnet eine Zukunft, die nicht in die Irre führen, sondern ein Weg sein wird, der »nach oben führt«, zu immer neuen Begegnungen mit dem Wirklichen, von denen aus sich der Bedeutungsgehalt aller früheren Begegnungen immer klarer und inhaltlich immer bestimmter erschließen wird. Diese Gewißheit, durch die Erfahrung auf einen »nach oben führenden«, d. h. »anagogischen« Weg gestellt zu sein, macht das »anagogische Bedeutungsmoment« der Erfahrung aus. Dieses anagogische Bedeutungsmoment vermittelt die bleibende Maßgeblichkeit der je gegenwärtigen Erfahrung mit der Zukunftsoffenheit der Geschichte des Subjekts.

Und wiederum spricht Vieles dafür, daß alle »anagogische« Auslegung von Texten ihre Berechtigung darin findet, das anagogische Bedeutungsmoment derjenigen Erfahrungen ans Licht zu bringen, die in diesen Texten bezeugt sind.

Schließlich enthält jede Erfahrung ein Moment der Verpflichtung. Das wird schon dadurch deutlich, daß Erfahrung darauf beruht, einen Anspruch des Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten. Und sofern dieser Anspruch immer wieder vom Subjekt verlangt, sich hinsichtlich der Formen seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen, fordert er von ihm ein Sich-Loslassen im Vertrauen auf ein neues Sich-Gewinnen. Angesichts des natürlichen Hangs zur Selbstbehauptung (auch in seiner scheinbar harmlos-theoretischen Form als Beharren auf bisher wohlbewährten Formen der Weltorientierung) ist solches »Sich-Loslassen auf Vertrauen hin« nicht ohne eine »Umkehr« möglich, von der schon Platon bemerkt hat, daß sie nicht nur dieses oder jenes Verhalten betrifft, sondern »die ganze Seele«[30]. Jenes Bedeutungsmoment der Erfahrung, vermöge dessen

[30] Vgl. Politeia 521 c.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie eine solche Umkehr, griechisch »tropos«, verlangt, kann ihr »tropologisches Bedeutungsmoment« heißen, das der »tropologischen« Textauslegung erst ihren Sachbezug verleiht.

In den soeben vorgetragenen Überlegungen ist der Versuch unternommen worden, am Leitfaden der alten Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« vier Bedeutungsmomente freizulegen, die für jede Erfahrung konstitutiv sind. Dieses Verfahren erschien gerechtfertigt, weil sich die vier Bedeutungsmomente von *Texten*, die die Vertreter dieser Lehre herausarbeiten wollten, als Spiegelungen von vier Bedeutungsmomenten der *Erfahrung* begreifen lassen: Die Texte, auf die die theologische Auslegung sich bezieht, bezeugen ja religiöse Erfahrungen und wollen ihre Hörer und Leser zu religiösen Erfahrungen fähig machen. In seiner Anwendung auf die Erfahrung im Allgemeinen hat das gleiche Verfahren sich als fruchtbar erwiesen, weil es eine Vielfalt von Verstehens-Aufgaben deutlich machen konnte, die erfüllt werden müssen, wenn Erfahrung möglich sein soll.

Dem ist freilich an dieser Stelle hinzuzufügen: Noch weniger als die sprachphilosophischen Voraussetzungen ihres Verfahrens waren den mittelalterlichen Exegeten die transzendentalphilosphischen Implikate ihrer Auslegungskunst bewußt. So konnten sie nicht darauf aufmerksam werden, daß die vier Bedeutungsmomente der Texte, die sie freilegen wollten, in vier Bedeutungsmomenten der Inhalte von Erfahrungen begründet sind, die diese Texte bezeugen. Und wiederum spricht Vieles dafür, daß die offenkundigen Mängel, die die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« in Mißkredit gebracht haben, in diesem Mangel an Kenntnis von dem Zusammenhang zwischen Sprachphilosophie und Transzendentalphilosophie begründet sind. Davon wird an späterer Stelle, anläßlich einer kritischen Würdigung verschiedener Verfahren der Auslegung, noch zu handeln sein (s. u. S. 360 ff.).

Damit ist zugleich ein Thema angeschnitten, das in der Transzendentalphilosophie nur selten behandelt wird: Neben den Bedingungen, durch die Erfahrung möglich wird, hat sie auch die Gründe dafür zu untersuchen, daß Erfahrung nicht immer gelingt, und die Frage zu stellen, ob dieses Mißlingen immer darauf beruht, daß die Vernunft an unüberschreitbare Grenzen stößt, oder ob ihm vermeidbare Fehler zugrundeliegen. An späterer Stelle wird zu zeigen sein: Das Mißlingen des Versuchs, durch Transformation subjektiver Erlebnisse eine Welt von Gegenständen objektiv gültiger Erfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufzubauen, kann darauf beruhen, daß einzelne der soeben beschriebenen Bedeutungsmomente ausfallen.

Für eine Philosophische Einübung in die Theologie gewinnt dieser Hinweis in zwei Zusammenhängen besondere Wichtigkeit: im Zusammenhang eines kritischen Religionenvergleichs und im Zusammenhang einer kritischen Würdigung religiöser Institutionen. Im ersten Zusammenhang läßt sich zeigen, daß bestimmte Fehlformen des Religiösen (z. B. die Magie) sich auf einen solchen Ausfall einzelner Momente der religiösen Erfahrung zurückführen lassen. Im zweiten Zusammenhang läßt sich aufweisen: Religiöse Traditionen und Institutionen sind notwendig, wenn jener die Generationen übergreifende Prozeß der Formatio Mentis gelingen soll, der die Überlieferungsgenossen zu bestimmten Weisen der religiösen Erfahrung fähig macht; aber Traditionen und Institutionen können auch bewirken, daß Fehlformen der religiösen Erfahrung sozial stabilisiert werden und daß dem Versuch, sie zu überwinden, ein vermeintlich »frommer« Widerstand entgegengesetzt wird. Davon wird im Zusammenhang einer Philosophischen Einübung in die Gotteslehre und einer Philosophischen Einübung in die Lehre von religiösen Institutionen (also insbesondere in die Ekklesiologie) zu handeln sein.

4. Von der Erfahrung im Allgemeinen zur speziell religiösen Erfahrung

Um wenigstens in einem ersten Umriß deutlich zu machen, welchen möglichen Beitrag die soeben beschriebene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode leisten kann, um eine Philosophische Einübung in die Theologie möglich zu machen, sollen zunächst die erreichten Ergebnisse einer Theorie der Erfahrung im Allgemeinen auf die Deutung der speziell religiösen Erfahrung angewandt werden. Erst im nächsten Abschnitt wird zu zeigen sein, welche Angebote an das Selbstverständnis der Theologie daraus zu gewinnen sind.

a) Die religiöse Erfahrung und die »Veritas semper maior«

Wenn das spannungsvolle Verhältnis zwischen der Veritas semper maior und der Gestalt, in der ihr Anspruch für uns in unserem Anschauen, Wahrnehmen und Erfahren vernehmbar wird, das Grundgesetz aller Erfahrung auf jeder Stufe ihrer Konstitution ausmacht,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dann fällt von hier aus auch ein neues Licht auf die Eigenart der speziell religiösen Erfahrung. Hier nämlich ist die Spannung zwischen der Wahrheit und der Weise, wie sie für uns vernehmbar wird, aufs Äußerste gesteigert.

Das kommt in der Sprache der Religion in Bildern zum Ausdruck, die anzeigen, daß der Mensch in der religiösen Erfahrung an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen geführt wird. Der blendende Blitz, den man »sieht«, indem er alles Sehen unmöglich macht; aber auch die Finsternis, die man »sieht« (dem Blinden bleibt auch die Finsternis unsichtbar), aber so, daß wir uns dorthin gestellt erfahren, wo alle Fähigkeit des Sehens endet; die Wolke, die zur Erscheinungsgestalt des Heiligen wird, indem sie es menschlichen Blikken entzieht; der betäubende Schall des Donners oder der Posaune, der »gehört« wird, indem er uns alles Hören verschlägt; aber auch die Stille, die wir »hören«, indem uns deutlich wird, daß das, was es hier zu hören gibt, menschlichen Ohren unzugänglich bleibt: solche und ähnliche Bilder zeigen an, daß in der religiösen Erfahrung ein Anspruch vernommen wird, vor dem jeder Versuch menschlicher Antwort versagt. Ähnliches wird in Bildern ausgesprochen wie dem von der Höhle, in die der Mensch gestellt wird, um den »Vorübergang Gottes« zu ertragen, der sich »in seinem Rücken« zuträgt, vor allem aber in Bildern der Todes-Antizipation im tötenden und lebenspendenden Wasser, im Hinübergeführtwerden in ein unbetretbares Land oder auch in Erzählungen davon, Zeuge geworden zu sein vom Austausch von Worten, die in diesem sterblichen Leben kein Mensch nachsprechen kann.

Und dennoch will dieser Anspruch beantwortet sein, weil er andernfalls nicht zur Sprache käme – weder für den Erfahrenden selbst, der ohne eine Antwort, die er gibt, auch kein Verhältnis zu der Wirklichkeit fände, die ihn in Anspruch nimmt, noch für die, denen er von seiner Erfahrung Zeugnis geben will und muß. Und so zeigt sich auch hier: Der je größere Anspruch des Wirklichen, in diesem Falle des Heiligen, kommt nicht abseits von unserem Anschauen, Wahrnehmen und Begreifen zur Sprache, sondern als deren inneres, vorantreibendes Moment. Und wenn soeben gesagt wurde, die religiöse Erfahrung führe den Menschen an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen, dann kann das nicht bedeuten, daß er an dieser Grenze aufhöre, Erfahrungen zu machen, daß er also aufhören müßte, anzuschauen, wahrzunehmen und zu denken, sondern daß er die Fähigkeit zu einer veränderten Weise des Erfahrens nicht sich selber

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und seiner Erkenntniskraft zuschreiben kann. Denn auch die Weise, wie das Heilige sich dem Menschen zeigt und ihn unter seinen Anspruch stellt, kommt nur zur Sprache, wenn der Mensch diesen Anspruch durch sein Anschauen und Denken beantwortet. Und auch dieser Anspruch ist stets größer als die Weise, wie er in den Akten des menschlichen Anschauens und Denkens zur Sprache kommt, und wird so zum vorantreibenden Moment eines zukunftsoffenen Dialogs. Aber diese Differenz ist hier ins Unendliche gesteigert. Darum gehört es zur Eigenart der religiösen Erfahrung, daß sie den Menschen an die Grenzen seiner Erfahrungsfähigkeit führt, ihn aber dort nicht verstummen läßt, sondern zu einer Antwort befähigt, die der Mensch nicht seiner eigenen Kraft zuschreiben kann. Das religiöse Verbum Mentis wird deshalb als Gabe des Heiligen an den menschlichen Sprecher verstanden. Es ist ein Wort, das dem, der die religiöse Erfahrung macht, vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« worden ist.

Anmerkung:
Der im grammatischen »Genus neutrum« formulierte Ausdruck »das Heilige« soll deutlich machen, daß die religiöse Erfahrung nicht primär durch ihren Gegenstand (objectum materiale) definiert ist, sondern durch die spezifisch religiöse Weise, wie die unterschiedlichsten Gegenstände den Menschen in Anspruch nehmen können (das objectum formale): Alles, was überhaupt zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, kann unter geeigneten Bedingungen auch zum Gegenstand der speziell religiösen Erfahrung werden. Die Auszeichnung bestimmter Erfahrungsbereiche als bevorzugter »Orte« für die Begegnung mit dem Heiligen sowie die »Verlagerung des hierophantischen Akzents« von einem Erfahrungsbereich auf einen anderen macht einen wichtigen Inhalt der Religionsgeschichte aus (vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige). Aber unabhängig von diesen religionshistorischen Differenzen und Veränderungen ist das Verstummen des Menschen vor dem Anspruch des Heiligen und die diese Stummheit überwindende Gabe des Wortes durch das Heilige ein Charakteristicum der religiösen Erfahrung. Ein geläufig gewordener Ausdruck dafür besagt: »Sacrum non cognoscitur nisi per se ipsum«.

Wer die religiöse Erfahrung macht, muß die Form seines Anschauens und Denkens, die es ihm gestattet, auf den Anspruch des Heiligen eine angemessene Antwort zu geben, als Folge einer »Öff-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung der Augen, der Ohren und des Verstandes« begreifen, die ihm als kontingentes Ereignis widerfährt und die er deshalb einer fremden, für ihn unverfügbaren Freiheit zuschreibt. Die religiös erfahrene Wirklichkeit zeigt sich ihm deshalb als das »Numen«, die heilige Willensmacht, deren »Nutum«, d. h. deren durch nichts genötigter »Wink«, ihn mit einer neuen Kraft des Vernehmens beschenkt. Dieser numinosen Willensmacht und ihrer Freiheit ist es anheimgestellt, ob der Mensch unter dem Anspruch des Heiligen endgültig verstummt oder zu einer neuen, nun speziell religiösen Weise des Anschauens und Denkens befähigt wird. Das Heilige, das den Menschen mit dieser Fähigkeit zur Antwort beschenkt, ist deshalb nicht nur, wie jedes Wirkliche, das Subjekt eines Anspruchs, sondern zugleich das Subjekt einer freien Zuwendung, der der Mensch sich gerade dort anvertrauen kann, wo er an die Grenzen seiner eigenen Fähigkeiten des Anschauens und Denkens geführt wird. Sofern nun (was nicht immer geschieht) darauf reflektiert wird, daß die Freiheit der Zuwendung das Unterscheidungsmerkmal der Person ist, kommt in der religiösen Erfahrung zugleich die Personalität des Heiligen zum Ausdruck. Nun ist der Ausdruck der freien, personalen Zuwendung das Wort. Darum wird dasjenige Verbum Mentis (und sekundär auch das Verbum Oris), das der Mensch unter der Zuwendung des Heiligen sprechen kann, als das im Menschenwort zur Sprache kommende Wort des Heiligen selbst verstanden, ohne daß dazu besondere Auditions-Erfahrungen nötig wären. Es ist, worüber an späterer Stelle noch zu reden sein wird, Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts.

Anmerkung:
Es ist daher ein irreführender Ausdruck, wenn oft gesagt wird, der religiöse Mensch neige dazu, diejenige Wirklichkeit, von der er sich auf religiöse Weise in Anspruch genommen weiß, zu »personifizieren«. Das würde voraussetzen, daß das Heilige sich ihm zunächst auf apersonale Weise gezeigt hat und vom Menschen in einer sekundären Auslegung mit Eigenschaften einer Person »ausgestattet« würde. Stattdessen ist es angemessener, zu sagen: Die Erfahrung numinoser Freiheit, durch die der Mensch sich auf eine von ihm nicht erzwingbare Weise mit einer neuen Fähigkeit zum Hören und Antworten beschenkt weiß, ist einer der wichtigsten Ursprünge für die Entstehung des Begriffs der göttlichen (und sekundär auch der menschlichen) Person. Das schließt nicht aus, daß es in der Religions-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschichte erst vergleichsweise spät (und in manchen Religionen gar nicht) zur Ausformulierung ausdrücklicher, begrifflicher Unterscheidungsmerkmale des Personalen im Unterschied zum Apersonalen gekommen ist.

Daraus ist eine weitere Folgerung zu ziehen: Wie jede Erfahrung, so kommt auch die religiöse Erfahrung durch das Verbum Mentis zustande, d. h. durch jene Weise des Anschauens und Denkens, durch die wir den Anspruch des Wirklichen beantworten und in dieser Antwort vernehmbar machen. Aber weil das spezifisch religiöse Verbum Mentis als kontingente und ungeschuldete Gabe des Heiligen verstanden wird, hat die religiöse Erfahrung den Charakter einer Antwort auf die gnädige Zuwendung des Heiligen, die als gegenwärtige Begegnung erfahren wird, in welcher aber zugleich das noch ausstehende, endgültige Offenbarwerden des Heiligen antizipatorisch präsent wird. Darum ist das religiöse Verbum Mentis nicht dadurch der Wirklichkeit des Heiligen »angemessen«, daß es den Bedeutungsgehalt dieser Begegnung erschöpfend (und in diesem Sinne »adäquat«) zum Ausdruck bringt, sondern dadurch, daß es der Eigenart dieser Begegnung entspricht. Es ist »Homologia«, d. h. das der Zuwendung des Heiligen antwortend entsprechende Wort. Und es entspricht (homologei) dieser Zuwendung des Heiligen dadurch, daß es sich der freien Zuwendung des Heiligen verdankt und sich seinem noch ausstehenden, künftigen Offenbarwerden anvertraut. In solchem dankenden Sich-Anvertrauen bringt das spezifisch religiöse Verbum Mentis das als gegenwärtig erfahrene und zugleich als antizipatorisch verstandene »Aufleuchten« des Heiligen, seine »Doxa«, antwortend zur Sprache: Es ist jene Weise menschlichen Anschauens und Denkens, in welcher die gegenwärtige Zuwendung des Heiligen zugleich als Zusage des kommenden Offenbarwerdens seiner Herrlichkeit zur Sprache gebracht wird. Dasjenige spezifisch religiöse Verbum Mentis, das der freien und ungeschuldeten Zuwendung des Heiligen entspricht, hat »doxologischen« Charakter. Darauf beruht die spezifische Weise seiner objektiven Geltung.

Denn aus dem doxologischen Charakter des religiösen Verbum Mentis (und damit derjenigen Erfahrung, die nur möglich wird, indem der Mensch das Aufleuchten der göttlichen Doxa durch dieses Verbum Mentis beantwortet), ergibt sich die spezifisch religiöse Fähigkeit, alle vergangenen und kommenden Weisen, wie das Heilige erfahren werden kann, auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Jede dieser Erfahrungen kann als die Erscheinungsgestalt der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen und gleichen numinosen Wirklichkeit verstanden werden, der sich der Erfahrende auch dann anvertraut, wenn die Doxa ihm nicht nur als das Aufleuchten des Heiligen erscheint, sondern zugleich als der »Mantel«, in den es sich hüllt. Dies macht es möglich, alle Inhalte der religiösen Erfahrung in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen. Denn wie jede Erfahrung, so erweist auch die religiöse Erfahrung sich dadurch als objektiv gültig, daß jeder einzelne Erfahrungsinhalt alle anderen früheren und späteren auslegt und durch sie ausgelegt wird. Durch diese hermeneutische Bewährung bleibt sie für alle kommenden Phasen des Dialogs mit der Wirklichkeit maßgeblich, auch wenn sie jeweils nur eine Phase in diesem zukunftsoffenen Dialog darstellt. Auch die spezifisch religiöse Erfahrung, die den Anspruch des Heiligen beantwortet und in dieser Antwort zur Sprache bringt, ist auf ihre zukünftige Überbietung angelegt und doch zugleich, als unentbehrliches Glied in diesem Dialog, von bleibender Maßgeblichkeit, sodaß jede kommende religiöse Erfahrung sich daran bewähren muß. Christlich gesprochen: Die religiöse Erfahrung bleibt von der zukünftigen »Visio beatifica« unterschieden und zugleich antizipatorisch auf sie bezogen.

Im kommenden, zukunftsoffenen Dialog des Menschen mit dem Heiligen kann geschehen, was immer geschehen mag; gleichwohl ist der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, dessen gewiß, daß es sich dabei um immer neue Weisen handeln wird, wie die gleiche Doxa der gleichen heiligen Wirklichkeit aufleuchten wird, der er sich im gegenwärtig gesprochenen, ihm vom Heiligen selbst geschenkten Wort seiner Doxologie verdankt und anvertraut.

b) Die religiöse Erfahrung: Gegenstandsfähigkeit, Wahrheitsfähigkeit, objektive Geltung

Aus der Tatsache, daß Menschen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben, zu dem Bekenntnis genötigt werden, daß die Wirklichkeit, die sie erfahren haben, »unendlich größer« ist als alles menschliche Begreifen, wird nicht selten der Schluß gezogen: Angesichts der unendlichen Differenz zwischen der Wirklichkeit des Heiligen und allen menschlichen Begriffen verblassen alle endlichen Differenzen, durch die die menschlichen Versuche, das Heilige zu benennen, sich voneinander unterscheiden. Alle derartigen Versuche sind notwendig, weil der, der religiöse Erfahrungen gemacht hat, von dem Bewußtsein davon erfüllt ist, er dürfe nicht schweigen. Aber weil alle derarti-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen Versuche unendlich hinter dem zurückbleiben, was gesagt werden müßte, sei es, so meint man nun, nicht mehr so wichtig, auf welche Weise und mit Hilfe welcher Bilder oder Begriffe solche Versuche unternommen werden. Der Streit um die »bessere« Art, vom Heiligen zu sprechen, sei deswegen ein gegenstandsloser Streit. Man müsse alle diese Versuche in gleicher Weise gelten lassen, wenn man sich nur dessen bewußt bleibe, daß sie allesamt unangemessen sind. Auf diesem Wege wird der »Indifferentimus«, der den Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Aussagen keine Bedeutung beimißt, als die einzig angemessene Äußerung eines kritischen Selbstbewußtseins der Religion verstanden.

Daraus wird eine geläufige Auffassung von der religiösen Erfahrung verständlich: Was man »religiöse Erfahrung« nennt, ist nicht selten dem Verdacht ausgesetzt, nichts anderes zu sein als der Ausdruck der rein subjektiven Befindlichkeit gewisser Subjekte. Daraus resultiert die Frage, ob und in welcher Weise diese besondere Art von Erfahrungen fähig sei, sich auf Gegenstände zu beziehen. Sollte dies nicht der Fall sein, dann wären derartige rein subjektive Erlebnisse weder wahr noch falsch, weil auch das Falsche eine Beziehung auf Gegenstände voraussetzt, wenn auch eine solche, die die Eigenart des Gegenstandes verfehlt. Daraus ergibt sich die zweite Frage, ob und in welcher Weise es innerhalb der religiösen Erfahrung möglich ist, Gegenstandsgemäßheit von Gegenstands-Ungemäßheit und in diesem Sinne Wahrheit von Falschheit zu unterscheiden. Stellt man die gleiche Frage nicht im Blick auf die Erfahrungen selbst, sondern im Blick auf Aussagen, die solche Erfahrungen beschreiben, dann gewinnt sie die Form: Sind religiöse Aussagen »wahrheitsdifferent«, d. h. lassen sie die Unterscheidung des Wahren und Falschen zu? Und erst wenn diese Frage positiv beantwortet werden kann, kann die dritte Frage gestellt werden: Können solche Erfahrungen (und deshalb auch die sie ausdrückenden Aussagen) objektive Geltung beanspruchen? Es ist deutlich, daß sie nur dann von rein subjektiven Erlebnissen unterschieden und im vollen Sinne als »Erfahrungen« bezeichnet werden können.

Um diese drei Fragen zu beantworten, soll auf die Ergebnisse zurückgegriffen werden, zu denen die soeben vorgetragenen Überlegungen zum dialogischen Charakter der Erfahrung im Allgemeinen geführt haben.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

α) Das Problem der Gegenstandsfähigkeit religiöser Erfahrung

Die Frage nach der »Gegenstandsfähigkeit« des religiösen Aktes ist schon zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen aufgeworfen worden (s. o. S. 35 f.). Auf diese Frage kann nun geantwortet werden: Dieser Akt unterscheidet sich von einer bloßen »Externalisation« einer inneren Befindlichkeit des Subjekts, von einer bloßen »Projektion« seiner frommen Innerlichkeit an einen imaginierten »Himmel«, von aller eigenen Hervorbringung subjektiver Vorstellungen oder Gedankenkonstruktionen nur dann, wenn der Erfahrende einem Anspruch begegnet, den er nicht aus eigener Kraft beantworten kann; stattdessen verdankt er die Kraft dazu eben jener Wirklichkeit, auf die er sich in einem veränderten Anschauen, Wahrnehmen und Denken bezieht. Die »Gegenstandsfähigkeit« des religiösen Aktes beruht so verstanden auf einer »Metamorphose«, durch welche der Erfahrende durch das, was er erfährt, zu einer neuen Weise des Erfahrens befähigt wird. (Von jener Verwandlung des Subjekts, die in religiöser Sprache »Metamorphosis«, »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, heißen kann[31], wird in einem späteren Abschnitt des hier vorgetragenen Gedankengangs, bei der Behandlung speziell theologischer Aufgaben des Verstehens und der Auslegung, noch zu sprechen sein – s. u. S. 329 ff.).

Angesichts dieser Art von Erfahrung drängt sich die Frage auf, ob sie nicht jene Selbstbestimmung des Subjekts ausschließe, auf der, nach einer nicht wieder rückgängig zu machenden Einsicht aller Transzendentalphilosophie, die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Darauf ist zu antworten: Auch die religiöse Erfahrung ist, im Unterschied zum bloßen religiösen Erlebnis, nur dann möglich, wenn der Erfahrende dem einzelnen Inhalt, den er erfährt, eine Stelle im Erfahrungskontext zuweisen kann, und wenn er in eigener Selbstgesetzgebung einen solchen Erfahrungskontext aufbaut. Andernfalls hätte die religiöse Erfahrung den Charakter einer bloßen Überwältigung durch das Heilige und bliebe dann ein ebenso anschauungsloses wie begriffsloses »Außer-sich-Geraten«. Nur indem das Subjekt einen solchen Kontext aufbaut, wird es fähig, die Inhalte seiner Erfahrung kritisch zu beurteilen und von rauschhaft-bewußtlos erzeugten Vorstellungsbildern zu unterscheiden. Dieser Aufbau eines Erfahrungskontextes erfordert eine Selbsttätigkeit des Subjekts, das dabei den selbstgegebenen Gesetzen der eigenen Vernunft folgt.

[31] Vgl. Röm 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber derjenige, der den religiösen Akt vollzieht, begreift jene Selbstgesetzgebung, die zum Aufbau eines solchen Erfahrungskontextes notwendig ist, als empfangene Gabe, näherhin als die ihm in Freiheit geschenkte Teilhabe an der Weise, wie das Heilige selbst ihn und die Welt sieht und begreift. Religiös gesprochen: Die Fähigkeit, religiöse Erlebnisse in religiöse Erfahrungen zu verwandeln, ist eine »Gabe des Geistes«, der »allein die Tiefen der Gottheit erforscht« und dem Menschen so gegeben wird, daß dieser im religiösen Kontext urteilsfähig wird. »Der Geistbegabte beurteilt alles«[32].

An früherer Stelle wurde gesagt: Jede Sache kann nur erkannt werden, sofern sie dem Subjekt »zu denken gibt«, d. h. sein Anschauen und Denken erst zu jener Form hervorruft, kraft welcher es die angemessene Antwort auf seinen Anspruch geben kann. In diesem Sinne gilt die Regel »Nulla res cognoscitur nisi per seipsam«. Angewandt auf die Gotteserkenntnis bedeutet dies »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« (s. o. S. 125 f.). Nun aber kann angegeben werden, was dieses »per seipsum« in diesem besonderen Falle bedeutet: Die »In-Formatio« des menschlichen Geistes, d. h. jene »Formgebung«, durch die er zur Antwort auf den Anspruch des Heiligen fähig wird, geschieht dadurch, daß Gott selbst dem Menschen an seinem »Geist« Anteil gewährt. Und eine theologische Deutung, die der Apostel Paulus gibt, versteht diese Gabe des Geistes als Anteil-Gewährung an der Weise, wie Gott sich selber weiß. »Denn wer kennt, was des Menschen ist, außer dem Geist des Menschen, der in ihm ist? So kennt auch niemand, was Gottes ist, außer dem Geist Gottes […]. Wir aber haben den Geist empfangen, der aus Gott stammt, […] sodaß wir als Geistbegabte zusammen mit Geistbegabten gemeinsam beurteilen können, was des Geistes ist«[33]. Es wird an späterer Stelle zu zeigen sein, daß die spezifische Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaften darauf beruht, daß sie diese Gabe des Geistes an immer neue Hörer weitergeben.

β) Das Problem der Wahrheitsfähigkeit

Wenn die Gegenstandsfähigkeit des religiösen Aktes und damit die Befreiung des religiösen Subjekts aus der Befangenheit in ein frommes Selbstgespräch auf einer »Metamorphosis« beruht, die ihrerseits als Folge davon verstanden wird, daß der Mensch die »Gabe

[32] Vgl. 1 Kor 2,10–15.
[33] 1 Kor 2,11 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Geistes« empfangen hat, dann stellt sich umso dringlicher die Frage, in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen der religiöse Akt die Unterscheidung des Wahren und Falschen zuläßt und dadurch »wahrheitsfähig« wird. Denn dazu gehört, wie sich soeben gezeigt hat, die Unterscheidung zwischen dem Akt, den das Subjekt vollzieht, und der Wirklichkeit, der dieser Akt entsprechen soll. Der Akt kann dem Wirklichen nur »entsprechen«, wenn dieses ihm, als etwas von ihm Verschiedenes, gegenübertritt. Wenn aber die Fähigkeit, den religiösen Akt zu vollziehen, derjenigen Wirklichkeit verdankt wird, auf die dieser Akt sich ausrichtet (gemäß der Regel: »Deus non cognoscitur nisi per seipsum«), dann scheint jede Unabhängigkeit des Akts von seinem Gegenstand und damit auch jedes Gegenübertreten beider unmöglich zu sein. Der religiöse Akt scheint, wenn er nur auf spezifisch religiöse Weise vollzogen wird, der Wirklichkeit, der er sich verdankt, notwendig zu entsprechen. Das religiöse Anschauen, Wahrnehmen und Denken wäre dann seinem Inhalt nach notwendig wahr. Und der religiöse Akt wäre gegen jede Selbsttäuschung wie gegen jede Fremdverführung apriori immun. Diese Behauptung aber, Selbstkritik niemals nötig zu haben, würde den Verdacht erzeugen, der religiöse Akt mache den, der ihn vollzieht, unempfindlich gegenüber der Unterscheidung des Wahren und Falschen.

Diese Folgerung widerspricht aber offensichtlich der religiösen Erfahrung selbst. Denn wer diese Erfahrung macht, wird durch sie, unbeschadet seiner Geistbegabung, immer wieder zu dem Bekenntnis veranlaßt, die Wirklichkeit, die er erfahre, übersteige all seine Fassungskraft. Auch der Geistbegabte weiß, daß er »einen kostbaren Schatz in tönernen Gefäßen trägt«[34]. Auch bezeugt die Geschichte der Religionen mit ihren periodisch wiederkehrenden Kultreformen und Neuredaktionen heiliger Texte das Bemühen, die religiösen Worte und Handlungen, obgleich sie in der Kraft des Heiligen selbst gesprochen und vollzogen werden, am Anspruch des Heiligen kritisch zu messen und zu korrigieren. Auch im religiösen Zusammenhang also gilt Kants Feststellung, daß der Gegenstand »etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll«[35], und daß deshalb die Übereinstimmung mit ihm, also die Wahrheit, sich nicht von selbst einstellt, sondern gesucht und gesichert sein will. Die Fra-

[34] 1 Kor 4,7.
[35] KdrV A 105.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge nach der Wahrheitsfähigkeit des religiösen Aktes ist insofern die Frage, wie das Bewußtsein der Geistbegabung mit dem Bewußtsein notwendiger Selbstkritik zusammenbestehen kann.

Fragt man unter dieser Voraussetzung, was »Wahrheit« im religiösen Kontext bedeute und worauf die Wahrheitsfähigkeit des religiösen Aktes beruhe, dann ist es hilfreich, auf die an früherer Stelle vorgetragenen allgemeinen Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit intentionaler Akte zurückzugreifen (s. o. S. 124 f.). »Wahrheit«, so ist deutlich geworden, kann nicht darin bestehen, daß die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens den Anspruch des Wirklichen inhaltlich ausschöpfen; dieser Anspruch bleibt ihnen gegenüber »stets größer«. Wohl aber besteht Wahrheit darin, daß diese Akte sich als geeignet erweisen, durch sie in eine Begegnung mit dem Wirklichen einzutreten und diese Begegnung so zu vollziehen, wie es dem Verhältnis zwischen dem Subjekt und dieser Wirklichkeit gemäß ist.

Das bedeutet für den religiösen Akt: Auch der geistgewirkte Akt des Menschen behält den Charakter einer Antwort; und das Subjekt, das diese Antwort gibt, verschmilzt nicht mit dem Heiligen so, daß es seine Identität verlöre, sondern bleibt Partner in einem Dialog mit ihm. (Auf den Grenzfall der »Unio mystica« kann an dieser Stelle nur durch den kurzen Hinweis eingegangen werden, daß auch sie sich darin bewähren muß, daß der Mystiker, in seine Endlichkeit zurückkehrend, mit menschlichen Worten über das heilige Ereignis zu sprechen versucht.) In diesem Dialog ist die menschliche Antwort »adäquat«, d. h. der Begegnung mit dem Heiligen angemessen, wenn sie im menschlichen Wort die aufstrahlende Herrlichkeit des Heiligen zur Sprache bringt. Die »Homologia«, die preisende Anrede, ist die Form, wie das menschliche Wort der Zuwendung des Heiligen entspricht, »homologei«. Wahrheitsfähigkeit ist die Fähigkeit zu solcher Homologia. Diese aber schließt das Bewußtsein der Differenz nicht aus, sondern ein (»quia maior omni laude nec laudare sufficis«). Freilich handelt es sich um eine Differenz, die die Beziehung nicht abbricht, als hätte das Heilige sich dem Menschen nicht zugewandt, sondern um eine Differenz solcher Art, daß sie es dem Menschen gestattet, die Gabe des Geistes, die er empfängt, mit dem freien Akt seiner Selbsthingabe »angemessen« zu beantworten. Die Wahrheit des Wortes in der Homologia bewährt sich in der Angemessenheit (und das bedeutet: in der Vorbehaltlosigkeit) solcher antwortenden Selbsthingabe. Und die Fähigkeit zu solcher Selbsthingabe ist es,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch die das religiöse Subjekt in seinem Sprechen wie in seiner Lebensführung »wahrheitsfähig« wird.

Wenn auf solche Weise die ursprünglich religiöse Wahrheit die Homologia ist, die dem Anspruch des Heiligen in »angemessener« Weise zur Sprache bringt, und wenn diese Angemessenheit sich in der ungeteilten Selbsthingabe des Sprechers an das Heilige bewähren muß, dann schließt dies gewiß ein, daß in solcher Homologia auch zutreffende Aussagen über das Heilige und den Menschen enthalten sind, z. B. über die Freiheit, mit der das Heilige sich dem Menschen zuwendet, und über die Verwandlung des Denkens und des Lebens, die dem Menschen dadurch widerfährt. Diese Aussage-Implikationen können aus dem Kontext der Homologie gelöst und in theoretische Feststellungen verwandelt werden. Und diese theoretischen Feststellungen sind »wahr«, insofern sie auf das Heilige bzw. den Menschen zutreffen, auch wenn sie den Bedeutungsgehalt jenes Anspruchs nicht ausschöpfen, unter den das Heilige den Menschen stellt. Aber derartige zutreffende Aussagen behalten ihren spezifischen Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt nur so lange, wie sie ihre Herkunft aus den Zeugnissen der lebendig vollzogenen Begegnung mit dem Heiligen noch erkennen lassen. Geht dieser Zusammenhang verloren, sind sie, trotz aller Richtigkeit, religiös belanglos, im außerreligiösen Kontext aber bedeutungslos.

Aus derartigen zutreffenden Aussagen besteht auch die Theologie, die aus der Hymnologie entwickelt werden kann. So sind viele theologischen Gottesprädikate ursprünglich hymnologische Gottes-Anreden gewesen; und die theologische Christologie ist in wichtigen Hinsichten aus den Christus-Hymnen des Neuen Testaments entwickelt worden. Der darin bezeugten Erfahrung, d. h. der in lebendiger Begegnung gegebenen Antwort auf den Anspruch und die Zuwendung Gottes in Christus, verdanken dann auch die theologischen Aussagen ihren spezifisch religiösen Sachbezug und Bedeutungsgehalt. Sie verlieren ihn, wenn sie sich nicht mehr auf derartige bezeugte Erfahrung zurückbeziehen. Dann entsteht die Gefahr jener »Kenophonia« theologischen Sprechens, von der einleitend die Rede war (s. o. S. 19 f.). Auf diesem Rückbezug zur religiösen Erfahrung und zu ihrem ursprünglichen Ausdruck im homologischen Sprechen und der ihm entsprechenden »Lebensantwort« der Selbsthingabe beruht also die spezifisch religiöse Wahrheitsfähigkeit auch der theologischen Aussagen.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

γ) Haben religiöse Erfahrungen objektive Geltung?

Wenn die Wahrheit der religiösen Erfahrung und damit auch die Wahrheit von Aussagen, die solche Erfahrungen bezeugen, auf einem Wechselverhältnis von »Geistbegabung« und »Selbsthingabe« beruht, dann scheint es um deren objektive Geltung schlecht bestellt zu sein. Denn der Begriff »Objektivität« soll, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, gerade besagen, daß der Inhalt, von dem die Rede ist, nicht nur im Augenblick der Erfahrung für das Subjekt maßgeblich ist, sondern für immer, und daß er auch für fremde Subjekte, die die entsprechende Erfahrung nicht gemacht haben, zum Maßstab wird, an dem ihre theoretischen und praktischen Urteile gemessen werden müssen. Die Frage ist also, ob und wie eine so verstandene Objektivität widerspruchsfrei mit der Rückbindung an eine spezifisch religiöse Weise des Erfahrens zusammengedacht werden kann.

Auch diese Frage nach der objektiven Geltung der religiösen Wahrheit läßt sich im Rückblick auf das beantworten, was an früherer Stelle ganz allgemein über die objektive Geltung dessen gesagt worden ist, was im intentionalen Akt nicht nur gemeint, sondern erfaßt wird. Die Inhalte der Erfahrung sind nicht dadurch objektiv gültig, daß sie den Bezug zu konkreten Lebenssituationen »ausblenden«, in denen der Mensch unter den je größeren Anspruch des Wirklichen gestellt worden ist und ihn zu beantworten versuchte. Sie sind es dadurch, daß sie sich, über die konkrete Erfahrungssituation hinaus, hermeneutisch bewähren, d. h. auch andere Erfahrungen, darunter auch solche anderer Subjekte, auf neue Weise auslegen und durch sie ausgelegt werden (s. o. S. 128). Dieser Bewährungsprobe aber unterliegt auch die religiöse Erfahrung und mit ihr die religiöse oder auch theologische Aussage, die durch derartige Erfahrungen möglich wird. Wenn in der religiösen Sprache von der neuen »Öffnung von Auge, Ohr und Verstand« und der »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« gesprochen wird, dann wird deutlich, daß in der religiösen Erfahrung die in einem absoluten Sinne »größere Wahrheit« den Menschen in einer Weise in Anspruch nimmt, die ihn auch alles Andere, die Weltwirklichkeit im Ganzen, auf neue Weise sehen und hören läßt. Denn auch die religiöse Erfahrung bewährt sich, wie jede Erfahrung, darin, daß sie andere, frühere und spätere, nicht bedeutungslos werden läßt, sondern neu auslegt und umgekehrt von ihnen ausgelegt wird[36]. Daß daher »alle Lande der göttlichen Herrlichkeit

[36] Vgl. den »Vierten Grundsatz des reinen Verstandes«.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(gr.: Doxa, hebr.: Qabod) voll sind«, ist Zusage und Auftrag zugleich: Die Erfahrung dieser »Herrlichkeit«, in der Gott erscheint und in die er sich zugleich wie in einen Mantel hüllt, bewährt sich durch ihre hermeneutische Kraft, alles, was überhaupt erfahren werden kann, auf neue Weise verständlich zu machen: religiös gesprochen als das »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur«. Aber sie bewährt sich auch dadurch, daß sie durch jede andere Erfahrung neu ausgelegt wird. Denn was das Aufleuchten der göttlichen Doxa »sagt«, muß in diesem ihrem Widerschein auf den Kreaturen immer neu gelernt werden.

Daraus ist eine erste, wenn auch auf spätere Explikation angewiesene Antwort auf die Frage nach der Objektivität der religiösen Erfahrung und der auf sie bezogenen religiösen und theologischen Aussagen zu gewinnen (vgl. o. S. 128 u. 152 f.). »Objektivität« besagt auch im religiösen Zusammenhang nicht eine veränderungsresistente Weise der Maßgeblichkeit, wohl aber den bleibenden Anspruch auf hermeneutische Kompetenz. Die religiöse Erfahrung bewährt sich dadurch als objektiv gültig, daß sie Auge, Ohr und Verstand dazu befähigt, alles, was überhaupt erfahren werden kann, auf neue Weise zu sehen und zu begreifen. Ob sie wirklich »Erfahrung« war, und ob in ihr wirklich »das Heilige« erfahren wurde, zeigt sich in dem durch sie eröffneten neuen Blick auf die Welt und in der durch sie gestifteten Fähigkeit, Welterfahrung auf unverwechselbare Weise auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden[37].

c) Die Postulate der Hoffnung und die religiöse Erfahrung

Im Zusammenhang einer Lehre von der Dialektik der Vernunft und von ihrer Auflösung durch Vernunftpostulate wächst, wie sogleich zu zeigen sein wird, gerade der religiösen Erfahrung eine besondere Bedeutung zu. Um dies deutlich zu machen, ist zunächst an eine Frage zu erinnern, die an früherer Stelle der hier vorgetragenen Überlegungen gestellt worden ist: die Frage, auf welche Weise der Anspruch der empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Wissenschaft zurückgewiesen werden könne, sie allein führe zu objektiv gültigen Erkenntnissen. Daran schloß sich die zweite Frage an, wie es vermie-

[37] Vgl. R. Schaeffler, Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer [Hrsg.] Fides quaerens intellectum, Festschrift für Max Seckler, Tübingen 1992, 97–110.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den werden könne, daß eine derartige Wissenschaftskritik dem Irrationalismus Vorschub leiste (s. o. S. 71 f.). Eine solche nicht-irrationalistische Kritik am Anspruch der Wissenschaft auf ein »Objektivitätsmonopol« setzt zweierlei voraus: daß es mehr als nur eine einzige Art von objektiver Gültigkeit gebe, und daß andererseits Erfahrungen, die für ihre Inhalte eine bestimmte Art von objektiver Gültigkeit in Anspruch nehmen können, auch für das Verständnis anderer Erfahrungsinhalte bedeutsam sind, die in anderen Kontexten gemacht worden sind und eine andere Art von objektiver Geltung besitzen.

Die erste dieser Voraussetzungen wird durch die Beobachtung bestätigt, daß es nicht nur eine einzige Art von Erfahrung gibt, sondern mehrere strukturverschiedene Erfahrungsweisen, denen eine ebenso große Vielfalt von Weisen der objektiven Geltung entspricht. Jede Art von Erfahrung verwandelt subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erkenntnis, indem sie den einzelnen Inhalten eine Stelle im geordneten Erfahrungskontext zuweist. Aber jede Art von Erfahrung tut dies auf spezifische Weise und verleiht darum ihren Inhalten eine je besondere Art, wie sie dem erkennenden Subjekt mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertreten. Diejenige Objektivität, mit der die Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie dem Forschersubjekt als Maßstäbe gegenübertreten, an denen sein Urteil sich als wahr oder falsch erweisen kann und muß, ist nur eine unter mehreren Weisen objektiven Geltens. Die Wissenschaft (und spezieller: die im neuzeitlichen Sinne verstandene Wissenschaft) kann kein »Objektivitätsmonopol« für sich in Anspruch nehmen. Denn nicht nur die wissenschaftliche Empirie, sondern jede Art von Erfahrung beruht darauf, daß wir in unserem Anschauen und Wahrnehmen und in der Verknüpfung der angeschauten und wahrgenommenen Inhalte zum geordneten Kontext einer Erfahrung den je größeren Anspruch des Wirklichen auf je spezifische Weise beantworten und dadurch vernehmbar machen. Gerade um dieses je größeren Anspruchs willen folgt jede Erfahrungsart ihren eigenen Gesetzen; denn der Anspruch des Wirklichen läßt sich nicht auf die Weise beschränken, wie er innerhalb jeweils einer bestimmten Erfahrungsart vernehmbar wird. Das gilt auch für die religiöse Erfahrung, die in ihrem Anschauen und Wahrnehmen und in ihrem Verstandesgebrauch eigenen Gesetzen folgt. Diese Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung kann, ebenso wie die Eigengesetzlichkeit aller anderen Erfahrungsarten, gegenüber allen Versuchen geltend gemacht werden, die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wissenschaftliche Empirie zum alleinigen Maßstab für die objektive Geltung von Erfahrungsinhalten zu erklären.

Die besondere Art von objektiver Geltung jedoch, die die religiöse Erfahrung für sich in Anspruch nehmen kann, ist schon an früherer Stelle wenigstens andeutungsweise beschrieben worden: Von ihr wurde gefordert, daß es möglich sein müsse, in ihrem Lichte auch alle übrigen Erfahrungen auf neue Weise auszulegen, aber auch sie selbst im Lichte aller anderen Erfahrungen je neu auszulegen (s. o. S. 122 u. 141). Nun aber kann hinzugefügt werden: Die besondere Art dieser hermeneutischen Beziehung der religiösen Erfahrung zu allen anderen Erfahrungsarten tritt erst durch ihr Verhältnis zur Vernunftdialektik und ihrer Auflösung durch Vernunft-Postulate deutlich hervor.

Denn einerseits unterliegen die Vernunftpostulate dem Verdacht, einen bloßen Wunsch zum Ausdruck zu bringen. Die Vernunftpostulate »fordern«, was nötig ist, wenn die Dialektik der Vernunft auflösbar sein soll, weil andernfalls Erfahrung überhaupt unmöglich wäre. Eine in inneren Widersprüchen sich selbst aufhebende Vernunft wäre zugleich erfahrungs-unfähig. Derartige Forderungen entspringen, wie Kant mit Recht bemerkt hat, aus einem »Bedürfnis der reinen Vernunft«[38] und sind deshalb unabweislich. Aber sie können sich der Realität dessen, was sie »fordern«, nicht anders vergewissern als durch den Hinweis, daß sie die Bedingung benennen, die allein Erfahrung möglich macht. Daß Erfahrung aber möglich sei, und daß deshalb die Bedingungen ihrer Möglichkeit als real vorausgesetzt werden dürfen, wird dabei unbefragt angenommen. Erst die religiöse Erfahrung tritt in die Begegnung mit dem Heiligen ein, dessen Anspruch sie beantwortet. Und erst in dieser Antwort kommt jener spezifische Anspruch des Heiligen zur Sprache, der nicht nur größer ist als jedes menschliche Anschauen und Begreifen, sondern zugleich alle anderen Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als seine Erscheinungsgestalten begreiflich macht. Denn in der religiösen Erfahrung leuchtet jene Doxa auf, deren Widerschein auf dem Antlitz aller Kreatur wiedererkannt werden kann. Was daher die Vernunft nur »fordern« kann, daß nämlich jede Weise, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anspruchs und einer göttlichen Zu-

[38] KrpV A 255 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendung verstanden werden darf[39], das ist der religiösen Erfahrung unmittelbar gewiß. Daher begründet erst sie die Gewißheit, daß dasjenige wirklich ist, was die Vernunft, ihrem unabweislichen »Bedürfnis« folgend, nur postuliert.

Andererseits unterliegt die religiöse Erfahrung, für sich genommen, dem Verdacht, nur für diejenigen belangvoll zu sein, die, aufgrund ihrer spezifisch gearteten Weise des Anschauens und Denkens, religiöse Akte vollziehen, für alle anderen Subjekte aber ohne Bedeutung zu sein. Umgangssprachlich gesprochen: Man muß, so scheint es, ein »religiöser Mensch« sein, um religiöse Erfahrungen zu machen, und man muß derartige Erfahrungen machen, um das Heilige nicht als Fiktion zu beurteilen, sondern als den Ursprung eines Anspruchs, der beantwortet und in dieser Antwort zur Sprache gebracht werden will. Erst die Vernunftpostulate machen deutlich, daß diese spezielle Art von Erfahrung, obgleich sie eine bestimmte Weise des Vernunft-Vollzugs voraussetzt, gleichwohl universale Geltung beanspruchen kann: Denn diese *spezielle* Erfahrung beantwortet den Anspruch jener Wirklichkeit, von der, wie die Vernunftpostulate dies deutlich machen, die Möglichkeit *jeder* Erfahrung abhängt. Ist nämlich einmal diejenige Vernunftdialektik entdeckt worden, die nicht auf bloß subjektiv-psychologischen Gründen beruht, sondern auf der Interferenz strukturverschiedener Erfahrungsarten und ihrer Gegenstandswelten, und ist deshalb die Notwendigkeit von Vernunftpostulaten deutlich geworden, die allein geeignet sind, diese Dialektik aufzuheben, dann zeigt sich zugleich, daß die religiöse Erfahrung diese Postulate ins Recht setzt und vor dem Verdacht, bloße Wunschprojektionen zu sein, bewahrt. Damit aber zeigt sich die universale Bedeutung dieser speziellen Erfahrungsart: Sie ist nicht nur für den »religiösen Menschen« belangvoll, sondern für jeden, der überhaupt objektiv gültige Erfahrungen von bloß subjektiven Erlebnissen unterscheiden will und sich zugleich der Gefahr einer Selbstaufhebung der Vernunft und damit der Erfahrungsfähigkeit bewußt geworden ist.

Darum läßt sich das Verhältnis zwischen der religiösen Erfahrung und den Postulaten der reinen Vernunft auf folgende Weise beschreiben: Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer, d. h. ohne die sie erfüllende Beziehung zur Wirklichkeit des Heiligen, das sie »fordern«; religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind,

[39] Erfahrung als Dialog 685.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d. h. ohne Bewußtsein von der universalen Bedeutung ihres speziellen Erfahrungsgehalts[40]. Die objektive Geltung der religiösen Erfahrung erweist sich, wie dies an früherer Stelle von jeder Erfahrung gesagt worden ist, in ihrer hermeneutischen Kraft, jede andere Erfahrung auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Die spezifische hermeneutische Kraft der religiösen Erfahrung aber beruht darauf, daß sie alle Arten von Erfahrung auf ihren gemeinsamen Möglichkeitsgrund hin durchsichtig macht; gerade durch ihre Fähigkeit, alle anderen Erfahrungsarten auszulegen, läßt die religiöse Erfahrung ihre besondere Eigenart erst erkennen.

Dieser Befund aber bestätigt auch die zweite der oben genannten Voraussetzungen: Obgleich die religiöse Erfahrung ihren eigenen Gesetzen folgt und ihre eigene Art von objektiver Gültigkeit besitzt, ist sie auch für alle anderen Erfahrungsarten belangvoll: nicht nur, weil sie deren Inhalte auf spezifisch religiöse Weise zu deuten vermag, sondern vor allem, weil sie jene Postulate ins Recht setzt, ohne die die Dialektik der Vernunft nicht auflösbar wäre und daher die Fähigkeit zu *jeder* Erfahrung verlorenginge.

d) Autonomie, nicht Autarkie

Damit kann auch eine Frage beantwortet werden, die schon in der einleitenden Problem-Explikation der hier vorgelegten Untersuchung gestellt worden ist: Auf welche Weise kann der Anspruch der empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Wissenschaft zurückgewiesen werden, sie allein führe zu objektiv gültiger Erkenntnis, und auf welche Weise kann vermieden werden, daß diese Wissenschaftskritik in Irrationalismus ausschlägt (s. o. S. 71 f.)? Der Eigengesetzlichkeit jeder Art von Erfahrung, auch der religiösen, entspricht eine eigene Weise der Objektivität, mit der das auf solche Weise Erfahrene dem Subjekt gegenübertritt. Keine Erfahrungsart, auch nicht die wissenschaftliche, kann ein Monopol auf Rationalität ihres Verfahrens und auf objektive Geltung ihrer Ergebnisse beanspruchen.

Diese Kritik an dem gelegentlich von der Wissenschaft erhobenen Monopolanspruch rechtfertigt jedoch keinen Irrationalismus auf dem Felde der Ethik, der Ästhetik oder auch der Religion. Vielmehr beruht diese Kritik auf dem Nachweis, daß es unterschiedliche For-

[40] Vgl. a. a. .O. 689.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men des Anschauens, aber auch des Verstandesgebrauchs und seiner Regeln gibt, und daß aus diesem je unterschiedlichen Gebrauch je besondere Weisen hervorgehen, wie das Wirkliche das Subjekt mit dem Anspruch auf objektive Geltung in Anspruch nimmt. Dazu aber ist eine je spezifische Weise nicht nur des Anschauens, sondern auch des Verstandesgebrauches notwendig. Daher hat jede Erfahrung, auch die religiöse, ihre eigene Art von »Verständigkeit« oder »Rationalität«, die nicht an der besonderen Rationalität der Wissenschaft gemessen werden darf. Und ihr entspricht eine eigene Art von Maßgeblichkeit, mit der dem Erfahrenden das Objekt seiner Erfahrung gegenübertritt, also eine eigene Art von Objektivität.

Freilich besagt die Eigengesetzlichkeit jeder Erfahrungsweise, auch der religiösen, nicht, daß diese sich selbst genug wäre. Autonomie ist nicht Autarkie. Gerade die religiöse Erfahrung ist, deutlicher als andere Erfahrungsarten, darauf angewiesen, sich im hermeneutischen Wechselbezug zu jeder Weise des Erfahrens zu bewähren. Religiös gesprochen: Sie hat zu zeigen, daß nicht nur ausgegrenzte Orte, Zeiten oder Lebensvollzüge, also nicht nur ein »heiliges Land«, sondern »alle Lande«, der göttlichen »Herrlichkeit voll« sind. Muß aber die religiöse Erfahrung, um ihre spezielle Art der objektiven Geltung zu erweisen, sich an allen anderen Arten der Erfahrung und an ihren Inhalten hermeneutisch bewähren, dann ist es dem, der diese besondere Art von Erfahrung macht, verwehrt, sich allein auf die Übermacht seiner Gefühle zu berufen. Er muß vielmehr zeigen können, daß seine Erfahrung die Forderungen (»Postulate«) einlöst, die die Vernunft aus ihrer eigenen Notwendigkeit heraus, nämlich um ihrer bedrohten Erfahrungsfähigkeit willen, stellen muß. Die Notwendigkeit solcher Postulate tritt dann hervor, wenn sich zeigt, daß die menschliche Vernunft angesichts der Vielgestaltigkeit der Erfahrungsweisen und der ihnen entsprechenden Erfahrungswelten in eine unvermeidliche Dialektik gerät, die nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden kann. Aber diese Vernunftpostulate machen die religiöse Erfahrung nicht überflüssig, sondern lassen im Gegenteil ihre allgemeine Bedeutung hervortreten. Denn diese Postulate ihrerseits gehen zwar aus einem »reinen Vernunftbedürfnis« hervor, unterlägen aber gleichwohl dem Verdacht, bloße Wunschvorstellungen zu sein, wenn sie nicht durch religiöse Erfahrungen ins Recht gesetzt würden. Andererseits machen erst diese Postulate deutlich, daß die speziell religiöse Erfahrung allgemeine, näherhin transzendentale Bedeutung besitzt, weil sie jene Gewißheit begrün-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

det, deren die Vernunft bedarf, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Die allgemeine Bedeutung der speziell religiösen Erfahrung beruht so auf ihrem Wechselverhältnis mit den Postulaten der Vernunft. Und so bestätigt sich noch einmal das schon beschriebene Wechselverhältnis: Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer; Religiose Erfahrung ohne Vernunftpostulate sind blind (nämlich ohne Bewußtsein von ihrer transzendentalen Bedeutung).

Die hermeneutische Beziehung auf alle anderen Erfahrungen verwehrt es dem religiösen Menschen, sich irrationalistisch der Rechenschaftspflicht gegenüber den Subjekten anderer Erfahrungsweisen zu entziehen. Denn der universelle hermeneutische Anspruch, auch alle anderen Erfahrungsweisen und die ihnen entsprechenden Erfahrungswelten auf ihren Möglichkeitsgrund hin auszulegen, gehört zur Eigenart der religiösen Erfahrung. Deshalb gibt es auch innerhalb dieser besonderen Erfahrungsart Momente, die nur durch anders strukturierte Weisen des Anschauens und Denkens, z. B. die ästhetische oder ethische, angemessen expliziert werden können. Und es gibt, ebenfalls innerhalb der religiösen Erfahrung, Mehrdeutigkeiten, die nach verantworteter Entscheidung von Deutungs-Alternativen verlangen und so eine argumentierende Überprüfung von Interpretations-Angeboten erfordern. Und so gehört auch die Entwicklung einer argumentierenden Auslegungswissenschaft zu den Aufgaben, die erfüllt werden müssen, um dem religiös erfahrenen Anspruch des Wirklichen gerecht zu werden. Die Vielfalt der Erfahrungsweisen wiederholt sich insofern innerhalb der religiösen Erfahrung selbst.

Ebendaraus aber ergibt sich freilich die Gefahr, daß die Reflexion auf die religiöse Erfahrung durch ästhetische, moralische oder auch wissenschaftliche Weisen des Anschauens und Denkens überformt wird und so dem spezifischen Charakter des Anspruchs, den sie zur Sprache bringen will, nicht mehr gerecht wird. Auch und gerade von der religiösen Erfahrung gilt deshalb, was an früherer Stelle von jeder Erfahrungsart und Erfahrungswelt gesagt worden ist: Der Konflikt strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten reproduziert sich innerhalb jeder von ihnen, und so auch innerhalb der religiösen Erfahrungsweise, als ein ihr immanenter Konflikt (s. o. S. 141). Gerade die Geschichte der Religionsphilosophie liefert Beispiele für solche einerseits kaum vermeidliche, andererseits die Eigenart des Religiösen verdeckende »szientistische Überformung« der Inhalte religiösen Erfahrens und für die daraus entstehenden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konflikte. In entsprechender Weise kann die Reflexion auf die ästhetischen oder ethischen Implikationen der religiösen Erfahrung dazu führen, daß diese auf eine ästhetisierende oder moralisierende Weise überformt wird, sodaß ihr spezifisch religiöser Charakter dadurch verdeckt wird.

Dieser Gefahr kann nur entgegengewirkt werden, wenn alle Formen der Reflexion auf die religiöse Erfahrung zunächst deren unverwechselbare Eigenart hervorheben. Alle religionsphilosophischen Reflexionen werden sich daran messen lassen müssen, ob sie mit ihren Deutungs-Angeboten und mit ihren Argumenten, die die Alternativen zwischen derartigen Deutungs-Angeboten entscheiden, auf jene Wirklichkeit bezogen bleiben, deren besonderer Anspruch nur dem religiösen Akt »originär gegeben« ist (um einen Ausdruck Husserls zu gebrauchen) und daher nur in der spezifisch religiösen Weise des »Verbum Mentis« angemessen beantwortet und zur Sprache gebracht werden kann. In einem zweiten Schritt wird dann zu zeigen sein, inwiefern gerade diejenige Wirklichkeit, deren Anspruch nur durch die spezifisch religiöse Weise des Anschauens und Denkens ursprünglich erfaßt und beantwortet werden kann, den Übergang zu ethischen, ästhetischen oder auch wissenschaftlichen Weisen seiner Bezeugung verlangt. Und in einem dritten Schritt wird aufzuweisen sein, daß auch im religiösen Zusammenhang jene Wechsel-Implikation unterschiedlicher Weisen, den Anspruch des Wirklichen zur Sprache zu bringen, jene Dialektik erzeugt, die nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden kann: Menschliches Reden von Gott, auch religiöses Reden, ist nur möglich als Reden von demjenigen Grund, der die Hoffnung rechtfertigt, daß die Religion »kann, was sie soll«: von der religiösen Erfahrung auch zu ethischen, ästhetischen oder auch wissenschaftlichen Weisen ihrer Bezeugung überzugehen und auch in dieser Weise des Zeugnisses von jener Wirklichkeit zu sprechen, die nur dem religiösen Akt originär gegeben ist. Auch die spezifisch religiöse Vernunfttätigkeit und damit die eigene Rationalität der Religion steht in der Gefahr, sich in jener Dialektik aufzulösen, die aus der Strukturdifferenz der Erfahrungweisen und Erfahrungswelten entspringt, und auch sie kann nur in der Weise der Hoffnung gewiß sein, aus dieser Gefahr befreit zu werden.

Und auch die theologische Reflexion, die sich auf die Inhalte und die formale Eigenart der spezifisch religiösen Erfahrung bezieht, muß sich dadurch bewähren, daß sie jene Hoffnung rechtfertigt, die in transzendentaler Hinsicht notwendig ist: die Hoffnung darauf, daß

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Zuwendung Gottes die Vernunft aus ihrer drohenden Selbstaufhebung befreit wird und so, auch in ganz profanen Zusammenhängen, die Fähigkeit zur Erfahrung wiedergewinnt.

e) Religiöse Sprache und konkrete Überlieferungsgemeinschaft

Das Verbum Oris, durch das ein Sprecher sich an seinen Hörer wendet, gibt den Anspruch des Wirklichen weiter, den der Sprecher durch sein Verbum Mentis beantwortet hat. Und es fordert den Hörer zu einer eigenverantwortlichen Antwort heraus, durch die er nicht nur das Wort des Sprechers, sondern zugleich den Anspruch des Wirklichen beantwortet. In dieser Antwort kann auch dem ersten Sprecher der Anspruch des Wirklichen auf eine Weise vernehmbar werden, die ihn überrascht und zu einer Umgestaltung seiner Forma Mentis herausfordert und so zu neuen Weisen der Erfahrung fähig macht.

All dies gilt auch vom religiösen Wort. Es gibt jene Anrede des Heiligen, die der Sprecher durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat, an den Hörer weiter, stellt auch ihn unter diese Anrede und fordert ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort heraus. Wie jedes zwischenmenschliche Wort die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt ist, in der der Anspruch des Wirklichen dem Sprecher begegnet ist und dem Hörer vermittelt werden soll, so ist das religiöse Wort die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der Anrede des Heiligen an jeden von beiden und in diesem Sinne »Gotteswort im Menschenwort«. Davon wird im kommenden Zweiten Teil der hier vorgelegten Untersuchung die Rede sein.

Jede konkrete Kommunikationsgemeinschaft muß die Sprache erst finden, in der Sprecher und Hörer einander den Anspruch des Wirklichen so vermitteln, daß sie zu einer angemessenen Antwort fähig werden. Diese muß, ihrer Form nach, der jeweils besonderen Weise entsprechen, wie das Wirkliche sich in je besonderen Weisen der Erfahrung zeigt. Wird nun die Weise, wie das Heilige aus seiner Verborgenheit hervortritt und den Menschen unter seine Anrede stellt, seine »Doxa« genannt, dann ist die angemessene Weise, wie dieses Ereignis beantwortet und in dieser Antwort erst erfahrbar wird, die »Doxología«. Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft ist deswegen primär doxologische Gemeinschaft, deren Glieder sich gegenseitig in der Gestalt ihres menschlichen Wortes die Anrede des Heiligen und damit das Aufleuchten seiner Doxa vermitteln. Die do-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

xologische Wechselrede wird so, im Bewußtsein derer, die sie aussprechen, zum Ort für die erfahrene Gegenwart des Heiligen. (»Du bist der Heilige, thronend auf Israels Lobgesängen«[41].)

Nun gibt die Antwort des Hörers diese Anrede des Heiligen auch an den ersten Sprecher auf eine Weise zurück, die ihn überraschen und zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern kann. Der religiöse Dialog ist die konkrete Gestalt, in der die Zuwendung und der Anspruch des Heiligen sich gegenüber der Antwort der Individuen immer neu als »je größer« erweist und so den Prozeß ihrer Formatio Mentis vorantreibt. So werden beide aus der bloßen Subjektivität ihres religiösen Erlebens befreit und zu jeweils neuen Gestalten religiöser Erfahrung fähig gemacht. Die konkrete religiöse Kommunikationsgemeinschaft wird so für ihre Glieder zu einer Schule der religiösen Erfahrung. Davon wird im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung im Rahmen einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« zu handeln sein.

Hier wie auf allen anderen Erfahrungsfeldern reicht für den Vorgang der Formatio Mentis die Lebenszeit eines Individuums nicht aus. Hier wie in allen anderen Kommunikationsgemeinschaften ist deswegen die Begegnung der Zeitgenossen in eine Überlieferung einbezogen, die die Generationen übergreift. Hier wie in allen anderen Fällen stellt sich deswegen die Aufgabe, die überlieferte Sprache zu lernen, die ihrer Form nach den Niederschlag der Erfahrungen vieler Generationen enthält, zugleich aber in der überlieferten Sprache nicht nur überlieferte Zeugnisse weiterzugeben, sondern zugleich »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, d.h in dieser Sprache zu sagen, was niemand dem konkreten Sprecher vorgesagt hat. Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich als Schulen der Erfahrung, indem sie den Individuen derartige aktive Sprachkompetenz vermitteln. Auch dies gilt für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft in ausgezeichnetem Maße. Sie bewährt sich als Schule der religiösen Erfahrung, indem die Glieder der Überlieferungsgemeinschaften im Hören auf die normativen Zeugnisse der Überlieferung zu eigener religiöser Erfahrung fähig werden, diese im Lichte der Überlieferung verstehen und, rückblickend von ihren eigenen Erfahrungen her, auch die Überlieferung neu begreifen. Im Rahmen einer »Philosophi-

[41] Ps. 22,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Einübung in die Ekklesiologie« wird zu zeigen sein, daß darin zugleich ein Bewährungskriterium religiöser Traditionen und Institutionen zu sehen ist.

5. Philosophische Angebote an das Selbstverständnis der Theologie

a) Folgerungen aus der allgemeinen Theorie der Erfahrung

α) Erreichte Ergebnisse

Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung einer allgemeinen Theorie der Erfahrung hat zu folgenden Ergebnissen geführt, die hier noch einmal in Erinnerung gerufen werden, um aus ihnen Anfragen an die Theologie zu gewinnen:

Die Struktur unseres Anschauens und Denkens ist nicht unveränderlich, sondern wird im Wechselverhältnis zu den Inhalten unserer Erfahrung immer wieder umgestaltet. Das »Verbum Mentis« hat seine Geschichte: Die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung setzt den Aufbau eines strukturierten Kontextes voraus, der den einzelnen Inhalten ihren »Stellenwert« und damit ihre Bedeutung verleiht. Darum haben die Strukturen unseres Anschauens und Denkens transzendentale, d. h. Erfahrung ermöglichende Funktion. Die Inhalte aber, die in diesem Kontext ihre Stelle finden, erweisen sich immer wieder ihm gegenüber als »sperrig« und erzwingen dadurch eine Veränderung der Denk- und Anschauungsformen. Die Möglichkeit der Erfahrung (in ihrem Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens) hängt davon ab, ob es dem Subjekt gelingt, sich vom dem »je größeren« Anspruch des Wirklichen, das ihm in der Erfahrung begegnet, zu einem Gestaltwandel seines Anschauens und Denkens herausfordern zu lassen.

Das Verbum Mentis ist daher in seiner jeweils erreichten Gestalt Phase in einem Dialog mit der Wirklichkeit, innerhalb dessen der Anspruch dieses Wirklichen sich als vorantreibende Kraft zur Geltung bringt. Jede dieser Phasen ist durch alle früheren bedingt und enthält in sich die Antizipation einer kommenden Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens; denn der je größere Anspruch des Wirklichen kommt zwar in dieser Gestalt des Verbum Mentis zur Sprache, hält aber zugleich dieses Anschauen und Denken für eine

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch unbekannte Zukunft offen. Indem das »Verbum Mentis« die Notwendigkeit seiner eigenen Überbietung bezeugt, macht es kommende Erfahrungen nicht überflüssig, sondern allererst möglich.

Doch schließt dies nicht aus sondern ein, daß wir den je größeren Anspruch des Wirklichen in jeder Phase des Dialogs mit ihm auf objektiv gültige, d. h. auch für kommende Dialogphasen bleibend maßgebliche Weise vernehmbar machen. Auch kommende Erfahrungen müssen ihre objektive Gültigkeit dadurch bewähren, daß sie sich als Phasen im Dialog mit jener Wirklichkeit erweisen, deren Anspruch uns durch frühere Erfahrungen vermittelt worden ist. Darum behält die einmal erreichte Gestalt dieses Anschauens und Denkens und also das einmal gesprochene Verbum Mentis für alle kommenden Erfahrungen bleibende, richtungweisende Maßgeblichkeit, weil es durch den je größeren Anspruch des Wirklichen in seine jeweils neue Gestalt gebracht worden ist und so diesen Anspruch auch für die Zukunft vernehmbar gemacht hat. Jede im Dialog mit dem Wirklichen einmal erreichte Gestalt des Verbum Mentis wird so für alle kommenden Erfahrungen zum Maßstab dafür, ob sie diesem einmal vernehmbar gewordenen je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur geblieben sind.

Wenn von der Erfahrung im Allgemeinen gesagt werden kann, ihre objektive Geltung bewähre sich in einem hermeneutischen Wechselverhältnis zwischen ihrem Inhalt und den Inhalten jeder anderen Erfahrung, dann gilt dies auch für diejenigen speziellen Erfahrungen, die »horizontverändernd« genannt werden können, weil in ihnen die vorantreibende Kraft der »Veritas semper maior« unverstellt hervortritt und das Subjekt zu einer Umgestaltung seiner Anschauungs- und Denkformen nötigt. Auch deren objektive Geltung ist nur gesichert, wenn es gelingt, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen sie alle anderen Erfahrungen auf neue Weise auslegt, aber auch von ihnen ausgelegt wird. Dieser Kontext wird die Gestalt eines Erzählzusammenhanges haben, der die jeweils erreichte Gestalt des menschlichen Anschauens und Denkens aus der vorangegangenen Geschichte seiner Gestaltung und Umgestaltung begreiflich macht und rückschauend diese Geschichte als das Gefüge der Bedingungen deutet, aus denen diese gegenwärtige Gestalt der eigenen Subjektivität hervorgegangen ist.

Doch ist es nicht fraglos gewiß, daß die Herstellung eines solchen Zusammenhangs wechselseitiger Auslegung immer gelingt. Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen und der ihnen entsprechenden

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrungswelten läßt eine Dialektik entstehen, in der die Einheit der Vernunft verlorenzugehen droht. Diese Dialektik ist nur durch Vernunftpostulate aufzulösen. Diese sprechen eine in transzendentaler Hinsicht notwendige Hoffnung aus. Und alles Sprechen von Gott gewinnt seine Rechtfertigung daraus, daß es den Grund dieser Hoffnung benennt (s. o. S. 145 f.).

β) Folgerungen und weiterführende Anfragen

Aus dem Gesagten ergeben sich Folgerungen, die auch für die Theologie bedeutsam sind. Wenn nämlich jede Erfahrung darauf beruht, daß der »je größere« Anspruch des Wirklichen eine Umgestaltung des Anschauens und Denkens verlangt, die sich rückschauend als Phase in einem zukunftsoffenen Dialog mit dem Wirklichen erweist, dann wird dies auch und vor allem von jenem »je größeren« Anspruch Gottes gelten, der in den Schriften von Propheten und Aposteln bezeugt wird. Der Mensch kann diesen göttlichen Anspruch nur dann in seiner objektiven Gültigkeit erfassen, wenn er jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, zu der dieser göttliche Anspruch ihn herausfordert, sich als Teil einer Geschichte aneignet, die er als die seine erzählen kann. Von Gott, seinem Anspruch und seiner Zusage reden, heißt deswegen stets zugleich: die Geschichte erzählen, in der diese Umgestaltung ihre Stelle findet.

Wenn der Apostel die Gemeinde von Rom ermahnt: »Lasset euch nicht mit-hineinpressen in das Schema dieser Weltzeit, lasset euch vielmehr umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr urteilsfähig werdet«[42], dann spricht er zunächst von der Bedingung sittlicher Urteilsfähigkeit über »das Gute, Zustimmungswürdige und Vollkommene«, das er zugleich für das »Gottgewollte« hält. Der Transzendentalphilosoph aber erkennt in dieser speziellen Aussage die Bedingung jeder Urteilsfähigkeit wieder: Die Fähigkeit zum Urteil wird nur in dem Maße gewonnen, in welchem das Subjekt sich durch den je größeren Anspruch des Wirklichen, das ihm in der Erfahrung begegnet, zu einer Veränderung der Gestalt (morphé) seines Denkens herausfordern läßt. Und die religiöse Erfahrung ist dafür, neben der sittlichen, das ausgezeichnete Beispiel.

Daraus ergibt sich eine *erste weiterführende Anfrage:* Kann eine transzendentalphilosophische Theorie, die das Verbum Mentis als eine geschichtlich variable Größe begreift und diese geschichtliche

[42] Röm 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Veränderung auf den »je größeren« Anspruch des Wirklichen zurückführt, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese deutlich zu machen versucht, daß die Weitergabe der Zeugnisse von Gottes Zuwendung und Anspruch den Hörer dazu auffordert, das gehörte Wort als die Kraft, die sein Leben verwandelt, zu begreifen und zu bezeugen?

Wenn weiterhin die bleibende Maßgeblichkeit dessen, was unserem Anschauen und Denken in seiner jeweils erreichten Gestalt erfahrbar wird, darauf beruht, daß diese Gestalt eine unentbehrliche Phase im Dialog mit der Wirklichkeit ist und daher den Niederschlag des gesamten bisher geführten Dialogs und zugleich die Antizipation seiner Zukunft in sich enthält, dann wird dies auch für die jeweils historisch bedingte Gestalt jenes Verbum Mentis gelten, durch das Propheten und Apostel den je größeren Anspruch und die je größere Zusage Gottes zur Sprache gebracht haben. Dann aber kann eine historische Kritik, die das menschliche Anschauen und Denken, auch das der Propheten und Apostel, als historisch bedingt und überbietungsbedürftig begreift, widerspruchsfrei mit der Unbedingtheit des göttlichen Anspruchs zusammengedacht werden, der in diesem Verbum Mentis vernehmbar wird und zugleich dieses Anschauen und Denken beständig über seine je gegenwärtige Gestalt hinaustreibt.

Daraus ergibt sich eine *zweite weiterführende Anfrage:* Kann ein dialogisches Verständnis des »Verbum Mentis« der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die bleibende Verbindlichkeit der Anamnese an jede Gestalt der einmal ergangenen Offenbarung Gottes so zu begreifen, daß diese Anamnese das zukunftsgewandte Hören auf Gottes je größeres Gnadenwort nicht überflüssig, sondern im Gegenteil erst möglich macht? Und kann der Theologe dieser allgemein philosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, auf welche Weise die Unbedingtheit jeder Glaubenserfahrung mit der prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Glaubensgeschichte zusammengedacht werden könne?

Wenn weiterhin, wie an früherer Stelle gesagt wurde, die objektive Geltung unserer Erfahrung darauf beruht, daß ein Kontext aufgebaut wird, innerhalb dessen alle einzelnen Inhalte sich gegenseitig auslegen, dann wird dies auch auf die Geltung jener Erfahrungen zutreffen, die in biblischen Schriften bezeugt sind. Dann bewährt auch der unverwechselbar individuelle Inhalt dessen, was Propheten und Aposteln offenbar geworden ist, sich darin, daß er allem, was über-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haupt zum Inhalt menschlicher Erfahrung werden kann, einen neuen Stellenwert und eine neue Bedeutung verleiht, freilich auch fähig ist, im Licht neuer Erfahrungen neu verstanden zu werden. Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Zeugnisse von der Herausführung der Väter aus Ägypten ihr eigenes individuelles und gemeinschaftliches Leben gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es bedeutet, aus Ägypten geführt worden zu sein. Immer neue Generationen von Christen haben im Lichte der Botschaft von Jesu Tod und Auferwekkung ihre eigenen Erfahrungen von Schuld und Todesnot, von Vergebung und Errettung und von ihrer Berufung zur »Neuheit des Lebens« gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es heißt, zur Gemeinschaft mit Jesu Todes-Erniedrigung und zur Hoffnung auf die Gemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein. »Erkennen wollen wir ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, gleichgestaltet zu werden seinem Tode, entgegenzueilen der Auferweckung von den Toten. Denn er wird umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All«[43].

Daraus ergibt sich folgende *dritte weiterführende Anfrage:* Kann eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog begreift, innerhalb dessen jede einzelne Phase alle anderen auslegt und durch sie ausgelegt wird, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die »Concordantia Scripturarum« neu zu verstehen: nicht als logische Kohärenz eines Systems von Lehrsätzen oder von Prämissen, aus denen solche Lehrsätze sich folgern lassen, sondern als hermeneutisches Wechselverhältnis von Erfahrungszeugnissen? Und enthält eine solche Theorie der Erfahrung auch einen Hinweis für die Theologie, sofern diese sich bemüht, den Hörer des Wortes zugleich als eigenverantwortlichen Zeugen der Wahrheit zu begreifen, obgleich er nicht Augenzeuge der biblisch berichteten Ereignisse gewesen ist?

Und wenn schließlich die Möglichkeit, sich den vielfältigen Weisen zu öffnen, wie das Wirkliche den Menschen in Anspruch nimmt, auf der postulatorischen Hoffnung beruht, jede Begegnung

[43] Phil 3,10 f. und 21, Übersetzungsvorschlag in: R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982, 107.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Wirklichen und seinem Anspruch lasse sich zugleich als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Zuwendung und des göttlichen Anspruchs begreifen, dann gewinnt das Sprechen von Gott zugleich allgemeine, jede Art von Erfahrung betreffende Bedeutung. Das Zutrauen in die Erfahrung, auch und gerade in deren unvorhersehbare, die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändernde Wirkung, ist, so verstanden, in dem Vertrauen auf Gottes Zuwendung begründet, die gerade darin wirksam wird, daß sie das menschliche Anschauen und Denken im Durchgang durch die Krisen seiner Geschichte zu immer neuen Weisen seiner Selbstgesetzgebung und damit zu je neuen Weisen der Erfahrung fähig macht.

Daraus ergibt sich die *vierte weiterführende Anfrage:* Kann eine transzendentalphilosophische Theorie, die das Sprechen von Gott als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung versteht, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese deutlich zu machen versucht, daß die Verkündigung von Gottes Wort nicht nur im »speziell religiösen« Kontext bedeutsam ist, sondern zugleich den Grund benennt, der den Menschen in immer neuen Krisen seiner Geschichte zur Selbstbestimmung und damit zugleich zur Welterfahrung fähig macht?

Damit würde sich für die Theologie zugleich ein Weg öffnen, jenen methodischen Fehler zu vermeiden, den sie nicht selten der Philosophie vorwirft: Die theologische Reflexion wird sich davor hüten müssen, den Gott des Glaubens durch einen »Deus theologorum« zu ersetzen, der der spezifisch religiösen Weise des Anschauens und Denkens ebenso fremd erscheinen müßte wie der »Deus philosophorum«, dessen Differenz gegenüber dem »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« viele Theologen immer wieder so nachdrücklich hervorheben. Die spezifische Differenz religiösen Redens geht verloren, wenn dieses nicht den Grund einer Hoffnung benennt, dem der Mensch sich auch und gerade in den Krisen seiner Erfahrungswelt und seiner eigenen Identität anvertrauen kann.

Es wäre darum nichts damit gewonnen, wenn innerhalb der Theologie ein vordialektisch-unkritischer Optimismus des Guten, Schönen und (im wissenschaftlichen Sinne) Wahren vertreten und dafür vermeintliche Gründe in einem religiösen Gottvertrauen gesucht würden. Es war, um noch einmal auf Kant zurückzukommen, gerade der vordialektisch-unkritische Erkenntnis-Optimismus der Theologen, der Kants Kritik hervorgerufen und ihn zu der Überzeugung gebracht hat, er müsse den Glauben des schlichten Gläubigen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

davor schützen, in die Streitigkeiten der Schultheologie verwickelt zu werden, die den Anspruch erhob, über göttliche Dinge bescheidzuwissen. Und es war gerade die »Dialektik im Begriff des höchsten Gutes«, die ihn dazu veranlaßte, die christliche Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders und vom Reiche Gottes auf philosophische Weise anzueignen. Gerade dadurch hat er, gegenüber dem Moral-Optimismus der Aufklärungstheologie, die christliche Einsicht in Erinnerung gerufen: Dieses Reich läßt sich durch menschliche Taten nicht so bewirken, wie ein Zweck sich durch die Wahl geeigneter Mittel verwirklichen läßt; es läßt sich durch die sittliche Praxis des Menschen nur im Sinne des »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« bezeugen[44].

Gerade eine theologische Ethik wäre gut beraten, wenn sie jenes Zutrauen in die Wirksamkeit des Guten, ohne das kein sittliches Handeln möglich ist, nicht auf den Leistungs-Optimismus des Menschen gründen würde, sondern auf jene Hoffnung, die sich auf Gottes Heilshandeln richtet. Und gerade eine christliche Glaubenslehre wäre gut beraten, wenn sie in Erinnerung behielte, daß alles »Überführtwerden von Tatsachen, die man nicht sieht« sich darin bewähren muß, den Grund zu benennen, der es dem Glaubenden möglich macht »festzustehen in dem, worauf er hofft«[45]. Es sind, philosophisch gesehen, die Postulate der Hoffnung, die ein Sprechen von Gott möglich machen. Und die universelle Bedeutung der speziell religiösen Erfahrung, auf die die Theologie reflektiert, beruht nicht darauf, daß diese Erfahrung ein Wissen erzeugt, das vor der Dialektik der Vernunft bewahrt bliebe, sondern darauf, daß sie eine Hoffnung ins Recht setzt, die diese unvermeidliche Dialektik auflösbar macht.

b) Folgerungen aus der speziellen Theorie der religiösen Erfahrung

α) Erreichte Ergebnisse

Das Verständnis jeder Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit hat, in seiner Anwendung auf die speziell religiöse Erfahrung, zu folgenden Ergebnissen geführt: Das Verbum Mentis, das den besonderen Anspruch des Heiligen beantwortet und zur Sprache bringt, wird als ein Wort begriffen, das dem, der die religiöse Erfahrung macht, vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt«

[44] I. Kant, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Aus.VII,84.
[45] Hebr. 11,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

worden ist. Die unerzwingbare Gabe des Verbum Mentis, das die speziell religiöse Erfahrung erst möglich macht, ist, religiös verstanden, ein Ausdruck der numinosen Freiheit des Heiligen (von »Numen« = »Willensmacht«). Dasjenige spezifisch religiöse Verbum Mentis, das der freien und ungeschuldeten Zuwendung des Heiligen entspricht, hat »doxologischen« Charakter. Darauf beruht die spezifische Weise seiner objektiven Geltung. Diese objektive Geltung bewährt sich dadurch, daß jede einzelne religiöse Erfahrung mit jeder früheren und späteren in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung gebracht werden kann.

β) Folgerungen und weiterführende Anfragen

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Angebote an das Selbstverständnis der Theologie, die aus der hier vorgeschlagenen philosophischen Einübung gewonnen werden können: Wenn die religiöse Erfahrung nur durch eine spezifische Weise des Verbum Mentis beantwortet werden kann, nämlich durch ein Wort, das von dem, der diese Erfahrung macht, als Gabe des Heiligen (als ihm vom Heiligen ins Herz gelegtes Wort) begriffen werden muß, dann wird das auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Schon ehe sich Propheten und Apostel durch ihr nach außen verlautendes Wort an einen Hörer wenden, bringen sie in ihrem Anschauen und Denken eine Anrede des Heiligen zur Sprache, die alle Eigenmacht ihres Auffassungsvermögens zerbricht und sie mit der Gabe des Wortes beschenkt. Schon ihr Verbum Mentis (und nur deshalb sekundär auch ihr Verbum Oris) ist Gottes Wort, nicht weil es ihr eigenes Anschauen und Denken überflüssig, sondern weil es dieses erst möglich macht und Gott als den »sermone ditans guttura« erweist.

Daraus ergeben sich noch einmal sechs *weiterführende Fragen*. Die *erste* von ihnen lautet: Kann eine philosophische Theorie, die die religiöse Erfahrung als die Folge einer Gabe des (zunächst inneren, sekundär auch des äußeren) Wortes begreift, das der Mensch nicht aus eigener Kraft sprechen kann, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die Weise, wie Gottes Wort in der Antwort des Menschen zur Sprache kommt, von aller »Menschenweisheit« zu unterscheiden? Und kann der Theologe dieser allgemein sprachphilosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich das göttliche Offenbarungswort als Anrede begreifen läßt, die das Menschenwort nicht er-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzt, sondern zur Erscheinungsgestalt des göttlichen Wortes werden läßt?

Wenn, wie soeben gesagt worden ist, zur religiösen Erfahrung das Bewußtsein gehört, einer numinosen Freiheit begegnet zu sein, durch die der Mensch seiner Selbstverfügung beraubt, zugleich aber mit einer Zuwendung beschenkt wird, der er sich anvertrauen kann, dann wird dies auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Das den Propheten und Aposteln »in den Mund gelegte Wort« wird dann als das in freier Zuwendung gesprochene Gotteswort verstanden, das im antwortenden Wort des Menschen zur Sprache kommt. Die Befähigung zu solchem Sprechen gilt zugleich als Zeichen ihrer »Erwählung vom Mutterleibe an« und als die Zusage eines bleibenden Schutzes, der alle menschliche Furcht vertreibt[46]. Darum ist das empfangene Wort, über all seinen Mitteilungs- und Aussagesinn hinaus, stets zugleich der Erweis einer frei gewährten personalen Zuwendung, die als »Erwählung« verstanden werden darf[47].

Daraus ergibt sich wiederum eine *zweite weiterführende Anfrage:* Kann eine philosophische Theorie, die die religiöse Erfahrung als Folge einer freien Zuwendung des Heiligen und damit der Stiftung eines personalen Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem »erwählten Gefäß« ihres Wortes versteht, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die »Öffnung des Ohres« für Gottes Anrede als eine Gnadengabe zu begreifen, durch die Gott zugleich sich selbst in freier Zuwendung mit dem Menschen verbindet? Und kann der Theologe dieser allgemein religionsphilosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie die »Inspiration« des erwählten Hörers, d. h. seine Begabung mit jenem göttlichen Geist, der allein »die Tiefen der Gottheit erforscht«[48], sich zur menschlichen Eigentätigkeit des Verstehens dieser göttlichen Anrede verhält?

Wenn weiterhin die objektive Geltung der religiösen Erfahrung darauf beruht, daß dasjenige Verbum Mentis, das diese Art von Erfahrung ermöglicht, doxologischen Charakter hat, dann wird dies auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Das Wort, das Propheten und Aposteln ins Herz (und se-

[46] vgl. Jer 1.
[47] vgl. die Bezeichnung des Apostels Paulus als »vas electionis«, Apg 9,15.
[48] 1 Kor 2,10 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kundär auf die Lippen) gelegt worden ist, macht sie fähig, nicht nur ihr subjektives und situationsgebundenes Erleben zur Sprache zu bringen, sondern ihre persönliche Begegnung mit dem Heiligen als objektiv gültige, bleibend maßgebliche Erfahrung zu bezeugen. Weil das innere und äußere Wort des Zeugen dessen Antwort auf das Aufleuchten der göttlichen Doxa ist und in dieser Antwort die Zuwendung und den Anspruch Gottes zur Sprache bringt, kann der Hörer im Echo dieser Antwort jene Anrede vernehmen, in der auch für ihn dieses Aufleuchten der Doxa erfahrbar wird. Diese Weitergabe der göttlichen Anrede im Echo des menschlichen Wortes aber ist nur möglich, weil in der religiösen Erfahrung, die durch dieses Wort bezeugt wird, zugleich das kommende, endgültige Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes antizipatorisch präsent wird. Darum vermittelt das menschliche Zeugnis zugleich den Hörern die Zusage, daß die gleiche Herrlichkeit des gleichen Gottes auch künftig in immer neuen Gestalten aufleuchten wird. Und indem diese Zusage sich an allen vergangenen und künftigen Inhalten der religiösen Erfahrung hermeneutisch bewährt, tritt die objektive, die persönliche Situation der Propheten und Apostel übergreifende Geltung ihres Zeugnisses ausdrücklich hervor. Dieses Zeugnis gibt die Zuwendnug und den Anspruch Gottes, die der Zeuge erfahren hat, auch an seinen Hörer oder Leser weiter und fordert auch ihn auf, darauf seine doxologische Antwort zu geben. Denn die Tatsache, daß das doxologische Wort, nach dem Selbstverständnis der Religion, seinem Sprecher von Gott selbst ins Herz und auf die Lippen gelegt wird, nimmt weder dem Verfasser heiliger Schriften noch ihren Lesern die Aufgabe ab, ihr subjektives und situationsgebundenes Erleben in den Inhalt objektiv gültiger, bleibend maßgeblicher Erfahrung zu verwandeln, die auch anderen bezeugt werden kann. Aber das doxologische Wort mußte ihnen geschenkt werden und hat ihnen die Erfüllung dieser Aufgabe möglich gemacht. Der angemessene Ausdruck für die empfangene Gabe des Wortes ist daher der Dank für die Ermächtigung zum doxologischen Lobgesang. »Er legte in meinen Mund ein neues Lied, ein Preislied für unseren Gott«[49].

Daraus ergibt sich die *dritte weiterführende Anfrage:* Kann eine philosophische Theorie, die die objektive Geltung der religiösen Erfahrung auf den doxologischen Charakter des religiösen Verbum Mentis (und sekundär auch des religiösen Verbum Oris) zurückführt,

[49] Ps 40,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die Vielfalt bezeugter Glaubenserfahrungen, auch innerhalb der Bibel, unverkürzt zur Geltung zu bringen und ihre »Concordantia« so zu bestimmen, daß nicht der irreführende Anschein entsteht, sie seien untereinander bedeutungsgleich und daher austauschbar? Und kann der Theologe der allgemein religionsphilosophischen Einsicht in den primär doxologischen Charakter des religiösen Wortes einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich die bleibende Maßgeblichkeit dieser Zeugnisse zu ihrer erwarteten Überbietung durch jenes Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit verhält, das erst »am Ende der Tage« geschehen wird, wenn wir »Gott schauen werden, wie er ist«?

Schließlich war davon die Rede, daß die religiöse Erfahrung in einem spezifischen Wechselverhältnis zu den Postulaten der Vernunft steht: Sie setzt die in diesen Postulaten implizierte Hoffnung ins Recht und wird ihrerseits, durch die Beziehung zur Vernunftdialektik und ihrer Aufhebung, ihrer universalen, alle Erfahrungsweisen betreffenden Bedeutung bewußt. Auch daraus ergeben sich Folgerungen für die Theologie. Wenn nämlich die religiöse Erfahrung, unbeschadet ihrer Eigengesetzlichkeit, gerade dadurch universale Bedeutung hat, daß sie jene Hoffnungspostulate ins Recht setzt, die zur Auflösung der Vernunftdialektik notwendig sind, dann wird auch die theologische Reflexion auf diese religiöse Erfahrung beim Aufweis dieser Vernunftdialektik anzusetzen haben. Ihre Aufgabe wird dann nicht darin bestehen, den Optimismus der Erkenntnis und der sittlichen Praxis gegen die transzendentale Kritik in Schutz zu nehmen (was ihr den Vorwurf eintragen müßte, in ein vordialektisch-unkritisches Denken zurückgefallen zu sein). Statt dessen wird sie zu zeigen haben, daß alles Sprechen von Gott den Grund jener Hoffnung benennt, die auf die Auflösung dieser Vernunftdialektik und damit auf die Wiederherstellung der bedrohten Vernunftautonomie gerichtet ist. Denn nur in der Kraft dieser Hoffnung kann es gelingen, angesichts der Kollision strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten dennoch den objektiv gültigen Anspruch freizulegen, den das Wirkliche an alle Weisen unserer Erkenntnis und unseres Handelns richtet (nicht nur an die speziell religiöse Theorie und Praxis).

Daraus ergibt sich die *vierte weiterführende Frage:* Kann eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich be-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müht, zugleich an der Eigengesetzlichkeit des Religiösen und an seiner universalen Bedeutung festzuhalten? Kann eine Theologie, die sich an einer solchen Theorie der Erfahrung orientiert, dadurch zugleich einen Ansatz gewinnen, von dem aus gezeigt werden kann, daß die Botschaft des Glaubens die Zusage einer Hoffnung enthält, die sich nicht ausschließlich auf das Leben in einer kommenden Welt richtet, sondern zugleich darauf, daß der Mensch in dieser Welt, bei illusionslosem Blick auf die Selbstgefährdungen seiner Vernunft, zu einer veranwortlichen Theorie und Praxis fähig bleibt?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es freilich nötig, nicht nur auf die Vielgestaltigkeit und historische Variabilität des *Verbum Mentis* zu reflektieren, sondern vor allem auf die Bedeutung des nach außen verlautenden Wortes, des *Verbum Oris* und auf dessen Funktion beim Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Das Verbum Oris hat, in speziell religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, die spezielle Gestalt des doxologischen Wortes, das dem Aufleuchten der Doxa des Heiligen nicht nur antwortet, sondern in dieser Antwort zugleich zur Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt dieses Aufleuchtens wird.

Auch daraus ergeben sich Folgerungen für die Theologie. Wenn nicht erst das »Verbum oris«, sondern schon das »Verbum Mentis« responsorischen Charakter hat, indem es einen Anspruch des Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache bringt, dann wird dies auch für die Verfasser heiliger Schriften gelten: Gottes Anspruch und Zusage liegt dem Anschauen und Begreifen der Propheten und Apostel ermöglichend voraus und gewinnt doch erst durch dieses ihr Anschauen und Denken seine vernehmbare Gegenwartsgestalt.

Daran schließt sich die *fünfte weiterführende Frage* an: Kann eine sprachphilosophische Theorie, die den responsorischen Charakter des »Verbum Mentis« betont, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese versucht, nicht nur allgemein vom Anspruch des Wirklichen und der menschlichen Antwort zu sprechen, sondern das Proprium desjenigen Verhältnisses zu bestimmen, das zwischen der Wirklichkeit des göttlichen Heilswirkens und jenem menschlichen Akt besteht, in welchem Propheten und Apostel dieses göttliche Wirken gläubig begriffen und bezeugt haben? Kann der Theologe der allgemein sprachphilosophischen These, daß der Anspruch des Wirklichen uns stets nur im Widerhall unserer Antwort vernehmbar wird, einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abge-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

winnen, wie sich das Wort Gottes zu seiner Erscheinungsgestalt im Menschenwort verhalte?

Wenn weiterhin unsere Erfahrung nicht nur responsorischen, sondern dialogischen Charakter hat, weil der Anspruch des Wirklichen immer neu eine Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen verlangt, dann wird das auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind, aber auch für diejenigen, zu denen die Hörer und Leser dieser Schriften herausgefordert werden. Die Weise, wie Gott sich vom Menschen erkennen und anrufen läßt, öffnet diesem einen Weg in eine noch unbekannte Zukunft; und doch ist an jeder Stelle dieses Weges die ganze Wirklichkeit Gottes, seines Anspruchs und seiner Zusage, der Inhalt der religiösen Erfahrung.

Ein solches Verständnis des dialogischen Charakters der Erfahrung hätte Auswirkungen auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten: Auch in den Schriften des »Alten Testaments« ist die ganze Wirklichkeit Gottes und seiner Herrlichkeit offenbar gemacht, sodaß diese sich nicht in der Präfiguration dessen erschöpfen, was in den Schriften des »Neuen Testaments« offenbargemacht worden ist. Aber die spezifische Zukunftsoffenheit, die dem dialogischen Charakter jeder Offenbarung entspricht, macht es möglich, das unverkürzt festgehaltene Zeugnis des »Alten Testaments« im Lichte neutestamentlicher Verkündigung neu zu lesen.

Wiederum ergibt sich daraus eine *sechste weiterführende Anfrage:* Kann eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, auf der der Glaube beruht, als Antizipation einer kommenden Umgestaltung zu begreifen, die den Inhalt einer endzeitlichen Hoffnung darstellt? Und kann der Theologe dieser allgemein philosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich die Gewißheit des Glaubens zu seinem selbstkritischen Bewußtsein verhält, näherhin zum Bewußtsein von seiner eigenen Vorläufigkeit, durch die der Glaube als eine »cognitio in via« sich von der seligmachenden Schau unterscheidet?

Im nun folgenden Zweiten Teil der hier vorgelegten Untersuchung sollen deshalb die hier gewonnenen Ergebnisse auf ein Problemfeld angewandt werden, das für die Theologie von zentraler Bedeutung ist, dessen philosophische Implikate aber bisher wenig Beachtung gefunden haben. Die Theologie nämlich hat es in all ihren

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Disziplinen mit Auslegungsaufgaben zu tun. Gegenstand dieser Auslegung sind sprachliche Äußerungen unterschiedlicher Art, z. B. Bibeltexte, Bekenntnisse (Symbola), Glaubenszeugnisse aus der Geschichte der Kirche. Ziel der Auslegung aber ist es, diese sprachlichen Äußerungen so verständlich zu machen, daß in ihnen die Anrede und Zusage Gottes an die jeweiligen Hörer vernehmbar wird. Ein zentrales Problem der Theologie besteht deshalb darin, wie derartige Texte als Gegenwartsgestalten des göttlichen Wortes in der Erscheinungsgestalt des vernommenen Menschenworts begriffen werden können. Darum wird der folgende Zweite Teil der hier vorgelegten Untersuchung dem Problem »Gotteswort im Menschenwort« gewidmet sein. Dabei wird zu prüfen sein, ob eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, zur Klärung oder gar zur Lösung dieses Problems etwas beitragen kann. Sofern dies gelingen sollte, würde die hier vorgeschlagene Methode sich zugleich als eine Anleitung zur »Philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre« bewähren. Im Zweiten und Dritten Bande der hier vorgelegten Untersuchung soll dann erprobt werden, ob und auf welche Weise die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendentale Methode etwas dazu beitragen kann, jene philosophischen Probleme zu klären, die in den drei älteren Traktaten der Fundamentaltheologie impliziert sind: in der »Demonstratio religiosa, christiana et catholica«. Diese Teile sollen daher die Titel tragen: »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« und »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie«.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweiter Teil:

Gotteswort im Menschenwort
Ein Beitrag
zur philosophischen Einübung
in die Theologische Erkenntnislehre

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon im ersten Kapitel des nunmehr abgeschlossenen Ersten Teils hat sich ergeben: Diejenigen philosophischen Fragen, die in den vier Traktaten der klassischen Fundamentaltheologie impliziert sind, erfordern zu ihrer Beantwortung eine Weiterentwicklung der transzendentalen Methode. Im zweiten Kapitel hat sich gezeigt, daß eine solche Weiterentwicklung eine Theorie erfordert, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht (s. o. S. 113 ff.), um sodann nach den Bedingungen zu fragen, die einen solchen Dialog möglich machen. Auf diese Frage konnte geantwortet werden: Zu diesen Bedingungen gehört es, daß die Formen des Anschauens und Denkens nicht (wie Kant dies annahm) unveränderlich sind, sondern daß zwischen ihnen und den Inhalten, auf die dieses Anschauen und Denken sich bezieht, eine Wechselwirkung besteht; Der Anspruch des Wirklichen wird jeweils durch unser Anschauen und Denken beantwortet und so erst vernehmbar gemacht. Zu dieser Antwort wird unser Anschauen und Denken durch seine Form befähigt; andererseits wirken die Inhalte der so ermöglichten Erfahrung verändernd auf diese Anschauungs- und Denkformen zurück und machen dadurch neue Weisen möglich, wie das Wirkliche mit seinem Anspruch uns begegnet.

Um nun die Möglichkeit zu erproben, eine solche »Dialogische Theorie der Erfahrung« auf die Behandlung theologischer Probleme anzuwenden, soll im Folgenden jener Komplex theologischer Fragen gewählt werden, der unter dem Titel »Gotteswort im Menschenwort« erörtert zu werden pflegt. Diese Beispielswahl mag überraschen. Denn es scheint sich um ein Spezialproblem zu handeln, das allenfalls für die »Demonstratio Christiana« belangvoll ist, in deren Zusammenhang die Lehre von der Offenbarung und deshalb auch die Frage nach der »Inspiration« Heiliger Schriften abgehandelt zu werden pflegt. Doch wird sich zeigen: Die Frage nach der Möglichkeit, ein von Menschen gesprochenes Wort als die Gegenwartsgestalt eines göttlichen Wortes zu verstehen, liegt allen Einzelfragen voraus, die in den drei traditionellen »Traktaten« der Fundamentaltheologie behandelt werden: der »Demonstratio religiosa, christiana et catholica«. Die hier vorgeschlagene Methode betrifft die philosophischen Voraussetzungen des vierten, jüngeren fundamentaltheologischen Traktats: der theologischen Erkenntnislehre.

Die »Demonstratio religiosa« prüft die Frage, ob der Mensch, wenn er von Gott spricht, es mit einer Fiktion oder mit einer Wirklichkeit zu tun hat. Sie fragt, traditionell formuliert, »De Deo an sit«.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Frage zu stellen, ist nur möglich, wenn vorausgesetzt wird, das menschliche Erkennen sei fähig, über Gottes Existenz oder Nicht-Existenz Aussagen zu machen. Die hier vorgeschlagene Theorie benennt die Bedingung einer solchen Urteilsfähigkeit: Jedes menschliche Wort, nicht nur das religiöse, kann sich nur dann auf Wirkliches beziehen, wenn es den Anspruch dieses Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache bringt, d. h. für den Sprechenden selbst und seine Hörer vernehmbar macht. Von Gott als einer »Wirklichkeit« zu sprechen, kann also nur bedeuten: im menschlichen Wort die Anrede Gottes zur Sprache bringen. Das aber ist nur möglich, wenn dieses menschliche Wort als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt verstanden werden kann, in der Gottes Wort für den Menschen vernehmbar wird.

Die gleiche »Demonstratio religiosa« prüft weiterhin die Frage, was von dieser göttlichen Wirklichkeit gesagt werden muß, wenn ihre spezifische Eigenart nicht verfehlt werden soll. Sie fragt, wiederum traditionell formuliert, »De Deo quid sit«. Wiederum setzt diese Frage voraus, daß ihr Gegenstand, das »Wesen« Gottes, der menschlichen Erkenntnis zugänglich sei. Auch diese Möglichkeit kann durch die hier vorgeschlagene Theorie einsichtig gemacht werden: Jede menschliche Rede kann dem Anspruch des Wirklichen nur dadurch gerecht werden, daß das Subjekt sich diesem Anspruch als dem kritisch-vorantreibenden Moment aussetzt, durch das es über die jeweils erreichte Gestalt des Anschauens und Denkens hinausgetrieben wird. Das gilt auch und sogar in ausgezeichnetem Maße dort, wo gefragt wird, ob und unter welchen Bedingungen menschliches Anschauen und Denken der göttlichen Wirklichkeit »angemessen« sein kann. Die Frage, »was Gott sei«, läßt sich nicht durch eine vermeintlich abschließende Definition der göttlichen Wirklichkeit beantworten, sondern nur dadurch, daß die spezifisch religiöse Weise angegeben wird, wie der Sprechende sich von der »je größeren« Wirklichkeit Gottes so in Anspruch nehmen läßt, daß eine »Cognitio in via« zustandekommt. Diese verdankt sich bei jedem Schritt auf diesem Wege der »Gegenwärtigwerdung« (Repräsentatio) einer Wahrheit, die erst am Ende der Tage, in der »Visio beatifica«, unverhüllt hervortreten wird. Eine solche »Gegenwärtigwerdung« der göttlichen Wahrheit im menschlichen Denken aber ist nur möglich, wenn das menschliche Anschauen und Denken, das der Wirklichkeit Gottes entsprechen soll, als die Antizipationsgestalt jener göttlichen Zuwendung verstanden werden darf, die der religiöse Mensch am

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ziel seines Weges zu erfahren hofft. Als solche Antizipationsgestalt der endgültigen göttlichen Anrede aber ist das religiöse Wort wiederum »Gotteswort im Menschenwort«.

Gleiches gilt für die übrigen »Traktate« der Fundamentaltheologie. Die »Demonstratio Christiana« kann sich nur auf Glaubenszeugnisse stützen, die von Menschen gegeben worden sind und dennoch beanspruchen, ihre Hörer unter die Anrede Gottes zu stellen. Die »Demonstratio Catholica« aber kann die Bedeutung von Traditionen und Institutionen und ihr Verhältnis zur Selbstbestimmung der Vernunft nur dann angemessen beschreiben, wenn sie zweierlei aufzeigt: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist selber die unentbehrliche Erscheinungsgestalt jener Gesetzgebung, durch die Gott den Menschen zur Antwort herausfordert. (In diesem Sinne hat Kant die Pflichten, die die Vernunft in eigener Gesetzgebung dem Individuum auferlegt, »als göttliche Gebote«, als Erscheinungsgestalten der göttlichen Gesetzgebung, zu verstehen gelehrt.) Und Traditionen und Institutionen sind die Bedingungen dafür, daß die Vernunft in ihrer Geschichte der je größeren Wahrheit des Wirklichen auf der Spur bleiben kann, weil ein einzelnes Menschenleben nicht dazu ausreicht, jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu Ende zu bringen, die nötig ist, wenn der Mensch die angemessene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen finden soll. Nur in einer die Generationen übergreifenden Funktionsnachfolge der Hörenden und Sprechenden wird jene Kontinuität eines Weges möglich, der nicht aus lauter »ersten Schritten« besteht und deswegen in Wahrheit keinen Schritt vorankommt, sondern auf dem Wege zur je größeren Wahrheit bleibt. Die maßgeblichen Texte einer Überlieferung und der Maßgeblichkeitsanspruch von Institutionen, die die Kontinuität dieser Überlieferung sichern, bewähren sich dadurch, daß sie ihren Mitgliedern jenen beharrlichen Dialog mit dem Wirklichen möglich machen, der »Erfahrung« heißt. Diese allgemeine Regel gilt auch für religiöse Traditionen und Institutionen: Ihre Maßgeblichkeit beruht darauf, daß sie in der Gestalt ihres menschlichen Wortes dem Hörer jene göttliche Anrede vernehmbar machen, die er selber, in der Bemühung um seine Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, durch sein Verbum Mentis beantworten und bezeugen soll.

Das Thema »Gotteswort im Menschenwort« erweist sich so als Gegenstand jener fundierenden Erörterung, die den klassischen »Traktaten« der Fundamentaltheologie logisch vorausliegt. Und deshalb ist die Behandlung dieses Themas zugleich die zentrale Aufgabe

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des vierten »Traktats«, der theologischen Erkenntnislehre. Freilich ist nicht ohne weiteres deutlich, was die Transzendentalphilosophie zur Behandlung dieses Themas beitragen könne, das man, wenn überhaupt einer philosophischen Disziplin, eher der Sprachphilosophie und Hermeneutik zuweisen möchte. Doch hat sich schon in den einleitenden Erörterungen ergeben, daß die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode dazu dienen soll, die Beziehung der Vernunft zur Geschichte zu bestimmen und so jene »Lücke im System« auszufüllen, die Kant ausdrücklich offenhalten wollte, um sie einer »späteren Ausfüllung« vorzubehalten[1]. Diese Beziehung der Vernunft zur Geschichte aber tritt in ihrem Verhältnis zur Sprache besonders deutlich hervor. Deshalb konnte schon im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung gezeigt werden, daß die Analyse der Sprache besonders geeignet ist, eine Brücke zwischen transzendentaler und historischer Reflexion zu schlagen (s. o. S. 149 ff.,[2]).

Der Zusammenhang zwischen der Transzendentalphilosophie, die nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung fragt, und der Theorie der Sprache läßt sich, wie ebenfalls schon im Ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung gezeigt worden ist, auf folgende Weise deutlich machen: Die akustisch vernehmbare sprachliche Äußerung, das »Verbum Oris«, kann nur deswegen »Trans-Mentales« bedeuten, weil, schon vor aller nach außen verlautenden sprachlichen Äußerung, unsere *Erfahrung* den Charakter einer Antwort auf den Anspruch des Wirklichen hat. Eine angemessene philosophische Deutung der Sprache schließt deshalb eine Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit ein. In diesem Dialog erweist sich: Der Anspruch des Wirklichen ist immer wieder »größer« gegenüber der Weise, wie er in der Antwort unseres Anschauens und Denkens zur Sprache kommt. Nur so kann er sich immer wieder auch gegen die Antwort unseres Anschauens und Denkens zur Geltung bringen. Aber auch dieser Überschuß des Anspruchs gegenüber unserer Antwort kann uns nur bewußt werden, indem wir anschauen und denken, also nur innerhalb der Antwort, die wir geben, und zwar als deren vorantreibendes Moment. Wir sehen, daß es am Gegen-

[1] KdrV A 852.

[2] Vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger u. W. Lütterfels [Hrsg] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, Wien und München 1976, 42–76.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stand mehr zu sehen gibt, als wir gegenwärtig sehen. Wir begreifen, daß es am Gegenstand mehr zu begreifen gibt, als wir gegenwärtig begreifen. So fordert uns, innerhalb unseres Anschauens und Denkens, das Wirkliche zu einer Umgestaltung heraus und kommt, wenn diese Umgestaltung geschehen ist, auch seinerseits auf veränderte Weise zur Sprache. Diese Weise, wie der Anspruch des Wirklichen zum vorantreibenden Moment des Verbum Mentis wird, macht das Unterscheidungsmerkmal der Erfahrung aus. Diese hat also nicht nur responsorischen, sondern dialogischen Charakter: Die je einzelne Antwort, die wir geben, ist Glied in einem Dialog, in dem der Anspruch des Wirklichen je neue Formen der Antwort fordert, neue Formen der Antwort den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise vernehmbar machen. Dieser Dialog ist *zukunftsoffen*, weil die immer neu geforderte Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens nicht vorhergesehen werden kann, sondern sich aus der je neuen Begegnung mit dem Wirklichen und seinem Anspruch ergibt. Aber ebendieser Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch wird in der jeweiligen *Gegenwart* geführt, weil das Wirkliche seinen weitertreibenden Anspruch nur in unserem jeweils gegenwärtigen Anschauen und Denken zur Geltung bringen kann. Sprachliche Äußerungen aber gewinnen ihren Sachbezug und Bedeutungsgehalt dadurch, daß sie diesen vorantreibenden Anspruch der Sache an die Hörer weitergeben.

Eine solche transzendentale Theorie der Sprache und ihres Verhältnisses zur Geschichte der Vernunft scheint nun in besonderem Maße dazu geeignet, eine theologische Theorie des Wortes grundzulegen. Zur Aufgabe einer solchen Theologie des Wortes aber gehört es, verständlich zu machen, auf welche Weise es möglich ist, ein von Menschen gesprochenes Wort als die Gestalt zu begreifen, in der Gottes Anrede und Zusage sich an die Hörer wendet und von ihnen vernommen werden kann. Das theologische Problem »Gotteswort im Menschenwort« eröffnet deswegen ein besonders wichtiges Bewährungsfeld für eine philosophische Einübung in die Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I Die religiöse Botschaft als »Verbum externum« und der Aufbau religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften

Im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung war von der Wechselbeziehung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris die Rede. Das menschliche Anschauen und Denken (»Verbum Mentis«) ist die Bedingung, die Erfahrung möglich macht. Aber das Zeugnis, das von dieser Erfahrung gegeben wird (»Verbum Oris«), fordert den Hörer zu einer Antwort heraus, die auf das Anschauen und Denken des ersten Sprechers verändernd zurückwirken kann. Der Dialog zwischen Sprecher und Hörer wird so zur erfahrbaren Erscheinungsgestalt der »Veritas maior« der in Frage stehenden Sache, die das Bewußtsein der beiden Beteiligten über seine jeweils erreichte Gestalt hinaustreibt (s. o. S. 113 ff.).

Trotz dieses wechselseitigen Zusammenhangs zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris ist das primäre Interesse der Theologen gewöhnlich auf das Verbum Oris gerichtet: auf die Verkündigung des Glaubens und auf das antwortende öffentliche Glaubens-Bekenntnis der Hörer. Daraus ergibt sich freilich sekundär die Frage, wie dieses öffentlich verlautende Wort vom Hörer bzw. der versammelten Gemeinde so angeeignet werden kann, daß es nicht nur inhaltliche Informationen weitergibt, die die Form des Anschauens und Denkens unverändert lassen, sondern sie zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«[1] auffordert und fähig macht, also ihr Anschauen und Denken auch seiner Form nach verändert.

[1] Röm 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Die »Exteriorität« des Wortes und die Möglichkeit seiner Aneignung durch die Hörer

a) Ein theologisches Interesse und seine Bedeutung für eine transzendentale Theorie der Sprache

Wenn Theologen von der »Exteriorität des Wortes« sprechen, dann kommt es ihnen gewöhnlich vor allem darauf an, zu betonen, daß das Wort Gottes, auf welche Weise auch immer es durch das menschliche Wort vermittelt sein mag, Anrede bleibt, die der Mensch hören muß. Was dieses Wort ihm ansagt und zusagt, kann er sich nicht selber sagen, und zwar auch dann nicht, wenn er im Vertrauen auf dieses Wort zum Glaubenden geworden ist. Selbst der Verkünder bleibt der Hörende, den das Wort, das er der Gemeinde zu vermitteln hat, immer neu überrascht. Das ist nicht nur deshalb der Fall, weil er, wie bei jedem »klassischen Text«, immer neue Bedeutungsmomente an ihm entdeckt, sondern deshalb, weil das verkündete Wort nicht nur dem Hörer, sondern auch dem Verkünder je aktuell die freie, durch nichts genötigte Selbstzuwendung Gottes zuspricht, die ihn in die Gemeinschaft mit Jesu Kreuzes-Niedrigkeit und Auferweckungs-Herrlichkeit rufen will.

Dem theologischen Interesse an der Exteriorität des Wortes liegt also vor allem die Überzeugung zugrunde, daß das religiöse Wort, das dem Menschen »ins Herz und auf die Lippen gelegt« wird, als eine unerzwingbare und ungeschuldete Gabe verstanden wird. Dabei bezeugt die Unverfügbarkeit dieser Gabe die Freiheit und, darin eingeschlossen, die Personalität des Gebers, und »das Heilige« erweist sich so als göttliche Person. Das so verstandene religiöse Verbum Mentis ist deshalb zugleich die Weise, wie die Gottheit ihre Anrede an den Menschen in der Gestalt der menschlichen Antwort vernehmbar macht, und insofern »Gotteswort im Menschenwort« (s. o. S. 178 f. u. 207 f.). Auf solche Weise ist das Prophetenwort, noch ehe es nach außen vernehmbar verlautet, schon als Verbum Mentis des Propheten, »äußeres Wort«, das sich von jedem Selbstgespräch des Propheten wesentlich unterscheidet. Denn beim Hören dieses Wortes geht es für den »erwählten Zeugen« ebenso wie für seine Hörer nicht darum, durch Reflexion ins Bewußtsein zu heben, was in der Tiefe der eigenen Seele schon bereitlag, sondern darum, sich durch dieses Wort verwandeln zu lassen. Von dieser durch Gottes Freiheit geschehenden Verwandlung ist keine »Schicht« der menschlichen Existenz

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgenommen, auch nicht die »Tiefenschichten der Seele«, als ob diese nicht der Umschaffung bedürften, sondern nur der Erhebung ins ausdrückliche Bewußtsein. Es ist also die Heilswirksamkeit des göttlichen Wortes, vor allem des Vergebungs- und Gnadenwortes, die es erfordert, diesem Wort seine »Exteriorität« zu wahren, wenn die Freiheit der göttlichen Zuwendung nicht zugunsten der vom Menschen selbst geleisteten Reflexion in Vergessenheit geraten soll. Wer dieses Wort als ein »inneres Wort« verstehen wollte, das der Mensch sich selber sagen kann, würde damit die göttliche Freiheit antasten und seine eigene menschliche Selbstmächtigkeit an deren Stelle setzen.

Dabei wird freilich nicht immer deutlich, warum die Theologen, um diese Exteriorität des Wortes zu wahren, sich vorwiegend am Verbum Oris orientieren. Denn auch dieses kann, wie soeben angedeutet wurde, zum bloßen Selbstgespräch »mit verteilten Rollen« werden, während andererseits auch das Verbum Mentis den Charakter eines dialogischen Wortes haben kann, in welchem es einen zwar nicht akustisch vernehmbaren, gleichwohl aber dem Subjekt gegenüber »äußeren« Anspruch des Wirklichen beantwortet. Gerade für das religiöse Wort gilt das in ausgezeichnetem Maße. Schon das religiöse Verbum Mentis wird, wie sich gezeigt hat, vom religiösen Menschen als Gabe des Heiligen verstanden, durch die der Mensch erst dazu fähig wird, dessen Zuwendung und Anspruch antwortend vernehmbar zu machen.

Wenn also das besondere Interesse der Theologen auf das Verbum Oris gerichtet ist, dann muß dies, über die Betonung der Exteriorität des Wortes hinaus, noch einen besonderen Grund haben. Dieser scheint darin zu liegen, daß jenes Verbum Externum, das zunächst im Verbum Mentis der Propheten und Apostel seine Antwort findet, dazu bestimmt ist, an andere Hörer weitergegeben zu werden, und auch von diesen nicht nur in der Innerlichkeit ihres Anschauens und Denkens, sondern im nach außen verlautenden Wort beantwortet werden will: in der Sprachgestalt des Bekenntnisses, des Lobpreises und anderer Weisen des gemeindebildenden Wortes. Die Exteriorität des Wortes, das der Mensch sich nicht selber sagen, sondern schon in seinem Verbum Mentis nur antwortend zur Sprache bringen kann, und das Verlauten dieser Antwort nach außen verbinden sich im Dienst an der Auferbauung der Glaubensgemeinde. Um ihretwillen ist das Wort den Propheten und Aposteln und durch ihre Vermittlung auch allen Hörern nicht nur »ins Herz«, sondern zu-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleich »auf die Lippen gelegt«. Es ist ihnen nicht um ihrer selbst willen gegeben, sondern um sie für die Weitergabe dieses Wortes in Dienst zu nehmen.

Das sprachtheoretische Problem, das sich aus derartigen theologischen Überlegungen ergibt, lautet: Kann ein Wort, das als Gottes heilschaffendes Wort verstanden wird, seine Exteriorität wahren, wenn es zugleich, als Verbum Oris, von Sprechern zu Hörern weitergegeben wird, die sich dieses Wort so aneignen, daß sie ihrerseits zu Sprechern werden? Oder verwandelt solche Aneignung und Weitergabe das empfangene Wort in ein »inneres Wort« der Glaubenden, sodaß es zuletzt zum bloßen Ausdruck des gläubigen Selbstbewußtseins der Gemeinde und ihrer Glieder wird? Wird, um einen vor einigen Jahrzehnten geläufigen Ausdruck zu gebrauchen, das Verbum Externum der göttlichen Anrede auf solche Art zum Ausdruck einer bloßen »Gemeindetheologie«, die nichts anderes mehr zum Ausdruck bringt, als die inhaltlichen Überzeugungen und formalen Anschauungs- und Denkweisen, durch die die Glieder dieser Gemeinde sich miteinander verbunden wissen? Diese Frage ist gewiß von speziell theologischer Natur; und doch hat sie zugleich allgemeinsprachphilosophische Bedeutung. Was für die Theologen das zur bloßen »Gemeindetheologie« gewordene Gotteswort ist, ist aus der Sicht des Transzendentalphilosophen ein nur noch vermeintlich mit dem Wirklichen geführter Dialog, der in Wahrheit zur bloßen Selbstvergewisserung einer bestimmten historisch konkreten Kommunikationsgemeinschaft geworden ist. Denn es gibt auch kollektive Selbstgespräche, die von den Mitgliedern einer Gruppe mit verteilten Rollen geführt werden.

Um Fragen dieser Art zu klären, ist zunächst noch deutlicher herauszustellen, an welchen Beispielen des religiösen Wortes die theologische Reflexion sich orientiert, und welche philosophischen Theorieansätze bisher erprobt worden sind, um die Eigenart eines Wortes genauer zu bestimmen, das von immer neuen Hörern angeeignet und weitergegeben werden soll und dabei doch »Verbum Externum«, Gestalt der göttlichen Anrede an den Menschen, bleiben will.

b) Theologische Beispiele und philosophische Theorie-Ansätze

Das deutlichste Beispiel dafür, wie das heilschaffende Gotteswort den Hörern in der Gestalt eines Menschenworts zugesprochen wird, ist

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das sakramentale Wort. Darauf haben nicht nur Theologen hingewiesen; vielmehr haben auch Sprachphilosophen das sakramentale Wort als ein ausgezeichnetes Beispiel beschrieben, an dem die Differenz zwischen Aussagesätzen und Sprachhandlungen deutlich gemacht werden kann. Aussagesätze beschreiben, was ohne diese sprachlichen Äußerungen schon ist oder geschieht; Sprachhandlungen bewirken etwas, was ohne sie nicht zustandekäme. So hat John Lonergan Austin in seiner berühmten Vorlesungsreihe »How to do things with words« (Wie man mit Worten handelt) darauf hingewiesen, daß das sakramentale Wort »Ich taufe dich« den Täufling nicht davon in Kenntnis setzt, daß er getauft wird, sondern ein integrierender Bestandteil der Handlung »Taufe« ist[2]. Entsprechend wird man sagen können: Das sakramental gesprochene Lossprechungswort ist nicht bloß die Information darüber, daß Christus für alle Menschen gestorben ist, um sie von ihren Sünden zu erlösen, sondern der aktuelle und wirksame Zuspruch dieser Sündenvergebung. Das Wort, das auf solche Weise wirksam wird, kann nur von Gott selber gesprochen werden. Insofern ist gerade das sakramental gesprochene Wort das ausgezeichnete Beispiel für ein »Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts«.

Weil dieses sakramentale Wort wirkendes Wort sein will, muß es dem Hörer als »äußeres Wort« zugesprochen werden und unterscheidet sich so von jedem Selbstgespräch des Subjekts. Da nämlich das »neue Leben«, das in der Taufe geschenkt wird, und die Vergebung der Sünden allein Gottes Werk sind, kann auch die Sprachhandlung, die solches bewirkt, nur von Gott selbst vollzogen werden. Darum ist das sakramentale Wort stets »Verbum externum«, ein Wort also, das der Hörer sich sagen lassen muß, statt es sich selber sagen zu können. Ja es bleibt sogar für den, der es ausspricht, äußeres Wort. Darum ist das sakramentale Wort, auch wenn es im Leben der Gemeinde zu ungezählten Malen gesprochen und gehört worden ist, nicht in das fromme Selbstgespräch der Glaubenden übersetzbar, auch nicht in das fromme Selbstgespräch des »verordneten Dieners der Kirche«. Das sakramentale Wort wird von dem, der es ausspricht, als ihm aufgetragenes Wort verstanden, und nur darauf gründet sich auch das Vertrauen des Hörers auf die Wirksamkeit dieses Wortes. Der Sprecher bringt darin nicht seine nach eigenem Ermessen ge-

[2] John Lonergan Austin, How to do things with words, Oxford 1962, deutsch: Zur Theorie der Sprachhandlungen, Stuttgart 1972.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wählte Wirk-Absicht zum Ausdruck, sondern begreift sich als »Diener am Wort«, dessen Weitergabe ihm aufgetragen ist.

Nun gehört das sakramentale Wort zu den Beispielen, an denen Philosophen ihre Theorie der Sprachhandlungen entwickelt haben[3]. Darum wäre zu erwarten, daß diese philosophische Theorie ihrerseits der Theologie dazu dienen kann, auch jene speziellen Weisen des wirkenden Wortes angemessen zu beschreiben und zu deuten, die im Zusammenhang des kirchlichen Dienstes am Wort eine zentrale Rolle spielen. Dennoch kann man fragen, ob die bisher entwickelten Theorien der Sprachhandlung, so hilfreich sie auch für die Theologen sein können, die besondere Eigenart des sakramentalen Wortes hinlänglich zu deuten vermögen. Was sie weitgehend offenlassen, ist die allgemein sprachphilosophische Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen ein wirkendes Wort so gesprochen werden kann, daß es seine Wirksamkeit einem anderen Subjekt als dem Sprecher verdankt, sodaß dieser sich als »Mittler« oder »Repräsentant« eines anderen Handlungssubjekts begreifen kann, in dessen »Namen« er spricht.

Die geläufigen Beschreibungen dieser Art von Sprachhandlungen scheinen nicht auszureichen, um die Eigenart sakramentalen Sprechens angemessen zu beschreiben. Der Sprecher, der einem Hörer die Wiedergeburt in der Taufe zuspricht oder ihm die Vergebung seiner Sünden zusagt, ist weder ein bloßer Bote noch ein bloßer Beauftragter des göttlichen Sprechers. Im ersten Falle nämlich würde es genügen, daß er das ihm anvertraute Wort getreulich übermittelt, auch ohne sich dessen Intention ausdrücklich zueigenzumachen. (Der Bote kann etwa sagen: »NN läßt dir sagen, daß er dich zu seinem Erben eingesetzt hat«, braucht aber diesen Rechtsakt nicht persönlich zu billigen oder gar zu verantworten.) Im zweiten Falle wäre vorausgesetzt, daß der Auftraggeber seinem Bevollmächtigten die Entscheidung über die entsprechende Sprachhandlung überträgt und sich insoweit des eigenen Eingriffs in dessen Ermessen enthält. (Der Beauftragte kann etwa sagen: »NN hat mich bevollmächtigt, mir Dir einen Kaufvertrag abzuschließen, wenn ich nach eigenem pflichtmäßigem Ermessen zu dem Urteil komme, daß die Ware, die du anbietest, den Preis rechtfertigt, den du forderst.« Das Rechtsgeschäft kommt dann mit einer den Auftraggeber bindenden Wirkung zustande, ohne daß dieser dazu sein Einverständis geben müß-

[3] Vgl. dazu, neben Austin, vor allem J. R. Searle, Speach acts, Cambridge 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te.) Im ersten Falle ist der Bote in seiner Subjektivität gar nicht gefragt und fungiert ähnlich wie ein Schriftstück, das dem Empfänger ausgehändigt werden könnte, sozusagen als »verbaler Brief«. Im zweiten Falle tritt der Bevollmächtigte an die Stelle seines Auftraggebers, der sich zwar an die Rechtsfolgen der Sprachhandlung bindet, die der Bevollmächtigte ausführt, aber sich, im Rahmen des übertragenen Auftrags, des Eingriffs in das Zustandekommen des Rechtsgeschäfts enthält. Beides trifft, nach theologischem Verständnis, auf die sakramentale Sprachhandlung nicht zu. Und so kann man fragen, ob eine angemessene Theorie gerade dieser Form wirksamen Sprachhandelns schon zur Verfügung steht. Und man kann weiterhin fragen, ob eine weiterentwickelte transzendentale Theorie der Sprache einen Zugang eröffnet, um eine Theorie zu entwerfen, die auch auf diesen Spezialfall angewandt werden kann.

Um diese Frage zu klären, mag es nützlich sein, sich zunächst nach weiteren theologisch bedeutsamen Beispielen eines weitergegebenen wirksamen Wortes umzusehen. Ein besonders wichtiges Beispiel dieser Art ist das Wort der Predigt. Denn auch sie erschöpft sich, bei allem Informationsgehalt, den sie enthält, nicht darin, den Hörern theologische Kenntnisse zu vermitteln; vielmehr will sie ihre Hörer gegenwärtig unter Gottes Anspruch und Zusage stellen. Wird die Predigt als bloße Information und nicht vielmehr als die Vermittlungsgestalt des heilswirksamen Gottesworts verstanden, dann gerät ihr spezifischer Unterschied gegenüber einem bloßen Lehrvortrag eines Theologen aus dem Blick. Das läßt sich an Gegenbeispielen deutlich machen:

Dasjenige Gemeindemitglied, das schon viele Predigten gehört hat und dem deswegen die jeweils gehörte neue Predigt nicht viel Neues sagt, könnte versucht sein, auf das gehörte »äußere Wort« zu antworten: »Das weiß ich schon«; aber dadurch würde es anzeigen, daß es die wirksame Zusage der heilstiftenden Zuwendung Gottes mit einer theoretischen Information verwechselt, deren es vielleicht wirklich nicht mehr bedarf. Demgegenüber bleibt mit Bezug auf das wirkende Wort der Heilszusage zu betonen: Der bevollmächtigte Verkünder des Wortes bleibt für den Aufbau der Gemeinde auch dann unersetzlich, wenn er das theologische Wissen seiner Hörer nicht vermehrt. Die angemessene Antwort auf die gehörte Predigt lautet deshalb nicht »Das weiß ich schon«, sondern »Amen – Das ist gewißlich wahr«. (In vielen evangelischen Gemeinden wird diese Antwort in der Form des dreimal gesungenen »Amen« gegeben; in

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

katholischen Gemeinden war es in meiner Jugend noch üblich, das »Amen«, mit dem der Priester seine Predigt beendete, durch das gemeinsam gesprochene »Amen« der Gemeinde zu beantworten.)

Umgekehrt könnte der Prediger versucht sein, mit Berufung auf langjährige Einübung im Umgang mit dem Wort, das er zu verkünden hat, das antwortende Wort der Gemeinde für eine bloße Bestätigung seiner theologisch gut begründeten Aussagen zu halten und dann, wegen der mangelnden theologischen Kompetenz der Gemeindemitglieder, eine solche Bestätigung als entbehrlich zu beurteilen. Dann aber würde er das Wort, das er ausrichtet, mit seiner theologischen Menschenweisheit verwechseln, die nicht dadurch, daß sie theologischer Natur ist, aufhört, Menschenweisheit zu sein. Der Prediger bleibt als Vermittler des wirksamen Wortes auf das in antwortender Vollmacht gesprochene Bekenntniswort der Gemeinde angewiesen: Deren »Ja und Amen« spricht gerade nicht einen Verzicht auf eigene Urteilskompetenz aus, sondern zeigt an, daß das gehörte »Verbum externum« der Predigt die Hörer zu jener Eigenverantwortlichkeit des Zeugnisses ermächtigt hat, das nun ihm, dem Prediger, als Zusage der heilschaffenden Zuwendung Gottes zurückgegeben werden kann. Eine Theologie, die angeben will, auf welche Weise das heilschaffende Gotteswort im Menschenwort gegenwärtig und wirksam wird, hat also nicht nur das sakramentale Wort, sondern auch das Wort der Verkündigung in ihre Betrachtung einzubeziehen.

Gerade das Beispiel der Predigt kann deutlich machen, daß die Exteriorität des Wortes, das weder der »Diener am Wort« noch sein Hörer sich selber sagen könnten, die Aufgabe der Aneignung nicht ausschließt, die dem Hörer gestellt ist. Dieser muß sich das gehörte Wort zueigen machen und so fähig werden, es weiterzusagen. Denn er wird durch das Wort der Predigt nicht nur zum Verstehen des Gehörten aufgerufen, sondern zum Zeugen dessen bestellt, was ihm durch das wirkende Wort zugesprochen worden ist. Dabei beruht dieses Glaubenszeugnis einerseits nicht auf Augenzeugenschaft der Heilsereignisse, etwa der Auferweckung Jesu, ist aber andererseits auch nicht bloßer Ausdruck des subjektiven Glaubensverständnisses, das der Hörer in seinem Nachdenken über das gehörte Wort gewonnen hat. Es ist, trotz aller Angewiesenheit auf überlieferte Berichte, eigenverantwortliches Zeugnis für Gottes Anrede und ihre heilschaffende Wirksamkeit. Der Glaubende bezeugt nicht nur, daß ihm von Gott und von Christus gepredigt worden ist und daß er diese Predigt im Glauben angenommen hat; er steht mit seinen Worten und Taten

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und nötigenfalls mit der Hingabe seines Lebens für die Wahrheit des Gehörten und Geglaubten ein. Das aber setzt voraus, daß das gehörte Wort an ihm wirksam geworden ist, ihn zur Neuheit des Denkens umgestaltet und so auch ihn zum »Dienst am Wort« fähig gemacht hat.

Sofern aber nicht nur das Wort der Predigt, das er gehört hat, sondern auch das Wort des Zeugnisses, das der Hörer in unvertretbarer Eigenverantwortung ausspricht, wirkendes Wort ist, das Gottes heilschaffende Zuwendung neuen Hörern zuspricht, ist auch dieses Zeugniswort eine Gestalt, wie Gottes Heils- und Gnadenwort an den Mitgliedern der Gemeinde, aber auch an neuen, bisher nicht zur Glaubensgemeinde gehörenden Hörern wirksam wird. Nicht nur die Botschaft, die er hört, auch das Zeugnis, das der Hörer gibt, ist eine Vermittlungsgestalt der göttlichen Anrede an die Menschen, seien es die Mitglieder der Gemeinde, seien es Nicht-Glaubende, vor denen der Zeuge Gott als den Heilschaffenden bekennt. Insofern sind nicht nur die Predigt sondern auch das ihr antwortende Glaubenszeugnis der Hörer wirkendes Wort, dessen wirkende Kraft allein Gott zugeschrieben werden kann; sie sind Gestalten des wirkenden Gottesworts in der Gegenwartsgestalt des Menschenworts. Folglich wird eine theologische Theorie des »Gottesworts im Menschenwort« auch dieses Zeugniswort in seiner Eigenart verständlich zu machen haben. Dazu aber ist es erneut nötig, die Exteriorität des Wortes als Ausdruck der göttlichen Freiheit zu verstehen, aber so, daß begreiflich wird, wie sie die Eigenverantwortung des Zeugen nicht überflüssig, sondern möglich macht.

Daß dazu die bisher geläufigen Formen einer Theorie der Sprachhandlungen nicht ausreichen, kann durch eine weitere Überlegung deutlich gemacht werden. Was soeben über die Exteriorität des Wortes auf der einen Seite, die Notwendigkeit seiner Aneignung durch Sprecher und Hörer auf der anderen Seite gesagt worden ist, gilt nicht nur für die »Sprachhandlungen« wie den Zuspruch der Sündenvergebung oder die Ansage der Entscheidungs-Stunde (»Brüder, es ist Zeit, vom Schlafe aufzustehen«). Es gilt auch für scheinbar rein »propositionale« sprachliche Ausdrücke, wenn sie im Zusammenhang der Verkündigung verwendet werden. So ist auch die gottesdienstliche Rezitation einer biblischen Erzählung wirkendes Wort, sofern etwa die Verlesung einer Abrahamsgeschichte dazu bestimmt ist, die Hörer in die »Sohnschaft Abrahams« einzuweisen, oder sofern die Rezitation der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten auch den Hörern die »Herausführung aus dem Sklaven-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haus« zusagt. Auch scheinbar rein »propositionalen« sprachlichen Ausdrücken kommt insofern Handlungscharakter zu. Und sie haben Handlungscharakter nicht deshalb, weil sie »in Aussagesätze verkleidete Sprachhandlungen« wären, wie das bei Sprachtheoretikern beliebte Beispiel des Satzes »Die Versammlung ist geschlossen«, sondern weil es gerade zu ihrem Aussagesinn gehört, das, wovon sie sprechen, als »an den Hörern und für sie geschehen« zu behaupten, und weil diese Behauptung nur wahr ist, wenn sie sich zugleich an ihren Hörern als wirksam erweist und sie zur eigenverantwortlichen Aneignung fähig macht.

Wiederum ist daran zu erinnern, daß die Frage nach der Exteriorität des Wortes und nach deren Verhältnis zur Aneignung durch den Hörer ein philosophisches Problem darstellt, das für den Transzendentalphilosophen besonders dringlich ist. Er nämlich ist, wie die Geschichte der Transzendentalphilosophie lehrt, in besonderem Maße dazu versucht, den Dialog mit der Wirklichkeit als Selbstgespräch des Subjekts mißzuverstehen, deshalb »Erfahrung« durch »Konstruktion« zu ersetzen und das Gespräch mit dem Mitmenschen nur als die Erweckung eines verborgenen Tiefenwissens der menschlichen Seele zu begreifen. Das Gespräch mit den Theologen kann darum dem Philosophen Hinweise darauf vermitteln, wie er dieser seiner eigenen Selbstgefährdung entgegenzutreten vermag. Und zu diesen Hinweisen gehört die Erinnerung daran, daß gerade diejenigen sprachlichen Ausdrücke, die als »wirkendes Wort« zu verstehen sind, besonders deutliche Beispiele für jene Exteriorität des Wortes bieten, die jede Verwandlung in ein inneres Selbstgespräch verbieten.

Wenn es nun Anlässe gibt, zu bezweifeln, ob die bisher entwickelten Theorien der »Sprachhandlungen« schon ausreichen, um diese Eigenart des wirkenden Wortes zu bestimmen, wird zu prüfen sein, ob eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, auch Ansätze bietet, um jenen Dialog zwischen Menschen zu deuten, in welchem derartige wirkenden Worte ausgesprochen, gehört, verstanden, angeeignet an den ersten Sprecher zurückgegeben und an neue Hörer und weitergegeben werden.

c) Eine dialogische Theorie der Erfahrung als Lösungs-Ansatz

Schon im Ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung ist deutlich geworden: Eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, macht zugleich deutlich, daß schon das Verbum

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mentis responsorischen Charakter hat: Wir vernehmen den Anspruch des Wirklichen nur, indem wir ihn durch die Akte unseres Anschauens und Denkens beantworten. Dabei besteht ein Wechselverhältnis zwischen den Formen, in denen wir dieses Anschauen und Denken vollziehen, und den Inhalten der Erfahrung, die auf solche Weise möglich werden. Die Inhalte der Erfahrung wirken auf die Struktur unseres Anschauens und Denkens zurück und machen dadurch neue Weisen des Erfahrens möglich. Die Weise, wie uns das Wirkliche zu diesen Akten herausfordert, ist also wirksamer Anspruch, der freilich seine Wirksamkeit nur dadurch entfaltet, daß er uns zu je neuen Weisen der Antwort fähig macht (s. o. S. 129–146). Daraus wurde eine Folgerung gezogen, die den intersubjektiven Dialog betraf: Der Sprecher teilt dem Hörer nicht nur seine subjektiven Ansichten mit, sondern gibt einen Anspruch der Wirklichen an ihn weiter. Dadurch aber vermittelt er ihm zugleich die Wirksamkeit dieses Anspruchs, fordert ihn also nicht nur zu Umgestaltung seines Verbum Mentis heraus, sondern macht ihn zugleich dazu fähig. Das nach außen gesprochene Wort ist im wörtlichen Sinne »In-formatio«, »Formgebung«, kraft derer der Hörer jene Form des Anschauens und Denkens erst entwickelt, durch die er zum Verstehen des Gehörten fähig wird (s. o. S. 147–160).

Daraus ist nun die Folgerung zu ziehen: Nicht nur Sprachhandlungen, die neue Sachverhalte stiften, sondern auch Aussagen, die bestehende Sachverhalte beschreiben, sind Weisen des wirkenden Wortes, freilich auf andere Weise. In Sprachhandlungen versucht der Sprecher, Absichten zu realisieren, seien es seine eigenen (z. B. durch Bitten oder Befehle), seien es die Absichten dessen, in dessen Namen er spricht. Und oft versucht er, neue, diesen Absichten entsprechende Rechtsverhältnisse zu begründen (z. B. durch Akte der Bevollmächtigung oder des Versprechens). In Aussagesätzen dagegen ist es die in Rede stehende Sache selber, deren Wirksamkeit weitergegeben werden soll, sodaß sie den Hörer zu einer neuen Weise des Anschauens und Denkens herausfordert und zugleich fähig macht. Und in diesem Sinne ist auch der Aussagesatz wirkendes Wort, und zwar nicht in einem besonderen Akt, den der Sprecher aus eigener Willkür dem »Informationsgehalt« seiner Rede hinzufügt, sondern indem es den wirksamen Anspruch der Sache an den Hörer weitergibt.

Dabei beschränkt sich die Antwort, zu der der Hörer fähig wird, nicht nur darauf, daß er, kraft dieser »In-formatio«, zum Verstehen der jeweiligen »Information« fähig wird. Vielmehr hat der Hörer sich

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das gehörte Wort erst dann zueigen gemacht, wenn er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu allen übrigen Inhalten seines Anschauens und Denkens zu bringen vermag. Er versteht im Lichte des neuen Inhalts auch alles bisher Gewußte auf neue Weise und wird so erst fähig, die hermeneutische Kraft der neuen »Information« zu erfahren und so ihren »Informationsgehalt« zu verstehen. Er hat erst verstanden, was er gehört hat, wenn er sich unter dem Anspruch des Gehörten zu einem neuen Verstehen aller bisherigen Inhalte seiner Erfahrung herausfordern läßt.

Durch das neu gewonnene Verstehen wird jedoch das äußere Wort des Sprechers nicht überflüssig. Dieses veranlaßt den Hörer nicht nur zu einer neuen Weise der Selbstreflexion, sondern macht ihn dazu fähig, den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zu vernehmen. Das Gehörte »gibt ihm zu denken«, macht ihn zu der neu gewonnenen Weise des Anschauens und Denkens fähig, und bleibt deswegen »denkwürdig«, weil er sich an das Gehörte immer neu erinnern muß, wenn er die neu gewonnene Fähigkeit des Anschauens und Denkens nicht alsbald wieder verlieren will.

All dies gilt in ausgezeichneter Weise vom Hören des religiösen Wortes, durch das der Sprecher den Anspruch des Heiligen an den Hörer weitergibt. Denn dieser Anspruch muß als Ausdruck der freien und ungeschuldeten gnädigen Zuwendung des Heiligen begriffen werden. Der Sprecher des religiösen Wortes kann also den Hörer nur dann unter diesen Anspruch des Heiligen stellen und zu einer Antwort auf diesen Anspruch herausfordern, wenn er zugleich die Zusage einer solchen gnädigen Zuwendung an ihn weitergibt, kraft derer der Hörer erst zum Verstehen des Gehörten fähig wird. Das religiöse Wort ist also im ausgezeichneten Sinne wirkendes Wort, und zwar nicht in einem besonderen Akt, den der Sprecher aus eigener Willkür dem »Informationsgehalt« seiner Rede hinzufügt, sondern indem es den wirksamen Anspruch und zugleich die wirksame Zusage des Heiligen an den Hörer weitergibt. Diese Zuwendung aber bleibt ein freier, d. h. ebenso ungenötigter wie ungeschuldeter Akt des Heiligen selbst. Deshalb kann der Sprecher sich zu solcher Anrede an den Hörer nur berechtigt wissen, wenn er sich als »bevollmächtigter Diener des Wortes« verstehen darf. Durch diese Bevollmächtigung wird er nicht zum bloßen Boten, der einen Wortlaut weitergibt, ohne sich vom Inhalt der Botschaft selber betroffen zu wissen; er wird aber auch nicht zum Beauftragten, der nach eigenem Ermessen mit Rechtsbindung für den Auftraggeber handeln könnte. Er handelt

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielmehr zunächst als Zeuge, der seine eigene Befähigung, auf Anspruch und Zuwendung Gottes zu antworten, als die ihm widerfahrene Gabe einer Umgestaltung zur Neuheit seines Denkens bezeugt. Dieses Zeugnis ist wirksames Wort, indem es die Fähigkeit zum eigenverantwortlichen Zeugnis an den Hörer weitervermittelt.

Und auch in diesem Falle gilt, was soeben über das Hören des Wortes im Allgemeinen gesagt worden ist: Die Antwort, zu der der Hörer fähig wird, beschränkt sich nicht nur darauf, daß er, kraft dieser »In-formatio«, zum Verstehen der jeweiligen »Information« fähig wird. Vielmehr soll der Hörer zu jener Wirklichkeit, von der der Offenbarungszeuge spricht, in ein Verhältnis solcher Art eingewiesen werden, daß er nicht nur neue Inhalte zu erkennen bekommt, sondern daß auch die Weise seines Hörens verwandelt oder gar neu geschaffen wird, sodaß er zu neuen Akten des Erkennens und Urteilens fähig wird. Darum hat der Hörer sich das gehörte Wort erst dann zueigen gemacht, wenn er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu allen übrigen Inhalten seines Anschauens und Denkens zu bringen vermag. Er versteht im Lichte des neuen Inhalts auch alles bisher Gewußte auf neue Weise und wird so erst fähig, die hermeneutische Kraft der neuen »Information« zu erfahren und so ihren »Informationsgehalt« zu verstehen. Für den Hörer der Glaubensbotschaft gilt dies in ausgezeichnetem Maße: Er hat erst verstanden, was er gehört hat, wenn er sich unter dem Anspruch des Gehörten zu einem neuen Verstehen aller bisherigen Inhalte seiner Erfahrung herausfordern läßt. Darauf beruht es, daß er nicht nur wiederholen kann, was der Sprecher ihm vorgesagt hat, sondern in eigener Verantwortung für das neu empfangene »Licht der Wahrheit« Zeugnis zu geben vermag. Nur so wird er, gerade weil er hört, was er sich nicht selber sagen kann, zum eigenverantwortlichen Zeugen, der etwas zu sagen hat, was ihm so nicht durch den Verkünder vorgesagt worden ist. Dieses antwortende Zeugnis des Hörers kann auch den Sprecher, auf dessen Wort er gehört hat, überraschen. Und so entsteht ein Dialog »aus Glauben zum Glauben« (Ek písteos eis pístin), zu welchem nicht nur der Zeuge, sondern auch sein jeweiliger Hörer einen Beitrag leistet, sodaß eine Gemeinschaft gestiftet wird, deren Glieder »gemeinsam aneinander Halt finden durch die Gegenseitigkeit des Glaubens, der in euch und in mir ist«[4].

Aber auch in diesem Falle ist zu betonen: Durch das Verstehen,

[4] Röm 1,12; 1,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das der Hörer auf solche Weise gewinnt, wird das äußere Wort des Sprechers nicht überflüssig. Dieses Wort veranlaßt ihn nicht nur zu einer neuen Weise der Selbstreflexion, sondern macht ihn dazu fähig, den Anspruch des Heiligen auf neue Weise zu vernehmen und den »Widerschein seiner Doxa« auf allem, was ist, aufleuchten zu sehen. Auch dem Hörer der Glaubensverkündigung »gibt das Gehörte zu denken«, macht ihn zu der neu gewonnenen Weise des Anschauens und Denkens fähig und bleibt deswegen »denkwürdig«, weil er sich an das Gehörte immer neu erinnern muß, wenn er die neu gewonnene Fähigkeit des Anschauens und Denkens nicht alsbald wieder verlieren will. Er bleibt »Hörer des Wortes« auch und gerade dann, wenn er zum eigenverantwortlichen Zeugen seiner Wahrheit geworden ist.

2. Der Aufbau religiöser Kommunikationsgemeinschaften

Ob eine solche Theorie der Erfahrung geeignet ist, den Zusammenhang zwischen der Exteriorität des Wortes (seiner Differenz gegenüber jedem möglichen Selbstgespräch) und der Möglichkeit seiner Aneignung und Weitergabe angemessen zu beschreiben, läßt sich nur angeben, wenn zunächst der Wechselbezug des Wortes zu derjenigen Kommunikationsgemeinschaft genauer bestimmt ist, innerhalb derer ein Wort dieser Art gesprochen, gehört, verstanden, angeeignet und weitergegeben werden kann. Dieser Zusammenhang kann insofern »wechselseitig« genannt werden, als einerseits das wirkende Wort (wie jede sprachliche Äußerung) eine Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt, weil es nur in einer konkreten Sprache gesprochen werden kann, die sich in der Geschichte einer solchen konkreten Kommunikationsgemeinschaft herausgebildet hat, und weil andererseits eine solche Kommunikationsgemeinschaft sich immer neu durch den »Gebrauch« ihrer Sprache konstituiert und durch deren grammatische, semantische und pragmatische Eigenart bestimmt wird (s. o. S. 163–167).

a) Die Vielfalt der Sprachen und Sprachgemeinschaften

Die Sprache, die in einer Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, ist der Niederschlag einer Geschichte, in der der Anspruch des Wirklichen, über das gesprochen werden soll, stets über die Weise

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinaustreibt, wie über ihn in der jeweils zur Verfügung stehenden Sprache gesprochen werden kann. Die jeweils erreichte Sprachform ist aus vielen Versuchen hervorgegangen, an den Grenzen der vorgefundenen Sprache zu sprechen und neue Sprachformen zu entwikkeln. Die Geschichte einer Sprache ist insofern stets mitbedingt durch je konkrete Erfahrungen der Sprachnot und ihrer Überwindung. Und darum ist jede Sprache eine konkrete und folglich partikuläre Sprache einer konkreten und darum partikulären Kommunikationsgemeinschaft. Niemand kann zu einem Anderen sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu »verwenden«. Andererseits wird die Sprache nicht so »verwendet«, wie ein fertig bereitliegendes Werkzeug; sie bildet sich immer neu durch ihren Gebrauch, also durch die Tatsache, daß sie von einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, und durch die Weise, wie dies geschieht[5]. Dabei ist die Eigenart einer Kommunikationsgemeinschaft an ihrer Sprache ablesbar; umgekehrt wird die Eigenart einer Sprache, bis in ihren grammatischen Bau hinein, nur verständlich, wenn geklärt wird, zu welcher Art von Kommunikationsgemeinschaft sie ihre Sprecher und Hörer verbindet.

So wird beispielsweise die Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft der Forscher und Gelehrten (heute oft »community of investigators and interpreters« genannt) durch ein Ensemble sprachlicher Äußerungen konstituiert wie Experimentprotokolle, Deutungshypothesen, die Angabe von Beurteilungskriterien, die die Wahl zwischen solchen Hypothesen bestimmen, oder andere Formen des Beitrags zur wissenschaftlichen Diskussion. Der Hörer ist dann aufgefordert, Kontrollbeobachtungen anzustellen, Deutungsalternativen anzubieten, Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Kurz: Äußerungen der Wissenschaftssprache weisen Sprecher und Hörer in die Rolle von Diskussionspartnern ein. Und die Formen des Anschauens und Denkens, die sie zur Erfüllung dieser Aufgabe befähigen, sind an ihrer Tauglichkeit zu messen, die unvermeidliche Standortgebundenheit und Perspektivität des eigenen Blicks auf die Wirklichkeit bewußt zu machen und so kritisierbar zu halten. Die regulative Idee, der dieses Rollenverhalten der Diskussionspartner entspricht, ist die universale Vertretbarkeit der Forschersubjekte, von denen jeder nur das behauptet, was er »im Namen aller« behaup-

[5] Vgl. dazu die Ausführungen von Ferdinand de Saussure zum Verhältnis von »langue« und »parole« in seinem »Cours de linguistique générale«, Paris 1916.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten kann. »Wahr« ist im wissenschaftlichen Kontext deshalb das, was sich in dieser Perspektive des tendentiell universal vertretbaren Forschersubjekts zeigt. Der Anspruch der Wirklichkeit, der durch diese Art des Anschauens und Denkens vernehmbar werden soll, ist die Aufforderung zu einer geradezu asketischen Ausklammerung aller individualperspektivischen Momente des Anschauens und Denkens zugunsten der Maßgeblichkeit, die dem Gegenstand für das theoretische und praktische Urteil »aller«, ohne Rücksicht auf ihre individuellen oder gruppenspezifischen Besonderheiten, zukommt.

Diese Art von Kommunikationsgemeinschaft ist jedoch nicht die einzig mögliche. So kann beispielsweise der Leser einer hölderlinschen Hymne sich zwar diese Art sprachlicher Äußerungen zu seinem Forschungsgegenstand machen, neue Interpretationen entwerfen und sich so zum Glied der Gemeinschaft der Literaturwissenschaftler machen. Aber gerade dann wird er bemerken: Der Dichter hat sein Werk nicht geschrieben, um ein Objekt wissenschaftlicher Forschung hervorzubringen. Er hat einen Anspruch der Wirklichkeit zur Sprache bringen wollen, der ihn gerade nicht als universal vertretbares Forschersubjekt, sondern in seiner individuellen Einmaligkeit als Dichter zur Antwort herausforderte und zugleich, durch diese Antwort, für unbestimmt viele vernehmbar werden sollte. Entsprechend ist die »Lesergemeinde« eines Dichters nicht die »community of investigators« der Germanisten, aber auch nicht die bloße Corona von Bewunderern, die einen großen Mann umgibt, sondern die Kommunikationsgemeinschaft derer, die sich durch die besondere Art, wie der Dichter die Wirklichkeit erfuhr und ihren Anspruch ins Wort faßte, auch ihrerseits in Anspruch nehmen und zu eigener Antwort herausfordern lassen. Das Gespräch über das Gedicht ist, so geführt, nicht das Gespräch der Forscher, sondern die Bemühung, die gültige Aussage des Gedichts, die sich nicht im Ausdruck subjektiver Gemütszustände des Dichters erschöpft, auf ihre hermeneutische Kraft hin zu erproben: auf ihre Kraft, auch die Leser zu einer neuen Erfahrung des Wirklichen und zu einem neuen Verständnis dieser ihrer Erfahrung fähig zu machen. Kurz: Das Gedicht weist die, die es lesen und darüber sprechen, in die zweifache hermeneutische Aufgabe ein, einerseits im Lichte der Erfahrung, die der Dichter bezeugt, einen neuen Blick auf die Wirklichkeit zu gewinnen und so zu neuen Erfahrungen fähig zu werden, andererseits im Lichte der so ermöglichten Erfahrungen den Text neu zu lesen und zu verstehen. Die regulative Idee, die das Wechselverhalten der »Lesergemeinde«

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt, ist nicht die universale Vertretbarkeit, sondern die hermeneutische Wechselbeziehung: Wenn der Versuch, dem Text die »gültige Aussage« abzugewinnen, sich dadurch bewährt, daß der einzelne Leser im Lichte des Textes seine eigenen Erfahrungen neu zu »buchstabieren« lernt, dann lernt zugleich jeder Leser vom anderen, den Text nicht nur im Lichte der eigenen, sondern auch der fremden Erfahrung zu lesen und so den durch den Text vermittelten Anspruch des Wirklichen nicht nur im Widerhall der eigenen, sondern auch der fremden Antwort zu entdecken: Der im Text des Gedichts bezeugte Anspruch des Wirklichen hat vielfältige Weisen des Erfahrens hervorgerufen; und es ist die Aufgabe jedes Lesers, in der Vielfalt bezeugter Erfahrungen anderer Leser die Einheit der »gültigen Aussage« zu entdecken, die unterschiedliche Hörer und Leser zu je spezifischen Weisen des Erfahrens fähig gemacht hat. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Textes wird so einerseits für den einzelnen Leser zum Leitfaden seines Verstehens, andererseits zum gemeinsamen Thema, das dem höchst vielstimmigen Gespräch der Leser und Interpreten zugrundeliegt.

An diesen Beispielen wird eine allgemeine Regel deutlich: Die je besondere Sprache, die in einer Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, ist konstitutiv für deren jeweilige Eigenart. Die Gemeinschaft der Forschenden, die untereinander ihre Beobachtungsbefunde austauschen und Erklärungshypothesen gegeneinander abwägen, ist von anderer Art als die »Lesergemeinde« eines Dichters, deren Mitglieder im Lichte eines Sprachkunstwerkes ihre je eigenen Lebenserfahrungen zu deuten lernen und im Austausch der so gedeuteten Erfahrungen zugleich die Bedeutung des gemeinsam gelesenen Textes immer neu erfassen. Dem Aufbau dieser je spezifischen Kommunikationsgemeinschaften dient die je besondere Sprache, die in diesen Gemeinschaften gesprochen wird. Und an dieser Besonderheit der jeweils gesprochenen Sprache wird zugleich die jeweilige Eigenart des Maßgeblichkeitsanspruchs deutlich, mit dem das Wirkliche den Subjekten in unterschiedlichen Weisen der Erfahrung gegenübertritt.

So erkennt man die Gemeinschaft der Forschenden an der Argumentationssprache, die sie sprechen, die Lesergemeinde eines Dichters an der Weise, wie die Glieder dieser Gemeinde Zitate aus seinen Werken benutzen, um ihre Lebenserfahrungen zu deuten und im Lichte der so gedeuteten eigenen Erfahrungen das Dichterwort neu zu begreifen. Und umgekehrt versteht man nur, was ein Argument

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, wenn man beobachtet, auf welche Weise es die Forschenden zu einer spezifischen Art von Dialoggemeinschaft verbindet, indem sie derartige Argumente vortragen, prüfen, »gelten lassen« oder verwerfen. Und man versteht nur, was es bedeutet, ein Dichterwort zu zitieren, wenn man sieht, wie der Rekurs auf einen derartigen Text den Lesern in der Verschiedenartigkeit ihrer Lebenserfahrungen den gemeinsamen Bezug sichert, der eine spezifische Weise des Dialogs unter ihnen möglich macht.

Daraus folgt für das Problem der Objektivität: Die »community of investigators«, an der sich die Sprachphilosophen häufig orientieren, ist nur eine unter diesen Kommunikationsgemeinschaften; und diejenige objektive Geltung von Aussagesätzen, mit der die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung den Mitgliedern dieser Gemeinschaft der Forschenden gegenübertreten, ist folglich nur eine unter mehreren Weisen der Objektivität. Andere Kommunikationsgemeinschaften, die eine andere Sprache sprechen, entwickeln dadurch andere Kriterien, an denen objektiv gültige Erfahrungen von bloß subjektiven Erlebnissen unterschieden werden.

b) Ein Beispiel: Die Erzählgemeinschaft

Es muß an dieser Stelle genügen, unter den mannigfachen Formen der sprachlichen Gestaltung von Erfahrungskontexten ein einziges Beispiel zu nennen, das freilich für den Aufbau derartiger Kontexte besonders aufschlußreich ist: den Aufbau von Erzähl-Zusammenhängen. Innerhalb solcher Zusammenhänge muß der einzelne erzählte Inhalt seine Stelle finden, wenn Erinnerung und je neues Erleben in ein hermeneutisches Wechselverhältnis eintreten sollen. Mit Recht hat Arthur F. Danto die Funktion von Erzählsätzen und ganzen Erzähl-Sequenzen darin gesehen, Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart zu »organisieren«[6], womit jedoch zugleich die Gegenwart durch den Rückblick auf die erinnerte Vergangenheit »organisiert« wird[7]: Im Erzählen verknüpfen wir die Inhalte unserer erinnerten Vergangenheit auf solche Weise, daß sie als Stadien auf dem Weg in die Gegenwart begreiflich werden; und zugleich verknüpfen wir erzählend die vielfältigen Inhalte unseres gegenwärtigen Erle-

[6] A. F. Danto, Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965, deutsch: Analytische Geschichtsphilosophie Frankfurt a. M. 1974, 183.
[7] A. a. O. 133.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bens auf solche Weise, daß diese Gegenwart als das Resultat unserer bisherigen Geschichte verstanden werden kann. Dieses gestaltende Verknüpfen ist es, daß Danto »organisieren« nennt, weil es jenen »organischen« Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen die einzelnen Inhalte der Erinnerung und des je aktuellen Erlebens eine Stelle einnehmen und ihre je spezifische Funktion erfüllen können.

Dieser zweifachen Feststellung aber läßt sich eine dritte hinzufügen: Jene Gegenwart, in deren Licht wir unsere Erinnerungen miteinander verknüpfen und gestalten und die wir ihrerseits im Lichte unserer Erinnerungen begreifen, ist, im Akt des Erzählens, jeweils die Zeitstelle unserer Begegnung mit dem Adressaten, an den wir uns erzählend wenden. Das kann der Hörer sein, zu dem wir sprechen, oder der Leser, den wir uns beim Niederschreiben einer solchen Erzählung vorstellen. Und auf diesem Bezug zum Adressaten beruht die sprachliche Gestalt der Erzählung: Sie hat die erinnerte Vergangenheit auf solche Weise zu beschreiben, daß es dem Hörer oder Leser möglich wird, auch seine Gegenwart und die von ihm erinnerte Vergangenheit im Lichte des Erzählten neu zu verstehen. Und nur in dem Maße, in dem dies gelingt, wird deutlich, daß das Erzählte nicht nur für den Erzähler bedeutsam ist, sondern für unbestimmt viele Andere, und daß es auch für ihn selbst bedeutsam bleibt, wenn das Erinnerte zur Vergangenheit geworden ist, die die Aktualität des unmittelbar Erlebten verloren hat. Kurz: Auch für den Erzähler bewährt sich die objektive Geltung des Erzählten dadurch, daß es von fremden Hörern und Lesern angeeignet und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihren eigenen Erinnerungen und Erlebnissen gebracht werden kann.

Darum gilt auch vom Hören der Erzählung, was im hier vorgetragenen Gedankengang mehrfach von der Erfahrung gesagt worden ist: Solches Hören impliziert eine Eigen-Aktivität des Subjekts, das dem Gehörten einen Anspruch entnimmt, der nur in der Antwort des Hörers zur Sprache gebracht werden kann. Denn der Hörer hat das Erzählte nur in dem Maße verstanden, in welchem er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu seinen eigenen Erinnerungen und Erlebnissen zu bringen vermag. Die Sprache des Erzählens aber ist darauf angelegt, der responsorischen Eigen-Aktivität des Hörers Raum zu geben. Dies kann in eigenen Redewendungen der Erzähl-Sprache zum Ausdruck kommen (z. B. »Ich vermute, du kennst selbst Situationen von der Art, die ich dir hier beschreibe«; »Es wird dich vielleicht überraschen, zu hören, daß …«; »Ich bitte dich, zu ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehen, daß ich, seit mir das, wovon ich spreche, widerfahren ist, die Welt mit anderen Augen sehe«). Aber auch wo solche ausdrücklichen Appelle an die Eigen-Aktivität des Hörenden fehlen, wird die Form des Erzählens dieses Moment der Herausforderung des Adressaten vernehmbar machen, z. B. durch die Hervorhebung überraschender Wendungen im Ablauf der erzählten Ereignisse oder durch die Betonung ihrer bleibenden Bedeutung. Käme der Anspruch an den Hörer gar nicht zur Sprache, bliebe die Erzählung für ihn belanglos und folglich auch für den Sprecher nur subjektiv bedeutungsvoll, aber ohne objektive Maßgeblichkeit.

Indem aber der Erzählende sich darum bemüht, so zu sprechen, daß der Hörer bzw. Leser das Gehörte bzw. Gelesene in eigener Aktivität beantworten kann, wirkt das nach außen gesprochene Wort auf die Weise zurück, wie er selber seine Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse zu einem erzählbaren Kontext verknüpft. Das Verbum Mentis geht so dem Verbum Oris nicht nur ermöglichend voraus, sondern dieses beeinflußt seinerseits die Weise, wie durch das Verbum Mentis dem einzelnen Erzähl-Inhalt eine Stelle in der Erfahrungswelt des Erzählenden zugewiesen werden kann. Und so bestätigt sich auch für den speziellen Fall des erzählenden Wortes die oben gewonnene Einsicht: Der Dialog zwischen Menschen und jener Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch, der »Erfahrung« heißt, bedingen sich gegenseitig (s. o. S. 157–160).

Das aber bedeutet für diejenige Kommunikationsgemeinschaft, die im Erzählen aufgebaut wird: Die Gegenwart als die Zeitstelle der Begegnung mit dem Adressaten bestimmt die »Organisation« der erzählten Vergangenheit und wird durch sie »organisiert«, d. h. zu jenem Kontext gestaltet, innerhalb dessen die einzelnen Inhalte sich als objektiv gültig erweisen können. Und sofern es gewöhnlich nicht bei einem einzelnen Akt des Erzählens bleibt, sondern der Erzähler dem gleichen Adressaten auch weitere, neue Geschichten erzählt oder die gleiche Geschichte auch anderen Hörern oder Lesern zur Kenntnis bringt und seinerseits die Erzählungen anderer Subjekte hört und sich verstehend aneignet, entsteht eine Kommunikationsgemeinschaft, die es ihren Gliedern gestattet, aus den Inhalten ihrer je unterschiedlichen Erinnerungen und aktuellen Erlebnisse einen gemeinsamen Erfahrungskontext aufzubauen. Die Gemeinsamkeit zwischen Erzählern und Hörern solcher Erzählungen, die im Akt des Erzählens gestiftet wird, gewinnt so transzendentale, d. h. die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Er-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fahrung ermöglichende, Bedeutung. Und was für das Erzählen gilt, gilt auch für andere Formen der sprachlichen Kommunikation: Auch sie gestatten es, aus den Inhalten bezeugter Erfahrungen, die unterschiedliche Individuen gemacht haben, einen gemeinsamen Kontext aufzubauen, der es möglich macht, das jeweils Eigene am Fremden, das jeweils Fremde am Eigenen hermeneutisch zu bewähren.

c) Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache

Wenn zwischen der Sprache, die in einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, der Eigenart dieser Kommunikationsgemeinschaft und der je spezifischen Weise objektiver Geltung, mit der die jeweils in Rede stehende Sache die Sprecher und Hörer in Anspruch nimmt, ein konstitutives Wechselverhältnis besteht, dann wird dies nicht nur für die Gemeinschaft der Forschenden oder die Lesergemeinde eines Dichters gelten, sondern auch für die religiöse Kommunikationsgemeinschaft. Und wenn die objektive Geltung des Verbum Mentis in seiner spezifisch religiösen Gestalt darauf beruht, daß es dem Anspruch und der Zuwendung des Heiligen durch den Lobpreis entspricht, »homo-logei« (s. o. S. 185 ff.), dann gilt dies auch für das religiöse Verbum Oris. Die Sprache, in der die religiöse Kommunikationsgemeinschaft sich aufbaut, ist dann primär die Sprache des Gotteslobs. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist jener Lobgesang, den Mirjam, die Schwester des Mose, gesungen hat. Sie wird nicht deshalb »Prophetin« genannt, weil sie in besonderen Auditionserlebnissen Gott sprechen gehört hätte, sondern weil sie den »Töchtern Israels« vorauszog und sie das »Schilfmeerlied« singen gelehrt hat[8].

Auch ein solches Sprachdokument kann zum Forschungsgegenstand gemacht werden, der den Leser dazu herausfordert, vorgefundene Interpretationsangebote als Deutungshypothesen zu überprüfen oder neue Deutungshypothesen zu entwerfen und gegen andere argumentierend abzuwägen, also zum Glied der »community of interpreters« zu werden. Es kann auch als »klassischer Text der Weltliteratur« gelesen werden, der auf seine hermeneutische Kraft hin erprobt wird, indem der Leser seine eigenen Lebenserfahrungen im Lichte dieses Textes neu verstehen lernt und umgekehrt im Lichte dieser seiner Lebenserfahrungen den Text neu begreift. Dann wird

[8] Ex 15,29 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein solcher Leser zum Glied der Lesergemeinde, der mit anderen Lesern in einen Austausch derjenigen Möglichkeiten des Selbst- und Weltverständnisses eintritt, die ihm durch diesen Text eröffnet worden sind. Aber gerade bei solchen und ähnlichen Aneignungsversuchen wird der Leser bemerken: Das doxologische Lied ist nicht dazu gesungen und überliefert worden, daß die theologische Forschung einen neuen Untersuchungsgegenstand gewinnt, aber auch nicht dazu, kommenden Lesern ein Sprachkunstwerk von hohem literarischen Rang und maßgeblicher Orientierungskraft zur Verfügung zu stellen. Es hat dem Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes lobpreisend geantwortet und will seine Hörer und späteren Leser zur Teilnahme an diesem Gotteslob auffordern. Und diese Aufforderung ist nicht einfach eine Einladung, die Menschen an Menschen richten. Sie ist, ihrem Selbstverständnis nach, Weitergabe des wirkenden Wortes, durch das Gott selbst die Prophetin zu seinem Lob ermächtigt hat und immer neue Generationen seines »erwählten Volkes« zum Einstimmen in dieses Gotteslob befähigt. Auch das auf solche Art weitergegebene doxologische Wort ist insofern göttliches Wort in der Gestalt des Menschenworts. Es ist, als lobpreisende Anrede Gottes, zugleich wirkende Anrede an immer neue Hörer. Und es kann auf solche Weise nur wirksam werden, weil es eine gnädige Zuwendung Gottes bezeugt, die zugleich künftige, noch ganz unbekannte Weisen dieses Aufleuchtens der göttlichen Herrlichkeit in sich vorwegnimmt und deswegen die Verheißung in sich enthält, daß der gleiche Gott sich auch an späteren Generationen als der Befreier und Retter erweisen wird. Das Lied, das der Prophetin Mirjam auf die Lippen gelegt worden ist, kann von immer neuen Hörern nachgesungen werden, weil sich an ihnen immer neu das Bekenntnis bewahrheiten wird, mit dem dieses Lied endet: »Der Herr ist König auf alle Weltzeit hin und zu jeder Stunde«[9].

Was soeben am Beispiel der Prophetin Mirjam und ihres Liedes erläutert worden ist, gilt nicht nur für die Kommunikationsgemeinschaft Israels, sondern für religiöse Kommunikationsgemeinschaften überhaupt: Das religiöse Wort hat primär doxologischen Charakter, und die religiöse Kommunikationsgemeinschaft konstituiert sich immer neu durch die Weitergabe der Ermächtigung zu solcher Doxologie, die auf die immer neu erfahrene Zuwendung des Heiligen durch das dem Menschen auf die Lippen gelegte Gotteslob antwortet. Des-

[9] Ex 15,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

halb haben nicht nur religiöse Lieder, sondern religiöse Texte überhaupt ihren primären Ort im Gottesdienst. Aber sie bleiben nicht auf ihren gottesdienstlichen Gebrauch beschränkt. Sie werden für die Mitglieder der religiösen Kommunikationsgemeinschaft zu einer Schule der religiösen Erfahrung. Denn wenn die »Homologia« es ist, in der die religiöse Erfahrung sich als wahrheitsfähig erweist, und wenn der Anspruch der religiösen Wahrheit, objektiv zu gelten, sich in der Fähigkeit bewährt, den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz aller Kreatur wiederzuerkennen, dann wird die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär dadurch gestiftet werden, daß Individuen mit unterschiedlicher Welterfahrung sich im Lobpreis der gleichen numinosen Wirklichkeit zusammenfinden. Sie laden sich gegenseitig dazu ein, in der Unterschiedlichkeit ihrer Erfahrungen die Identität der sich darin manifestierenden Herrlichkeit Gottes zu entdecken. »Wenn ihr zusammenkommt, dann hat jeder einen Psalm, hat eine Belehrung, hat eine Offenbarung, hat ein Wort im Zungenreden, hat eine Auslegung. Alles aber geschehe zur Auferbauung [der Gemeinde]«[10].

Im Austausch dieser je individuellen Erfahrungen gewinnt das gemeinsame Bekenntnis zum gleichen Gott seine unverwechselbar geschichtliche Gestalt. (Ein Beispiel dafür bieten die Heiligen-Viten und ihre Wirkung auf ihre Leser-Gemeinde: Sie haben, in Wort und Bild überliefert, gerade in ihrer Vielfältigkeit das gemeinsame Bewußtsein der Glaubenden auf geschichtlich-spezifische Weise geprägt.) Aber diese geschichtliche Differenzierung hebt den Anspruch auf objektive Geltung nicht auf. Der Aufbau der im Gotteslob versammelten Gemeinde ist jene besondere Art von Intersubjektivität, in der der spezifisch religiöse Objektivitätsanspruch sich bewährt. Das Bekenntnis zum gleichen Gott, dessen Herrlichkeit sich in der Fülle dieser Erfahrungsinhalte spiegelt, stiftet jenen Kontext, innerhalb dessen die vielfältigen individuellen Erfahrungen ihre objektiv-allgemeine, sich im Aufbau der Glaubensgemeinde bewährende Bedeutung gewinnen. Aber die »Einladung« zu diesem vielstimmigen Gotteslob kann nur dann wirksam ausgesprochen werden, wenn sie »im Namen Gottes« geschieht, also Gottes wirkendes Wort an die Hörer weitergibt; und die vielfältigen Weisen der antwortenden Doxologie sind der Herrlichkeit Gottes, die diese Doxologie bekennt, nur dann angemessen, wenn auch diese Antwort dem, der sie gibt,

[10] 1 Kor. 14,26.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Gott selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« ist. Nur deshalb können Einladung und Antwort das bewirken, was Gott allein wirken kann: den Aufbau des »Tempels aus lebendigen Steinen«, an dem Gott inmitten der Welt gegenwärtig sein will. So ist auch jenes vielstimmige Gotteslob, durch das dieser Tempel aufgebaut wird, Gottes eigenes Wort in der Gestalt des Menschenworts gemäß der Zusage Gottes, die beim Propheten Hesekiel ausgesprochen ist: »Ich mache mich groß und mache mich heilig und gebe mich zu erkennen vor den Augen vieler Völker«[11].

Was an früherer Stelle vom Verbum Mentis gesagt worden ist, gilt also auch vom Verbum Oris: Das Verbum Mentis, das den Anspruch des Wirklichen beantwortet, wird nur durch die Gegenwart der Sache selbst möglich, die dem Subjekt »zu denken gibt«. Ebenso kann auch das Verbum Oris seinen Hörer nur dadurch zur Antwort auffordern, daß es ihm den Anspruch der Sache weitergibt, dessen vorantreibende Kraft ihn erst in die dazu geeignete »Form« seines Anschauens und Denkens versetzt. Für den Anspruch des Heiligen und die doxologische Antwort bedeutet dies: Die Grundregel »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« nimmt dann die Gestalt an »Deus non magnificatur nisi per seipsum« »Niemand kann Gottes Ehre »groß machen« als Gott selbst« – es sei denn Gott selbst habe das menschliche Wort zu der Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der Weise gemacht, wie er sich selbst »groß macht«. Diese Verwandlung des menschlichen Wortes in eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt des göttlichen ist, religiös gesprochen, Wirkung des göttlichen Geistes. Nicht weniger als das religiöse Verbum Mentis kann also das religiöse Verbum Oris nur von dem gesprochen werden, dem der göttliche »Geist« mitgeteilt worden ist. Und die Aufforderung zur gemeinschaftlichen Teilnahme am Gotteslob kann, religiös verstanden, nur wirksam ausgesprochen werden, wenn sie als die erfahrbare Gegenwartsgestalt dieser Geist-Mitteilung verstanden werden darf.

d) Die doxologische Wechselrede und der Aufbau der religiösen Gemeinde

Um die Eigenart derjenigen Kommunikationsgemeinschaft zu bestimmen, die durch das doxologische Wort aufgebaut wird, ist es nötig, die Aufgabe des doxologischen Wortes genauer zu bestimmen.

[11] Ez 38,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei ist zu betonen: Was die Vokabeln »Doxa« und »Doxologia« bedeuten, wird leicht mißverstanden. Wird das Wort »Doxa« mit »Ruhm« oder »Ehre« übersetzt, dann legt es die Vorstellung nahe, gemeint sei das »öffentliches Ansehen«, und »Doxologia« sei jene »rühmende Rede«, die das göttliche Ansehen vermehrt und verstärkt. Dagegen ist »Doxa« im ursprünglichen Sinne des Wortes jenes »Aufleuchten«, durch das Gott in freiem Entschluß aus seiner Verborgenheit hervortritt und zugleich die Herzen derer »erleuchtet«, denen er sich zuwendet. Dementsprechend ist »Doxologia«, in einer ersten Annäherung, als menschliche Rede zu charakterisieren, die dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« antwortet, und zugleich als eine Weise, wie das menschliche Wort diesem »Aufleuchten« dient. (Inwiefern auch von einer Doxologie der Engel gesprochen werden kann, wird sogleich noch darzulegen sein.)

Die Doxologie als menschliche Rede ist *Antwort*, weil sie dieses Aufleuchten voraussetzt: Gott ist aus seiner Verborgenheit hervorgetreten. Sie findet den Gegenstand, über den sie spricht, nicht durch die eigene Erkenntnisleistung des Menschen vor, sondern nur dadurch, daß Gott sich selber kundgetan hat, teils durch den freien Akt der Schöpfung, teils durch sein ebenso freies Wirken in der Geschichte. Weil alles, was ist, sein Werk ist, sind »Himmel und Erde seiner Herrlichkeit voll«[12]. Weil er in der Geschichte sein freies Werk vollbringt, das auch durch seine Schöpfungstat nicht präjudiziert ist, ist seine Herrlichkeit an denen sichtbar geworden, die er zu Dienern dieses Wirkens gemacht hat, z. B. an Mose[13], vor allem aber »auf dem Angesicht seines Gesalbten«[14].

Aber auch unter der Voraussetzung, daß Gott aus seiner Verborgenheit herausgetreten ist und seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen, ist die Wahrnehmung dieser Doxa nicht durch menschliche Eigenleistung herbeizuführen, sondern bedarf der göttlichen Gabe der »Erleuchtung«: Die göttliche Herrlichkeit muß »aufleuchten in den Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis«[15]. Diese Gabe der Erleuchtung aber ist zugleich Aufgabe: Der Mensch, dem sie zuteil wurde, weiß sich zum Zeugnis für Gottes Herrlichkeit berufen und verpflichtet. »Uns obliegt es, zu preisen den Herrn des Alls«, mit die-

[12] Jes 6,3.
[13] Ex 34,29 ff.
[14] 2 Kor 4,6.
[15] Ibid.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen Worte beginnt eines der »Stammgebete« der jüdischen Gemeinde, das nach seinem Anfangswort »Alejnu« (Uns obliegt es) genannt wird und die Auserwählung dieser Gemeinde aus den Völkern zum Ausdruck bringt: Doxologie wird möglich, weil das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit für die, denen Gott sich gnädig zuwendet, zugleich zum Licht wird, das die Herzen der Menschen erleuchtet, ihre Lippen »reinigt« und sie so erst zu einem Wort befähigt, das sie nicht aus eigener Kraft sprechen könnten. Ein Ausdruck für dieses Bewußtsein ist die schon erwähnte Szene aus dem Buche Jesajah, die berichtet, daß das doxologische Wort ursprünglich ein Wort der himmlischen Flammengeister (Seraphim) ist, das der Mensch nicht hören kann, ohne daß es ihn zunächst der »Unreinheit seiner Lippen« überführt[16].

Die so ermöglichte Antwort ist zugleich wirksamer *Dienst* an der göttlichen Doxa. Sie ist wirksames Wort (Verbum efficax), und dies in dreifacher Hinsicht: Der Sprecher tritt, indem er dieses Wort ausspricht, in eine Beziehung zu dem Gott ein, auf dessen Zuwendung in Gnade und Gericht er antwortet. Er wird zweitens zum Mittler dieser Zuwendung für die, die sein Wort hören und nun ihrerseits zur lobpreisenden Antwort eingeladen werden. Und er bereitet drittens, gemeinsam mit ihnen, durch sein doxologisches Wort für diesen Gott einen Ort seiner Gegenwart in der Welt, wo dieser »thront auf Israels Lobgesängen«[17]. Dieser Ort der göttlichen Gegenwart ist der »Tempel« (Oikos), in dem Gott für die Menschen anrufbar gegenwärtig wird (in dem »sein Name wohnt«). Aber wichtiger als jedes aus Steinen errichtete Haus ist die zum Gotteslob versammelte Gemeinde als »Tempel aus lebendigen Steinen«[18].

Kennzeichnend für die soeben zitierte Aufforderung des Apostels ist es, daß sie in der grammatischen Verb-Form des Passiv ausgesprochen wird: »Lasset euch auf ihn [den Grundstein Christus] auferbauen als lebendige Steine zu einem geistgewirkten Haus«. Diese Verbform zeigt an, daß solche »Auferbauung« nur durch Gott selbst gewirkt werden kann. Jede »auferbauende« Rede von Menschen ist nur wirksam, wenn sie die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des wirkenden göttlichen Wortes ist. Deshalb ist der »Bau«, der durch die Predigt des Evangeliums aufgerichtet wird, ein »geist-

[16] Jes 6,4.
[17] Ps 22,4.
[18] 1 Petr. 2,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewirktes Haus«, das durch das »geistgewirkte« Wort der Verkündigung errichtet wird.

Diese in vielen Religionen verbreitete Auffassung von der Aufgabe des doxologischen Wortes gewinnt freilich im speziell biblischen und im noch spezieller paulinischen Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Zwar sind, um noch einmal auf Jesajah zu verweisen, alle Lande der göttlichen Herrlichkeit voll; und deshalb können alle Geschöpfe dazu aufgerufen werden, in das Gotteslob der Gemeinde einzustimmen[19]. Aber die »Heiden« erkennen diese Herrlichkeit nicht, sondern beten »falsche Götter« an; und es ist eine Folge der speziellen Erwählung des Gottesvolks, daß es aus einer Welt von »Götzendienern« zur Erkenntnis des wahren Gottes berufen ist[20]. Und Paulus deutet diese Verblendung der Heidenvölker, von der auch die Vorfahren des erwählten Volkes nicht ausgenommen waren, aus der Verwechselung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen[21]. Gerade die Tatsache, daß auf allem, was ist, Gottes Herrlichkeit ihren Abglanz gefunden hat, ist also nach der Auffassung des Apostels den Menschen zur Verführung geworden, den Geschöpfen diejenige Ehre zu erweisen, die allein Gott gebührt. Nur Gottes Gnade kann diejenigen, die er erwählt hat, aus dieser Verblendung befreien. So wird, paulinisch verstanden, die allgemeine Herrschaft des Götzendienstes zu einem Anzeichen der allgemeinen Sündhaftigkeit: »Alle haben gesündigt und die Doxa Gottes verloren«[22]. Und die Befähigung zur Doxologia ist Folge einer »Rechtfertigung«, die den Erwählten durch Christus geschenkt wird: »Die er gerechtfertigt hat, die hat er auch mit der Doxa beschenkt«[23].

Aus dem religiösen Verständnis der Doxologie ergibt sich, nicht nur im Christentum, zugleich ein spezifisches Verständnis der Aufgabe des Sprechers, der das Aufleuchten der göttlichen Doxa bezeugt. Weil dieses Aufleuchten freie Tat Gottes ist, kann auch das Zeugnis von ihr nicht in eigenmächtigem Entschluß des Sprechers wirksam gegeben werden, sondern nur in der Weise bevollmächtigten Dienstes. Nur als Dienst an Gottes freier Zuwendung kann das religiöse Wort seinen Hörer zum Verstehen des Gesagten und zur Antwort

[19] Vgl. Ps 103,22; 150,6, vor allem aber den »Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen« Dan 4,53–90 nach der Septuaginta.
[20] Vgl. das Bekenntnis Jos 24,2.
[21] Röm 1,23.
[22] Röm 3,23.
[23] Röm 8,30.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

befähigen. Und weil diese freie Tat Gottes durch keine äußeren Gründe notwendig gemacht wird, hat das religiöse Wort primär erzählenden Charakter. Es deduziert nicht aus Gründen, sondern erzählt von Gottes freiem Handeln. Deswegen ist die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär Erzählgemeinschaft: Der Sprecher erzählt von Gottes Taten, durch die dieser seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen; und der Hörer, der durch sein Hören zum eigenverantwortlichen Zeugnis befähigt wird, erzählt davon, wie er im Lichte dessen, was ihm gesagt worden ist, auch seine eigenen Erfahrungen neu zu deuten gelernt hat: als die abbildhaften Gegenwartsgestalten dessen, was in den erzählten Ereignissen urbildhaft geschehen ist. (Ein klassisches Beispiel dafür ist die Antwort der jüdischen Hausgemeinde auf die Erzählung des Hausvaters von der Herausführung aus Ägypten: »Nicht nur einmal sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, uns zu vernichten. Aber ER, er sei gelobt, entriß uns ihren Händen«.) Der bevorzugte Ort für diese erzählende Wechselrede aber ist der Gottesdienst mit dem »heiligen Bericht« und der antwortenden Akklamation der Gemeinde. Ein Beispiel dafür bietet die wohl schon gottesdienstlich geprägte Wechselrede im Lukas-Evangelium, in der die versammelten Jünger die Erzählung ihrer aus Emmaus zurückgekehrten Brüder zuvorkommend beantworten: »Immo vero resurrexit«[24].

Von hier aus wird verständlich, daß Sequenzen von Erzählungen konstitutive Bedeutung für den Aufbau religiöser Kommunikationsgemeinschaften besitzen[25]. Diese Erzählungen haben einen zweifachen Inhalt: Sie sprechen einerseits, in der großen Mehrzahl der religiösen Überlieferungen, von dem, was »im Anfang geschah«, um die Hörer anzuleiten, in allem, was ist und geschieht, die Abbildgestalten dieser »Prota« wiederzuerkennen[26]. Und sie sprechen andererseits, in manchen religiösen Erzählgemeinschaften, von Ereignissen inmitten der Geschichte, in denen die Herrlichkeit Gottes auf neue, auch durch den Schöpfungsakt nicht präjudizierte Weise aufgeleuchtet ist. Dem bevollmächtigten Sprecher aber wächst in diesem

[24] Luk 24,33.

[25] Vgl. R. Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Geerlings und M. Seckler, Kirche Sein, Festschrift für H. J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–220.

[26] Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über das, was im Anfang geschah, in: Intern.Kath.Zschr. Communio 20 [1991], 340–351.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenhang eine weitere Aufgabe zu: die hermeneutische Aufgabe, den Hörer zu einem Verstehen des Erzählten anzuleiten, das ihn zur angemessenen doxologischen Antwort fähig macht. In manchen religiösen Gemeinschaften wird diese hermeneutische Aufgabe einem eigenen Diener am Wort übertragen, der neben den religiösen Erzähler tritt, so dem »Hermeneuten« in den griechischen Mysterienkulten, aber auch dem »Lehrmeister«, der junge Leute auf die »Initiation« vorbereitet, durch die sie in die religiöse Gemeinschaft eingeführt werden.

Sobald zwei Weisen unterschieden werden, wie die Gottheit aus ihrer Verborgenheit hervortritt, »im Anfang« und »inmitten der Zeit«, ergeben sich auch für den religiösen Erzähler und seinen Ausleger zwei unterschiedliche Aufgaben: Sie sprechen einerseits von dem Widerschein der göttlichen Herrlichkeit »auf dem Antlitz aller Kreatur«, sofern diese durch den göttlichen Akt der Schöpfung zur Vermittlungsgestalt der freien göttlichen Zuwendung geworden ist, andererseits von dem neuen Aufleuchten dieser Herrlichkeit in besonderen Ereignissen der Geschichte, in denen Gott sich an seinen Erwählten oder auch an »allem Fleisch« als der Richtende und Rettende erwiesen hat.

Im ersten Falle ist es ihre Aufgabe, die Aufmerksamkeit des Hörers auf jenen Widerschein der göttlichen Herrlichkeit zu lenken, die auch er entdecken kann, wenn das Wort, das ihm verkündet wurde, ihm dafür »die Augen öffnet«. Der Zeuge verhält sich dann als »Lehrer der Weisheit«. Es kann auch sein, daß der Hörer von einer spezifischen Verblendung des Herzens befreit werden muß, die ihn dazu verführen könnte, den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit, den er wahrnimmt, mit dem Gott, der sich darin zeigt, zu verwechseln und so die Geschöpfe anstelle des Schöpfers anzubeten. Der bevollmächtigte Zeuge verhält sich dann als »Mittler einer gottgewirkten Heilung«, deren der Hörer bedarf, wenn sein Anschauen und Denken jene Gestalt gewinnen soll, in der es in aller Kreatur die Gegenwartsgestalt dessen erfassen soll, der von allem, was er geschaffen hat, verschieden bleibt.

Von anderer Art ist jenes »Verbum Mentis et Oris«, zu dem der Hörer fähig werden soll, wenn ihm von den Taten Gottes in der Geschichte gepredigt wird. Hier wird er nicht zum Augenzeugen dessen, wovon der Verkündiger berichtet; er sieht nicht mit eigenen Augen, wie die Väter aus Ägypten geführt werden oder wie der Auferstandene den Jüngern begegnet. Und doch soll er auch in die-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sem Falle das Verkündete nicht nur als Inhalt einer fremden Meinung erfassen und sagen können: »Die Israeliten waren überzeugt, ihre Befreiung aus Ägypten sei Gottes Tat gewesen«; »die Jünger meinten, Christus sei ihnen leibhaftig begegnet und habe mit ihnen gegessen und getrunken«. Der Hörer soll vielmehr durch das wirkende Wort der Verkündigung dazu befähigt werden, in jene Gottesbeziehung einzutreten, die durch die bezeugte Gottestat auch ihm möglich gemacht worden ist. Diese neue Gottesbeziehung aber entrückt ihn nicht aus der Welt seiner alltäglichen Erfahrung, sondern verändert sein Anschauen und Denken auf solche Weise, daß er in allen Inhalten seiner Erfahrung die Abbild- und Gegenwartsgestalten derjenigen Gottestat zu entziffern vermag, durch die Gott seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen.

Auf solche Weise entsteht eine doxologische Wechselrede, die den bevollmächtigten Verkünder mit seinen Hörern und die Hörer untereinander verbindet. Damit diese doxologische Wechselrede gelingt, ist es nötig, daß Sprecher und Hörer eine gemeinsame Sprache erst ausbilden, in der die Vielstimmigkeit der Zeugnisse für die Sprecher und Hörer verständlich wird. Die Fähigkeit, das Aufleuchten der göttlichen Doxa in den Gegenwarts- und Abbildgestalten des göttlichen Heilswirkens wahrzunehmen und zu begreifen, wird erst im Ringen um die angemessene Sprache erworben, in der die doxologische Wechselrede geführt werden kann.

In dieser doxologischen Wechselrede finden auch jene Weisen des wirkenden Wortes ihre Stelle, von denen an früherer Stelle die Rede war: das Wort der Predigt, das dem Hörer die Zuwendung der Gottheit, von der die religiöse Erzählung spricht, wirksam zusagt, und das sakramentale Wort, das den Hörer zur Teilnahme an der Feier der göttlichen Heilstaten befähigt; dies geschieht beispielsweise dadurch, daß das wirkende Wort die »Reinigung von Herz und Lippen« bewirkt oder dem Hörer, im Zusammenhang mit sakramentalen Zeichenhandlungen, jene göttliche Lebenskraft vermittelt, deren er bedarf, um nun seinerseits in Wort und Handlung dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit zu dienen. Der in der Bibel, vor allem im Neuen Testament, bevorzugte Ausdruck dafür ist »Mitteilung des göttlichen Geistes«[27]. Nicht nur der Sprecher, auch der von ihm zur doxologischen Antwort aufgeforderte Hörer kann, religiös verstanden, seine Aufgabe nur in der Kraft dieses Geistes erfüllen. Die doxo-

[27] Vgl. Joh 20,22.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logische Wechselrede ist in diesem Sinne in Anrede und Antwort ebenso geist-erfülltes (»in-spiriertes«) wie geist-vermittelndes (»inspirierendes«) Wort.

Gottesdienstliche Handlungen sind die ausgezeichneten Beispiele dafür, daß die doxologische Antwort, durch die die Menschen dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit entsprechen und zugleich der abbildhaften Erneuerung dieses Aufleuchtens dienen, nicht auf das Wort beschränkt ist, sondern auch Weisen der Praxis einschließt. Auch diese gottesdienstliche Praxis geschieht »ad maiorem Dei gloriam«. Weil aber derartige Handlungen einen wirksamen Dienst an der göttlichen Heils-Zuwendung darstellen sollen und deshalb der Eigenmacht des Menschen entzogen sind, sind sie auch hinsichtlich ihrer Form nicht der menschlichen Willkür überlassen; als reine Vermittlungsgestalten für das Wirken der Gottheit sind sie gewöhnlich »rituell geregelt«. Solche »Riten«, d. h. Weisen des Handelns und Sprechens, die beachtet werden müssen, wenn Sprach- und Zeichenhandlungen »rite«, also »gültig« und »wirksam« vollzogen werden sollen, spielen deshalb in allen Religionen eine wichtige Rolle. Der Verstoß gegen rituelle Regeln wird als Frevel beurteilt, der der Ehre der Gottheit widerspricht. Darum gehört die Anleitung zur Einhaltung derartiger Regeln zu den unerläßlichen Weisen des Dienstes am Aufbau der zum Gotteslob berufenen Gemeinde. Und der Lehrer, dem die Gemeinde diese Anleitung verdankt, spielt eine besondere Rolle im »Sprachspiel« der Oikodomé.

Nun muß aber auch das Verhalten der Menschen im Alltag dem rituellen Handeln im Gottesdienst entsprechen; andernfalls würden die Menschen »unrein«, d. h. gottesdienst-unfähig. Darum sind »Reinheitsvorschriften« zu beachten, wenn die Menschen, die sich zur Gottesdienstfeier versammeln, die heiligen Handlungen nicht »verunreinigen« und damit das Gericht der Gottheit herausfordern sollen[28]. Die Belehrung über derartige Reinheitsvorschriften ist darum in vielen Religionen das Kernstück der religiösen Moral. Denn nicht nur im Gottesdienst, sondern in allen Lebenssituationen sollen die Menschen lernen, so zu handeln, »ut in omnibus glorificetur Deus«: Nicht nur die gottesdienstliche, sondern auch die sittliche Praxis hat, religiös verstanden, doxologischen Charakter. Dabei beschränkt sich die »Verherrlichung« der Gottheit nicht darauf, daß diese als Herrschermacht anerkannt wird, die für ihre Weisungen

[28] Vgl. 1 Kor 11,29.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gehorsam verlangen kann. Vielmehr dient dieser Gehorsam dazu, die Menschen zu einem Verhalten anzuleiten, das ihrer Berufung zu Zeugen der göttlichen Doxa entspricht[29]. Nicht nur das religiöse Wort, auch die religiös verstandene sittliche Praxis hat den Charakter des wirksamen Zeichens, das die, die es sehen, auch ihrerseits zum Dienst an der göttlichen Herrlichkeit fähig macht: »… damit sie eure guten Taten sehen und eurem Vater, der im Himmel ist, die Doxa erweisen«[30]. Die Prävalenz kultbezogener Reinheitsvorschriften in der religiösen Moral vieler Völker ist nicht, wie aufgeklärte Kritiker meinen, ein Anzeichen eines noch unentfalteten sittlichen Bewußtseins, sondern vielmehr ein Ausdruck dafür, daß menschliche Moralität erst aus dem Auftrag, der göttlichen Doxa zu dienen, ihre besondere Würde und Verpflichtungskraft gewinnt. Deshalb leistet auch der Lehrer der religiös verstandenen Moral einen spezifischen Beitrag zur Oikodomé der religiösen Gemeinde. Aber alle diese Weisen des Dienstes am Wort zielen darauf ab, den Hörer zu einer eigenverantwortlichen Antwort zu ermächtigen. Nur so kommt jene doxologische Wechselrede zustande, durch die die religiöse Gemeinde aufgebaut wird.

Darum erschöpft der Dienst am Wort sich nicht in der Rezitation kanonischer Texte, auch nicht in ihrer Kommentierung, sondern gewinnt Sachbezug und Bedeutungsgehalt nur in dem Maße, in dem er zugleich zur Auferbauung der Gemeinde beiträgt, die sich im Hören und Antworten unter jenen Anspruch und jene Zusage stellt, die das verkündete Wort ihr vermittelt. Weil dieser Anspruch und diese Zusage aber stets größer sind als jede Art ihrer Bezeugung, wird durch die Verkündigung des Wortes die Vielstimmigkeit der Antwort nicht nur zugelassen, sondern erfordert. In diesem Sinne ist die recht verstandene »Erbaulichkeit« (d. h. die Fähigkeit, zur »Oikodomé« der Gemeinde aus vielen und unterschiedlichen »lebendigen Steinen« beizutragen) die Bewährungsprobe für jeden Dienst am Wort. Umgekehrt ist alle Bemühung um den Aufbau der Gemeinde an der Aufgabe zu messen, dem verkündeten Wort denjenigen Ort zu bereiten, an dem es gehört und im vielstimmigen Dialog der Gemeinde auf jene Weise beantwortet werden kann, der dem in diesem Wort vermittelten Anspruch entspricht. Von den verschiedenen Weisen des Dienstes am Wort und ihrem Zusammenhang mit anderen Diensten

[29] Vgl. Eph 4,1.
[30] Mt. 5,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an der religiösen Überlieferungsgemeinschaft wird im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, im Zusammenhang einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, ausführlicher zu handeln sein.

3. Von der Kommunikationsgemeinschaft der Zeitgenossen zur Überlieferungsgemeinschaft

a) Die Dialoggemeinschaft der Zeitgenossen und die überlieferte Sprache

Die Sprache, die in einer konkreten Sprachgemeinschaft gesprochen wird, ist das Ergebnis einer Geschichte. Diese ergibt sich aus den wiederholten Versuchen, unter dem Anspruch des Wirklichen an den Grenzen des bisher Sagbaren zu sprechen und nicht nur neue Formen des Anschauens und Denkens, sondern auch neue Formen des Sprechens zu entwickeln. Als Ergebnis einer solchen Geschichte ist sie stets die partikuläre Sprache einer je besonderen Sprachgemeinschaft (s. o. S. 157 ff.). Als solche ist sie nicht angeboren, sondern muß erlernt werden; und dieser Lernvorgang ist niemals abgeschlossen. Sprecher und Hörer müssen sich immer neu darum bemühen, diejenige Sprache zu finden, in der ihr Dialog so geführt werden kann, daß er der Eigenart der Sache entspricht, über die sie reden. Dennoch ist es nicht nötig, aber auch gar nicht möglich, diese Sprache jeweils neu zu erfinden. Dialoge werden in einer Sprache geführt, die die aktuellen Sprecher und Hörer jeweils schon vorfinden. Aber diese vorgefundene Sprache wird durch die Weise ihre Gebrauchs teils unbewußt verändert, teils bewußt und planmäßig weiterentwickelt. Das gilt für »Nationalsprachen« ebenso wie für »Sachgebietssprachen«. Denn je deutlicher die Sache, über die gesprochen werden soll, die Sprecher und Hörer auf eine spezifische Weise in Anspruch nimmt, desto mehr wird der Dialog die Ausformung einer eigenen Sachgebietssprache erfordern, die sich durch ihren Wortschatz und ihre grammatische Form von anderen Sachgebietssprachen unterscheidet. Und je neuartiger die Erfahrungen sind, die in dieser Sprache zum Ausdruck gebracht werden sollen, desto einschneidender wird die Weiterentwicklung sein, die durch ihren jeweils neuen Gebrauch geschieht.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weil nun die Erfahrungen früherer Generationen deren »Forma Mentis« geprägt haben, enthält auch deren Sprache den Niederschlag dieser früheren Erfahrungen. Darum gewinnen auch spätere Sprecher und Hörer, die diese Sprache gebrauchen, an dieser »Forma Mentis« Anteil und bleiben so auf die Erfahrungen ihrer Vorgänger zurückverwiesen. Sie verstehen die übernommene Sprache und alles, was sie in ihr sagen, nur in dem Maße, in welchem ihnen auch exemplarische Inhalte dieser Erfahrungen der Früheren »denkwürdig« bleiben. Inhalte solcher denkwürdigen Erfahrungen müssen im Gedächtnis bewahrt werden, wenn die überlieferte Sprache nicht zur leeren Form werden soll, die von den Späteren nicht mehr verstanden wird und deshalb alsbald auch nicht mehr ihren eigenen Regeln gemäß verwendet wird. Dann aber geht die Fähigkeit dieser Sprache verloren, das Bewußtsein ihrer späteren Sprecher zu prägen und sie für die spezifischen Erfahrungen zu qualifizieren, die diese »Forma Mentis« voraussetzen. Nur solange die Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft nicht nur überlieferte Sprachformen »verwenden«, sondern sich der inhaltlichen »Denkwürdigkeiten« dieser Geschichte bewußt bleiben, bleibt ihnen auch die Fähigkeit zu spezifischen Weisen der Erfahrung erhalten. Die je aktuelle Dialoggemeinschaft ist so, um der Eigenart ihres Dialogthemas willen, darauf angewiesen, sich zur Überlieferungsgemeinschaft zu erweitern, die auch die überlieferten Inhalte der Erfahrung, die diese Sprache geprägt haben, nicht aus dem Gedächtnis verliert. Aber indem die je aktuellen Sprecher in der vorgefundenen Sprache neuartige Erfahrungen zum Ausdruck bringen, tragen sie nicht nur zur Weiterentwicklung der Sprache, sondern damit zugleich zur geschichtlichen Veränderung der Kommunikationsgemeinschaft bei, die diese Sprache spricht.

Alles Gesagte gilt auch für diejenige Sprachgemeinschaft, in der die soeben beschriebene »doxologische Wechselrede« geführt wird. Sprecher und Hörer sind genötigt, eine spezifische Sprache des doxologischen Wortes zu entwickeln; nur so kann es ihnen gelingen, in Wort und Antwort jenen Anspruch der göttlichen Wirklichkeit weiterzugeben, der sie zu jenem Wort befähigt, das dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit antwortet. Aber es ist weder nötig noch möglich, die Sprache der Doxologie jeweils neu zu erfinden; auch hier sprechen Sprecher und Hörer eine Sprache, die sie schon vorfinden, die sie freilich auch durch die Weise ihres Gebrauchs weiterentwikkeln. Auch hier ist es nötig, sich in die überlieferte Sprache ein-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuüben und »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, wenn es gelingen soll, in der überlieferten Sprache neue Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Aber auch diese Art von aktiver Sprachkompetenz geht verloren, wenn nicht zugleich exemplarische Inhalte derjenigen Erfahrungen im Gedächtnis bewahrt werden, die das Anschauen und Denken der Früheren so geprägt haben, daß daraus die Sprache der Doxologie ihren Wortschatz und ihre grammatische Form erhalten hat. Ohne die Weitergabe solcher maßgeblichen (weil formgebenden) Erfahrungsinhalte der Früheren wird auch die Sprache der Doxologie zur leeren Form, die von späteren Sprechern nicht mehr verstanden und deshalb alsbald auch nicht mehr ihren eigenen Formgesetzen gemäß gebraucht wird. Dann aber verliert auch die Sprache der Doxologie die Kraft, die »Forma Mentis« ihrer Sprecher so zu prägen, daß diese dazu fähig werden, das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit wahrzunehmen, zu verstehen und zu bezeugen. Auch diejenige Sprachgemeinschaft, in der die »doxologische Wechselrede« geführt werden soll, ist um der Eigenart ihres Dialogthemas willen darauf angewiesen, sich zur Überlieferungsgemeinschaft zu erweitern, die auch die überlieferten Inhalte der Erfahrung, die diese Sprache geprägt haben, nicht aus dem Gedächtnis verliert. Aber auch von dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft gilt: Indem die je aktuellen Sprecher in der vorgefundenen Sprache neuartige Erfahrungen zum Ausdruck bringen, tragen sie nicht nur zur Weiterentwicklung der Sprache, sondern damit zugleich zur geschichtlichen Veränderung der Kommunikationsgemeinschaft bei, die diese Sprache spricht.

Insoweit kehren alle Momente, die sich allgemein an Kommunikationsgemeinschaften und ihrer Einfügung in Überlieferungsgemeinschaften beobachten lassen, auch dort wieder, wo jene Dialoggemeinschaft, die jeweils gegenwärtig die »doxologische Wechselrede« führt, sich als Glied einer spezifischen Überlieferungsgemeinschaft erweist. Und auch in dieser Hinsicht tritt die Besonderheit der doxologischen Überlieferungsgemeinschaft erst auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten mit anderen Überlieferungsgemeinschaften deutlich hervor.

Diese Besonderheit betrifft zunächst die Maßgeblichkeit jener Erinnerungsinhalte, die nicht vergessen werden dürfen, wenn die Sprache der Doxologie nicht unverständlich werden und schließlich ihre prägende Kraft für das Anschauen und Denken ihrer je aktuellen Sprecher verlieren soll. Denn die »aktive Sprachkompetenz« der je

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenwärtigen Sprecher beruht darauf, daß sie die Inhalte ihres je gegenwärtigen Erlebens als die Abbild- und Gegenwartsgestalten begreifen, in denen das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auch ihre Herzen erleuchtet und zum doxologischen Wort fähig macht. Nur so gewinnen die Inhalte ihres subjektiven Erlebens jenen Kontext, innerhalb dessen sie zu Inhalten objektiv gültiger religiöser Erfahrung werden. Würden daher diese Ereignisse vergessen, in denen Gott diese seine Herrlichkeit auf bleibend maßgebliche Weise hat aufleuchten lassen, dann verlöre dieses Sprechen nicht nur seine Form, sondern auch seinen Inhalt.

Das gilt nicht nur für das Judentum und Christentum, deren Botschaft von besonderen Ereignissen in der Zeit spricht, in denen die Herrlichkeit Gottes aufgeleuchtet sei, sondern auch für solche Religionen, deren Überlieferung ausschließlich davon spricht, daß alle Inhalte der Erfahrung als Abbild-Gestalten und Abbild-Ereignisse dessen zu verstehen seien, was »in einem Anfang vor aller Erfahrungszeit geschah«.

Daß beide Formen der religiösen Verkündigung sich nicht notwendig ausschließen, wird dadurch deutlich, daß auch in der jüdischen und christlichen Überlieferung die Ereignisse inmitten der Zeit, die den zentralen Inhalt ihrer Botschaft ausmachen, zu Geschehnissen »im Anfang aller Zeit« oder sogar »vor aller Zeit« in Beziehung gesetzt werden. So gilt die Herausführung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten als Abbild der göttlichen Ruhe nach dem Schöpfungswerk der »Sechs Tage« und impliziert deshalb die Verpflichtung, die Ruhe des Sabbath weiterzugeben an »Knecht und Magd, Ochs und Esel«. Die Befreiten, die inmitten der Zeit »zur Ruhe kamen«, und die Sabbath-Feier, durch die sie ihre Hausgenossen und sogar ihr Vieh »zur Ruhe bringen«, sind gemeinsam das Abbild der göttlichen Ruhe »im Anbeginn«. Für die Christen aber ist die Geburt des menschgewordenen Gottessohnes »in der Fülle der Zeiten« zurückbezogen auf die Geburt des Sohnes aus dem Vater »vor aller Zeit«.

Aber selbst wer, wie dies in vielen anderen Religionen geschieht, nur von dem sprechen will, was »vor aller Zeit geschah« und in allem, was ist und geschieht, sein Abbild findet, bleibt auf Ereignisse inmitten der Zeit verwiesen. In solchen Ereignissen ist die universale Bestimmungsmacht der »Anfänge« bestimmten »erwählten Zeugen« offenbargemacht worden; dazu aber mußte das Heilige selbst das Anschauen und Denken dieser Zeugen verwandeln. Selbst das

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bekenntnis, daß seit Erschaffung der Welt »alle Lande der göttlichen Herrlichkeit voll« sind, kann nur deswegen gesprochen werden, weil inmitten der Zeit der Prophet als erwählter Zeuge berufen wurde, den Lobgesang der Seraphim zu hören und sich von ihnen »die Lippen reinigen« zu lassen. Nur deshalb konnte der Prophet dieses Bekenntnis auch an die Gemeinde als Inhalt ihres Lobgesangs weitergeben. Das gilt auch von anderen religiösen Überlieferungen. Wer nicht von jenen Ereignissen in der Zeit sprechen will, in denen die Gottheit bestimmte Menschen »erleuchtet«, »erweckt«, vielleicht sogar »entrückt« hat, um sie zu Zeugen seiner aufleuchtenden Herrlichkeit zu bestellen, verwandelt die religiöse Botschaft in eine bloße Erinnerung an sein eigenes Wissen vom Heiligen, das in seiner eigenen Seele bereitliegt und durch das Hören auf das »Verbum Externum« nur zu klarerem Bewußtsein gebracht wird. Dann aber verliert er den Maßstab, um die eigenen Versuche, an den Inhalten seines eigenen Erlebens die Herrlichkeit des Heiligen aufleuchten zu lassen, vom bloßen Spiel seiner frommen Phantasie zu unterscheiden. Einen solchen Maßstab kann er nur den Zeugnissen einer Überlieferung entnehmen, die ihm sagt, welche Umgestaltung des Anschauens und Denkens den berufenen Zeugen widerfahren ist; nur so gewinnt er die Möglichkeit, die eigene »Forma Mentis« darauf zu prüfen, ob es ihr an jener Umgestaltung zur Neuheit des Denkens noch mangelt, die notwendig wäre, wenn auch er zur Erfahrung des Heiligen fähig werden sollte.

Kurz: Wer sich nicht an maßgeblichen Zeugnissen einer religiösen Überlieferung selbstkritisch mißt, kann den Texten, die er vorfindet, zwar mannigfache historische oder psychologische Informationen abgewinnen, würde sich aber weigern, sich mit jener Form des Anschauens und Denkens beschenken zu lassen, die allein ihn befähigen könnte, wahrzunehmen und zu begreifen, wovon er sprechen will: jene »Doxa« Gottes, die sich dem »unverwandelten« Herzen gerade verbirgt.

Eine weitere Besonderheit der doxologischen Überlieferungsgemeinschaft betrifft ihr Verhältnis zur Zeit. Denn zwar gilt auch von ihr, was von jeder Überlieferungsgemeinschaft gesagt werden kann: Sie kommt mit der »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« nie an ein Ende. Indem sie lernt, immer neue Inhalte der Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen, versteht sie auch umgekehrt die Inhalte der Überlieferung auf je neue Weise. Das »hermeneutische Wechselverhältnis«, von dem an früherer Stelle die Rede

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

war (s. o. S. 128 f. u. 172), treibt deshalb die Geschichte jeder Überlieferungsgemeinschaft in eine offene Zukunft voran. Aber für die doxologische Überlieferungsgemeinschaft gilt zugleich: Diese offene Zukunft wird im jeweils gegenwärtig gesprochenen und gesungenen Gotteslob auf antizipatorische Weise präsent. Denn jenes Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit, das den Inhalt der doxologischen Rede ausmacht, ist der Ausdruck einer gnädigen Zuwendung Gottes, die sich an denen, denen er sich zu erkennen gibt, jeweils schon heute ereignet. Die Wirkung dieser gnädigen Zuwendung wird sich gewiß erst am Ende der Tage vollenden; und ihre Eigenart wird sich dem Auge des Menschen erst am Ende der Tage enthüllen. Gleichwohl gewinnt sie jedesmal, wenn sie sich wirksam ereignet und vom Menschen mit dem doxologischen Wort beantwortet wird, eine neue Gestalt ihrer Gegenwart. Darum ist jede Stunde, in der das Wort der Doxologie gesprochen wird, die antizipatorische Gegenwartsgestalt jener Fülle der Zeiten, in der die »irdische« Doxologie sich in der »himmlischen« vollenden wird. Und die Gemeinschaft derer, die das Gotteslob singen, darf sich als jener »Ort« begreifen, an dem solche Antizipation der »kommenden Welt« schon heute geschieht.

b) Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Beispiel von allgemein philosophischer Bedeutung

Fragt man nicht nur nach der Kommunikationsgemeinschaft, in der Zeitgenossen sich ihre unterschiedlichen Erfahrungen bezeugen und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis untereinander bringen, sondern nach der Überlieferungsgemeinschaft, die die Erinnerung an die Erfahrungen früherer Generationen festhält, weitergibt und auslegt, dann ist der Blick auf spezifisch religiöse Überlieferungsgemeinschaften auch in philosophischer Hinsicht hilfreich und lehrreich. Hier bietet nicht nur, wie in den bisher beschriebenen Fällen, eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie dem Theologen gewisse Interpretations- und Verstehenshilfen an, sondern die Zeugnisse religiöser Überlieferung eröffnen ihrerseits dem Transzendentalphilosophen die Möglichkeit, seine eigene Aufgabe deutlicher zu sehen und Wege zu ihrer Lösung zu finden. Dabei geht es nicht nur um die psychologische Frage, auf welche Weise gewisse Überlieferungen die Aufmerksamkeit der Menschen auf gewisse Inhalte möglicher Erfahrung lenken oder sie dazu anleiten, gewisse Arten der Erfahrung, z. B. die wissenschaftliche Empirie, die ästhetische oder

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die religiöse Erfahrung, besonders hochzuschätzen. Daß dies der Fall ist, steht außer Zweifel. Hier aber geht es um ein transzendentales Problem: Sind konkrete Überlieferungen an jener Umgestaltung der Denk- und Anschauungsformen beteiligt, aus der jeweils eine veränderte Vernunftgestalt und mit ihr eine veränderte Weise des Erfahrens hervorgeht? Sollte nämlich die Vernunft eine Geschichte haben, dann beträfe diese Geschichte auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Und sollten konkrete Überlieferungen einen Einfluß auf diese Geschichte der Vernunft haben, dann würden die Bedingungen möglicher Erfahrung durch diese Überlieferungen mitbestimmt, oder kurz: dann hätten Überlieferungen transzendentale Bedeutung. Mit dieser Möglichkeit aber wird in der traditionellen Transzendentalphilosophie nicht gerechnet. Darum sind hier auch keine Modelle entwickelt worden, an denen abgelesen werden könnte, wie ein solcher Einfluß von Traditionen auf die Veränderung der Vernunftgestalt und damit der Möglichkeit von Weisen der Erfahrung zu denken sei.

In Religionen dagegen ist immer wieder von einer Verwandlung (metamórphosis) des Denkens die Rede, von einer neuen Öffnung der Augen und Ohren und damit von einer Veränderung der Weise, wie Menschen sich selbst und die Welt erfahren. Und das Zeugnis von solchen strukturverändernden Erfahrungen macht einen wesentlichen Inhalt der religiösen Überlieferung aus. Dabei werden derartige Zeugnisse nicht nur in der Absicht weitergegeben, den Kenntnisschatz der Hörer zu vermehren, etwa so, wie ein Reisebericht Kenntnisse übermittelt, die nicht jeder Zeitgenosse durch eigene Erfahrung erwerben kann, oder wie ein historisches Dokument Kenntnisse über vergangene Ereignisse und Sachverhalte späteren Generationen zugänglich macht, die davon nicht aus eigener Erfahrung wissen können. Vielmehr sollen die Hörer und Leser solcher Zeugnisse dazu befähigt werden, sich in vergleichbarer Weise zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen und dadurch zum eigenen Urteil über ihre eigenen Erfahrungen, aber auch über die Inhalte der Überlieferung fähig zu werden. Die schon mehrfach zitierte Mahnung des Apostels Paulus »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr beurteilen könnt, was Gott wohlgefällt«[31] kann als ein Programmwort gelesen werden, an dem die Eigenart der religiösen Überlieferungsgemeinschaft, der für sie normative Charakter gewisser

[31] Röm 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeugnisse und die Aufgabe des Auslegens exemplarisch abgelesen werden kann (s. o. S. 200 u. 219).

Darüber hinaus aber enthält dieses paulinische Programmwort auch einen weiterführenden Hinweis für die Transzendentalphilosophie, sofern es von der Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Umgestaltung des Denkens spricht, von der es abhängt, ob Menschen in bestimmten Kontexten zu eigenem Urteil fähig werden. Denn wenn Erfahrung im Unterschied zum bloßen Erleben objektive Gültigkeit besitzen soll, und wenn, wie schon Kant gezeigt hat, die Fähigkeit zum Urteil nötig ist, um objektiv Gültiges zu erfassen, dann gehört die Urteilsfähigkeit zu jenen Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung, die in der Transzendentalphilosophie untersucht werden. Wenn aber diese Urteilsfähigkeit in gewissen, signifikanten Fällen eine Umgestaltung des Denkens voraussetzt, dann gehört auch diese »Metamórphosis« zu den unabweislichen Themen der Transzendentalphilosophie. Sofern also der Transzendentalphilosoph sich darum bemüht, die Geschichte der reinen Vernunft in ihrer transzendentalen, d. h. Erfahrung ermöglichenden Bedeutung zu beschreiben, wird er mit besonderer Aufmerksamkeit auf Aussagen hören, die von einer solchen Umgestaltung zur Neuheit des Denkens sprechen, auch wenn diese seine Aufmerksamkeit nicht von einem spezifisch theologischen, sondern von einem genuin philosophischen Interesse geleitet ist.

Dabei zeigt sich freilich zugleich: Gerade wenn das religiöse Anschauen und Denken durch bestimmte Erinnerungen geprägt ist, gewinnen gewisse Inhalte neuer Erfahrungen den Charakter des Ärgernisses, an dem diese Anschauungs- und Denkformen zunächst zerbrechen, und zwar so, daß offen bleibt, ob sie in veränderter Form wiederentstehen werden. Und nur wo eine solche Wiederherstellung in neuer Gestalt geschieht, werden die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft angesichts der Erfahrungsinhalte, die ihnen zum Skandalon geworden sind, nicht endgültig verstummen, sondern eine neue Form der Urteilsfähigkeit wiedergewinnen. Nur im Licht des Vertrauens auf Gottes Bundeszusage, wie sie z. B. in der Überlieferung von den Ereignissen am Sinai weitergegeben wurde[32], gewann die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar den Charakter des Ärgernisses; nur im Lichte der Hoffnung auf die radikale Erneuerung dieses Gottesbundes durch den »Gesalbten« wurde

[32] Vgl. Ex 19,4–6.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Kreuzestod Jesu zum Skándalon. Und es sind, auch außerhalb der Geschichte Israels und der Christenheit, Erfahrungen derartig skandalöser, d. h. jeden religiösen Orientierungsversuch zu Fall bringender Art, die den Gesamtkontext aller bisherigen religiösen Erfahrung zerbrechen und seine Umgestaltung verlangen, ohne doch die Möglichkeit dieser Umgestaltung von vorne herein zu garantieren. Nur wo eine solche Umgestaltung gelingt – oder religiös gesprochen: wo sie dem Menschen auf unerzwingbare Weise geschenkt wird – ist es möglich, Überlieferung und neue Erfahrung in ein neues Wechselverhältnis zu bringen.

Nur eine neue »Öffnung der Augen« gestattete es den Jüngern, das Ereignis des Kreuzes im Lichte der überlieferten Verkündigung von »Moses und den Propheten«, aber auch die Schriften des Moses und der Propheten im Lichte der neuen Erfahrung neu zu lesen. Und diese »relecture« der Schriften machte die Hörer fähig, das zunächst zerstörte hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Überlieferung und neuer Erfahrung auf veränderte Weise wiederzugewinnen. Erst so entstand der neue Kontext, in welchem es möglich wurde, die Maßstäbe zu finden, an denen wahre von falschen Urteilen sowohl über die Überlieferung als auch über die neue Erfahrung unterschieden werden konnten. Im Neuen Testament wird dies auf exemplarische Weise verdeutlicht in der Erzählung von dem »Fremden«, der den Jüngern auf ihrem Weg nach Emmaus die Schriften auslegte.

Der Transzendentalphilosoph aber wird aus solchen Beispielen eine allgemeine Regel ableiten können: Das Festhalten der Erinnerung an frühere Erfahrungen – und das bedeutet im Zusammenhang der Generationen: das Festhalten an der Überlieferung – aber auch eine Auslegung der Überlieferungszeugnisse, die diese in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu den je neuen Erfahrungen je neuer Generationen treten läßt, ist die konkrete Form des Dienstes an der »je größeren Wahrheit«. Und die Möglichkeit dieses Dienstes beruht darauf, daß auch solche Erfahrungen, die die jeweils gegebenen Formen des Anschauens und Denkens verändern, nur durch die gesamte Geschichte des bisher geführten Dialogs mit der Wirklichkeit möglich geworden sind. Strukturverändernde Erfahrungen machen daher die bisherige Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft nicht obsolet, sondern gewinnen erst durch die Beziehung auf diese Geschichte die Kraft, alte und bewährte Erfahrungskontexte aufzubrechen und zu verändern. Daher können auch neue, strukturverändernde Erfahrungen nur von demjenigen verstanden und von bloß subjektiven

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erlebnissen des Überwältigtwerdens durch das Unverständliche unterschieden werden, der sich als aktives Glied dieser Geschichte versteht und verhält. Das aber ist nur möglich, wenn er sich durch eine Auslegung dieser Geschichte dazu befähigen läßt, im eigenen Urteil Überlieferung im Lichte gegenwärtiger Erfahrung, gegenwärtige Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen.

Ist diese Regel einmal am Beispiel religiöser Überlieferungsgemeinschaften entdeckt, dann erweist sie sich alsbald als hilfreich, um auch die Geschichte anderer Überlieferungsgemeinschaften zu verstehen, etwa die Geschichte der »Lesergemeinde« klassischer Literatur mit den oft überraschenden Wendungen der Rezeptionsgeschichte unter Einschluß von Phasen des Vergessens und der Wiederentdeckung; denn auch diese beruht darauf, daß die Leser gewisse Überlieferungsinhalte als normativ (»klassisch«) bewerten, weil sie in ihrem Lichte, um Kants berühmte Metapher zu gebrauchen, ihre Erlebnisse so zu buchstabieren lernen, daß sie als Erfahrung gelesen werden können. Und selbst die Revolutionen der Wissenschaftsgeschichte erklären sich daraus, daß das hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Überlieferung und neuartigen Erfahrungen eine »relecture« überlieferten Wissens erzwingt und erst so auch die neuen Erfahrungen deutbar macht. Und so zeigt sich, daß auch die »community of investigators« eine konkrete Überlieferungsgemeinschaft ist, die ohne Bewußtsein von ihrer Geschichte kein angemessenes Verfahren entwickeln könnte, um neue Beobachtungen in den Kontext einer Erfahrung einzuordnen, und zwar auch und gerade dann, wenn diese neuen Beobachtungen einen radikalen Strukturwandel dieses Erfahrungskontextes erzwingen.

Eine Dialogische Theorie der Erfahrung wird daraus die Folgerung ziehen: Jene Geschichte der Vernunft, die sich daraus ergibt, daß wir in unserer Erfahrung den je größeren Anspruch des Wirklichen auf je überbietungsbedürftige Weise beantworten und zur Sprache bringen, ist jeweils in die Geschichte konkreter Überlieferungsgemeinschaften eingebunden. Überlieferungsverlust würde jeweils zugleich den Verlust der Fähigkeit zu je spezifischen Weisen des Erfahrens bedeuten.

Die Geschichte des Verbum Mentis et Oris, in welcher die Struktur des Anschauens und Denkens Erfahrung möglich macht, die Inhalte der Erfahrung aber immer wieder eine Veränderung dieser Struktur nötig machen, findet also auf drei Ebenen statt: auf der Ebene des individuellen Bewußtseins im Verlauf seiner Lebens-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschichte, auf der Ebene der Dialoggemeinschaft, in welcher die relative Fremdheit des Anschauens und Denkens der jeweils Anderen die Dialogpartner an den je größere Anspruch des Wirklichen erinnert, und auf der Ebene der Überlieferungsgemeinschaft. Das Bewußtsein derer, die in der jeweiligen Gegenwart den Dialog miteinander führen, wird durch die Erinnerung an bezeugte Erfahrungen früherer Generationen zu einer kritischen Selbstreflexion veranlaßt. Diese Reflexion ist von der Frage geleitet, ob sie hinter jene Umgestaltung des Anschauens und Denkens zurückgefallen sind, die frühere Generationen unter dem Anspruch des Wirklichen schon durchlaufen haben. Zeugnisse von solchen strukturverändernden Erfahrungen früherer Generationen gewinnen dann für die Überlieferungsgemeinschaft normative Bedeutung, sofern diese sich die bezeugten Erfahrungen der Früheren als Teile ihrer eigenen Geschichte zueigen macht und zugleich den in solchen Zeugnissen zur Sprache gebrachten Anspruch des Wirklichen als die vorantreibende Kraft der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte begreift.

Dabei besteht zwischen den Zeugnissen normativer Erinnerung und ihrer je neuen Aneignung in der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte ein wechselseitiger Zusammenhang: Erinnerung, die nicht zum Teil einer bis in die Gegenwart reichende Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte wird, bleibt ein bloßes Dokument der Vergangenheit; das gegenwärtige Lesen überlieferter Texte aber, das sich nicht selbstkritisch an den Zeugnissen normativer Erfahrungen der früheren Generationen überprüft, wird zur bloßen Selbstbespiegelung der jeweiligen Gegenwart. Nur wenn die je gegenwärtige Generation in den Worten der Überlieferung den Anspruch des Wirklichen bezeugt findet, dessen vorantreibende Kraft frühere Generationen erfahren haben, wird ein Kontext aufgebaut, innerhalb dessen weitergegebene Zeugnisse der Vergangenheit und je aktuelle Erfahrungen sich gegenseitig auslegen und sich so als objektiv gültig erweisen. Dadurch gewinnt auch die Überlieferungsgemeinschaft transzendentale Bedeutung, weil sie immer neuen Generationen die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich macht. Dann freilich werden auch immer neue Generationen dazu fähig, sich selber als Glieder jener Geschichte zu begreifen, die auch ihre neuen Erfahrungen umfaßt und gerade im Lichte dieser Erfahrungen den in den Zeugnissen normativer Erinnerung vernehmbar gewordenen Anspruch des Wirklichen immer neu zur Geltung bringt.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Geschichte

a) Überlieferungsgemeinschaft und Vernunftautonomie

Im ersten Teil der hier vorgetragenen Überlegungen wurde die Frage gestellt, welche Rolle Traditionen und Institutionen bei der Ausprägung historisch konkreter Gestalten der Vernunft spielen und wie dieser ihr prägender Einfluß sich zur Selbstbestimmung der Vernunft verhalte (s. o. S. 61 f.). Darauf kann nun im Sinne einer Dialogischen Theorie der Erfahrung geantwortet werden: Der Aufbau eines Erfahrungskontextes erfordert eine Eigentätigkeit der Vernunft, die dabei ihren eigenen Gesetzen folgt und also autonom ist. Aber die Vernunft existiert und fungiert nicht abseits von ihrer Geschichte und ist deshalb durch die Zugehörigkeit zu konkreten Kommunikations- und Überlieferunsgemeinschaften geprägt. Konkrete Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften und die von ihnen gesprochenen je besonderen Sprachen haben transzendentale, d. h. Erfahrung ermöglichende Funktion. Aber sie können diese Funktion nur ausüben, indem sie Sprecher und Hörer zu jener Eigentätigkeit befähigen, durch welche sie die Inhalte der Überlieferung und die der eigenen Erfahrung in ein hermeneutisches Wechselverhältnis bringen und so einen neuen, umgreifenden Erfahrungskontext aufbauen. Dabei fordert jede Überlieferungsgemeinschaft ihre Glieder dazu heraus, durch diese ihre selbstbestimmte Eigentätigkeit die geschichtlich geprägten Formen des eigenen Anschauens und Denkens weiterzuentwickeln und dadurch zugleich die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft aktiv mitzugestalten. Nur so kann das Individuum sich die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignen. Und darin bewährt sich, innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft, die Autonomie der Vernunft.

Darum schließt diese Selbstgesetzgebung die geschichtliche Prägung der Vernunft durch die Zugehörigkeit des Individuums zu konkreten Überlieferungsgemeinschaften nicht aus sondern ein. Die Überlieferung und ihre Auslegung sind konstitutiv für die Fähigkeit immer neuer Generationen, in jenen Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch einzutreten, der »Erfahrung« heißt und darauf beruht, in der Vorläufigkeit der jeweils erreichten Gestalt des Anschauens und Denkens dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben.

Im speziellen Falle religiöser Überlieferungsgemeinschaften

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber wird diese Befähigung, in eigener Selbstgesetzgebung einen Erfahrungskontext aufzubauen und dadurch zum aktiv gestaltenden Glied der Überlieferungsgemeinschaft zu werden, als Gabe des Heiligen verstanden. Diese Gabe wird in religiösen Texten als »Erleuchtung« des Herzens, als »Erweckung« aus dem Schlaf der Unwissenheit bezeichnet, in der christlichen Überlieferung aber als »Gabe des Geistes«, die den, der sie empfängt, erst zum Urteil und damit zur Unterscheidung zwischen subjektivem Erleben und objektiv gültiger Erfahrung fähig macht. In diesem Sinne »beurteilt der Geistbegabte alles und wird von niemandem beurteilt«[33]. Und entsprechend wird die Initiation, durch die das Individuum zum Glied der religiösen Überlieferungsgemeinschaft wird, als Weitergabe der Geistbegabung verstanden, die durch die »Taufe mit Wasser und Heiligem Geiste« geschieht.

Noch einmal sei in diesem Zusammenhang an die Bedeutung der Sprache und ihrer Weitergabe in der Sprachgemeinschaft erinnert. Zweifellos ist unser Anschauen und Denken durch die Sprache geprägt, die wir sprechen. Aber wer aus dieser Tatsache den Schluß ziehen wollte, die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft behindere die freie Selbstbestimmung der Vernunft, und um diese Selbstbestimmung wiederzuerlangen, müsse das Individuum sich aus der Sprachgemeinschaft zurückziehen, erläge einem Irrtum. Zwar ist es möglich und der freien Selbstbestimmung der Vernunft förderlich, Mehrsprachigkeit zu erwerben und dadurch an mehreren Sprach-Überlieferungen Anteil zu gewinnen. Aber der Versuch, sich dem Einfluß jeder sprachlichen Tradition zu entziehen, ist nicht nur undurchführbar (selbst künstlich erfundene »Privatsprachen« zeigen die Spuren derjenigen Sprach-Überlieferung, in der der »Erfinder« aufgewachsen ist). Ein solcher Versuch würde darüber hinaus das Individuum nicht frei, sondern erfahrungs-unfähig machen. Es könnte seine subjektiven Erlebnisse nicht mehr einem Erfahrungs-Kontext einfügen, der die kurze Spanne der eigenen Lebenserinnerungen übergreift, und verlöre die Kriterien, um zwischen subjektiv konstruierten und intersubjektiv bewährten Formen der Synthesis zu unterscheiden.

Das gilt sogar für die wissenschaftliche Empirie. Denn auch jene Verknüpfungsweise, durch die der Forscher, vor aller Publikation seiner Ergebnisse, in scheinbar einsamem Selbstgespräch seinen Beob-

[33] 1 Kor 2,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

achtungen den Ort im Erfahrungskontext zuweist, ist das Ergebnis der Dialoge, die die Gemeinschaft der Forschenden über lange Zeiträume hinweg geführt hat. Sprachtraditionen und die sie sichernden Institutionen (von der Familie als Primärschule der Sprache über die Schule bis zu den Bildungseinrichtungen, die mit der Kenntnis der Literatur auch die Überlieferung einer »Hochsprache« lebendig erhalten) heben die Selbstbestimmung der Vernunft nicht auf, sondern machen es erst möglich, subjektive Erlebnisse so zu verknüpfen, daß sie zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden.

Was sich so an der Überlieferung der Sprache deutlich machen läßt, ist, mit geeigneter Abwandlung, auf alle Traditionen übertragbar: Traditionen haben eine unersetzliche Funktion bei der Befähigung des Individuums zu seinen eigenen Erfahrungen und heben insofern dessen Selbstbestimmung nicht auf, sondern machen es fähig, in selbstbestimmter Verarbeitung seiner Erlebnisse die Zufälligkeit individueller Eindrücke und Einfälle in die objektive Gültigkeit von Erfahrungen zu verwandeln. Das aber bedeutet im Umkehrschluß: Die menschliche Vernunft, die endlich ist und deshalb auf Erfahrung angewiesen bleibt, kann ihre Selbstgesetzgebung nicht dadurch ausüben, daß sie ihre Einfügung in eine je konkrete Überlieferungsgemeinschaft verleugnet oder abzustreifen versucht, sondern nur dadurch, daß sie diese Geschichte aktiv mitgestaltet. Das gilt auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Wie das Individuum, als Mitglied einer religiösen *Kommunikationsgemeinschaft*, gerade dadurch zum eigenverantwortlichen Zeugen der religiösen Wahrheit wird, daß es »Hörer des Wortes« bleibt und die Exteriorität dieses Wortes nicht in ein frommes Selbstgespräch verwandelt, so gewinnt das gleiche Individuum, als Mitglied einer religiösen *Überlieferungsgemeinschaft* seine Selbstbestimmung nicht dadurch, daß es sich dem prägenden Einfluß dieser Überlieferungsgemeinschaft entzieht, sondern dadurch, daß es sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet und durch sein eigenverantwortliches Zeugnis zu ihrer Weiterentwicklung beiträgt. Im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, im Zusammenhang einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, wird ausführlicher von dieser Aufgabe zu handeln sein, die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft als eigene Geschichte anzueignen.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Partikularität und Universalität

Die Einfügung des Individuums in eine je konkrete Überlieferungsgemeinschaft wird dann besonders deutlich, wenn es den Mitgliedern einer anderen Überlieferungsgemeinschaft begegnet, die eine andere Geschichte hinter sich hat, sodaß deren Mitglieder im Verlauf dieser Geschichte andere Formen des Anschauens und Denkens ausgebildet haben. Denn dann zeigt sich: Das Leben jeder Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft ist durch ein Spannungsverhältnis bestimmt, in welchem der universale Geltungsanspruch der Erfahrung und ihrer Bezeugung in der Sprache der Partikularität der Bedingungen gegenübersteht, unter denen der Anspruch des Wirklichen vernommen und zur Sprache gebracht wird. Denn der Geltungsanspruch einer sprachlichen Äußerung (insbesondere einer Aussage oder eines sittlichen Imperativs) besteht darin, nicht nur die subjektive Meinung des Sprechers zum Ausdruck zu bringen, sondern einen Anspruch des Wirklichen zu vermitteln, der »größer« ist als die Antwort, die der Sprecher auf diesen Anspruch gegeben hat. Dieser je größere Anspruch des Wirklichen ruft nicht nur den, der ihn vernimmt, zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens auf, sondern macht ihn zugleich zu seinem Zeugen vor anderen Menschen. Das Wirkliche ist »für ihn« in der Weise anspruchshaft gegeben, daß es sich nicht darin erschöpft, »für ihn« zu sein. Darum ist der vernommene Anspruch des Wirklichen auf Weitergabe durch das Verbum Oris angelegt, um jeweils neue Hörer zur Antwort zur rufen.

Insofern sind »Objektivität« und »Allgemeingültigkeit« gleichbedeutende Begriffe. Und die sprachliche Äußerung (das Verbum Oris) wendet sich, als die Gegenwarts- und Vermittlungsgestalt dieses je größeren Anspruchs, an alle, die sie hören, und ruft sie dazu auf, auch ihrerseits auf den Anspruch des Wirklichen zu antworten und im Lichte dieses Anspruchs ihre eigenen Erfahrungen neu zu verstehen, freilich auch das zu ihnen gesprochene Wort im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen neu auszulegen. Darum ist die Kommunikationsgemeinschaft, die durch das Sprechen, Hören und Antwortgeben konstituiert wird, darauf angelegt, sich zur Universalität zu erweitern. Freilich besteht diese Universalität nicht in jedem Falle darin, daß zuletzt alle Menschen das Gleiche sagen, so wie die Gemeinschaft der Forschenden, bei gleichem Informationstand und gleichen Argumentationsverfahren, zuletzt zu identischen Aussagen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommt. In allen anderen Überlieferungsgemeinschaften besteht dieser Anspruch auf objektive und deshalb universale Geltung vielmehr darin, daß unter dem Anspruch der gleichen Wirklichkeit jeder das Seine sagt, d.h durch das Zeugnis, das er hört, zu derjenigen Antwort befähigt wird, die seiner je besonderen Beziehung zum Wirklichen und seinem Anspruch gemäß ist. Das vieldeutige Wort »Pluralismus« gewinnt seinen klaren und zustimmungswürdigen Sinn, wenn es nicht jene Beliebigkeit meint, in der jeder den anderen »sagen läßt, was er will«, sondern die Vielstimmigkeit der doxologischen Antwort bezeichnet, mit der die unterschiedlichen Hörer die eine Botschaft, die ihnen zugesagt wird, auf ihre je besondere Weise beantworten und so zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit werden.

Das Gesagte gilt deswegen nicht nur dann, wenn der Anspruch des Wirklichen den, der ihn vernimmt, zum »universal vertretbaren Repräsentanten aller Vernunftsubjekte« macht, wie dies für den Forscher gilt, dem das Wirkliche in der besonderen Weise des Objekts wissenschaftlicher Erkenntnis gegenübertritt. Es gilt auch dann, wenn das Wirkliche ein Individuum in seiner Unvertretbarkeit in Anspruch nimmt, beispielsweise in der Begegnung der Liebenden oder in Erfahrungen persönlicher Berufung und Erwählung. Wer das Wirkliche so erfährt, wird zu einer Antwort gerufen, die kein anderer an seiner Stelle geben könnte. Und dennoch verlangt auch dieser Anspruch danach, bezeugt und von den Hörern dieses Zeugnisses auf ihre, ganz andere Weise beantwortet zu werden. Das trifft, wie im Einzelnen zu zeigen wäre, sogar auf die vertrauliche Rede zu, die vor unberufenen Ohren geheimzuhalten ist. Auch sie vermittelt, wenn sie Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt, einen Anspruch des Wirklichen, der nicht nur den unmittelbaren Adressaten betrifft, auch wenn zunächst nur dieser ihn auf angemessene Weise beantworten kann. Zuletzt, wenn die Bedingungen für eine solche angemessene Antwort gegeben sind, wird auch der bisher Fernstehende gerufen sein, zum Zeugen für die Wahrheit des bis dorthin vertraulichen Wortes zu werden. »Was ihr euch in den Gemächern ins Ohr geflüstert habt, wird man von den Dächern rufen«[34].

Andererseits kann der Anspruch des Wirklichen nur in der Gestalt der Antwort zur Sprache kommen, die wir in unserem Anschauen und Denken auf ihn geben. Die Gestalt dieses Anschauens und Denkens hat sich jeweils in einer konkreten Kommunikations- und

[34] Luk. 12,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überlieferungsgemeinschaft herausgebildet. Die Inhalte der jeweils konkreten Erfahrungen, deren Zeugnisse in einer solchen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben werden, haben die Individuen zu einer je bestimmten Weise der Umgestaltung ihres Verbum Mentis et Oris herausgefordert. Deshalb ist ihr Anschauen und Denken durch ihre Geschichte geprägt; und was sie sagen, ist für solche Hörer, denen diese Erfahrungen fremd geblieben sind, in erheblichem Maße unverständlich.

Die »Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«[35] sind das deutlichste Anzeichen dafür, daß unterschiedliche Sprachgemeinschaften, aufgrund unterschiedlicher Erfahrungs-Inhalte, die sie weitergeben, sich auch hinsichtlich der Form derjenigen Akte voneinander unterscheiden, durch die sie die Inhalte subjektiven Erlebens in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformieren. Der Kontext, der diese Transformation möglich macht, hat eine jeweils historisch bedingte, besondere Gestalt; deshalb sind auch die Inhalte, von denen jeweils in einer bestimmten Sprache die Rede ist, nur innerhalb enger Grenzen bedeutungsgleich in eine jeweils fremde Sprache übersetzbar. Der Anspruch des Gesagten auf objektive Geltung kann sich also nicht durch den Versuch bewähren, den Inhalt der sprachlichen Äußerung in einer vermeintlich überhistorischen »Ursprache der Menschheit« oder einer ebenfalls vermeintlich überhistorischen Kunstsprache zum Ausdruck zu bringen, die dann von allen Menschen, ohne Rücksicht auf ihre Geschichte, verstanden werden könnte. Eine solche Ursprache der Menschheit gibt es nicht. Es gibt nur die Vielheit partikulärer Sprachen, und sogar alle Kunstsprachen, auch die Formelsprache der neuzeitlichen Wissenschaft, haben sich als Produkte einer speziellen (in diesem Falle der europäischen) Geschichte erwiesen.

Werden also Inhalte einer Erfahrung, die für eine bestimmte Überlieferungsgemeinschaft normativen Charakter haben, den Mitgliedern anderer Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften bezeugt, deren Anschauen und Denken durch andere Überlieferungen geprägt ist, so kann es sich nicht darum handeln, sie zu einem Vergessen ihrer eigenen Geschichte aufzufordern. Ein solches Vergessen ihrer Geschichte würde sie nicht antwortfähig machen, sondern stumm. Wohl aber wird der bezeugte Anspruch des Wirklichen

[35] W. v. Humboldt, 1827–1829, Ausg. d.Wissenschaftl.Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordern und dadurch ihre je besondere Geschichte weiter vorantreiben.

Bei dem Versuch, diese allgemeine Regel auf die religiöse Überlieferungsgemeinschaft anzuwenden, zeigt sich: Wie jede Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft, so ist auch die religiöse durch eine Spannung zwischen dem universellen Geltungsanspruch der Überlieferungsinhalte und den partikulären Bedingungen bestimmt, unter denen der Anspruch des Wirklichen vernommen und zur Sprache gebracht werden kann. Deshalb kann auch im religiösen Zusammenhang »universelle Geltung« nicht »Unabhängigkeit von der Geschichte« bedeuten, wohl aber den Anspruch, eine Wahrheit weiterzugeben, die *für alle* Menschen gilt, auch wenn sie nicht *von allen* erkannt und begriffen wird. Da jedoch das religiöse Wort als Gabe des Heiligen verstanden wird, das dem religiösen Sprecher das, was er zu sagen hat, »ins Herz und auf die Lippen gelegt« hat (s. o. S. 176 ff. u. 207), ist es eine zunächst offene Frage, inwieweit im speziell religiösen Zusammenhang die objektive Geltung des Gesagten sich darin bewähren kann, daß auch solche Hörer zur Antwort herausgefordert und ermächtigt werden, deren Anschauen und Denken durch eine anders verlaufende Geschichte geprägt worden ist. Wie die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ihre eigene Fähigkeit zum Hören und zur doxologischen Antwort als Ausdruck einer freien Zuwendung des Heiligen begreifen, so gilt ihnen auch die Einladung an neue Hörer, in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft einzutreten, nur dann als legitim, wenn sie einem freien Heilswirken des Heiligen entspricht, das sich denen zuwendet, die bisher zu ihm keinen Zugang hatten.

Es gibt religiöse Überlieferungsgemeinschaften, die es verbieten, die heiligen Worte vor den Ohren Unberufener auszusprechen. Darum kennen viele dieser Überlieferungsgemeinschaften keine Missionspredigt und beschränken den legitimen Gebrauch des anvertrauten Wortes, selbst innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaft, auf seine Verwendung im Gottesdienst. Eine andere Unterscheidung trifft der Koran: Er gestattet es, über die Worte des Propheten mit den Angehörigen der »monotheistischen Buchreligionen« in einen Dialog einzutreten, weil auch diese Gemeinschaften auf von Gott gesandte Propheten zurückgehen, während ein solcher Dialog mit den Polytheisten nicht geführt werden darf. Ihnen gegenüber ist jedoch die Aufforderung gestattet und sogar geboten, der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ummah, der islamischen Überlieferungsgemeinschaft, beizutreten, ohne daß sie jedoch zu einem Dialog eingeladen würden, um zum Verständnis der göttlichen Offenbarung aufgrund ihrer eigenen Überlieferung einen Beitrag zu leisten. In allen genannten Fällen jedoch hat der Anspruch auf universelle Geltung der eigenen Glaubensbotschaft den Charakter der Scheidung zwischen denen, deren Augen vom Heiligen selbst für die Wahrheit der Offenbarungsbotschaft geöffnet worden sind, und denen, die »in Finsternis gefangen bleiben« und deshalb das Wort der Wahrheit »verunreinigen« würden, wenn sie es hören und auf ihre Weise begreifen wollten. Darin spricht sich nicht eine Überheblichkeit der religiösen Überlieferungsgemeinschaft aus, noch weniger ein »Gnadenneid« gegenüber den Fremden, sondern ihr Bewußtsein, nicht Herrin des anvertrauten Wortes zu sein, sondern seine Dienerin, die an den Willen des göttlichen Sprechers gebunden bleibt, der sich seine Hörer nach eigenem Ermessen selber bestimmt. Die Predigt »an alle Völker«[36] ist, religionshistorisch gesehen, keineswegs selbstverständlich und setzt, wo sie geschieht, die Offenbarung eines freien, ungeschuldeten göttlichen Heilswillens voraus[37].

Dort aber, wo die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich berufen und berechtigt wissen, ihre Botschaft an solche Hörer weiterzugeben, die einer anderen Überlieferungsgemeinschaft angehören und deren Anschauen und Denken deshalb durch die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft auf spezifische Weise geprägt ist, gilt wiederum die allgemeine Regel: Die normative Kraft des weitergegebenen Wortes muß sich darin zeigen, daß es auch solche Hörer, deren Verbum Mentis et Oris nicht durch die Geschichte der biblischen Überlieferung geprägt ist, zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordert, die sie als Teil ihrer Geschichte begreifen können und durch die sie zu einer dieser ihrer Geschichte angemessenen neuen Antwort fähig werden. Die »Perser, Meder, Elamiter usw.«, von denen in der Apostelgeschichte die Rede ist, hören die Jünger Jesu »in ihrer eigenen Sprache die Großtaten Gottes preisen«[38], obgleich diese Jünger zweifellos in ihrer

[36] Mt. 28,19.

[37] Vgl. Apg 10, wo der bevorstehende Auftrag an Petrus, der Einladung ins Haus eines Heiden zu folgen, vorwegnehmend in einer Vision durch die Aussage begründet wird: »Was Gott rein gemacht hat, sollst du nicht als unrein beurteilen«.

[38] Apg 2,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angestammten Sprache gesprochen haben: Die Vertreter der Völker hören das Wort dieser Jünger so, daß es sie zu einer Antwort herausfordert, die sie in ihrer je besonderen Sprache geben müssen und können; erst dadurch wird das Gehörte für sie vernehmbar und verständlich.

Für die Mitglieder derjenigen Sprachgemeinschaft, innerhalb derer die biblische Botschaft bisher weitergegeben und ausgelegt worden ist, mag eine solche Antwort der Hörer befremdlich erscheinen. Die Geschichte der christlichen Mission und die Entstehung »neuer Theologien« in den »jungen Kirchen« bietet dafür aufschlußreiche Beispiele. Denn die neuen Hörer der Botschaft antworten auf den Anspruch des Wirklichen, den das gehörte Wort ihnen vermittelt, auf eine Weise, die ihrer durch ihre Geschichte geprägten Weise des Anschauens und Denkens entspricht. Aber die Vermittler der Botschaft werden auch in dieser für sie möglicherweise befremdliche Antwort das Zeugnis dafür erkennen müssen, daß die neuen Hörer des Wortes sich unter den Anspruch des Gottesworts gestellt wissen, das ihnen durch die menschlichen Glaubensboten vermittelt worden ist. Nicht in dem Versuch, die Besonderheit der je eigenen Geschichte abzustreifen, sondern in der Vielsprachigkeit der Zeugnisse, in denen die gleiche Anrede Gottes beantwortet und zur Sprache gebracht wird, bewährt sich die objektive Geltung dieses Zeugnisses und die Möglichkeit seiner Weitergabe an immer neue Hörer.

Erstes Teilergebnis

Das »Verbum Oris« geht aus der Antwort hervor, durch die der Sprecher in seinem »Verbum Mentis« den Anspruch des Wirklichen beantwortet hat, gibt diesen Anspruch an den Hörer weiter und fordert ihn zu seiner eigenen Antwort heraus. Und indem der Hörer das Gehörte in eine hermeneutische Wechselbeziehung zu seinen eigenen Erfahrungen bringt, wird er nicht nur seine eigenen Erfahrungen im Lichte des Gehörten neu begreifen, sondern auch im Lichte seiner Erfahrungen das Gehörte neu verstehen. So spricht er nicht nur das Gehörte nach, sondern wird zum eigenverantwortlichen Zeugen seiner Wahrheit und kann durch dieses Zeugnis auch den ersten Zeugen überraschen. Doch ist er zu diesem Zeugnis nur fähig, weil und solange er auf das Wort hört, das der Sprecher ihm sagt. Darum wird sein Zeugnis nicht zum Selbstgespräch, sondern bleibt Antwort auf

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Gehörte. Das gehörte Wort behauptet so ihm gegenüber seine »Exteriorität«, und zwar gerade dadurch, daß es ihn zu einer Antwort befähigt, die er nicht aufgrund eigenen Vorwissens geben könnte, auch nicht aufgrund eines »in den Tiefen seiner Seele unbewußt bereitliegenden« Vorwissens. Er bleibt, auch als eigenverantwortlicher Zeuge, Hörer des Wortes.

Sofern nun der Hörer im Hören und Antworten dem »je größeren« Anspruch der Sache zu entsprechen versucht, wird er genötigt, aber auch befähigt, seinem Anschauen und Denken eine neue Gestalt zu geben. Insofern ist jedes Wort, auch die Aussage, die einen Sachverhalt beschreibt, zugleich wirkendes Wort: nicht im Sinne einer Sprachhandlung, durch die der Sprechende seine eigene Absicht oder die seines Auftraggebers realisiert, sondern im Sinne der Weitergabe des Anspruchs, mit dem die Sache selbst den Hörer wie zuvor schon den Sprecher zur Antwort herausfordert. Jene Formatio Mentis, die im Dialog mit dem Wirklichen geschieht, ist in den Dialog zwischen Sprechern und Hörern verwoben.

Der je größere Anspruch des Wirklichen, den der Sprecher an den Hörer weitergibt, verbindet beide zu einer Dialoggemeinschaft, in der Hörer zu Sprechern und Sprecher zu Hörern werden. Die Eigenart einer Kommunikationsgemeinschaft wird durch die je besondere Gestalt des Verbum Mentis et Oris bestimmt, das den Anspruch des Wirklichen beantwortet und dadurch die Sprecher und Hörer miteinander verbindet. Nun bleibt aber das hermeneutische Wechselverhältnis, in welchem Sprecher und Hörer sich in Wort und Antwort auf den Anspruch des Wirklichen verweisen, nicht auf die Partner des je aktuell geführten Dialogs beschränkt, sondern bezieht frühere und spätere Sprecher und Hörer ein. Dadurch erweitert sich die Dialoggemeinschaft zur Überlieferungsgemeinschaft. Nur im Wechselspiel von weitergegebenen Selbstzeugnissen der Vergangenheit und ihrer je neuen Aneignung im Zusammenhang einer Auslegungsgeschichte kommt jener Anspruch des Wirklichen zur Sprache, der immer neue Generationen dazu herausfordert, sich »zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«. Darum gehört die Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft zu den Bedingungen, die den Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur objektiven Gültigkeit der Erfahrung möglich machen und hat insofern transzendentale Bedeutung.

Da nun der Anspruch des Wirklichen nur in der Antwort vernehmbar wird, die wir in unserem Anschauen und Denken auf ihn

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben, und da jede Form des Anschauens und Denkens durch die Geschichte einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft geprägt ist, kann »objektive Geltung« nicht »Unabhängigkeit von der Geschichte der Individuen und Kommunikationsgemeinschaften« besagen. Wohl aber bedeutet »objektive Geltung« den Anspruch, auch solche Hörer, deren Anschauen und Denken durch eine anders verlaufene Geschichte geprägt ist, zu einer für sie charakteristischen Weise der Antwort herauszufordern. Dadurch werden auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausgefordert, die sie als vorantreibendes Moment ihrer eigenen Geschichte begreifen können und müssen. Das Wort, das den Anspruch des Wirklichen an Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften weitergibt, erreicht sein Ziel nicht, wenn es versucht, die Hörer zum Vergessen ihrer eigenen Geschichte aufzufordern, wohl aber dann, wenn es diese dazu befähigt, in der Begegnung mit dem für sie zunächst Fremden diese ihre eigene Geschichte weiter voranzutreiben.

Das Gesagte gilt auch für die Mitglieder spezifisch religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Auch ihre Eigenart wird an der Sprache ablesbar, durch die sie einander den Anspruch des Wirklichen – in diesem Falle des Heiligen – weitergeben. Da nun das religiöse Wort seinen spezifischen Wirklichkeitsbezug und seine spezifische Objektivität dadurch gewinnt, daß es doxologischen Charakter hat, konstituiert sich die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär als die durch das Gotteslob verbundene Gemeinde. Deren »Auferbauung« (Oikodomé) erfordert *mannigfache Weisen des wirkenden Worts*. Dazu gehört die *religiöse Erzählung*, die ihre Hörer in die Nachfolge ihrer Väter und Mütter ruft, die *Auslegung*, die die Hörer dazu befähigt, das bezeugte Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit durch ihr eigenes doxologisches Zeugnis angemessen zu beantworten, das wirkende Wort der *Predigt*, das die Inhalte der religiösen Anamnese den gegenwärtigen Hörern wirksam zusagt, vor allem aber das wirksame *sakramentale Wort*. Zu den Weisen des wirkenden Wortes, das die Zuwendung und den Anspruch des Heiligen an die Hörer weitergibt, gehören aber auch die mannigfachen Formen der *Belehrung*, vor allem von Initianden, und der *Lebensweisung*, die die Mitglieder der zum Gotteslob berufenen Gemeinde dazu befähigen soll, durch die Art ihrer Lebensführung den Dienst an der göttlichen Doxa vor frevelhafter »Verunreinigung« zu bewahren und die im doxologischen Wort bezeugte Zuwendung der Gottheit auch in der Tat abbildhaft vor den Menschen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so aufleuchten zu lassen, »*ut in omnibus glorificetur Deus*«. Zu all diesen Weisen des doxologischen Sprechens aber ist der religiöse Sprecher nur fähig, weil in der Gestalt des menschlichen Wortes Gott selber jenes wirkende Wort spricht, durch das er seine Herrlichkeit aufleuchten läßt. Alle menschliche Doxologie ist insofern die Erscheinungsgestalt jenes Gottesworts, durch das Gott selbst »seinen Namen«, d. h. die Weise, wie er anrufbar gegenwärtig wird, »heilig macht«[39] (Ez 36,21). Nur als Weise des »Gottesworts im Menschenwort« ist die Doxologie wirksames Wort, das den Ort göttlicher Gegenwart in der Welt aufbauen kann. Darum kann es nur als »geistgewirktes Wort« gesprochen werden, das die Gabe des Geistes auch an den Hörern wirksam werden läßt.

Für die religiöse Dialog- und Überlieferungsgemeinschaft gewinnt die Frage besonderes Gewicht, ob und unter welchen Bedingungen das ihr anvertraute Wort an Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden kann und darf. Jedenfalls ist eine solche Weitergabe, im religiösen Selbstverständnis, dem Belieben des Menschen entzogen. Sie kann und darf nur geschehen, wenn dies einem Auftrag des Heiligen selber entspricht. Und dieser Auftrag resultiert nicht aus der gemeinsamen Menschennatur aller Hörer, sondern aus einer freien Zuwendung der Gottheit zu denen, die bisher ohne »Bürgerrecht« in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft gewesen sind.

Folgerungen für die Theologie

Die hier vorgetragenen Überlegungen zum Thema »Gotteswort im Menschenwort« sind als ein Beitrag zur philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre gemeint. Nun kann eine Erkenntnislehre nur von denjenigen beurteilt werden, die die entsprechende Art des Erkennens in ihrer alltäglichen Praxis vollziehen. Ob also mit diesen Überlegungen ein sachdienlicher Beitrag zu einer theologischen Erkenntnislehre geleistet werden konnte, werden die Theologen zu beurteilen haben. Darum werden an dieser Stelle – und ebenso jeweils am Ende der beiden folgenden Kapitel – zunächst versuchsweise Folgerungen gezogen werden, die die Theologie betreffen. Daraus werden sich jeweils weiterführende Anfragen erge-

[39] Apg 2,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben, die an die Theologen zu richten sind und deren Beantwortung ihnen überlassen bleiben muß.

Wenn die Aufgabe des Verbum Oris sich nicht darin erschöpft, die subjektive Befindlichkeit des Sprechers oder seine subjektive Meinung über den in Rede stehenden Gegenstand auszudrücken, sondern vor allem darin besteht, den Anspruch des Wirklichen so weiterzugeben, daß er den Hörer zu neuer Antwort herausfordert, dann gilt dies auch für das Wort der Verkündigung. Dieses Wort, das von Propheten und Aposteln auf maßgebliche Weise gesprochen wurde und im Wort der Predigt weitergegeben wird, bleibt »Verbum externum«, ein Wort, das die Hörer sich nicht selber sagen können; aber zugleich ruft es seine Hörer zu einer Antwort auf, die in Akten des Bekennens und des Lobpreises gegeben wird. So begründet dieses Wort die Gemeinde als spezifische Dialoggemeinschaft: »Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, eine Belehrung, eine Offenbarung, ein Wort im Zungenreden, eine Auslegung«[40].

Wenn die objektive Geltung einer Aussage darauf beruht, daß sie, statt nur die subjektive Befindlichkeit des Sprechers auszudrükken, den Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergibt, dann gilt dies auch für die religiöse Aussage: Sie gibt Gottes Zuwendung und Anrede an den Hörer weiter, ruft ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort auf und macht ihn so zum Partner jener doxologischen Wechselrede, durch die die religiöse Gemeinde aufgebaut wird. Wenn daher eine Kommunikationsgemeinschaft an der Sprache erkannt wird, die sie spricht, weil diese Sprachform aus den vielfältigen Versuchen entstanden ist, den spezifischen Anspruch des Wirklichen zu beantworten und vernehmbar zu machen, dem diese Gemeinschaft sich unterstellt weiß, dann wird dies auch für die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden gelten. Wer die Eigenart dieser besonderen Kommunikationsgemeinschaft erfassen will, wird sich an der doxologischen Sprache orientieren müssen, die allein fähig ist, die Zuwendung und den Anspruch Gottes angemessen zu beantworten. Eine »pragmatische« Beschreibung des doxologischen Sprechens, d. h.die Beantwortung der Frage, was Menschen tun (práttousin), wenn sie geprägte Formen doxologischen Redens weitergeben, bildet den geeigneten Ansatz zur Ausformung einer theologischen Ekklesiologie, die die Eigenart und den Auftrag der Glaubensgemeinde zu bestimmen versucht: Die Gemeinde wird zum Ort der göttlichen Ge-

[40] 1 Kor 14,26.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genwart in der Welt, indem sie das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit in der doxologischen Rede beantwortet und zur Sprache bringt und sich so zu dem Gott bekennt, der »thront auf Israels Lobgesängen«[41]. Die spezifische Weise der Oikodomé, durch die das Gottesvolk des Alten wie des Neuen Bundes aufgebaut wird, ist an den besonderen Formen des wirkenden Wortes ablesbar, das die Mitglieder dieser Gemeinde in der Vielfalt ihrer Dienste und Ämter einander zusprechen.

Wenn der Anspruch des Wirklichen, auf den wir antworten, nur in dem hermeneutischen Wechselverhältnis zwischen Zeugnissen der Vergangenheit und den je neuen Erfahrungen je neuer Generationen zur Sprache kommt, dann gilt dies auch für die Zeugnisse jener Erfahrungen, die innerhalb der Glaubensgemeinschaft normative Bedeutung haben. Diese Zeugnisse geben die für diese Gemeinde konstitutiven Erinnerungen weiter und bezeugen zugleich die Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, die den »Vätern im Glauben« widerfahren ist und sich an deren »Söhnen und Töchtern« jeweils neu ereignen soll. Nur innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft können solche Zeugnisse ihre hermeneutische Kraft bewähren und dadurch aus bloßen Dokumenten der Vergangenheit zum lebendigen und lebenschaffenden Wort für immer neue Hörer werden. Innerhalb dieser Überlieferung bleibt vor allem das Zeugnis der Propheten und Apostel die Norm, an der immer neue Generationen von Glaubenden ihr Anschauen und Denken zu überprüfen haben, um zu beurteilen, ob sie hinter jene Umgestaltung zur Neuheit des Denkens zurückgefallen sind, die in diesem Zeugnis zum Ausdruck kommt. Aber dieses normative Zeugnis wird nur zur »viva vox«, die immer neue Generationen zu ihrer je neuen Antwort herausfordert, sofern die jeweils gegenwärtige Dialoggemeinschaft der Glaubenden sich die Geschichte der Überlieferung und Auslegung dieses Zeugnisses als ihre eigene Geschichte zueigen macht. Die Dialoggemeinschaft der Glaubenden muß lernen, die Gestalt ihres Verbum Mentis et Oris als Phase in dieser Geschichte zu begreifen; denn nur so wird sie fähig, den Anspruch des Wirklichen als das vorantreibende Moment dieser Geschichte zu verstehen und in der Vorläufigkeit ihrer Weise des Glaubensverständnisses die bleibende Maßgeblichkeit dieses je größeren Anspruchs zu bezeugen.

Wenn die Weitergabe des heiligen Wortes an Mitglieder frem-

[41] Ps 22,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Überlieferungsgemeinschaften, religiös verstanden, eine freie, ungeschuldete Zuwendung des Heiligen an die bisher »Fremden« voraussetzt, dann wird dies auch für die christliche Missionspredigt gelten. Nicht ein apriorisches Wissen davon, daß der eine Gott zugleich der Gott aller Menschen ist, sondern das Zeugnis von der Selbsthingabe Jesu »für die Vielen« ermöglicht und legitimiert die Predigt an die »Heidenvölker«. Dem entspricht u. a. die Aussage des Briefs an die Epheser: Jenes »Einreißen der Scheidewand«, die bisher die Verehrer des wahren Gottes von denen getrennt hat, die von der »Bürgergemeinschaft Israels« ausgeschlossen waren, ist eine von Gott gewirkte, ungeschuldete Heilstat. Und das »Fleisch Christi«, sein am Kreuz dahingegebenes Leben, ist der Preis für die »Tötung der Feindschaft«, die bisher Israel von den Völkern getrennt hat[42]. Erst unter dieser Voraussetzung wird es möglich, auch rückschauend festzustellen, daß der Gott, als dessen »Feinde« die Heidenvölker bisher gelebt hatten, sich auch ihnen »nicht unbezeugt« gelassen habe[43]. Und nur unter dieser Voraussetzung wird es möglich, daß auch das Zeugnis der Völker, das dieser Selbstbezeugung Gottes antwortet, für die Glaubensgemeinde Bedeutung gewinnt. Biblische Aussagen dieser Art werden unter der religionsphilosophischen Voraussetzung begreiflich, daß die geschichtliche Partikularität einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht durch Berufung auf die allgemeine Natur aller Menschen außer Kraft gesetzt, sondern nur durch Berufung auf ein ebenfalls geschichtlich-partikuläres, unverwechselbares und zugleich freies Wirken der Gottheit zur Universalität erweitert werden kann.

An diese Folgerungen knüpfen sich wiederum *weiterführende Fragen:*

Kann eine sprachphilosophische Theorie, die das Wort, das ein Sprecher an einen Hörer richtet, (das Verbum Oris) als Moment im Aufbau einer Kommunikationsgemeinschaft begreift, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die »Oikodomé«, den Aufbau der Gemeinde als eines »Tempels aus lebendigen Steinen«, als Wirkung des gepredigten Wortes zu verstehen und umgekehrt die Gemeinde als denjenigen sozialen Ort zu bestimmen, an welchem solches Sprechen, Hören und Antworten möglich wird?

[42] Vgl. Eph 2,11 ff.
[43] Apg 14,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und kann der Theologe einer allgemein philosophischen Theorie des dialogischen Wortes einen hilfreichen Hinweis entnehmen, wenn er auf speziell theologische Weise fragt: Wie verhält sich der allem menschlichen Verstehen und darum auch allem »Gemeindebewußtsein« überlegene Geltungsanspruch dessen, was diese Texte sagen, zur gemeindebildenden Funktion dieser Texte und ihrer Überlieferung? Ein solches Verhältnis bestimmte ja die Eigenart dieser Texte nicht nur zur Entstehungszeit biblischer Schriften, sondern im Gesamtzusammenhang ihrer Überlieferung und Auslegung bis heute. Kann der Theologe auf solche Weise Kriterien gewinnen, um das verkündete Wort in seiner gemeinde-aufbauenden (»erbaulichen«) Bedeutung zu erfassen, ohne es in einen bloßen Ausdruck des »Gemeindebewußtseins« aufzulösen?

Und kann eine religionsphilosophische Theorie, die das Specificum religiöser Überlieferungsgemeinschaften darin sieht, die Ermächtigung zum Gotteslob weiterzugeben, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, den Zusammenhang unterschiedlicher Formen der »oikodometischen« (gemeinde-auferbauenden) Rede zu bestimmen, beispielsweise den Zusammenhang zwischen der gottesdienstlichen Anamnese und der Anleitung zu einer christlichen Lebenspraxis, die ebenfalls doxologischen Charakter haben soll (ut in omnibus glorificetur – doxázetai – Deus)? Oder den Zusammenhang zwischen der hymnologischen Akklamation und der theologischen Prädikation (zwischen Doxologie und Dogma)? Und kann der Theologe dieser allgemein religionsphilosophischen Einsicht in Eigenart und Funktion der religiösen Kommunikationsgemeinschaft einen Hinweis abgewinnen, wenn er seine spezielle Frage beantworten will, wie die christliche Verkündigung und Praxis-Anleitung beschaffen sein muß, wenn sie jener »Erleuchtung der Herzen« dienen will, die die Glaubenden fähig macht, Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Gekreuzigten wiederzuerkennen[44]?

Weiterhin hat sich gezeigt: Eine sprachphilosophische Theorie, die die Zeugnisse normativer Erinnerung als Grund und Maßstab einer Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte begreift, kann zeigen, worin die Funktion solcher Erinnerungen innerhalb dieser Geschichte besteht: Sie gibt den je größeren Anspruch des Wirklichen weiter, der von immer neuen Generationen eine Umgestaltung des

[44] Vgl. 2 Kor 4,4–6.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anschauens und Denkens verlangt; so erweist sich gerade die Erinnerung als das vorantreibende Moment dieser Geschichte. Daran schließt sich die zweite Frage an: Kann eine solche sprachphilosophische Theorie auch der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese das Verhältnis zwischen dem normativen Zeugnis der Propheten und Apostel, der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte dieses Zeugnisses und der »viva vox evangelii« bestimmen will, die diesen Anspruch je gegenwärtig zur Sprache bringt? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Theorie der transzendentalen (d. h. Erfahrung ermöglichenden) Bedeutung von Überlieferungsgemeinschaften einen hilfreichen Hinweis gewinnen, wenn er auf speziell theologische Weise danach fragt, wie sich das je gegenwärtige Hören auf den biblisch bezeugten Anruf Gottes zur Geschichte der Kirche als einer Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft verhält?

Und spezieller gefragt: Kann eine allgemein sprachphilosophische Theorie, die die Universalität des Geltungsanspruches einer sprachlichen Äußerung mit der Historizität des Verbum mentis et oris zusammenzudenken versucht, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese versucht, die universale Geltung der biblischen Botschaft so zu begreifen, daß sie die Vielstimmigkeit der Weisen nicht ausschließt, wie diese Botschaft von Menschen, die unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften angehören, gehört, beantwortet und so auf immer neue Weise zur Sprache gebracht wird? Kann der Theologe aus einer solchen philosophischen Theorie einen hilfreichen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, wie sich die normative Kraft biblischer, an eine partikuläre Geschichte gebundener Erfahrungszeugnisse zu der Universalität der göttlichen Heilsanrede verhält, die in diesen Zeugnissen zur Sprache kommt?

Eine speziell religionsphilosophische Theorie des religiösen Überlieferungswortes kann begreiflich machen, daß der religiöse Sprecher die Möglichkeit, die Inhalte der religiösen Verkündigung über die Grenzen der eigenen Überlieferungsgemeinschaft hinauszutragen, als Antwort des Menschen versteht, der dadurch einer freien Entscheidung des Heiligen selbst entsprechen will. Kann eine solche religionsphilosophische Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die universelle Heilszuwendung Gottes zu allen Menschen mit der Unverwechselbarkeit der Botschaft von Christi Tod und Auferstehung zusammenzudenken? Und kann

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Theologe aus einer solchen philosophischen Theorie des religiösen Überlieferungswortes einen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, wie sich die besondere und unverwechselbare Geschichte der Glaubensgemeinde zur allumfassenden Geschichte der Menschheit verhält, der Gott sich nie »unbezeugt gelassen« hat, und wenn er angeben will, auf welche Weise dennoch die ganze Menschheit auf das unverwechselbare Zeugnis dieser partikulären Überlieferungsgemeinschaft verwiesen bleibt?

Fragen dieser Art wird der Theologe selber beantworten müssen. Aber sofern er sich vom Philosophen derartige Fragen stellen läßt, kann er bemerken, daß eine philosophische Einübung ihm Möglichkeiten aufschließt, traditionelle Themen seines eigenen Faches auf neue Weise zu bearbeiten.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II Die Überlieferungsgemeinschaft als Institution und die Bedeutung normativer Texte

1. Institutionalisierung als Bedingung der Überlieferung

a) Zum Begriff der Institution

Unter »Institution« soll im Folgenden zweierlei verstanden werden: einerseits ein *Ensemble von Regeln*, die innerhalb einer Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaft eine Funktionsnachfolge möglich machen, andererseits *die Gemeinschaft selbst*, deren Mitglieder durch die Einhaltung solcher Regeln Funktionen ausüben, die sie von Früheren übernehmen und an Spätere weitergeben können. Die Bindung an solche Regeln ist nötig, wenn eine Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaft sich, über den Kreis der jeweiligen Zeitgenossen hinaus, zur Überlieferungsgemeinschaft erweitern soll. Überlieferungsgemeinschaften sind deswegen notwendigerweise Institutionen. Sie gewinnen ihren Fortbestand im Wechsel ihrer Mitglieder dadurch, daß sie gewisse Weisen ihres Sprechens und Handelns »institutionalisieren« und dadurch konstante »Sozialrollen« definieren, in denen eine Weitergabe von Aufgaben und Verantwortlichkeiten möglich wird. Dieser Vorgang der Institutionalisierung spielt vor allem dann eine Rolle, wenn innerhalb derartiger Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaften diejenigen Personen, die zunächst kraft ihrer persönlichen Autorität das Zusammenwirken der Mitglieder bestimmt haben, also insbesondere »charismatische Gründerfiguren«, ihre Aufgabe in jüngere Hände legen und so den Fortbestand der Gemeinschaft garantieren wollen.

Wenn nun die Aufgabe von Institutionen darin besteht, innerhalb derartiger Überlieferungsgemeinschaften Funktionsnachfolge möglich zu machen und damit dem Fortleben der Überlieferung zu dienen, dann haben solche Institutionen zugleich eine unersetzliche Funktion im Dienste der Erfahrungsfähigkeit. Denn Überlieferung erschöpft sich nicht in der Weitergabe von Inhalten der Information,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern schließt die Bemühung ein, das Bewußtsein jeweils neuer Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft so zu prägen, daß sie zu spezifischen Weisen der Erfahrung fähig werden und sich dadurch die Überlieferungsinhalte auf eigenständige Weise anzueignen vermögen. Das gilt für Bildungsinstitutionen, beispielsweise für solche, in denen der Umgang mit Werken der klassischen Literatur eingeübt wird, aber auch für Wissenschafts-Institutionen, die dazu dienen, den »Forscher-Nachwuchs« zur aktiven Teilnahme am Leben der Gemeinschaft der Forschenden zu qualifizieren, und selbstverständlich auch für religiöse Institutionen, die es möglich machen, daß neue Generationen in aktiver Aneignung der religiösen Überlieferung dazu befähigt werden, nicht nur »religiöse Erlebnisse« zu haben, sondern sie in den Kontext einer religiösen Erfahrung einzuordnen. Denn dieser Kontext verdankt seine spezifische Gestalt der bezeugten Erfahrung früherer Generationen und damit der Geschichte derjenigen Gemeinschaft, in der diese Zeugnisse weitergegeben werden.

Der Maßgeblichkeitsanspruch derartiger Institutionen, der den Anspruch auf aktive Unterstützung seitens ihrer Mitglieder einschließt, beruht daher nicht zuletzt auf ihrer transzendentalen Unentbehrlichkeit: Sie sichern jene Funktionsnachfolge der Sprecher und Hörer, der die Generationen übergreift und eine Überlieferungsgemeinschaft entstehen läßt; diese aber ist notwendig, um einen Erfahrungskontext aufzubauen, innerhalb dessen die Inhalte der Erinnerung und des je neuen Erlebens sich gegenseitig auslegen und in dieser hermeneutischen Wechselbeziehung ihre objektive Geltung bewähren können.

Gewöhnlich gilt als das ausgezeichnete Beispiel einer Institution die Rechtsgemeinschaft. Denn Gesetze, im Unterschied zu persönlichen Aufträgen und Befehlen, gelten nicht nur für die jeweils konkrete Situation, sondern haben die Form der Allgemeinheit, die es gestattet, das Verhalten vieler Individuen, auch derer, die erst in Zukunft der Gemeinschaft angehören werden, unter sie zu subsumieren und so als Fälle unter einer Regel zu beurteilen. Dabei muß es sich nicht immer um geschriebene Gesetze handeln; auch ungeschriebene Gewohnheitsregeln können institutionellen Charakter annehmen, also Funktionsnachfolge möglich machen, wenn sie »cum opinione necessitatis« anerkannt werden, also mit dem Bewußtsein, daß ihre Befolgung für die Mitglieder der entsprechenden Gemeinschaft notwendig sei. Darauf beruht das ungeschriebene, aber für die Überlieferungsgemeinschaft unentbehrliche Gewohnheitsrecht.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In jüngerer Zeit ist die Bedeutung von Institutionen auch ein Thema sprachphilosophischer Reflexion geworden. Insbesondere die Theorie der Sprachhandlungen hat darauf hingewiesen, daß wirksames Sprechen und Handeln nur möglich ist, wenn in einer Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft gewisse Regeln anerkannt werden. Diese können auf die Formel gebracht werden: »Im Handlungskontext A gilt die sprachliche Äußerung B als C«. Ein Beispiel dafür bietet die Kauf-Verpflichtung: Im Handlungskontext des Kaufens und Verkaufens gilt die Äußerung »Ich bestelle die Ware X« als Verpflichtung, die bezeichnete Ware, sobald sie geliefert wird, anzunehmen und dafür den vereinbarten Preis zu bezahlen. Sprachhandlungen bedürfen, um wirksam zu werden, eines »institutionellen Rahmens«. Im erwähnten Falle wird durch eine allgemeine Regel definiert, durch welche sprachliche Form sich eine »verbindliche« Bestellung von der »unverbindlichen« Äußerung eines Kaufwunsches unterscheidet, der jederzeit widerrufen werden könnte. Auf diesen Zusammenhang zwischen Sprachhandlungen und institutionellen Regeln hat insbesondere J. R. Searle in seinem schon erwähnten, für die Theorie der Sprachhandlung richtungweisenden Buch »Speach Acts«[1] hingewiesen. Für den Dienst am wirkenden Gotteswort läßt sich daraus folgern: Dieser Dienst kann nur im institutionellen, d. h. auf Funktionsnachfolge angelegten Rahmen der Kirche als Glaubensgemeinde wirksam vollzogen werden. Dem entsprechen u. a. Formulierungen, wie sie in den Kirchen der Reformation beim Zuspruch des Vergebungswortes verwendet werden: »Als verordneter Diener der Kirche spreche ich dir die Vergebung deiner Sünden zu« oder: »In der Vollmacht, die der Herr seiner Kirche gegeben hat, spreche ich dich los«. Insofern bestätigt der tatsächliche Sprachgebrauch der »Diener am Worte« die philosophische Theorie, wonach »gelingende Sprachhandlungen« eines institutionellen Rahmens bedürfen.

Bei seiner Theoriebildung orientiert sich Searle am Beispiel rechtswirksamer Sprachhandlungen. Nun verliert aber eine rechtliche Regel, an die niemand sich hält, ihre Wirksamkeit. Und so versteht Searle den institutionellen Rahmen, der wirksame Sprachhandlungen möglich macht, als Folge einer »Konvention«. Für diese Auffassung spricht, daß viele Sprachhandlungen »mißlingen«, wenn der Hörer sie nicht als wirksam anerkennt. So tritt die Rechtswirkung eines Versprechens nicht ein, wenn der Adressat das Verspre-

[1] J. R. Searle, Speach Acts, Cambridge 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen nicht annimmt und also nicht in die ihm angebotene Korrelation mit dem Sprecher eintritt. Wenn er beispielsweise das Versprechen zurückweist (etwa weil er nicht zum »Begünstigten« der Verpflichtung werden will, die der Sprecher übernehmen will) oder wenn er dem Sprecher die Fähigkeit zur Selbstverpflichtung nicht zutraut (weil er ihn z. B. für moralisch handlungsunfähig erklärt), verzichtet er auf den Anspruch, künftig die Einlösung des Versprechens zu fordern. Das Beispiel mag deutlich machen: Sprachhandlungen »mißlingen«, d. h. sie führen die beabsichtigte Wirkung nicht herbei, wenn zwischen dem Sprecher und seinem Adressaten nicht jenes Maß an gegenseitiger Anerkennung besteht, das notwendig ist, wenn sie jene Rollen spielen sollen, in die sie durch die Sprachhandlung eingewiesen werden sollen. Und da diese Rollen im Regelfall nicht durch die Beteiligten neu erfunden werden, sondern auf einem gesellschaftlichen Konsensus beruhen, der die Individuen und ihre jeweilige Handlungssituation übergreift, z. B. auf einem gesellschaftlicher Konsensus darüber, was ein Versprechen ist und unter welchen Voraussetzungen es wirksam zustandekommt, gehört zum Gelingen einer Sprachhandlung der »institutionelle Rahmen«, innerhalb dessen sie vollzogen wird. Dieser »Rahmen« aber kommt durch eine Konvention über die Regeln zustande, die für die entsprechenden Sprachhandlungen konstitutiv sind.

Nun mag man zweifeln, ob Searle die Eigenart des institutionellen Rahmens, der für das Gelingen von Sprachhandlungen notwendig ist, angemessen bestimmt habe. Indem er die Wirksamkeit von Sprachhandlungen auf einen Konsens über die Geltung von Regeln und über die Bedingungen ihrer Anwendung zurückführte, hat er sich an einer bestimmten Klasse von Sprachhandlungen orientiert: am Vertragsschluß und seiner Einfügung in die Rechtsgemeinschaft und den sie tragenden Rechts-Konsens. Doch ist zweifelhaft, ob an diesem besonderen Modell das Verhältnis jeder Art von Sprachhandlung zu jeder Art von Institution abgelesen werden kann. Im Hinblick auf den kirchlichen Dienst am wirkenden Wort wird man beispielsweise fragen müssen, ob der Sprachhandlung »Segnen« ein derartiger Konsens der Glaubensgemeinde zugrundeliegt, deren Mitglieder erstens anerkennen, daß es sprachliche Ausdrücke gibt, denen die Wirkung »Segensmitteilung« zugeordnet werden kann, und sich zweitens darüber einig sind, welche Bedingungen es sind, unter denen die »Wirkung« dieser Sprachhandlung eintritt. Denn selbst wenn man darauf hinweist, daß nach christlicher Überzeugung der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unglaube das im religiösen Sinne wirksame Wort unwirksam macht, erscheint es doch sehr zweifelhaft, ob man die Glaubens-Übereinstimmung zwischen dem Sprecher und dem Hörer des religiösen Wortes als »Konvention« bezeichnen kann.

Aber Zweifel dieser Art machen die sprachphilosophische Reflexion auf das Verhältnis von Sprachhandlungen und Institutionen nicht überflüssig, sondern enthalten nur den Appell an den Philosophen, sich vor einseitigen Lösungen zu hüten. Die mögliche Unzulänglichkeit einer Antwort schließt die Dringlichkeit des Problems nicht aus. Und der Hinweis, daß das von Searle gewählte Modell, der Vertragsschluß und sein Verhältnis zur Rechtsgemeinschaft, nicht auf alle Formen von Sprachhandlungen und Institutionen übertragbar ist, enthält den Auftrag an die Philosophen, sich nicht voreilig an bestimmten Beispielen zu orientieren, sondern von Fall zu Fall zu prüfen, welche Art der Korrelation zwischen einem Sprecher und seinen Adressaten beim Vollzug einer Sprachhandlung vorausgesetzt werden muß, wie diese Korrelation durch die Sprachhandlung verändert wird und in welcher Weise die Bedingungen und Folgen des jeweils untersuchten wirkenden Wortes auf einen Zusammenhang verweisen, der die Individuen übergreift. Auch dann also, wenn man Searle's »konventionalistische« Auffassung von Institutionen für einseitig hält und gegen Ihre Anwendung auf religiöse Überlieferungsgemeinschaften Bedenken erhebt, bleibt doch seine grundlegende Einsicht erhalten: Sprachhandlungen können nur gelingen, wenn sie gewissen Regeln folgen, die eine jeweils bestimmte Korrelation von Sprechern und Hörern, ihr »Rollenspiel« innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft, definieren. Diese Regeln können nicht in jedem Einzelfall neu erfunden werden, sondern haben sich in der Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft herausgebildet. Ihre Eigenart wird an der sprachlichen Gestalt ablesbar, in der solche Sprachhandlungen vollzogen werden. Ohne Analyse der Sprache, die in wirksamen Sprachhandlungen »verwendet wird«, ist daher auch die Eigenart derjenigen Überlieferungsgemeinschaft nicht zu bestimmen, in der solche Sprachhandlungen ausgeführt werden.

b) Die doxologische Überlieferungsgemeinschaft und ihre Dienste und Ämter

Die Eigenart der religiösen Kommunikationsgemeinschaft, so wurde mehrfach gesagt, ist an der Eigenart ihrer Sprache ablesbar. Diese hat

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doxologischen Charakter, d. h. sie macht es möglich, auf das Aufleuchten der göttlichen Doxa zu antworten und ihr zugleich zu dienen; dann wird das doxologische Wort selber zum wirksamen Wort, das jenes Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit, das es bezeugt, in die Gegenwart der feiernden Gemeinde hinein vermittelt und so zu deren Oikodomé wirksam beiträgt. Damit ist schon mitgesagt: Das doxologische Wort will überliefert sein, wenn das vom Menschen nicht erzwingbare Ereignis der freien Zuwendung Gottes nicht nur an seinen unmittelbaren Augenzeugen, sondern auch an kommenden Generationen wirksam werden soll. Dazu aber ist es nötig, daß die Formen des Dienstes am Wort, die zum Aufbau der religiösen Gemeinde notwendig sind, institutionalisiert werden, sodaß auch in diesem »auferbauenden« Dienst Funktionsnachfolge möglich wird. Der religiöse Erzähler und der Hermeneut, der Diener am sakramentalen wie am belehrenden Wort, der Prediger, der seinen Hörern die heilschaffende Zuwendung Gottes, die die religiöse Erzählung bezeugt, als gegenwärtig wirksam zusagt, aber auch der Meister, der seinen Schülern Möglichkeiten der Lebensführung eröffnet, die ihrer Berufung gemäß ist und so ihr Gotteslob vor »Verunreinigung« bewahrt: sie alle werden dann zu Inhabern von »Ämtern«, die sie von Früheren übernehmen und an Spätere weitergeben. Davon wird im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, im Rahmen einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, ausführlicher zu handeln sein.

Dabei ist es für die religiöse Institution charakteristisch, daß derartige Ämter nur ausgeübt werden können, wenn ihre Inhaber, aber auch die Mitglieder der Gemeinde, sich darauf verlassen können, daß im wirksamen Wort, das der Amts-Inhaber spricht, die freie, von keinem Menschen erzwingbare Zuwendung Gottes an die Hörer weitergegeben wird. Das aber kann nicht durch menschliche Klugheit und Tüchtigkeit garantiert werden, sondern nur durch göttliche Indienstnahme, Berufung und Sendung. Deshalb pflegen die Ämter in religiösen Institutionen nicht durch einfache Ernennung weitergegeben zu werden, sondern sind entweder erblich (weil die Geburt von Eltern, die im Dienste der Gottheit stehen, als Zeichen für die göttliche Berufung der Nachkommen gilt), oder werden durch rituelle Handlungen übertragen, die ihrerseits als wirksame Zeichen dafür gelten, daß die Gottheit selbst den neuen Amtsinhaber in seinen Dienst genommen hat. Die Ämter, in denen sich der »oikodometische« Dienst religiöser Sprecher institutionalisiert, sind nicht nur durch Rechts-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

satzung und Konvention, sondern durch ihre spezifische Funktion darauf angelegt, durch besondere, ihrerseits institutionalisierte Weisen des rituellen Worts übertragen zu werden, zumeist in der gottesdienstlichen Form der »Ordination« oder »Weihe«. Nicht selten spielt bei solchen rituellen Amts-Übertragungen die »Traditio Verbi« eine eigens hervorgehobene Rolle: »Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund«[2].

c) Die Bedeutung geprägter Sprachformen

Der Institutionalisierung der Dienste zu Ämtern entspricht die Institutionalisierung der Sprache. Der Sprecher, der in einer Funktionsnachfolge steht, kann seine besondere Rolle beim Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft nur spielen, wenn die Sprache, die er spricht, dem Auftrag angemessen ist, den er erfüllt. Da dieser Auftrag empfangen und weitergegeben werden soll, macht er den Gebrauch einer geprägten (»standardisierten«) Sprache notwendig. Dies gilt nicht nur für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft, sondern für Überlieferungsgemeinschaften überhaupt.

Zu derartigen geprägten Sprachformen gehört schon die Form der Anrede, durch die der Sprecher eine Kommunikationssituation je besonderer Art stiftet oder beendet, z. B. eine Versammlung eröffnet, das Thema der kommenden Gespräche benennt (z. B. indem er eine Tagesordnung verliest), eine Diskussion eröffnet, eine Rednerliste aufstellt und schließt, gegebenenfalls zu einer abschließenden Abstimmung auffordert und die Versammlung schließt. Die Sprachform, in der dies geschieht, muß deutlich machen, daß die Beteiligten die Weise, wie sie miteinander in Beziehung treten, nicht jeweils neu erfinden müssen oder auch nur können, sondern durch ihre je aktuell geführte Wechselrede in eine Überlieferung eintreten und sich so als Glieder einer Überlieferungsgemeinschaft verhalten, die frühere und spätere Sprecher und Hörer umgreift. Das geschieht beispielsweise dadurch, daß sie Diskussionen fortsetzen, die in der »Community of investigators« schon seit längerer Zeit geführt werden, und durch ihre eigenen Diskussionsergebnisse den weiteren Verlauf dieser Fachdiskussion beeinflussen wollen. Es kann auch dadurch geschehen, daß sie durch das Vorlesen eines literarischen Textes und die nachfolgende Aussprache in eine kulturelle Überlieferung eintreten,

[2] Vgl. Jer 1,9, Dtn 18,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der die Befassung mit derartigen Texten die »Bildung« (»formation«) des Anschauens und Denkens einer »kulturtragenden Bevölkerungsschicht« bestimmt hat und auch künftig bestimmen soll.

Geprägte Sprachformen erfüllen dann eine zweifache Funktion: Erstens lassen sie die Hörer erkennen, in welcher Eigenschaft der Sprecher sich an sie wendet und welche Rolle sie in der kommenden Wechselrede spielen sollen, z. B. als Fachgenossen, denen der Sprecher eine Hypothese zur Diskussion stellt, oder als Mitglieder einer Lesergemeinde, die sich durch ein literarisches Werk Möglichkeiten eines Selbst- und Weltverständnisses aufschließen lassen und so den überlieferten literarischen Text und ihre eigene, je neue Lebenserfahrung in ein hermeneutisches Wechselverhältnis bringen, oder auch als Mitglieder einer doxologischen Überlieferungsgemeinschaft. Solche »Rollenklarheit« kann für das Gelingen der Kommunikation von entscheidender Bedeutung sein. Benutzt nämlich der Sprecher Ausdrücke, die nicht deutlich werden lassen, auf welche Weise seine Äußerungen sich in einen Überlieferungszusammenhang einfügen, dann läßt er seine Hörer über die ihnen zugewiesene Rolle im Unklaren und verbirgt auch die Rolle, die er selbst beim Aufbau der Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft spielen will. Denn die Einladung zur gemeinsamen Lektüre eines Sprachkunstwerkes ist etwas anderes als die Eröffnung einer Fachdiskussion unter Literaturwissenschaftlern; die liturgische Begrüßung der Teilnehmer an einem Gottesdienst ist etwas anderes als die Eröffnung eines Theologenkongresses oder die Eröffnung der Sitzung eines Beschlußgremiums. In solchen Fällen gilt die Regel: Unreine Sprachspiele sind soziale Versteckspiele.

Um solchen unreinen Sprachspielen vorzubeugen, verwendet der Sprecher jeweils standardisierte Formen der Gesprächs-Eröffnung. Er sagt etwa: »Als Vorsitzender des Aufsichtsrates eröffne ich hiermit die diesjährige Hauptversammlung der XX-Aktiengesellschaft, die nach den Paragraphen Y-Z des Gesetzes über Kapitalgesellschaften ordnungsgemäß einberufen worden ist«. Dann wird sogleich deutlich: Eine solche Hauptversammlung ist etwas anderes als eine Zusammenkunft von Wirtschaftspolitikern, die darüber diskutieren, ob es überhaupt Aktiengesellschaften geben soll und ob die gesetzlichen Regelungen über Zuständigkeit und Verfahren einer Hauptversammlung einer Änderung bedürfen. Und die Teilnehmer wissen, zu welcher Art von »Mitspielen beim Sprachspiel« sie eingeladen werden. Und sie wissen auch, welche Art von sprachlichen Äu-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ßerungen, die in anderen Zusammenhängen durchaus sinnvoll wären, im gegenwärtigen Kommunikationszusammenhang als »nicht zur Sache gehörig« von der weitere Erörterung ausgeschlossen werden.

Zweitens aber dient die geprägte Sprachform dazu, Sprecher und Hörer dazu zu befähigen, in ihrer konkreten Situation zur Weiterentwicklung ihrer Überlieferungsgemeinschaft aktiv beizutragen, also beispielsweise ihre wissenschaftliche Auseinandersetzung so zu führen, daß sie dem »Stand der Forschung« Rechnung trägt und daß ihre Ergebnisse die öffentliche Diskussion unter Fachgenossen weiter vorantreiben kann, oder die gewonnenen Eindrücke von einem Sprachkunstwerk so zu formulieren, daß dabei nicht nur subjektive Einfälle ausgetauscht werden, sondern ein Beitrag zur »Bildung« des Bewußtseins in einer Kulturgemeinschaft geleistet wird.

d) Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die spezielle Bedeutung ritueller Sprachformen

Alles Gesagte gilt in ausgezeichnetem Maße auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft und für deren Aufgabe, immer neue Hörer zu einer doxologischen Antwort zu befähigen, durch die sie einen Beitrag zu jener doxologischen Wechselrede leisten, die die Generationen übergreift. Auch hier sind geprägte Sprachformen unerläßlich, um »Rollenklarheit« zu sichern und die wirksame Weitergabe des religiösen Wortes möglich zu machen[3]. In diesem Falle nehmen die geprägten Sprachformen »rituellen« Charakter an, um anzuzeigen, daß sie Weisen sind, wie ein wirkendes Wort weitergegeben wird, als dessen wirkendes Subjekt Gott selber geglaubt wird: Er selber gibt in der »Knechtsgestalt« des menschlichen Wortes seine richtende und rettende Anrede an immer neue Hörer weiter, macht diese zur doxologischen Antwort fähig und gliedert sie so in seine Gemeinde und in deren Überlieferungszusammenhang ein. Die ritualisierte Sprachform macht es möglich, diese wirksame göttliche Anrede »rite ac recte«, d. h. auf gültige und erlaubte Weise, an die Hörer weiterzugeben. Würde der Sprecher diese Sprachform verlassen und seine eigene, selbsterfundene Rede an die Stelle des anver-

[3] Vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, Düsseldorf 1989, sowie: ders.: Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: Geerlings/Seckler, Kirche sein, Festschrift für H. J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–219.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trauten Wortes setzen, so vergriffe er sich an seinem Auftrag, selbstloser Diener des ihm anvertrauten Wortes zu sein.

Dieser sein Auftrag verlangt von ihm, immer neu das stets labile Gleichgewicht zu finden zwischen der wörtlichen Wiederholung des ihm anvertrauten Wortes und dem eigenverantwortlichen Zeugnis für das in diesem Wort wirksam vermittelte Aufleuchten der göttlichen Doxa. Auch dieses eigenverantwortliche Zeugnis wird rituelle Formen nicht entbehren können, wenn es tauglich sein soll, die Hörer unter Gottes Anrede zu stellen, die sich von jeder menschlichen Anrede unterscheidet; aber es wird zugleich die eigene Erfahrung des Sprechers zum Ausdruck bringen müssen, wenn es die Hörer dazu befähigen soll, auch ihrerseits ihre eigene Erfahrung im Lichte des gehörten Wortes zu verstehen und im Lichte der so verstandenen eigenen Erfahrung auch das gehörte Wort neu zu begreifen. Nur wenn das Wort des Sprechers aus dem mehrfach erwähnten hermeneutischen Wechselverhältnis zwischen überlieferter Botschaft und eigener Erfahrung hervorgeht, wird es die Hörer dazu befähigen, auch ihrerseits ein solches hermeneutisches Wechselverhältnis herzustellen und so zu eigenveranwortlichen Zeugen für die Wahrheit des Wortes zu werden. Rituelles Sprechen erschöpft sich daher nicht in leerer Repetition, sondern schließt das Bekenntnis zur eigenen Berufung ein und spricht den Hörern deren Berufung wirksam zu, zu Zeugen des Wortes zu werden.

Beispiele dafür bietet vor allem die Sprachform auftragsgemäßer Predigt, in der der Prediger »als verordneter Diener der Kirche« spricht und dies durch die Form seines Sprechens erkennen läßt, zugleich aber mit seiner eigenen Lebenserfahrung für die Wahrheit des bezeugten Wortes eintritt und seine Hörer dazu aufruft, auch ihrerseits ihr eigenverantwortliches Zeugnis zu geben. Eine andere wichtige Gruppe von Beispielen sind liturgische Gesänge, die einerseits wortgetreu von Generation zu Generation weitergegeben, andererseits durch das Zeugnis der neuen Erfahrungen neuer Generationen bereichert und auf diese Weise »fortgeschrieben« werden. In diesem Zusammenhang darf noch einmal auf das schon erwähnte Lied hingewiesen werden, das Mirjam, die Schwester des Mose, »die Töchter Israels lehrte«[4]. Es wurde in seiner Einleitungsstrophe viele Generationen hindurch wortgetreu weitergesungen, aber im Laufe der Geschichte Israels durch weitere Strophen erweitert. Der weiterge-

[4] Ex 15,29.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gebene Lobgesang hat immer neue Hörer und Sänger in die Rolle von Mitgliedern einer Gemeinde eingewiesen, die in den wechselnden Wendungen ihrer Geschichte die Herrlichkeit des gleichen Gottes wiedererkannten, der an den Vätern und Müttern im Glauben sich als gnädig erwiesen hat. Nur deswegen konnten immer neue Generationen das jeweils neue Aufleuchten seiner Herrlichkeit mit dem überlieferten Wortlaut des doxologischen Liedes beantworten und das Zeugnis ihrer neuen Erfahrungen dem alten Liede als dessen Fortsetzung anfügen. Die regulative Idee, die dieses Eintreten in die Überlieferung des Gotteslobes bestimmt, ist die Berufung immer neuer Generationen zum Zeugnis dafür, daß die gnädige Zuwendung Gottes, die die Väter und Mütter erfahren hatten, zugleich eine Verheißung enthielt, die sich an jeweils neuen Generationen von Söhnen und Töchtern auf je neue Weise erfüllt hat. Darum enthält auch der Anspruch der göttlichen Wirklichkeit, der im Lied der Prophetin beantwortet und damit auch für kommende Generationen vernehmbar gemacht worden ist, zugleich die Berufung immer neuer Generationen dazu, jene göttliche Treue zu bezeugen, die die Generationen verbindet. Ein anderer Psalm bringt diese Berufung mit den Worten zum Ausdruck: »Seine Barmherzigkeit hat sich an uns bestätigt, und seine Treue währt, so lange die Erde steht«; »Confirmata est super nos misericordia eius, et veritas Domini manet in aeternum«[5].

2. Überlieferungsgemeinschaften und die Bedeutung normativer Texte

a) Vom normativen Erinnerungsinhalt zur normativen Textgestalt

Eine besondere Art geprägten Sprechens ist die Bezugnahme auf Texte, die in einer Überlieferungsgemeinschaft normativen Rang haben. Denn es gibt nicht nur bestimmte Inhalte der Erinnerung, deren Weitergabe für eine Überlieferungsgemeinschaft konstitutiv ist; vielmehr hat häufig auch der Wortlaut der Zeugnisse, in denen diese Erinnerung ausgesprochen wird, für die Überlieferungsgemeinschaft normative Bedeutung. Nicht die Neuformulierung des Gesagten, sondern das wortgetreue Zitieren und das textgemäße Auslegen der-

[5] Ps 117,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

artiger Texte gilt dann als das unerläßliche Mittel für das Eintreten in die Funktionsnachfolge der Sprecher und Hörer innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft. Und an der Weise dieses Gebrauchs normativer Texte erkennt man die Eigenart der Überlieferungsgemeinschaft, der diese Sprecher und Hörer sich zugehörig wissen.

Beobachtet man nun diesen Gebrauch, der in konkreten Überlieferungsgemeinschaften von derartigen Texten gemacht wird, dann zeigt sich: Nur selten werden isolierte einzelne sprachliche Äußerungen weitergegeben (z. B. einzelne für maßgeblich erachtete Aussagen eines einzelnen Autors). Im Regelfall handelt es sich um ein Ensemble derartiger Äußerungen, auch solchen, die von unterschiedlichen Autoren stammen. Die Überlieferungsgemeinschaft konstituiert sich immer neu, indem sie derartige Komplexe von normativen Texten weitergibt, in bestimmten Situationen gebraucht und interpretiert.

Dafür sei hier zunächst ein ganz profanes Beispiel gegeben. Es gibt ein – an seinen Rändern diffuses, in seinem Kernbestand aber eindeutig auszumachendes – Ensemble von Gedichten und Erzählungen, aber auch von historischen Dokumenten und politischen Programmerklärungen, die man kennen muß und auf die man sich berufen kann, wenn man der sogenannten »Bildungsschicht« einer Gesellschaft angehören will. Ja man kann sagen: diese besondere Kommunikationsgemeinschaft konstituiert sich immer neu durch den Gebrauch derartiger, für sie als »klassisch« fungierender Texte. Die Fähigkeit, derartige Texte in unterschiedlichen Situationen zu zitieren, (z. B. in Festreden, in Glückwunsch-Schreiben und Beileidsbekundungen, aber auch bei der Beschreibung und Deutung wichtiger Ereignisse in der eigenen Lebensgeschichte) wird dann zum Kriterium der Zugehörigkeit zu dieser »Bildungsschicht«. Wer ihr zugehört, kann sich solcher Zitate bedienen, um mit ihrer Hilfe den Bedeutungsgehalt der von ihm erwähnten Situationen zu bestimmen, z. B. das Gewicht der in solchen Situationen zu fällenden Entscheidungen, und kann hoffen, dabei verstanden zu werden. Derjenige dagegen, für den die Berufung auf derartige Texte »nicht als Argument zählt«, hat sich ebendadurch aus dieser konkreten Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen. Wer, um ein konkreteres Beispiel zu geben, in wichtigen Situationen nicht die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten situationsgerecht zu zitieren vermag, oder wem derartige Bezugnahmen »nichts bedeuten«, ist »kein guter Amerikaner«. Wer, um ein anderes Beispiel zu erwähnen, besonders kritische oder besonders beglückende Situationen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens nicht mit Hilfe eines Dichterwortes zu deuten vermag, oder wem solche Zitationen als »bedeutungsloser Bildungs-Ballast« erscheinen, ist »kein gebildeter Zeitgenosse«. Und wem, um sogleich auf religiöse Überlieferunsgemeinschaften einzugehen, in derartigen Situationen nicht ein Bibelspruch oder ein Gesangbuchvers auf die Lippen kommt, oder wer die Bedeutung derartiger Zitationen nicht begreift, ist »kein lebendiges Glied der Glaubensgemeinde«. Was diese Texte inhaltlich im Diskurs zwischen den Angehörigen dieser Bildungsschicht bedeuten, läßt sich deswegen nur bestimmen, indem man darauf achtet, wie sie innerhalb dieser Kommunikationsgemeinschaft als Instanzen für die Entscheidung theoretischer und praktischer Alternativen ins Spiel gebracht werden.

Diese normative Geltung derartiger Texte erklärt sich also aus ihrer Bedeutung für jene »Formatio Mentis«, die notwendig ist, wenn immer neue Individuen in die Überlieferungsgemeinschaft eintreten sollen. Für diese Formatio Mentis haben nicht nur die Inhalte, von denen solche Texte sprechen, eine unersetzliche Bedeutung, sondern auch ihre Form. Denn gerade ihre sprachliche Form bezeugt den jeweils späteren Hörern und Sprechern diejenige Gestalt des Anschauens und Denkens, durch welche frühere Generationen den Anspruch des Wirklichen beantwortet haben und so zu der Erfahrung, die sie bezeugt haben, erst fähig geworden sind: Nur in seiner durch diese Erfahrung verwandelten Gestalt konnte das Verbum Mentis et Oris des Zeugen dem Anspruch der erfahrenen Wirklichkeit entsprechen. Kommende Generationen sollen daher das Bezeugte nicht unkritisch »auf ihre Weise« begreifen, sondern befähigt werden, sich durch das Erfahrungszeugnis der früheren auch ihrerseits zu einer Umgestaltung ihres Anschauen und Denkens rufen lassen. Dabei erschöpft sich die Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte nicht darin, fortschreitend zu explizieren, was in einzelnen Überlieferungsbeständen logisch impliziert ist; sie ist vielmehr als eine Kette von Versuchen hermeneutischer Bewährung zu verstehen, in denen je neue Erfahrungen der Überlieferungsgemeinschaft im Licht der normativen Texte, normative Texte im Licht neuer Erfahrungen ausgelegt werden. Das gilt, wie soeben gezeigt wurde, für die unterschiedlichsten Überlieferungsgemeinschaften. Aber besonders deutliche Beispiele finden sich, wenn man die Weise untersucht, wie religiöse Überlieferungsgemeinschaften kanonische Texte auslegen und auf neue Situationen ihrer Geschichte »anwenden«.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei muß es sich nicht in jedem Falle um die Selbstaussagen derjenigen Individuen handeln, die diejenigen Ereignisse selber erfahren haben, die den Inhalt der normativen Erinnerung ausmachen. Es kann sich auch um Formulierungen handeln, die von Hörern dieser Selbstzeugnisse geprägt worden sind; denn zuweilen haben gerade solche Hörer das Bezeugte auf solche Weise zum Ausdruck gebracht, daß daran die spezifische Gestalt des Anschauens und Denkens abgelesen werden kann, die nötig ist, wenn dieses Zeugnis verstanden und angemessen beantwortet werden soll. Dann werden auch solche Formulierungen für die Überlieferungsgemeinschaft zum normativen Text. (Ein Beispiel dafür bietet das Evangelium des Lukas, der nicht zu den »Autoptai« des Lebens, Leidens und Auferstehens Jesu gehört hat und dessen Text dennoch nach Inhalt und Form für die Glaubensgemeinschaft kanonische Bedeutung besitzt.)

Dabei zeigt sich: Es geht an der Sache vorbei, in diesem und ähnlichen Fällen von einem »Gruppen-Jargon« zu sprechen, durch dessen Gebrauch die Angehörigen einer »Oberschicht« sich gegen das Eindringen »sozialer Aufsteiger« abschirmen. Was derartigen gruppenspezifischen Regelungen des Sprachverhaltens zugrundeliegt, ist vielmehr die Erfahrung, daß derjenige, der gegen die hier eingehaltenen Regeln sprachlichen Verhaltens verstößt, die Erfüllung derjenigen Aufgabe unmöglich macht, durch die Glieder dieser spezifischen Kommunikationsgemeinschaft miteinander verbunden sind: der Aufgabe, einem Schatz überlieferter Sprachzeugnisse Anregung und Maßstab für eine »Formatio Mentis« abzugewinnen, die die Mitglieder der Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft fähig macht, ihr subjektives Erleben so zu ordnen, daß es objektive, innerhalb der Kommunkationsgemeinschaft mitteilbare Bedeutung gewinnt. Nur dem an derartigen Texten geschulten Blick gelingt es, zwischen dem bloß subjektiv Erlebten und dem innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft als objektiv gültig Anerkannten, das gemeinsame theoretische und praktische Urteil Normierenden zu unterscheiden. Die spezifische Weise, wie eine solche Überlieferungsgemeinschaft sich von der Wirklichkeit in Anspruch nehmen läßt, kann nur in jenem geregelten Sprachverhalten vernehmbar gemacht werden, das für diese Kommunikationsgemeinschaft konstitutiv ist. Wer dieses Sprachverhalten stört (wer »nicht mitspielt«), bedroht die Bedingungen, die den Aufbau der gemeinsamen Erfahrungswelt dieser Kommunikationsgemeinschaft möglich machen.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion normativer Texte

Was die Zitate und Interpretationen der normativen Texte in diesem Zusammenhang besagen, wird nur deutlich aus ihrer Funktion beim Aufbau einer bestimmten Erfahrungswelt. Und der »Stellenwert« des einzelnen Zitats bzw. Interpretationsvorschlags ergibt sich nicht (oder doch nicht primär oder gar ausschließlich) aus der größeren oder geringeren Fülle seiner logischen Implikate, sondern hängt davon ab, in welchem Maße das einzelne überlieferte Wort geeignet ist, den Mitgliedern der Kommunikationsgemeinschaft »die Augen zu öffnen«, d. h. ihren Blick auf das Überlieferungsgut im Ganzen und zugleich auf ihre je neue Erfahrung so zu bestimmen, daß es gelingen kann, zwischen Überlieferung und Erfahrung ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zustandezubringen. Es gibt, innerhalb einer Überlieferung, »Schlüsselworte«, die die hermeneutische Bedeutung auch anderer Überlieferungsbestände begreiflich machen; und es gibt, innerhalb der Erfahrung immer neuen Generationen, »Schlüsselerfahrungen«, in deren Licht erst verständlich wird, was davon abhängt, ob sie sich beim Aufbau ihrer Erfahrungswelt an den überlieferten Sprachzeugnissen orientieren oder nicht. Dabei handelt es sich insbesondere um Erfahrungen einer Krise, in der eine bisher bewährte Lebensorientierung zerbrach und der zitierte Text sich darin bewährte, zum Aufbau eines neuen Erfahrungskontextes zu dienen.

Der Zusammenhang, in welchem derartige Überlieferungselemente zueinander stehen, wird keineswegs nur durch ihre logischen Beziehungen bestimmt. Die Bedeutung, die ihnen in diesem Zusammenhang zukommt, ergibt sich deshalb nur zum Teil (und vermutlich zu einem geringen Teil) aus dem größeren oder geringeren Reichtum der Folgerungen, die aus solchen Äußerungen gezogen werden können, sondern weit mehr aus ihrer Kraft, einen hermeneutischen Dialog zwischen den Gliedern einer Kommunikationsgemeinschaft möglich zu machen, die die Vielfalt ihrer Erfahrungen im Licht des überlieferten Wortes verstehen, freilich auch im Licht ihrer vielfältigen Erfahrungen das überlieferte Wort neu begreifen. Indem überlieferte Texte dieser Art regelmäßig und über längere Zeit im hermeneutischen Dialog einer Kommunikationsgemeinschaft gebraucht werden, prägen sie die Form des Anschauens und Denkens der Sprecher und Hörer auf solche Weise, daß man die Mitglieder dieser Gemeinschaft an ihrer Weise des Umgangs mit solchen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Texten erkennen kann. Die Berufung auf derartige Texte wird zur unerläßlichen Bedingung ihres Dialogs und zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft.

Der Gebrauch derartiger Texte ermöglicht den je gegenwärtigen Lesern, Sprechern und Hörern eine selbstkritische Reflexion: Nicht nur am Inhalt, sondern auch an der Form normativer Überlieferungszeugnisse können sie ihr eigenes Anschauen und Denken daraufhin überprüfen, ob sie hinter jene »Formatio Mentis« zurückgefallen sind, die in den normativen Texten zum Ausdruck kommt. Im speziell religiösen Zusammenhang aber läßt sich sagen: Der kanonische Text gestattet je neuen Generationen eine selbstkritische Reflexion, um zu entscheiden, ob sie hinter jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zurückgefallen sind, die den Verfassern kanonischer Texte, den »Propheten und Aposteln«, widerfahren ist und in solchen Texten bezeugt wird.

Darum gilt von derartigen Texten in ausgezeichnetem Maße, was an früherer Stelle von den Zeugnissen der Überlieferung gesagt worden ist: Erinnerung, die nicht zum Teil einer bis in die Gegenwart reichenden Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte wird, bleibt ein bloßes Dokument der Vergangenheit; das gegenwärtige Lesen derartiger Texte aber, das sich nicht selbstkritisch an den Zeugnissen normativer Erfahrungen der früheren Generationen überprüft, wird zur bloßen Selbstbespiegelung der jeweiligen Gegenwart (s. o. S. 261). Aber der kanonische Text erfüllt nicht nur gegenüber dem Bewußtsein der Einzelnen, sondern auch gegenüber der Tradition als ganzer eine kritische Funktion, obgleich er zugleich nur verstanden werden kann, wenn er zugleich in seiner traditionsbegründenden Bedeutung gesehen wird.

Einerseits nämlich kommt der normative Anspruch des Textes nur im Zusammenhang der Überlieferung zur Geltung. Abseits von der Überlieferung und von der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft könnte der Text nur die Erfahrungen dessen bezeugen, der ihn verfaßt hat. Er enthielte so nur die Information über Vergangenes, das spätere Generationen nicht als Teil ihrer Geschichte aneignen können. Nur innerhalb einer Überlieferung kommt jenes hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Erinnerung und je neuem, gegenwärtigem Erleben zustande, kraft dessen der Text jene »je größere Wahrheit« bezeugt, die immer neue Generationen der Überlieferungsgemeinschaft unter ihren Anspruch stellt.

Andererseits muß der Text gegenüber jener Überlieferung, in-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nerhalb derer er sich hermeneutisch bewährt, kritisch ins Spiel gebracht werden können. Nur so bewahrt er die Überlieferungsgemeinschaft davor, ihre Erinnerungen nach dem Maß ihrer jeweiligen Gegenwart umzudeuten und so in diesen Erinnerungen nur das gespiegelt zu finden, was sie ohnedies schon weiß oder zu wissen meint, und deshalb in vermeintlicher »Aktualisierung« ihrer Erinnerungen nur die Bestätigung dessen sucht, was ihrer jeweils gegenwärtigen Weise des Anschauens und Denkens gemäß ist. Nur im Wechselspiel von Text und Überlieferung kommt jener Anspruch des Wirklichen zur Sprache, der immer neue Generationen dazu herausfordert, sich »umgestalten zu lassen zur Neuheit des Denkens«, um dann freilich, mit verändertem Auge und Geist, ihre je eigenen Erfahrungen als Glieder jener Geschichte zu begreifen, in der der je größere Anspruch des Wirklichen sich immer neu zur Geltung bringt.

Der Gebrauch solcher Texte geschieht in dem Bewußtsein, er sei für die jeweilige Überlieferungsgemeinschaft notwendig und daher geboten (cum opinione necessitatis); aber die gemeinsame Überzeugung von dieser Normativität gewisser Texte ist den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft zumeist so selbstverständlich, daß es einer ausdrücklichen Feststellung gar nicht bedarf. Zuweilen jedoch werden derartige als normativ anerkannte Schriften auch in eigenen Verzeichnissen aufgeführt, um den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft die Unterscheidung von normativen und nicht-normativen Texten zu erleichtern. So gibt es Gesetzessammlungen, aus denen die Rechtsgenossen entnehmen können, welche, unter Umständen schon sehr alten, Vorschriften in der jeweiligen Gegenwart noch Rechtskraft besitzen. Ähnlich werden, innerhalb derjenigen Gesellschaftsschicht, die sich als Trägerin der öffentlichen Bildung versteht, gelegentlich Listen solcher Texte zusammengestellt, die als »Pflichtlektüre« im schulischen Unterricht gelten, weil sich an ihnen das Anschauen und Denken immer neuer Generationen schulen und selbstkritisch überprüfen soll.

Zuweilen werden solche Listen, in Analogie zu dem theologischen Begriff eines »Kanons Heiliger Schriften«, »Kanones« genannt. So spricht man etwa von einem »Lektürekanon« von Klassikertexten, die in die Lehrpläne von Schulen und anderen Bildungseinrichtungen aufgenommen werden und deren Behandlung im Unterricht verpflichtend vorgeschrieben werden kann. Derartige Listen (»Kanones«) normativer Schriften wirken dann stabilisierend und

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstärkend auf ihren Gebrauch in der betreffenden Überlieferungsgemeinschaft. Entsprechend ist auch für religiöse Überlieferungsgemeinschaften die »Kanonizität« einer Schrift der Verpflichtungsgrund für ihren Gebrauch im Gottesdienst, in der Predigt und Unterweisung, aber auch in den Bemühungen um die Rechtsordnung ihres gemeinsamen Lebens. Es wird sich jedoch zeigen, daß in der christlichen Theologie der Ausdruck »kanonisch« in einem engeren Sinne verwendet wird. Nicht alle für die christliche Kirche normativen Schriften, auch nicht solche, die in eigenen Verzeichnissen aufgeführt werden, (z. B. die Sammlung der »Bekenntnis-Schriften der Lutherischen Kirche«) werden in diesem engeren Sinne »kanonisch« genannt. Auf die Bedeutung dieser Auszeichnung »kanonischer« vor anderen normativen Schriften wird an späterer Stelle, bei der Verhältnisbestimmung von »Kanonizität und Gebrauch«, näher einzugehen sein.

c) Normative Texte und religiöse Überlieferungsgemeinschaften

Was soeben von der traditionsbegründenden und traditionskritischen Bedeutung normativer Texte gesagt wurde, gilt auch für diejenigen, die innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft eine solche normative Funktion besitzen. Doch ist in diesem speziellen Zusammenhang hinzuzufügen: Die Bedeutung derartiger Texte beruht in erster Linie darauf, daß sie zur rechten Weise der »Doxología« anleiten. Denn schon vom religiösen Verbum Mentis konnte gesagt werden: Seine objektive Geltung besteht nicht darin, daß es dem Anspruch und der Zuwendung des Heiligen »adäquat« sein könnte, sondern darin, daß es jener Korrelation des Menschen zum Heiligen entspricht, in die der Mensch durch die Zuwendung des Heiligen gerufen wird: Der »Doxa« des Heiligen antwortet die »Doxologia« des Menschen, dem diese Antwort vom Heiligen selbst »ins Herz gelegt« wird. (s. o. S. 138 u. 207). Diese Art der Entsprechung (Homo-Logia) macht den Übergang vom Verbum Mentis zum Verbum Oris möglich (s. o. 1. Teilergebnis S. 270 ff. und die daraus gezogenen Folgerungen für die Theologie S. 273 ff.). Darum haben innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft vor allem solche Texte normativen Rang, die es je neuen Generationen gestatten, in das Gotteslob der Überlieferungsgemeinschaft einzustimmen.

Aus dieser Tatsache daß die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion des überlieferten Wortes besonders

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutlich an seinem Gebrauch im Gottesdienst abgelesen werden kann, wird eine theologiegeschichtliche Beobachtung verständlich: Die »formgeschichtliche« Exegese, die an der je besonderen Gestalt eines kanonischen Textes seinen »Sitz im Leben« ablesen wollte, hat ihre ausgezeichneten Beispiele dort gefunden, wo der gesuchte »Sitz im Leben der Gemeinde« sich als »Sitz im Gottesdienst« erweisen ließ (vgl. dazu vor allem Hermann Gunkels Veröffentlichungen zu den Psalmen).

α) Die traditionsbegründende Funktion normativer Texte im speziell religiösen Zusammenhang

Der einzelne Sprecher innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft, der einzelne Beter, aber auch der Prediger und Lehrer, begegnet der göttlichen Doxa, die auch vor ihm aufscheinen und ihn zur doxologischen Antwort aufrufen will, zunächst in der Gestalt des von ihm vernommenen doxologischen Menschenworts, das er sich zueigen macht. Der ausgezeichnete Ort dafür ist die doxologische Wechselrede im Gottesdienst. Insofern ist seine religiöse Erfahrung in entscheidenden Hinsichten gottesdienstlich vermittelt. Und die Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, die den Einzelnen zur doxologischen Antwort fähig macht, geschieht an ihm durch die Teilhabe am Gotteslob der Gemeinde. Darum ist das an ihn weitergegebene Wort nicht nur nach seinem Inhalt, sondern auch seiner Form nach für ihn und für alle Glieder der Überlieferungsgemeinschaft maßgeblich: An Inhalt und Form dieses Wortes überprüfen immer neue Generationen von Hörern ihr Anschauen und Denken, um zu beurteilen, ob die subjektive Gestalt ihres Verbum Mentis dem objektiven Anspruch des Heiligen, der an sie weitergegeben wurde, entspricht. Deshalb sind religiöse Worte, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt sind, die ausgezeichneten Beispiele für »kanonische«, d. h. für die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft maßgebliche und sie dieser Gemeinschaft eingliedernde Texte. Die Einzelnen können sich diese Texte nur zueigenmachen und damit in das gemeinsame Gotteslob einstimmen, indem sie dazu »praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati« sind, »durch einen heilbringenden Auftrag zu solchem Dienst angehalten und durch Gottes eigenes Wirken zu seiner Erfüllung in den Stand gebracht und gestaltet«: Der normative Wortlaut selbst enthält für die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft die Übermittlung eines Auftrages (praeceptum), der sie in die heilbringende (salutaris)

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begegnung mit dem Heiligen einweist; und nur dieser Begegnung verdanken sie jene »formatio« ihres Anschauens und Denkens, durch die die Gottheit selbst sie zur angemessenen Antwort fähig macht. Nur kraft solcher »Formatio« sind sie im Stande (»instituti«), das doxologische Wort so auszusprechen, daß es dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit dient. Das weitergegebene doxologische Wort wird so zum traditionsbegründenden Text.

Doch sind gottesdienstliche Doxologien zwar die ausgezeichneten Beispiele, an denen die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion normativer Texte abgelesen werden kann, aber nicht die einzigen Fälle dieser Art. Auch religiöse Erzählungen, Lebensweisungen und theoretische Aussagen gewinnen ihre spezifisch religiöse Maßgeblichkeit aus ihrer Beziehung zu der Aufgabe, die Selbstkundgabe der Gottheit durch menschliche Worte und Handlungen zu beantworten und so erst vernehmbar und erfahrbar zu machen. Erst aus diesem Zusammenhang mit dem menschlichen Dienst an der göttlichen Doxa wird verständlich, daß derartige Erzählungen, Lebensweisungen oder Belehrungen »Heilsbedeutung« besitzen. Die religiöse Erzählung gibt nicht nur historische Informationen weiter, sondern weist die je gegenwärtigen Leser oder Hörer in jene Korrelation zu Gott und seiner heilschaffenden Zuwendung ein, die durch willkürliche Veränderung des Erzähltextes verdorben werden könnte. Religiöse Lebensweisungen und Belehrungen haben nicht nur moralische bzw. theoretische Bedeutung, sondern geben an, wie der Mensch handeln, sprechen und sogar denken muß, wenn der Dienst an der Doxa Gottes nicht in Frevel umschlagen soll, der sich an Gottes Ehre vergreift.

Doxologischen Charakter haben deshalb, innerhalb des Gottesdienstes, nicht nur die hymnischen Anrufungen, sondern auch andere Arten von Texten, so vor allem Erzählungen, die den Inhalt der »gottesdienstlichen Anamnese« angeben. Denn diese Anamnese soll nicht nur die Erinnerung an vergangene Ereignisse vermitteln, sondern den erinnerten Inhalt als gegenwärtig an der feiernden Gemeinde geschehend wirksam ansagen. So weisen etwa die gottesdienstlich verlesenen »Vätergeschichten« die je gegenwärtig feiernde Gemeinde in die Rolle von Söhnen und Töchtern dieser Väter ein, an denen sich immer neu ereignet, was »in jenen Tagen« an den Vätern geschah. So wird auch die Erzählung zu einer Gestalt, in der die Doxa der Gottheit so über der feiernden Gemeinde aufleuchtet, daß diese auf die Lesung mit ihrer Doxologie antworten kann. (Ein Beispiel

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dafür, daß dies nicht nur für den jüdisch-christlichen Gottesdienst gilt, bietet die Erinnerung an die Geburt des Bakchos aus der vom Blitz des Zeus getroffenen Semele und die hymnische Anrufung des gleiche Gottes mit der Ansage seiner Einkehr in der »bakchantischen Vaterstadt Theben – vgl. den Bakchos-Hymnus in der »Antigone« des Sophokles.)

Aber auch die Verlesung von Reinheitsvorschriften, an denen ablesbar wird, von welchen Taten und Unterlassungen die Individuen und die ganze Gemeinde durch besondere Lustrationsriten gereinigt werden müssen, um gottesdienstfähig zu sein, gewinnt ihre spezifisch religiöse Bedeutung durch diese ihre Beziehung zur gottesdienstlichen Feier. (Ein Beispiel dafür ist das »Abstreifen der Kriegsgreuel« durch das Gehen durch die »enge Pforte«, das im alten Rom die Voraussetzung dafür bildete, den Sieg des Triumphators als Sieg des kapitolinischen Jupiter feiern zu können.) Derartige »Reinheitsvorschriften« wirken auf das Verständnis und die Bewertung der menschlichen Lebenspraxis auch außerhalb des Gottesdienstes zurück: Menschliches Verhalten im außergottesdienstlichen Alltag wird daran gemessen, inwieweit es mit der Aufgabe der Gemeinde vereinbar oder unvereinbar sei, der Doxa der Gottheit im Gottesdienst ihre sichtbare und hörbare Gegenwartsgestalt zu geben und so »zur Ehre Gottes« beizutragen. Darum ist es stets ein Anzeichen für den Verfall des Gottesdienstes und für seine Verfälschung zu einer sakralen Selbst-Überhöhung der feiernden Gemeinde, wenn derartige Reinigungsriten außer Gebrauch kommen. Reinheitsvorschriften aber haben die Funktion, die Feiernden zu einer kritischen Selbst-Überprüfung zu veranlassen, damit sie sich fragen können, ob ihr außergottesdienstliches Leben ihrer Berufung entspricht, der Ehre Gottes zu dienen. Diese Funktion der entsprechenden Weisungen bleibt aber auch dann erhalten, wenn der Bezug zum Gottesdienst zurücktritt und das menschliche Leben als solches doxologischen Charakter gewinnen soll (»ut in omnibus glorificetur Deus«).

Schließlich können auch Bekenntnisformulierungen und, in ihrem Gefolge, lehrhafte Aussagen dazu dienen, die Bedingungen zu benennen, von denen es abhängt, ob die Gemeinde in jene Korrelation zur Gottheit eintreten kann, die es gestattet, auf das Aufleuchten der göttlichen Doxa durch das Menschenwort der Doxologie zu antworten. Hierzu gehört vor allem die weit verbreitete »protologische Auslegung« der Kult-Anamnese: Die Tat der Gottheit, die im Kult erinnert und als gegenwärtig wirkend angesagt wird, reicht

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis in die Ursprünge der Welt (oder ausgezeichneter Weltbereiche) zurück, und die Möglichkeit der Gottesdienstfeier beruht darauf, daß die Spuren dieser Gottestat der Welt von ihren Anfängen an eingestiftet sind. Nicht selten finden deshalb religiöse Erzählungen vom Anfang der Welt ihre Vollendung in Berichten über die Einsetzung des Menschen zur Feier des Gottesdienstes. Biblisch gesprochen: Im Menschenwort der Doxologie leuchtet jene Doxa Theou auf, von der immer schon, seit Erschaffung der Welt, »alle Lande voll sind«. Derartige protologische Auslegungen der Kult-Anamnese konnten sich zu Bekenntnisformeln verdichten, die die Beteiligung der jeweils verehrten Gottheit an der Gründung der Weltordnung zum Ausdruck brachten, z. B. die Beteiligung der Stadtgöttin Athene an jenem Sieg über die Giganten, aus dem die bestehende Ordnung der Welt hervorgegangen ist. Christlich entspricht dem das Bekenntnis zu Christus, der nicht nur der »Erstgeborene der Toten«, sondern zugleich der »Erstgeborene aller Schöpfung« genannt wird und von dem eine Bekenntnisformel sagt: »In ihm ist alles erschaffen und alles hat in ihm Bestand«[6].

In der Verlesung derartiger Texte und in der auf sie rückbezogenen Predigt wird, nach dem Verständnis der Glaubenden, dem Hörer das Wort Gottes in der Gestalt des menschlichen Wortes zugesprochen. Und vor allem eine weitere, schon erwähnte Weise des Gotteswortes im Menschenwort, das sakramentale Wort, gewinnt die Heilswirksamkeit, die es beansprucht, durch seinen Rückbezug auf den kanonischen Text, sei es in der Weise einer Berufung auf einen biblisch bezeugten göttlichen Auftrag (»Mandatum«), sei es, was eine solche Berufung nicht ausschließt, durch die gottesdienstliche Anamnese, die das sakramentale Wort als die Gegenwarts- und Wirkungsgestalt einer im kanonischen Text bezeugten göttlichen Heilstat begreifen läßt. So scheint der Bezug auf den kanonischen Text konstitutiv dafür, daß ein Wort, das von Menschen gesprochen wird, dem Adressaten jene heilschaffende Zuwendung Gottes zusprechen kann, die nur in Gottes eigenem Wort wirksam zum Ausdruck kommt. Das gilt für den Zuspruch der Sündenvergebung ebenso wie für die Aufforderung, am Herrenmahl teilzunehmen: »Nehmet und esset …«. Das auferbauend wirksame Wort kann, theologisch verstanden, nur durch den Bezug auf kanonische Texte wirksam gesprochen werden.

[6] Col 1,15–17; vgl. Joh 1,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doxologische Anrufungen, bekenntnishafte Kurzformulierungen, die den Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese zusammenfassen, sakramentale »Spende-Formeln«, aber auch Reinheitsvorschriften, die die Bedingungen der Gottedienstfähigkeit definieren, konnten in lehrhaften Aussagen expliziert werden, z. B. über das Verhältnis der Gottheit zur erfahrbaren Welt. Dies geschieht z. B. in der christologischen Aussage über die »Welterschaffung durch den göttlichen Logos«. Auch solche Lehraussagen gewinnen für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft normative, d. h. traditionsbegründende, freilich auch traditionskritische Funktion. Sie leiten dazu an, das, was »im Anfang« geschah und im Gottesdienst zu neuer Gegenwart »ankommt«, auf seine »Heilsbedeutung« hin auszulegen. Die feiernde Gemeinde wird »zu einer neuen Schöpfung«[7], weil im Wort Christi, das ihr verkündet wird, jenes schöpferische Wort Gottes an sie ergeht, das »im Anfang« gesprochen wurde und bewirkt hat, daß »Licht aufstrahlte aus der Finsternis«[8]. Das christologische Dogma gewinnt seine über die bloße Belehrung hinausgehende, spezifisch religiöse Bedeutung, indem es die soteriologische Zusage begründet, daß die feiernde Gemeinde unter der Anrede dieses Christus zu »einem neuen Anfang seiner Geschöpfe«[9] werde. Erst dadurch wird auch die dogmatische Lehre in dem Sinne zum normativen Text, daß sie weitergegeben werden muß, wenn die Glieder der Überlieferungsgemeinschaft ihre Berufung und ihren Auftrag verstehen soll.

β) Die traditionskritische Funktion normativer Texte im speziell religiösen Zusammenhang

Trotz dieser bleibenden Bindung an den überlieferten Text erschöpft sich die Überlieferung des doxologischen Wortes nicht darin, daß normative Texte wortgetreu nachgesprochen werden. Sie schließt vielmehr die Aufgabe ein, das überlieferte Wort mit den je neuen Erfahrungen neuer Generationen in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen (s. o. 1. Teilergebnis S. 270 ff. und die daraus gezogenen Folgerungen für die Theologie S. 273 ff.). Daraus wird verständlich, daß auch und gerade die Geschichte des Gottesdienstes die Geschichte seiner beständigen Weiterbildung einschließt: »Kultreformen« sind in der Geschichte religiöser Überlieferungsgemein-

[7] 2 Kor 5,17.
[8] 2 Kor 4,6.
[9] Jak 1,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaften keine seltenen Ausnahmen, sondern, in größeren oder kleineren zeitlichen Abständen, die Regel. Im Zusammenhang solcher Weiterbildungen des Gottesdienstes wird der überlieferte normative Text, z. B. ein im Gotesdienst verwendeter Hymnus, nicht nur jeweils neu ausgelegt, sondern häufig auch »fortgeschrieben«, also etwa durch neue Strophen erweitert oder auch redaktionell verändert. Dann kann die kritische Frage entstehen, ob das erweiterte oder veränderte doxologische Wort (gemeinsam mit dem umgestalteten gottesdienstlichen Ritus) dem menschlichen Belieben überantwortet worden sei, oder ob es noch seine Aufgabe erfüllt, der Selbstkundgabe der Gottheit ihre Erscheinungsgestalt im Menschenwort zu verschaffen.

Entsprechendes gilt von der Weise, wie andere Texte der religiösen Überlieferung durch Zusätze erweitert oder redaktionell neu gestaltet werden. Nicht nur solche Texte, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt sind, auch Erzählungen, Belehrungen, Gesetzestexte, die zum normativen Textbestand der religiösen Überlieferung gehören, sind in ihrer jeweils vorliegenden Gestalt aus einer »Redaktionsgeschichte« hervorgegangen, an welcher die veränderten Bedingungen ihres Gebrauchs in der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft abgelesen werden kann. Ihrer Intention nach dienen solche »Neu-Redaktionen« nicht dazu, die überlieferte Botschaft durch eine neue zu ersetzen, sondern dazu, sie in veränderten Situationen neu zur Sprache zu bringen. Auch das durch neue Strophen erweiterte »Schilfmeerlied« bleibt, im Bewußtsein der Gemeinde, »das Lied des Mose« (bzw. der Mirjam). Auch das in einer langen Redaktionsgeschichte entstandene Corpus des »Pentateuch« ist, im Bewußtsein der Überlieferungsgemeinschaft, »das Gesetz, das Mose den Kindern Israels gegeben hat« (so noch heute der liturgische Zuruf an die Thorah bei ihrer »Aushebung aus der Lade« im jüdischen Gottesdienst).

Entstehen nun Zweifel daran, ob der »fortgeschriebene« Text mit Recht den Anspruch erhebt, das »alte Wort« nur in neuer, der veränderten Rezeptionsbedingung entsprechender Gestalt zur Sprache zu bringen, dann kann diese Frage einem Seher vorgelegt oder die Gottheit selbst in einem Orakel befragt werden (vgl. die Befragung der Seherin Hulda anläßlich der Auffindung des [Ur-] Deuteronomiums durch den König Josia[10]). Denn die Neufassung einer

[10] 2 Kön. 23, 13 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

normativen Schrift gilt nur dann als legitim, wenn sie menschlicher Willkür entzogen bleibt. In anderen Fällen kann es angezeigt erscheinen, auch die ältere Textgestalt unverändert zu bewahren, sie »neben« der neuen Textgestalt im Kanon normativer Schriften zu bewahren und die jüngere daraufhin zu erproben, ob sie sich an der älteren hemeneutisch bewährt. So blieb etwa jene Gestalt der Erzählung von der Herausführung aus Ägypten und vom Bundesschluß am Sinai, die im Buche Exodus ihre Gestalt gefunden hatte, auch dann erhalten, als im Buche Deuteronomium die gleichen Ereignisse noch einmal erzählt und auch in dieser jüngeren Form als kanonisch anerkannt worden waren. An der »Conchordantia« (von »Chorda«, die Saite) der Texte, ihrem »Zusammenklang« (Symphonía), soll sich dann die unverfälschte Einheit der Botschaft erweisen. Auch dieses Verfahren wird verständlich, wenn man daran eine Regel abzulesen versucht: Dem normativen Text muß gegenüber allen Versuchen seiner aktuellen Aneignung und aktualisierenden Gestaltung sein Eigenstand gewahrt bleiben, wenn er seine nicht nur traditionsbegründende, sondern vor allem auch traditionskritische Funktion erfüllen soll. Andernfalls entstünde die Gefahr, daß der Dienst am Wort in einen Akt der Eigenmacht des Sprechers gegenüber der ihm anvertrauten Botschaft umschlägt.

Die Gefahr, daß der Dienst am Wort in ein eigenmächtiges Verfügen über die Botschaft umschlägt, hat viele Gestalten. Sie braucht nicht einmal durch Eingriffe in den überlieferten Text wirskam zu werden. Sie kann auch darin bestehen, daß der »Diener am Wort« vorweg irgendwelche Bedürfnisse des menschlichen Lebens entdeckt und dann versucht ist, den kanonischen Text darauf abzufragen, in welcher Selektion und Interpretation er sich als geeignet erweist, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Aus dem Dienst am Wort wird dann seine Indienstnahme zur Erreichung vorweg definierter Ziele. In die gleiche Richtung gehen gewisse heute gelegentlich empfohlene Versuche, für neu auftretende Lebenssituationen neue Sakramente zu »erfinden«, die den neuen Lebensbedürfnissen entsprechen. Die Versuchung zur Eigenmacht kann aber auch darin bestehen, daß der Verkünder nach eigenem, wenn auch pflichtmäßigem Ermessen darüber entscheidet, welche Bedürfnisse seiner Hörer er als Quelle einer inneren Unfreiheit beurteilt und daher als überwindungsbedürftig erklärt, welche anderen dieser Lebensbedürfnisse er als Bedingungen eines erfüllten Lebens beurteilt. Sucht er sich dann unter diesem Gesichtspunkt aus der Menge überlieferter normativer Texte die geeig-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neten »Belegstellen« aus, und orientiert er sich bei der Auslegung an dem Ziel, dem Hörer eine Hilfe bei der Entscheidung zwischen befreiender Bedürfnis-Askese und erfüllender Bedürfnis-Befriedigung zu geben, dann wird der Dienst am Wort zu einer bloßen moralischen Lebenshilfe, die der Prediger seinen Hörern aus eigener praktischer Lebensweisheit anzubieten versucht. (An späterer Stelle wird deutlich zu machen sein, daß auch das »tropologische« Bedeutungsmoment kanonischer Schriften nicht mit dem Ausdruck einer derartigen »moralischen Menschenweisheit« verwechselt werden darf.)

Gerade an solchen Gegenbeispielen wird deutlich: Sowohl die Textgestalt normativer Texte als auch ihr Gebrauch müssen gegen menschliche Willkür gesichert werden, wenn die Diener am Wort sich als »getreue Diener« erweisen sollen, die nicht für ihre eigene Weisheit Zustimmung fordern, sondern die wirksame Anrede Gottes unverfälscht an die Gemeinde weitergeben.

d) Kanonizität und Veränderungsverbot

Ein besonders wirksames Mittel, um sicherzustellen, daß der normative Text gegenüber der Überlieferungsgemeinschaft traditionsbegründend, aber auch traditionskritisch zur Geltung gebracht werden kann, besteht darin, seiner »Neu-Redaktion« und »Fortschreibung« Grenzen zu ziehen. Dann wird er in seinem Wortlaut durch sakrale Verbote vor Veränderungen geschützt. »Wer diesen Worten etwas hinzufügt oder von ihnen etwas wegnimmt, der sei verflucht«[11].

Lehrreiche Beispiele dafür bieten wiederum Verbote der Umgestaltung von Texten und Riten im gottesdienstlichen Gebrauch. Diskussionen über die Grenzen legitimer Umgestaltung derartiger Riten und Texte sind in Athen, anläßlich der Reform der Panathenäenfeier unter Perikles, aber auch in Rom anläßlich der Neugestaltung der Säkularfeier unter Augustus geführt worden. Sofern nun die Entscheidung derartiger Fragen eigenen Gremien übertragen wurde, und sofern diese Gremien die Grundsätze, nach denen sie entschieden haben, öffentlich bekanntmachten, entstand ein neues Genus religiöser Rede: ausformulierte Lehrsätze, die angeben sollten, jenseits welcher Grenzen das doxologische Wort (und die ihm entsprechende gottesdienstliche Handlung) in frevelhafte Eigenmächtigkeit der

[11] Vgl. Apoc. 22,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen umschlägt. Bekanntgeworden ist vor allem das Reskript der attischen Religionsbehörde mit dem zentralen Satz »Die Taten der Göttin sind nicht vermehrbar« und dem daraus gefolgerten Verbot, dem Gedenken an die urzeitlichen Taten der Athene in Ritus und Kultwort neue Taten der gleichen Gottheit in der Geschichte der Stadt Athen hinzuzufügen.

Texte, die zur Vergegenwärtigung göttlicher Worte und Taten im Gottesdienst bestimmt sind, vor allem also Texte der sakramentalen Anamnese, sind deswegen die klassischen Anwendungsfälle des sakralen Veränderungsverbots. Nun hat sich aber gezeigt: Auch andere normative Texte einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft, z. B. Erzählungen, Belehrungen, Gesetzesvorschriften, dienen dazu, die Überlieferungsgenossen zur Erfüllung ihres doxologischen Auftrags fähig zu machen. Auch sie werden dann durch sakrale Veränderungsverbote dagegen geschützt, ihren traditionsbegründenden und zugleich traditionskritischen Eigenstand gegenüber der Überlieferung zu verlieren. Dann liegt es nahe, eine Liste (»Kanon«) derjenigen Schriften aufzustellen, die auf solche Weise der menschlichen Verfügung entzogen werden. Durch Aufnahme in ein derartiges Verzeichnis wird der normative Text zu einem im engeren Sinne des Wortes »kanonischen«. Und die auf solche Weise vor allen sonstigen normativen Überlieferungstexten ausgezeichneten Schriften werden zur »Heiligen Schrift«.

Daraus freilich entsteht eine weiterführende Frage. Sie ergibt sich daraus, daß auch das wirkende Gotteswort nur in der Gestalt des Menschenworts vernehmbar wird – zunächst in der Gestalt der Antwort, die Propheten und Apostel auf Gottes Anrede gegeben haben, sodann aber in der Gestalt der Antwort, die die Diener am Wort auf das ihnen im Schriftwort vermittelte Gotteswort geben. Auch die »Heilige Schrift« bleibt Gotteswort der Knechtsgestalt des Menschenworts. Ja sie ist in der Theologie stets als das ausgezeichnete Beispiel des »Gottesworts im Menschenwort« verstanden worden. Dann aber muß gefragt werden: Wie kann das göttliche Wirkwort in der doppelten Gestalt des biblisch hinterlegten Schrift-Wortes von Propheten und Aposteln und des Schrift-Gebrauchs von Predigern und Glaubenszeugen weitergegeben werden, ohne daß der »tote Buchstabe« sich an die Stelle des »lebenschaffenden Geistes« setzt, aber auch ohne daß theologische Menschenweisheit sich anmaßt, nach eigenem Ermessen diesem Buchstaben neues »Leben« zu verleihen? Wie wird gesichert, daß Schrift und Schriftgebrauch jenes wir-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kende Wort Gottes vermitteln, das allein Leben zu schaffen vermag? Jede Theorie der Schrift und ihres Gebrauchs muß also stets eine Theorie des wirkenden Wortes und seiner Weitergabe einschließen und zugleich deutlich machen, welches Schriftverständnis und welcher Schriftgebrauch geeignet sind, diese doppelte Gefahr zu vermeiden.

Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, die spezifisch »oikodometische« Funktion des geschriebenen und zu kanonischer Geltung erhobenen Textes genauer zu bestimmen, also seine Funktion beim Aufbau des »Tempels [Oikos] aus lebendigen Steinen«. In dieser Hinsicht aber ist dem bisher Gesagten eine Präzisierung hinzuzufügen: Die »kanonischen Schriften« der Bibel sind durch eine besondere Art der Maßgeblichkeit ausgezeichnet, durch die sie sich von anderen normativen Texten (auch geschriebenen Texten) innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft unterscheiden, z. B. von liturgischen Büchern, Katechismen (etwa dem »Heidelberger Katechismus« Calvins) oder von »Bekenntnisschriften« (etwa solchen der Lutherischen Kirche) und sogar von den als normativ anerkannten Beschlüssen der Konzilien. Diese Auszeichnung verdanken sie nicht der Schriftform als solcher, als ob das Geschriebene dem wirkenden Wort Gottes gemäßer wäre als die lebendig verlautende Rede. Wäre es so, dann bliebe unverständlich, warum Jesus (im Unterschied von den »Schriftpropheten«, aber auch von »Religionsstiftern« und »Reformatoren« anderer Religionen) nicht eine einzige geschriebene Zeile hinterlassen hat. Die Heilige Schrift verdankt ihren besonderen Rang vielmehr der Überzeugung der Glaubenden, daß sie in ihrer »kanonischen« Unveränderlichkeit bezeugt, daß die menschliche Antwort, die im Verlauf der Glaubensgeschichte immer neu gegeben wird, dem wirkenden Wort der göttlichen Anrede nichts hinzufügen *kann*, und daß der Versuch einer solchen Hinzufügung nicht unternommen werden *darf*, weil das Heilswirken Gottes selber »unvermehrbar« ist.

Damit wird zugleich deutlich: Die Berufung auf den kanonischen Text ist, im Zusammenhang gläubigen Sprechens, mehr als der Hinweis auf »Quellen«, aus denen die gelehrte Hypothesenbildung von Theologen ihre Beurteilungsmaßstäbe und Rechtfertigungsgründe gewinnt. Sie ist auch mehr als die Zitation »klassischer« Texte, an denen die Lesergemeinde eines Dichters ihr Selbst- und Weltverständnis überprüft, um zu ermessen, ob sie hinter jene Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens zurückgefallen ist, die in derartigen Texten bezeugt und den Lesern abverlangt wird. Die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schrift ist Norm aller Weisen des Glaubensverständnisses vor allem deshalb, weil sie nicht nur das subjektive Glaubensverständnis der Propheten und Apostel dokumentiert, an dem alle späteren Generationen der Glaubenden sich orientieren, auch nicht nur eine Verwandlung des Anschauens und Denkens bezeugt, die den Verfassern der Heiligen Schriften unter Gottes Anrede widerfahren ist und an den Hörern des Wortes erneut geschehen soll; sie ist die aller Veränderung durch »Menschenweisheit« entzogene Norm, weil sie den Vorrang der heilswirksamen göttlichen Anrede vor allen Weisen zur Geltung bringt, wie die Gemeinde diese göttliche Anrede in den Akten des Glaubens beantwortet. Sie normiert also nicht nur alle Weisen des theoretischen Verstehens, die im Laufe der Überlieferungsgeschichte entwickelt worden sind, sondern vor allem alle Weisen des heilsvermittelnden Dienstes, der den Dienern am Wort aufgetragen ist, und alle Weisen des Hörens, durch die dieser Dienst an den Glaubenden wirksam werden soll. Darum muß das Wort des Predigers, des Beters, aber auch des theologischen Lehrers als die historisch wandelbare Gestalt des Menschenworts sich an dem in der Schrift auf unüberbietbare Weise bezeugten Gotteswort kritisch messen lassen, dem es dienen will, weil von ihm allein das Heil der Hörer erhofft werden kann. Gerade diese Bedeutung der Schrift als der Norm allen wirkenden Wortes muß daher genauer beschrieben werden, wenn ihre Funktion innerhalb aller Formen der »auferbauenden Rede« bestimmt werden soll.

Erst aus solchen Überlegungen wird verständlich, daß die kanonischen Schriften nicht einfach Stereotype sind, sondern eine Geschichte haben, und daß sie dennoch dieser Geschichte gegenüber in kritischer Weise ins Spiel gebracht werden können: Was an ihnen als Folge redaktioneller Eingriffe erkennbar ist, wird zum Anzeichen der veränderten Funktion entsprechender Texte und Textteile im veränderten gottesdienstlichen (und außergottesdienstlichen) Zusammenhang. Und was als veränderungs-resistente Stereotypie feststellbar ist, die aller »Fortschreibung« und Neu-Redaktion Grenzen setzt, wird zum Anzeichen dafür, daß der Mensch, der zum Diener des wirkenden Gottesworts berufen ist, nicht über dem Worte steht, sondern »überliefert, was auch er empfangen hat«[12]. Die menschliche Treue zum biblischen Text antwortet Gottes eigener Treue, durch welche

[12] 1 Kor 15,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser keines seiner Worte »dahinfallen läßt«, sondern sich, auch über menschliches Versagen hinweg, die Gemeinde der Hörer erhält, denen er sein wirksames Gnadenwort zuspricht.

e) »Normativität«, »Kanonizität« und »Gebrauch«

Wittgensteins sprachphilosophische Regel »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache«[13] bestätigt und verallgemeinert das ältere und in manchen Hinsichten differenziertere Ergebnis, zu dem die »formgeschichtliche« Schule der Exegese auf dem speziellen Felde biblischer Textbetrachtung gelangt war: An der jeweils vorfindlichen grammatischen Form eines Textes ist sein »Sitz im Leben« (sein »Gebrauch« in der Sprache einer religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft) ablesbar. Gewisse Störungen dieser grammatischen Form (sprachliche »Brüche«) sind Anzeichen einer »Redaktionsgeschichte«, die ihrerseits anzeigt, daß der Text unter neuen historischen Bedingungen eine neue Verwendung in der Gemeinde gefunden, einen neuen »Sitz im Leben« gewonnen hat. Dieser teils konstante, teils sich verändernde »Sitz im Leben« muß erkannt sein, wenn die Bedeutung des Textes erfaßt werden soll. In der Terminologie der »Allgemeinen Zeichentheorie« gesprochen: Die »pragmatische« Betrachtung eines Textes, die herausfinden will, was Menschen »tun« (práttousin), wenn sie einen Komplex sprachlicher Ausdrücke verwenden, gewinnt ihren Leitfaden in der Analyse seiner grammatischen Gestalt und eröffnet so erst die Möglichkeit, in einer »semantischen« Betrachtung die Bedeutung des Gesagten bzw. Geschriebenen zu bestimmen. Kurz: Es ist der Gebrauch, der, an der grammatischen Form ablesbar, die Bedeutung des Gesagten erkennen läßt. Wer darum eine Theorie entwickeln will, die die Bedeutung normativer Texte für Überlieferungsgemeinschaften beschreiben soll, dem ist zunächst die Geduld abverlangt, an den Selbstzeugnissen solcher Überlieferungsgemeinschaften den Gebrauch derartiger Texte abzulesen.

Ob und in welchem Sinne ein überlieferter Text in einer Überlieferungsgemeinschaft als normativ anerkannt wird, erkennt man an der Weise seines Gebrauchs. Solche Texte werden häufig, insbesondere bei wichtigen Anlässen, zitiert; man legt besonderen Wert

[13] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I, nr. 43.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf, daß ihre Kenntnis unter den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft lebendig bleibt; man beruft sich auf sie, um diejenige »Formatio Mentis« zu beschreiben, um die die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft sich zu bemühen haben; und insbesondere gelten sie als Instanzen zur Entscheidung von Kontroversen, die innerhalb der Gemeinschaft auftreten können. So kann innerhalb der »Bildungsgemeinschaft« ein Dichterwort bald als die Kurzformel einer Lebensweisheit zitiert werden, die in wechselnden Lebenssituationen ihre Orientierungskraft bewährt, bald als Erinnerungszeugnis, das an die Ursprünge der eigenen »Bildung« gemahnt und deren möglicher Auflösung entgegenwirkt, bald als Kennwort derer, die im Umgang mit derartigen Texten zu ihrem Selbst- und Weltverständnis gefunden haben, bald auch als »Dictum probans«, durch das eine bestimmte Weise dieses Selbst- und Weltverständnisses als überlieferungsgemäß ausgewiesen werden soll. Gerade an der Vielheit solcher »Verwendungen« kann abgelesen werden, auf welche Weise ein solcher Text für eine jeweils bestimmte Überlieferungsgemeinschaft maßgeblich ist, aber auch von welcher Art jene »Lesergemeinde« ist, die sich an derartigen Texten orientiert und selbstkritisch überprüft.

Dabei sind es zumeist Texte sehr unterschiedlicher literarischer Art, die innerhalb der gleichen Überlieferungsgemeinschaft als normativ gelten (s. o. S. 290 ff.). Gerade an der Weise, wie diese unterschiedlichen Texte sich in ihrem Gebrauch gegenseitig beleuchten, wird deshalb deutlich, auf welche Weise sie traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch wirksam sind und wie sich in ihrem Gebrauch die jeweilige Überlieferungsgemeinschaft konstituiert. Und sogar die gleichen Texte können innerhalb der gleichen Überlieferungsgemeinschaft auf unterschiedliche Weise gebraucht und als normativ, traditionsbegründend und traditionskritisch zugleich, zur Geltung gebracht werden. Auch diese Vielfalt der Gebrauchsweisen ist charakteristisch für die Eigenart der jeweiligen Überlieferungsgemeinschaft.

All dies gilt auch für die religiöse Gemeinde und ihren Gebrauch der in ihrem Sinne »kanonischen« Texte. Bei der Betrachtung dieses Gebrauchs treten jedoch zugleich die schon erwähnten Differenzen hervor, die die im religiösen Sinne »kanonischen« Bücher von anderen normativen Texten religiöser oder profaner Art unterscheiden. Diese Differenz aber ist nicht formal, sondern inhaltlich begründet, nicht in der puren Tatsache der Schriftlichkeit oder auch der Auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nahme in den Kanon, sondern durch die Aufgabe, das wirkende Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts weiterzugeben. Soeben wurde gesagt: Daß Gott keines seiner heilswirksamen Worte jemals »dahinfallen läßt«, ist Ausdruck seiner freien Gnade, mit der er sich die Gemeinde derer erhält, an die dieses Wort gerichtet ist. Darum kann dieses Wort nur durch diejenigen weitergegeben werden, die Gott in freier »Erwählung« dazu bestimmt hat. Diese Erwählung gilt zwar der ganzen Gemeinde der Hörenden in allen Generationen, die zu Hörern werden, um zu weitergebenden Sprechern zu werden. Aber weil es das eine und bleibende heilswirkende Wort ist, das auf solche Weise weitergegeben werden soll, ist auch die Antwort seiner ersten Zeugen, in deren Antwort dieses Wort zur Sprache gekommen ist, Ausdruck ihrer bleibenden Erwählung und bleibt deswegen für die ganze Kette der Hörer und Sprecher von bleibender Maßgeblichkeit. Kanonische Texte enthalten diejenige Antwort, die die »erwählten ersten Zeugen« auf die aufleuchtende Doxa des Heiligen gegeben haben. Die Freiheit, mit der das Heilige sich zeigt oder verhüllt, findet ihren Ausdruck in der »Erwählung« dieser Zeugen, aber auch in ihrer Beauftragung, ihr Zeugnis so auszusprechen, daß es all denen gilt, die Gott selbst zu Hörern des Wortes bestimmt hat.

Zuweilen ist von einer solchen Beauftragung in den kanonischen Texten selber ausdrücklich die Rede. Ein Seher erhält den Auftrag, seine Visionen einer Gemeinde von Hörern mitzuteilen. Ein Prophet erhält den Auftrag, das gehörte Wort dem von Gott selbst bestimmten Adressaten (z. B. einem König oder dem ganzen Volk) mitzuteilen oder es in einem Buch aufzuzeichnen und so kommenden Lesern zugänglich zu machen. Der vorliegende Text bezeugt so nicht nur die Erwählung des Zeugen, sondern auch die Berufung von Menschen zu »Hörern des Wortes«. Aber auch dort, wo der Text nicht von einer solchen Beauftragung seines Verfassers berichtet, geht ein solches Verständnis des Textes aus seinem Gebrauch in der Leser-Gemeinde hervor. In vielen Religionen, aber auch in der christlichen Gemeinde kann die »Traditio Verbi« in eigenen rituellen Handlungen, etwa im Zusammenhang von Initiations-Ritualien, vollzogen werden, durch die solche Texte von anderen Weisen der religiösen Rede unterschieden werden. Als wirksame Handlungen zeigen solche Riten an, daß das Heilige sich die Hörer seines Wortes selber erschafft. In anderen Fällen geht der Verlesung des kanonischen Textes eine Akklamation der hörenden Gemeinde voraus, die die Gottheit begrüßt, weil sie von ihr die Befähigung zum Hören

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erwartet (etwa in der Anrufung im christlichen Gottesdienst:»Gloria tibi, Domine«), während sie zugleich bekennt, daß nicht aus eigener Kraft dazu fähig wäre (»Unser Sinnen und Verstand ist mit Finsternis umhüllet«).

Dieser besondere Gebrauch des kanonischen Textes wird nur dadurch verständlich, daß er von der Überzeugung der Glaubenden geleitet ist, in ihm das Wort eines »erwählten Zeugen« zu vernehmen, der den besonderen Auftrag erhalten hat, sein Zeugnis weiterzugeben und deshalb auch nur in der Kraft dieses Auftrags die Berufung der Gemeinde zu Hörern des Wortes wirksam weitergeben kann. Mit diesem Verständnis des kanonischen Textes hängt ein zweites Unterscheidungsmerkmal seines Gebrauches zusammen: Der Lesergemeinde eines Dichters steht es frei, welche Teile seines Werks sie in ihren »Lektürekanon« aufnehmen oder aus ihm wieder ausscheiden will. Die Rechtsgemeinschaft kennt in vielen Fällen eigene rechtswirksame Akte, in denen ein überlieferter Gesetzestext als »heute noch gültig« anerkannt oder aus dem Kanon maßgeblicher Rechtsnormen entfernt wird. »Lex posterior abrogat legi priori« (»Das jüngere Gesetz kann das ältere außer Kraft setzen«). Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft hat, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, einen solchen Ermessensspielraum nicht. Zwar kann es in der Überlieferungsgemeinschaft Diskussionen darüber geben, welche Schriften zum Kanon gehören. Und der Kanon hat offensichtlich seine Entstehungsgeschichte. Aber über die Aufnahme von Schriften in den Kanon wird nicht von Fall zu Fall nach Gesichtspunkten ihrer »Anwendbarkeit auf die veränderte Lebenssituation der Gemeinde« entschieden; und einmal in den Kanon aufgenommene Schriften werden auch dann, wenn von ihnen kein »Gebrauch« mehr gemacht wird, nicht aus dem Kanon entfernt. Auch vermeintlich oder wirklich »stroherne Episteln« werden weiter tradiert. Sofern dagegen Veränderungen im Kanon heiliger Bücher geschehen (was recht selten vorkommt), bedürfen sie der Berufung auf einen unmittelbaren göttlichen Auftrag.

Auch die Treue, mit der die religiöse Überlieferungsgemeinschaft den Bestand kanonischer Schriften bewahrt, folgt deshalb nicht bloß einem »formalen Schriftpinzip«, sondern hat einen inhaltlichen Grund. Jenes »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit«, das in derartigen Texten bezeugt wird, wird nicht nur als Ausdruck der Freiheit des Heiligen verstanden, das »sich zeigt, wem es will, und verbirgt, wem es will«, sondern zugleich als Zusage seiner Treue. Nur in

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Kraft der göttlichen Treue hat das einmal gesprochene und durch die »erwählten Zeugen« weitergegebene Wort auch dann Bestand, wenn der gesamte Erfahrungszusammenhang der individuellen und gemeinschaftlichen Weltorientierung zusammenbricht. »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen«. (In manchen religiösen Überlieferungsgemeinschaften wird deswegen die Überzeugung ausgesprochen, daß die »Urschrift« des kanonischen Textes »im Himmel aufbewahrt« und damit allen Gefährdungen dieser Welt enthoben sei.) Das Hören auf den heiligen Text und die doxologische Antwort, die auf ihn gegeben wird, werden so zum Ausdruck eines »Standgewinnens in der Zuversicht«, die sich durch keine Krise des eigenen Selbst- und Weltverstehens beirren läßt. Die Beharrlichkeit, mit der die Angehörigen der religiösen Gemeinschaft »das Wort bewahren«, wird so zur Antwort auf die göttliche Treue und in diesem Wechselverhältnis von Anrede und Antwort zugleich zum Ausdruck einer Hoffnungs-Gewißheit, die den Grund »kennt«, der auch alle Phasen der eigenen Geschichte zur Einheit zusammenhält.

Gleichwohl treten nicht selten erhebliche Divergenzen auf zwischen der Anerkennung der »Kanonizität« eines Textes und seinem Gebrauch in der Überlieferungsgemeinschaft; und auch diese Divergenzen können mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbunden sein. Auch in Zeiten, in denen in einem Staat die Rechtsgültigkeit von strafrechtlichen Bestimmungen gegen Gotteslästerung unstrittig ist, kann die tatsächliche Verurteilung von Personen wegen Blasphemie zur Ausnahme werden. Man scheut sich dann vor einem »exzessiven Gebrauch« der entsprechenden Rechtsvorschriften. Ähnlich können auch solche Lehrer, die nicht daran zweifeln, daß gewisse Dramen von Goethe oder Schiller zum schulischen »Lektürekanon« gehören, mehr Zeit und didaktische Bemühung auf die Behandlung anderer, in keinem derartigen Kanon aufgeführten Werken der Dichtkunst verwenden. Auf wiederum vergleichbare Weise besteht unter Christen zwar Einmütigkeit über den »kanonischen Rang« aller »fünf Bücher des Moses« (des »Pentateuch«). Aber die Kult- und Reinheitsvorschriften des kanonischen Buches Levitikus werden von der überwältigenden Mehrheit der christlichen Gemeinschaften nicht als Normen zur Beurteilung der gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Praxis verwendet. Auch Strafrechtsvorschriften des Buches Deuteronomium, etwa die Anordnung der Todesstrafe durch Steinigung für einen ungehorsamen, der Trunksucht

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verfallenen Sohn[14], stehen in Büchern, die in das Verzeichnis kanonischer Schriften aufgenommen sind, werden aber in der christlichen Gemeinde weder im traditionsbegründenden noch im traditionskritischen Sinne gebraucht. Und das Gebot aus dem gleichen biblischen Buche, die Diener fremder Götter im eigenen Lande auszurotten[15], dessen Nicht-Beachtung die Verwerfung des Königs Saul begründet[16], wird von Christen, die die Kanonizität dieses Buches anerkennen, nicht nur faktisch nicht mehr befolgt, sondern eine derartige Praxis würde, aufgrund anderer biblischer Zeugnisse, als bibelwidrig beurteilt. Die unbestritten bleibende Feststellung, daß es sich hier um kanonische Texte handle, bleibt daher für deren Gebrauch nur in sehr unterschiedlichen Graden maßgeblich, in Grenzfällen nahezu folgenlos; oder dieser Gebrauch wird durch eine Auslegung möglich gemacht, der dem Wortlaut des Textes widerstreitet (z. B. indem gesagt wird, die Texte, die die Tötung von Feinden befehlen, seien auf den »Feind im eigenen Herzen« zu beziehen, der auch den Christen zu verborgenen Weisen des Götzendienstes verführt und daher »ausgerottet« werden muß). Andererseits gibt es Texte, die von Teilen der Christenheit nicht als »kanonisch« anerkannt werden (wie jene Teile des griechischen Alten Testaments, der »Septuaginta«, die kein Äquivalent in der hebräischen Bibel haben), die aber in anderen Teilen der Bibel als normative Texte herangezogen werden und in dieser Verwendung wenigstens sekundär normative Bedeutung besitzen und deshalb von manchen Theologen »deuterokanonisch« genannt werden.

Derartige Divergenzen zwischen der Anerkennung eines Textes als »kanonisch« und seinem tatsächlichem Gebrauch machen es schwer, anzugeben, was die Anerkennung der Kanonizität eines Textes tatsächlich bedeute und was für das Leben einer Überlieferungsgemeinschaft tatsächlich davon abhängt, ob ein faktisch (oder sogar cum opinione necessitatis) nicht verwendeter Text zum Kanon der normativen Schriften gerechnet werde oder nicht. Eine Regel für den Umgang mit solchen Texten, die zwar kanonisch sind, deren Gebrauch aber in einer veränderten Situation der Überlieferungsgemeinschaft nicht mehr als geboten erscheint, ist das Gebot, »kein

[14] Dtn 22,20 ff.
[15] Dtn Kap 7 und Kap 13.
[16] 1 Sam 15,11 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jota und Häkchen« des kanonischen Textes »hinfallen zu lassen, ehe alles zur Fülle gebracht ist«[17].

Damit aber ist zugleich eine Auslegungsregel angegeben, die ganz allgemein den Gebrauch kanonischer Texte bestimmt, auch solcher, deren fortdauernde Geltung unstrittig ist: Alle kanonischen Texte sind gerade deswegen von bleibender Maßgeblichkeit, weil sie in die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft einbezogen bleiben und in ihrer jeweils vorliegenden Gestalt auf eine noch ausstehende »Fülle« jener göttlichen Anrede an die Hörer und Leser dieser Texte verweisen. Alle kommenden Ereignisse in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft und der Individuen, die ihr angehören, müssen im Lichte solcher Texte so verstanden werden, daß an ihnen »die Schrift erfüllet wird« – nicht bloß im Sinne der Applikation einer allgemeinen Regel, die in diesen Texten bezeugt wäre, sondern in dem Sinne, daß die göttliche Zuwendung, die in diesen Texten bezeugt wird, in der neuen Zuwendung des gleichen Gottes an die späteren Geschlechter zu ihrer Fülle gelangen wird. (An späterer Stelle, im Zusammenhang einer Philosophischen Einübung in die Christologie, wird davon zu handeln sein, daß dies nach christlicher Überzeugung in ausgezeichnetem Maße von den Ereignissen des Todes und der Auferweckung Jesu gilt, in denen die ganze Geschichte der Ekklesia Israel in ihre Fülle gelangt.) Der Text ist insofern vorläufig und bleibend verbindlich zugleich. Er ist vorläufig, weil das wirkende Wort Gottes, das er weitergibt, dem Hörer einen Weg in eine zukunfts-offene Geschichte aufschließt. Und er ist bleibend verbindlich, weil diese Zukunft nicht durch »ewige Wahrheiten« garantiert ist, die aus allem Bezug zur Geschichte herausgelöst wären, sondern durch die Treue Gottes, die er den »Vätern« als den erwählten und beauftragten Zeugen seines Heilswirkens erwiesen hat.

Ist diese Auslegungsregel einmal entdeckt, dann wird sie auch auf solche kanonischen Texte anzuwenden sein, die die religiöse Überlieferungsgemeinschaft »cum opinione necessitatis»(also nicht aus Willkür, sondern in dem Bewußtsein, dazu verpflichtet zu sein) nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne gebraucht. Reinheitsvorschriften, aber auch Bestimmungen des kanonischen Strafrechts, können dann, im Sinne von Luthers »primus usus legis«, als Zeugnisse einer »Erhaltungsgnade« gedeutet werden, durch die Gott sein

[17] Mt 5,17 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Volk vor Verführung von außen und Selbstzerstörung im Innern bewahrt hat, um es für eine spätere Phase seiner Geschichte aufzubewahren, in der die Erwählung dieses Volkes »zur Fülle gelangt« sein wird und die wörtliche Erfüllung dieser Regeln nicht mehr notwendig ist.

Der »rechte Gebrauch« des kanonischen Textes ist deshalb daran zu erkennen, daß er seiner Funktion in der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft entspricht: einer Geschichte, die als ganze als das »Zur-Fülle-bringen« dessen verstanden werden muß, was Gott an den erwählten und beauftragen Zeugen gewirkt hat. Indem aber soeben von einem »rechten Gebrauch« derartiger Texte gesprochen wurde, ist schon mitgesagt: Nicht jeder faktisch vorkommende Gebrauch eines solchen Textes kann in gleicher Weise als legitim beurteilt oder gar als maßgeblich anerkannt werden. Das tun auch und gerade die Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft nicht. Es gehört gerade zum Gebrauch normativer Texte, daß innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft über ihre rechte Verwendung gestritten werden kann. Gerade normative Texte sind, wegen der Autorität, die sie besitzen, in besonderem Maße mißbrauchsgefährdet. Darum gehört auch die Diskussion um mögliche Fehlformen des Gebrauchs derartiger Schriften zu der Weise, wie diese Schriften ihren »Sitz im Leben« der Überlieferungsgemeinschaft finden. Und das Ringen um Kriterien, die eine Unterscheidung zwischen »rechtem Gebrauch« und Mißbrauch solcher Texte gestatten, bildet einen konstitutiven Teil im Leben einer Überlieferungsgemeinschaft.

Dieses Ringen um Kriterien, das für die gesamte Überlieferungsgemeinschaft notwendig ist, führt deswegen, innerhalb ihrer, zur Entstehung besonderer Gruppen derer, deren Aufgabe es ist, solche Kriterien für Gebrauch und Verständnis normativer Texte zu entwickeln und anhand solcher Kriterien mögliche Kontroversen zu entscheiden: Für die Lesergemeinde von Dichtern sind das die Literaturwissenschaftler, für die Rechtsgemeinschaft die Rechtsgelehrten, für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft die Theologen. Diese bilden, zur Erfüllung ihrer Aufgabe, eine eigene Argumentationssprache aus, die sich von jener »Primärsprache« unterscheidet, die in der entsprechenden Überlieferungsgemeinschaft gesprochen wird: Die Sprache der Literaturwissenschaft ist nicht die der Lesergemeinde eines Dichters, die Juristensprache ist nicht die der Rechtsgemeinschaft, die Argumentationssprache der Theologie ist nicht die jener doxologischen Wechselrede, in der die religiöse Überlieferungs-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeinschaft sich aufbaut. Die Sprache der Gelehrten ist eine »Metasprache«, in der über das richtige Reden in der jeweiligen Primärsprache diskutiert und entschieden wird. So ist auch die Sprache der Theologen eine Metasprache im Verhältnis zur Sprache des Gotteslobs der Gemeinde und hat sich an der Eignung zu diesem ihrem metasprachlichen Gebrauch zu bewähren[18].

Dabei ist es für die jeweilige Überlieferungsgemeinschaft charakteristisch, in welchen Formen derartige Kontroversen um den rechten Gebrauch und das rechte Verständnis des normativen Textes ausgetragen werden und was dabei »als Argument zählt«. Die Argumente, mit denen in einer Bildungsgesellschaft der mögliche politisch-ideologische Mißbrauch von Klassikertexten entlarvt und als ungerechtfertigt zurückgewiesen wird, sind von anderer Art als die Argumente, die in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft als tauglich gelten, um einen Mißbrauch kanonischer Texte zurückzuweisen, der beispielsweise einen Bericht über die göttliche Einsetzung eines gottesdienstlichen Ritus dazu heranziehen möchte, magische Praktiken zu legitimieren.

In der christlichen Überlieferungsgemeinschaft ist nun ein charakteristisches Verfahren zu beobachten: Der Gebrauch biblischer Schriften folgt nicht einem »formalen Schriftprinzip«. Ein solches »formales Schriftprinzip« würde besagen, daß jeder Teil eines im Kanon Heiliger Schriften aufgeführten Textes in gleicher Weise traditionsbildend und zugleich traditionskritisch wirksam sei, während kein »außerkanonischer« Text als Grund und Maßstab kirchlicher Glaubensüberlieferung Anerkennung finde. Auf solche Weise gebraucht die christliche Glaubensgemeinschaft die biblischen Texte offensichtlich nicht. Vielmehr unterliegt ihr Schriftgebrauch inhaltlichen Kriterien; und diese finden in signifikanten Fällen ihren Ausdruck in nichtbiblischen Texten wie Symbola, Konzilsbeschlüssen (vor allem der ersten altkirchlichen Konzilien) oder Bekenntnisschriften. Auf diese kann man sich berufen, um bestimmte Formen des Glaubensverständnisses oder der Lebenspraxis auf ihre Legitimität hin zu überprüfen. Dabei ist es für die Eigenart der christlichen Überlieferungsgemeinschaft charakteristisch, daß sie derartige außerbiblische Texte zwar als normativ anerkennt, sie aber als »Normae normatae« der Autorität der Bibel als der »Norma normans« unterstellt, ande-

[18] Vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rerseits diejenigen biblischen Texte, die sie als traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch maßgebend gebraucht, im Lichte solcher Symbola, Konzilsbeschlüsse oder Bekenntnisschriften gewichtet und versteht, und zwar nicht nur faktisch, sondern wiederum »cum opinione necessitatis«.

Aber auch in solchen Kontroversen bleibt der Text die ausschlaggebende Entscheidungsinstanz. Kontroversen innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft, die sich über den kanonischen Rang der für sie normativen Schriften einig ist, nehmen darum den Charakter von Auslegungs-Kontroversen an. Aufgabe der Auslegung ist es dann, an Form und Inhalt eines normativen Textes die Norm für seinen rechten Gebrauch abzulesen. Darum ist es ein Kennzeichen derartiger Überlieferungsgemeinschaften, daß die Auslegungskunst für sie entscheidende gesellschaftliche Bedeutung gewinnt. Wer innerhalb einer solchen Gemeinschaft Vorschläge für die Gestaltung des individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens macht (vor allem solche, die vom Consensus seiner Zeitgenossen abweichen), hat nur Aussicht auf Gehör, wenn er diese Vorschläge durch Auslegung normativer Texte legitimieren kann. Das gilt auch für die normativen Texte profaner Überlieferungsgemeinschaften. Aber vor allem in religiösen Überlieferungsgemeinschaften erweisen sich kanonische Texte gerade dadurch als »norma normans« der Überlieferung, daß alle Kontroversen um Bewahrung oder Erneuerung gemeinschaftlicher oder auch individueller Lebensformen alsbald den Charakter exegetischer Auseinandersetzungen annehmen.

Die für viele Überlieferungsgemeinschaften charakteristische Bemühung um Auslegungskunst und um die Entscheidung von Auslegungskontroversen ist nicht nur aus einer subjektiven Hochschätzung der normativen Texte zu erklären. Eher gilt das Umgekehrte: Die Texte finden deswegen so intensive Beachtung, weil sie nur durch ihre immer neue Auslegung ihre traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion erfüllen können. Sie bestimmen das Leben der Überlieferungsgemeinschaft dadurch, daß zwischen den Erfahrungen, die sie bezeugen, und denjenigen Erfahrungen, zu denen sie ihre Hörer und Leser fähig machen, das mehrfach beschriebene hermeneutische Wechselverhältnis besteht. Sie bezeugen zunächst die Erfahrungen ihrer Verfasser und damit zugleich jene Prägung des Anschauens und Denkens, zu der diese Verfasser unter dem Anspruch des Wirklichen genötigt und zugleich befähigt worden sind. Und sie erweisen sich als fähig, diesen Anspruch des

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichen an immer neue Hörer und Leser zu vermitteln, indem sie auch diese zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordern und so zu einer neuen Weise des Erfahrens befähigen, das sie in eigenverantwortlicher Weise bezeugen können. Dazu aber ist es nötig, daß die normativen Texte – seien es solche der Literatur, der Rechtsordnung oder auch der Religion – den Hörer und Lesern auf eine Weise verständlich gemacht werden, die diesen deutlich macht: das weitergegebene Wort ist auch an sie gerichtet und fordert wie, in immer neuen Situationen ihres Lebens, dazu auf, den Anspruch des Wirklichen, den die Verfasser bezeugen, auch ihrerseits wahrzunehmen und zu beantworten. Und in dieser Antwort liegt die hermeneutische Leistung, die auch die Hörer und Leser ihrerseits zu erbringen haben. Der Text »spricht« nur zu ihnen, indem sie ihn verstehen; und sie verstehen ihn nur, indem sie auf ihn ihre je eigene Antwort geben.

Das gilt in ausgezeichnetem Maße von denjenigen Texten, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften kanonische Geltung haben. Der kanonische Text ist aus jenem Verbum Mentis et Oris hervorgegangen, durch das der Verfasser das Aufleuchten der Doxa der Gottheit beantwortet und so erst vernehmbar gemacht hat. Diese Antwort ist das ihm von der Gottheit selbst ins Herz und auf die Lippen gelegte Wort. Der Verfasser hat, seinem Selbstverständnis nach, dieses Wort als Gabe empfangen und gibt es so an seine Hörer und Leser weiter, daß auch diese zur doxologischen Antwort fähig werden. So konstituiert sich die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als die durch das Gotteslob verbundene Gemeinde (s. o. S. 242 u. 1. Teilergebnis, S. 270 ff.). Die Gemeinde und ihre Glieder können sich das Wort, das sie zur Antwort ruft, nicht selber sagen; denn es wird ihnen durch die Hermeneia des kanonischen Textes als ermächtigendes Wort zugesprochen. Aber auch dieses Wort wird nur gehört, indem die Glieder der Gemeinde es in ihrem Verbum Mentis et Oris beantworten. Darum wird das so verkündete Wort nicht nur dem Verkünder, sondern auch den Gliedern der Gemeinde ins Herz und auf die Lippen gelegt, indem es sie dazu befähigt, ihre je neuen Erfahrungen im Lichte des empfangenen Wortes zu deuten, aber auch das empfangene Wort im Lichte ihrer je neuen Erfahrungen neu zu verstehen und so für die Wahrheit des Wortes ihr eigenverantwortliches Zeugnis zu geben (s. o. S. 226 f.). So dient auch ihre in Wort und Tat gegebene doxologische Antwort dazu, der Doxa der Gottheit, deren Aufleuchten ihr bezeugt worden ist, die jeweils gegenwärtige

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gestalt ihres neuen Widerscheins zu bereiten. Dazu ist es nötig, den kanonischen Text in die Viva Vox der Anrede an die Gemeinde und in die Viva Vox ihrer Antwort zu übersetzen.

Die so in die zweifache Gestalt der Viva Vox übersetzte kanonische Schrift gewinnt ihre traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion aus der Aufgabe, die doxologische Antwort der Gemeinde zu ermöglichen und zugleich kritisch überprüfbar zu machen, d. h. die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft davor zu bewahren, daß ihr Dienst an der Doxa der Gottheit in Frevel umschlägt, der sich an der Ehre der Gottheit vergreift. Da also die hermeneutische Weitergabe des Wortes die Aufgabe hat, die jeweiligen Hörer zur doxologischen Antwort zu ermächtigen, ist auch das Wort des Hermeneuten nur legitim, wenn es im Auftrag der Gottheit geschieht: Nur das ermächtigte Wort kann den überlieferten Text so auslegen, daß er der Gemeinde als ermächtigendes Wort zugesprochen wird.

Der ausgezeichnete (wenn auch nicht der einzige) Ort solcher ermächtigten und ermächtigenden Hermeneia ist die gottesdienstliche Feier. Dem entspricht die religionsgeschichtliche Beobachtung, daß der »Hermeneut« seine ursprüngliche Aufgabe im Gottesdienst zu erfüllen hat (vgl. die Funktion des »Hermeneutes« in den attischen Eleusinien oder in den Dionysosfeiern des alten Athen).

Zweites Teilergebnis

Diejenige »Formatio Mentis«, die notwendig ist, wenn die Individuen zu bestimmten Arten der Erfahrung fähig werden sollen (z. B. zur wissenschaftlichen Empirie, zur ästhetischen, sittlichen oder religiösen Erfahrung), geschieht in einem Vorgang, der die Lebenszeit der Einzelnen übergreift und deshalb Überlieferung notwendig macht. Deshalb gehören Formen des Sprechens und Handelns, die Überlieferung möglich machen, zu den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und haben insofern transzendentale Bedeutung. Überlieferung zu ermöglichen und zu sichern, ist die besondere Aufgabe von Institutionen. Überlieferung beruht auf der Institutionalisierung bestimmter Sprach- und Handlungsformen. Diese Institutionalisierung ist nicht nur notwendig, wenn »Sprachhandlungen« gelingen sollen (worauf J. R. Searle mit Recht hingewiesen hat), sondern allgemeiner dazu, daß die in einer Überlieferungsgemeinschaft entwickelte

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forma Mentis von den Individuen angeeignet werden kann, damit die Transformation subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zustandekommen kann.

Ausgezeichnetes Mittel der Überlieferung ist die Sprache, in deren Eigenart eine bestimmte Forma Mentis zum Ausdruck kommt und durch die zugleich die Möglichkeit zu bestimmten Arten der Erfahrung weitergegeben wird. Individuen, die eine bestimmte Art der Sprachkompetenz erwerben, üben sich zugleich in diejenige Form des Anschauens und Denkens ein, durch die sie zu einer bestimmten Form der Erfahrung fähig werden. Deshalb sind geprägte Sprachformen nötig, wenn Überlieferungsgemeinschaften zu »Schulen der Erfahrung« werden sollen. Das gilt auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Doch tritt hier ein Unterscheidungsmerkmal dieser Sprache besonders deutlich hervor: Es ist der doxologische Charakter der religiösen Sprache, der die besondere Form des Anschauens und Denkens zum Ausdruck bringt, die immer neuen Generationen vermittelt werden muß, wenn diese zur religiösen Erfahrung fähig werden sollen. Nun kann nur Gott selbst seine Doxa aufleuchten lassen. Die geprägte Sprachform bringt dann zum Ausdruck, daß der Sprecher seinen Hörern die Befähigung zum Gotteslob nicht in eigener Vollmacht weitergeben kann, sondern nur als selbstloser Bote des Wortes, das Gott zu immer neuen Hörern spricht.

Geprägte Sprachformen, die zum Aufbau von Überlieferungsgemeinschaften dienen, erfüllen deswegen zunächst die Aufgabe, die ihnen auch in anderen Überlieferungsgemeinschaften zukommt: Sie geben den Überlieferungsgenossen die Möglichkeit, im Umgang mit ihnen das eigene Anschauen und Denken in spezifischer Weise zu formen und zugleich selbstkritisch zu überprüfen, indem sie ihr Anschauen und Denken an derjenigen Gestalt des Verbum Mentis et Oris messen, die aus der bezeugten Erfahrung hervorgegangen ist und in der Sprachgestalt solcher Zeugnisse ihren Ausdruck gefunden hat. Solche Texte sind deshalb von traditionsbegründendem und zugleich traditionskritischem Gebrauch. Die Berufung auf derartige Texte wird so zur unerläßlichen Bedingung des Dialogs, der in einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft geführt wird und zugleich zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu dieser konkreten Überlieferungsgemeinschaft. Für den Interpreten bedeutet dies: Diejenigen Texte, die für eine Überlieferungsgemeinschaft normativen Rang besitzen, erkennt man an der Weise, wie sie gebraucht werden. Umgekehrt erkennt man die Eigenart einer Überlieferungsgemeinschaft

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daran, wie sie gewisse Texte gebraucht, denen sie normativen Rang zuerkennt. Dabei ist insbesondere die Weise, wie zwischen »angemessenem« und »fehlgeleitetem« Gebrauch normativer Texte unterschieden wird, charakteristisch für die Eigenart der je einzelnen Überlieferungsgemeinschaft.

Das gilt auch für spezifisch religiöse Überlieferungsgemeinschaften. Doch sind in diesem Falle Unterscheidungsmerkmale hinzuzufügen: Der doxologische Charakter des religiösen Wortes bestimmt nicht nur die geprägten Sprachformen der religiösen Sprache im Allgemeinen, sondern auch die spezifisch religiöse Bedeutung normativer Texte. Ihre Weitergabe befähigt immer neue Generationen, dem Aufleuchten der göttlichen Doxa durch die menschliche Doxo-logia zu entsprechen und so am Gotteslob der Überlieferungsgemeinschaft teilzunehnen. Sie lassen zugleich, durch ihre Form, die Kriterien deutlich werden, an denen die Einzelnen, aber auch die Glaubensgemeinde im Ganzen überprüfen, ob die Weise, wie sie dieses Aufleuchten der göttlichen Doxa in Worten und Handlungen beantworten und dadurch vernehmbar machen, jener Zuwendung und jenem Anspruch Gottes gemäß ist, der ihnen im kanonischen Wort zugesprochen worden ist. Diese zweifache Funktion, traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch wirksam zu sein, ist nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch des kanonischen Wortes beschränkt, tritt aber hier besonders deutlich zutage.

Um traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch wirksam zu sein, muß das normative Wort denen, die es hören und nachsprechen, und damit der gesamten Kette seiner Sprecher und Hörer in einer erfahrbaren Eigenständigkeit gegenübertreten. Diesem Ziel dient seine schriftliche Fixierung und die Aufnahme in Listen (»Kanones«), in denen diese Schriften aufgeführt und von anderen Texten unterscheidbar gemacht werden. In der jüdisch-christlichen Überlieferungsgemeinschaft hat sich jedoch eine engere Bedeutung des Wortes »kanonisch« herausgebildet. In den »Kanon« werden nicht alle Schriften aufgenommen, die für die Überlieferungsgemeinschaft normativen Charakter haben, z. B. nicht Konzilsbeschlüsse, Bekenntnisschriften oder Katechismen, sondern nur solche, die weder eine Neu-Redaktion noch eine »Fortschreibung« zulassen, sondern deren »Redaktionsgeschichte« als abgeschlossen gilt, sodaß sie künftig weder ergänzt noch verändert werden dürfen[19]. Dieses Veränderungs-

[19] Vgl. Apoc 21,18 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbot ist in der Überzeugung begründet, daß sie eine heilswirksame Anrede Gottes zur Geltung bringen, auf die der von Gott selbst erwählte Zeuge die bleibend maßgebliche Antwort gegeben hat, zu deren Weitergabe er durch Gott selbst beauftragt worden ist, weil Gott auch künftig zu den von ihm selbst berufenen Hörern sprechen will. Die Treue, mit der das kanonische Wort bewahrt wird, entspricht so der Treue Gottes, der das einmal gesprochene Wort nicht dahinfallen läßt, auch wenn »Himmel und Erde vergehen«[20].

Daß diese Treue des Bewahrens sich auch auf solche kanonischen Schriften oder Schrift-Teile bezieht, die in der Überlieferungsgemeinschaft nicht mehr (oder nicht in ihrem ursprünglichen Sinne) gebraucht werden, z. B. Ritualvorschriften oder Strafgesetze in den Büchern Leviticus oder Deuteronomium, zeigt eine Auslegungsregel an, die den Gebrauch kanonischer Schriften bestimmt: Die Treue Gottes, der die menschliche Treue des Bewahrens entsprechen soll, enthebt das heilschaffende Wort nicht der Geschichte, sondern weist ihm seine Funktion innerhalb dieser Geschichte zu: Das einmal gesprochene Wort wird zum Ausdruck einer »Erhaltungsgnade«, mit der Gott nicht nur die Schrift, sondern die Überlieferungsgemeinschaft selbst für eine Zukunft »aufbewahrt«, in der diese Geschichte und mit ihr das sie tragende Wort »zur Fülle gelangen« wird. Deshalb darf auch die Gemeinde der Sprecher und Hörer »kein Jota und Häkchen« des kanonischen Textes »dahinfallen lassen, ehe alles zur Fülle gebracht ist«[21].

Für ihren Gebrauch ist deshalb eine zweifache »Hermeneia« konstitutiv: jene Auslegung des »Dieners am Wort«, durch die der Hörer in dem Wort, das ihm verkündet wird, den Anspruch des Wirklichen, den der Text ihm bezeugt, als an ihn gerichteten Anspruch erfassen und als Ausdruck der göttlichen Treue begreifen kann, die der »Grund seiner Hoffnung« ist, aber auch das eigenverantwortliche Zeugnis, das die Hörer und Leser geben, indem sie zwischen dem gehörten Wort und der eigenen Erfahrung ein hermeneutisches Wechselverhältnis zustandebringen und so fähig werden, »jedermann Rechenschaft zu geben von dem Grund der Hoffnung, die in ihnen ist«[22]. Der für religiöse Überlieferungsgemeinschaften charakteristische Gebrauch kanonischer Texte ist deren stets neue

[20] Mt 25,34.
[21] Mt 5,16 f.
[22] 1 Petr. 3,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übersetzung (»Hermeneia«) in zwei Formen der »Viva Vox«: in die Anrede an die Gemeinde, die sich dieses Wort nicht selber sagen kann, und in die doxologische Antwort, die diese durch ihr Sprechen und Handeln selber geben muß.

Folgerungen für die Theologie

An dieser Stelle ist erneut daran zu erinnern, daß die hier vorgetragenen Überlegungen zum Thema »Gotteswort im Menschenwort« als Beitrag zur philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre gemeint sind. Darum ist zu prüfen, ob die hier erreichten Ergebnisse geeignet sind, die Praxis der Theologie, wie sie faktisch geübt wird, aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich zu machen und ihr zugleich bei der Kriterienfindung behilflich zu sein.

Was die Theologen unter dem Titel »Schrift und Tradition« diskutieren, ist also, transzendentalphilosophisch gesehen, eine besondere, für viele religiöse Überlieferungsgemeinschaften charakteristische Weise, eine Aufgabe zu erfüllen, die jeder Überlieferungsgemeinschaft gestellt ist: Es gilt, jenes spannungsreiche Verhältnis zu sichern, in welchem normative Erinnerungen, deren Bezeugung in normativen Texten, aber auch die Zeugnisse wechselnder Erfahrungen der Generationen und je gegenwärtiges Erleben der einzelnen Überlieferungsgenossen weder koinzidieren noch auseinanderfallen, sondern gerade in ihrer Differenz sich gegenseitig auslegen und so ihre objektive Gültigkeit bewähren. Dem Aufbau und der Erhaltung eines solchen die Generationen übergreifenden Erfahrungskontextes dienen die religiösen Institutionen. Ausgezeichnetes Mittel dieses institutionalisierten, auf Überlieferung angelegten Sprechens sind die geprägten Sprachformen des Gebets sowie die Weitergabe und der Gebrauch kanonischer Schriften.

Das gestattet eine Schlußfolgerung, die für den Interpreten von entscheidender Bedeutung ist: Die Eigenart der religiösen Institutionen ist daran ablesbar, auf welche Weise sie geprägte Formen des Gotteslobs entwickeln, vor allem aber ob und wie sie »Heilige Schriften« kennen, wie sie diese Schriften verstehen und gebrauchen und in ein Verhältnis zur Überlieferung setzen. Nicht die pure Tatsache, daß gewisse Schriften als kanonisch anerkannt werden, sondern die je konkrete Weise ihres Gebrauchs und, da dieser Gebrauch seinerseits traditionsbedingt und traditionsbestimmend ist, die je besondere Art,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie Schriften und Traditionen in ein Wechselverhältnis treten, lassen die Eigenart einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft und die Aufgabe der sie sichernden Institutionen erkennen.

Ohne diesen Bezug zur Überlieferung würden die Schriften zu bloßen Dokumenten vergangener religiöser Überzeugungen und verlören die Kraft, immer neue Generationen zu ihrer je neuen Antwort auf die religiöse Verkündigung herauszufordern. Diese Antwort nämlich erschöpft sich nicht in bloß theoretischer Kenntnisnahme, sondern schließt den Aufbau eines Erfahrungskontextes ein, in den nicht nur die in der Schrift bezeugten göttlichen Heilstaten, sondern auch die im Lichte dieser Erinnerung gedeuteten subjektiven Erlebnisse immer neuer Hörer so eingeordnet werden, daß sie zu Erfahrungen werden. So haben ungezählte Generationen von Christen im Lichte des biblischen Zeugnisses von Tod und Auferweckung Jesu ihr Leben, ihre Leiden und Freuden, ihre Todesfurcht und ihre Heilshoffnung verstehen gelernt und entsprechend im Lichte des eigenen Erlebens ein Verständnis der biblischen Zeugnisse gewonnen. Nur in diesem Vorgang werden die Individuen zu eigenverantwortlichen Zeugen der religiösen Wahrheit; und erst so werden sie fähig, an der Homologia der Gemeinde aktiven Anteil zu nehmen.

In solchen Texten, seien es heilige Bücher, mündlich überlieferte Erzählungen oder auch vorgeprägte Formen des Gebets, werden Erfahrungen, die die Struktur des Anschauens und Denkens verändert haben, auf solche Weise bezeugt, daß spätere Generationen ihre Versuche, subjektive Erlebnisse in objektiv gültige Erfahrungen zu verwandeln, an diesen Texten kritisch messen können. Nur so können sie prüfen, ob sie hinter jene Erneuerung des Anschauens und Denkens zurückgefallen sind, aus der die charakteristische Gestalt dieser Texte entstanden ist und verstanden werden muß. Und nur so können sie sicher sein, auch in ihrem eigenen Anschauen und Denken jenem Anspruch auf der Spur zu bleiben, der auch von ihnen eine »Metamorphosis zur Neuheit des Denkens« verlangt.

Nun kann eine philosophische Untersuchung des religiösen Wortes zeigen: Die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion dieses Wortes beruht darauf, daß es an immer neue Generationen von Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft den Auftrag und die Ermächtigung weitergibt, der Selbstkundgabe der Gottheit (dem Aufleuchten ihrer »Doxa«) zu antworten und ihr dadurch die von Menschen perzipierbare Erscheinungsgestalt zu verschaffen. Das gilt auch für die christliche Glau-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bensgemeinde und für die »kanonische« Maßgeblichkeit des ihr anvertrauten religiösen Wortes: Auch dieses Wort ist *traditionsbegründend*, weil es weitergegeben werden muß, um sich in immer neuen Situationen der Glaubensgemeinde hermeneutisch zu bewähren; nur so wird die Glaubensgemeinde fähig, der heilschaffenden Zuwendung Gottes immer neu einen Ort in dieser Welt zu bereiten, wo Gott »thront auf Israels Lobgesängen«[23]. Zugleich ist das kanonische Wort *traditionskritisch*, weil das gottesdienstliche und außergottesdienstliche Sprechen und Handeln der Gemeinde immer neu daran gemessen werden muß, ob es jener Selbstkundgabe Gottes entspricht, die im kanonischen Text ihre bleibend maßgebliche Bezeugung gefunden hat. Auch alle Formen theologischer Belehrung und praxisanleitender Unterweisung der Gemeinde sind daran zu messen, ob sie ihren »Sitz im Leben« der Gemeinde dadurch finden, daß sie diese dazu qualifizieren, in ihrem Sprechen und Handeln zum »Tempel aus lebendigen Steinen« zu werden, also zu jenem Ort, an dem die biblisch bezeugte Selbstkundgabe Gottes immer neu ihre menschliche Erscheinungsgestalt finden und so immer neu heilschaffend wirksam werden kann. Auch im speziell christlichen Kontext beruht also die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Bedeutung des kanonischen Wortes auf seiner Unentbehrlichkeit im Dienst am doxologischen Auftrag der Glaubensgemeinde.

Wenn nun sowohl die normative Geltung, die gewissen Schriften in einer Überlieferungsgemeinschaft zukommt, als auch die Eigenart dieser Überlieferungsgemeinschaft an der Weise abgelesen werden kann, wie diese Schriften von den Mitgliedern einer solchen Überlieferungsgemeinschaft gebraucht werden, dann gilt dies auch für den Gebrauch Heiliger Schriften in der Kirche: Die pure Tatsache, daß gewisse Schriften in einem Verzeichnis aufgeführt werden, das sie als »kanonisch« ausweist, läßt noch nicht hinlänglich erkennen, in welcher Weise diese Schriften für die Glaubensgemeinschaft als Grund und zugleich als kritisch anzuwendender Maßstab ihrer Überlieferung fungieren. Was die »Kanonizität« dieser Schriften ausmacht, aber auch was es für die Glaubensgemeinschaft bedeutet, sich unter die Autorität dieser Schriften zu stellen, muß vielmehr an dem Gebrauch abgelesen werden, den sie von diesen Schriften macht – freilich auch an der Weise, wie sie zwischen einem angemessenen und einem fehlgeleiteten Schriftgebrauch unterscheidet.

[23] Ps 22,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und wenn speziell innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften der primäre Gebrauch kanonischer Texte in jener »Hermeneia« besteht, die den Text in die zweifache Gestalt der Viva Vox übersetzt, dann gilt dies auch für den Gebrauch biblischer Texte: Ihr primärer Gebrauch in der christlichen Gemeinde besteht in der bevollmächtigten Hermeneia durch den »verordneten Diener der Kirche«. Nur weil er kraft seines Amtes zur Hermeneia der biblischen Schriften ermächtigt ist, hat auch seine Auslegung dieser Schriften den Charakter des ermächtigenden Wortes, das den Hörenden die Berufung zuspricht, auf das Aufleuchten der Doxa Theou, das ihnen bezeugt wird, nun auch ihrerseits in ihrem Sprechen und Handeln die angemessene doxologische Antwort zu geben. Auf dieser bevollmächtigten und bevollmächtigenden Weitergabe des Wortes beruht der traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Gebrauch kanonischer Schriften. Und alles, was aus diesen Texten sonst noch durch geeignete Hermeneutik gewonnen werden kann (z. B. an historischer Information, paränetischer Motivation oder auch an tröstender Bestärkung der Glaubenden in der Erfahrung der Anfechtung und der Bedrängnis), ist stets an der Aufgabe zu messen, die Herrlichkeit Gottes, die »auf dem Antlitz seines Gesalbten aufgeleuchtet ist«[24] zu bezeugen, und zwar so, daß der Widerschein dieser Herrlichkeit auch auf den Glaubenden aufleuchtet und an ihrem Sprechen und Handeln entdeckt werden kann.

Aus dieser Anwendung sprachphilosophischer Ergebnisse auf die Frage nach dem Gebrauch normativer Zeugnisse in der christlichen Glaubensgemeinde ergeben sich wiederum *Anfragen an die Theologie*:

Eine philosophische Theorie des religiösen Wortes kann begreiflich machen, daß innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft bestimmte Texte von unterschiedlicher literarischer Form (z. B. gottesdienstliche Hymnen und Lieder, Erzähltexte, aber auch Praxisanleitungen und theoretische Belehrungen) die Funktion von »kanonischen« Texten gewinnen können. Kann eine solche philosophische Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion Heiliger Schriften zu beschreiben und zugleich deutlich zu machen, daß der Auftrag der Gemeinde, immer neue Generationen zur angemessenen Antwort auf die heilschaffende Zuwendung Got-

[24] 2 Kor 4,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes zu qualifizieren, an die Anerkennung der Kanonizität dieser Schriften gebunden ist? Und kann der Theologe dieser allgemein religionsphilosophischen Einsicht in die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion kanonischer Texte einen Hinweis entnehmen, wenn er die speziell theologische Frage beantworten will, auf welche Weise die biblischen Schriften einerseits »lebendige Überlieferung« verlangen und möglich machen, andererseits dieser Überlieferung als ihre »Norma normans« gegenübertreten?

Eine *allgemein sprachphilosophische* Theorie kann dazu anleiten, die Art und den Grad der kanonischen Geltung eines Textes an seinem traditionsbegründenden und zugleich traditionskritischen Gebrauch in der Überlieferungsgemeinschaft abzulesen. Kann eine solche Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, auf eine über ein »formales Schriftprinzip« hinausgehende Weise zu klären, worin die kanonische Bedeutung biblischer Schriften besteht und wie ihr Verhältnis zu den »Normae normatae« des Glaubensverständnisses und der christlichen Lebenspraxis zu bestimmen sei? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Theorie einen Hinweis gewinnen, um seine speziell theologische Frage zu beantworten, wie die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden sich immer neu dadurch konstituiert, daß sie sich unter das Wort stellt, das ihr durch die biblischen Schriften zugesprochen wird?

Und eine *speziell religionsphilosophische* Theorie des Gebrauchs, den religiöse Überlieferungsgemeinschaften von kanonischen Texten machen, kann zeigen: Die vielfältigen Formen dieses Gebrauchs dienen dem zweifachen Ziel, die Hörer durch bevollmächtigte Hermeneia zur doxologischen Antwort zu befähigen und sie davor zu bewahren, durch fehlgeleitetes Sprechen und Handeln an der ihnen bezeugten Doxa der Gottheit schuldig zu werden. Kann eine solche philosophische Theorie der religiösen Sprache eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, an dem der Kirche aufgetragenen Gebrauch Heiliger Schriften deren traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Funktion abzulesen? Und kann der Theologe aus einer solchen philosophischen Beschreibung des religiösen Gebrauchs kanonischer Schriften einen Hinweis gewinnen, wenn er seine speziell theologische Frage beantworten will, auf welche Weise das Wort, unter dessen Anspruch die Kirche sich stellt, von ihr eine spezifische hermeneutische Leistung verlangt, sie zur Erfüllung dieser Aufgabe befähigt und diese zugleich einer kritischen Beurteilung zugänglich macht?

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III Auslegungsaufgaben und Auslegungskunst und ihre Bedeutung für Überlieferungsgemeinschaften

Eine Analyse der Funktion, die normative Texte in Überlieferungsgemeinschaften erfüllen, hat verständlich gemacht, daß die theoretischen und praktischen Auseinandersetzungen, die in solchen Gemeinschaften geführt werden, in wichtigen Hinsichten den Charakter von Auslegungskontroversen annehmen. Daraus folgt für den Versuch einer philosophischen Einübung in die Theologie: Zu ihren zentralen Themen gehört die philosophische Hermeneutik mit ihrem durch Schleiermacher herausgestellten Doppelaspekt: als Theorie des Verstehens und als Kunstlehre des Auslegens. Es wird daher im Folgenden zu zeigen sein, daß eine Transzendentalphilosophie, die sich in der hier vorgetragenen Weise Fragestellungen und Methoden der Sprachphilosophie zueigen macht, zugleich einen Beitrag zur philosophischen Hermeneutik leisten kann und dabei vor allem die Bedeutung des Verstehens wie der Auslegung für den Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft angemessen zu beschreiben vermag.

Vorbemerkung: Das Wechselverhältnis von Verstehen und Auslegen

Zwischen dem Verstehen und dem Auslegen eines Textes besteht ein wechselseitiges Verhältnis. Seit W. Diltheys Untersuchungen zur Hermeneutik ist dieses Wechselverhältnis als der »Zirkel« von Teil und Ganzem beschrieben worden. Alle Teile eines Textes erfüllen ihre semantische Funktion durch ihre Einfügung in einen Kontext; und die Auslegung ist der Versuch, diese Funktion der Teile im Ganzen des Kontextes zu bestimmen. Deshalb muß das Ganze schon in den Blick gefaßt sein, wenn die Auslegung der Teile beginnen soll. Andererseits können Struktur und Bedeutung des Ganzen nur erkannt werden, indem die Beziehung der Teile zueinander beschrieben wird; und insofern steht das Verstehen des Ganzen am Ende der Aus-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

legung seiner Teile. Am Anfang dieser Bemühung steht also ein »Vorverständnis« des Ganzen, das die auslegende Sinn-Erfassung der Teile möglich macht; am Ende aber steht ein neues, bereichertes und gegebenenfalls korrigiertes »Verständnis« dieses Ganzen, das durch die Analyse der Teile und die Bestimmung ihrer Korrelation gewonnen worden ist.

An dieser Stelle muß es genügen, einen Teil-Aspekt dieses hermeneutischen Zirkels herauszugreifen. Dem Auslegen geht ein Erfassen der *Aufgabe* voran, die demjenigen gestellt ist, der einen Text verstehen will; die Auslegung selbst dient dem Versuch, die so gestellte Aufgabe zu *erfüllen*. Das Erfassen der Aufgabe beginnt schon dort, wo »Phoneme«, also Klanggestalten, nicht nur als akustische Phänomene, sondern als Elemente eines sprachlichen Ausdrucks erfaßt oder »Grapheme«, also optisch wahrnehmbare Konfigurationen auf einer Fläche, nicht als bloße Ornamente, sondern als Schriftzeichen identifiziert werden. Sodann aber, und darauf wird die Aufmerksamkeit des Betrachters sich konzentrieren, kann die Aufgabe des Verstehens nur erfaßt werden, wenn an der Eigenart eines Textes abgelesen wird, auf welche Art er vom Hörer bzw. Leser verstanden sein will, ob er also beispielsweise dazu bestimmt ist, eine wissenschaftliche Hypothese zur Diskussion zu stellen, oder ob er eine ästhetische Erfahrung vermitteln will oder zu einer ethischen Wertentscheidung aufrufen soll, oder ob er durch einen religiösen Akt beantwortet sein will. Die auf diese Erfassung der Aufgabe folgende Auslegung ist dann die Bemühung, den Hörer bzw. Leser zur Erfüllung dieser Aufgabe zu qualifizieren. Ehe daher über Methoden der Auslegung diskutiert werden kann, ist es nötig, über die *Aufgabe* des Verstehens Klarheit zu gewinnen, deren *Erfüllung* durch die Auslegung möglich gemacht werden soll.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie ergibt sich daraus eine fünffache Aufgabe: Zunächst ist einleitend in Erinnerung zu rufen, in welchen Zusammenhängen sich die Aufgabe des Verstehens religiöser Texte stellt. Anschließend ist zu klären, von welcher Art die allgemeine Aufgabe ist, die sich dem Hörer bzw. Leser stellt, der einen Text irgendwelcher Art verstehen will (s. u. S. 334). Sodann ist drittens zu untersuchen, ob das Verstehen speziell religiöser Texte dem Hörer bzw. Leser besondere Aufgaben stellt (s. u. S. 338 ff.). Viertens ist zu prüfen, welche philosophische Methode etwas dazu beitragen kann, die Entstehung und Eigenart dieser Aufgabe zu bestimmen und so eine »Theorie des Verstehens« grundzulegen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(s. u. S. 349 ff.). Erst dann kann fünftens geprüft werden, ob diese Methode auch einen Beitrag zur »Kunstlehre der theologischen Auslegungskunst« zu leisten vermag (s. u. S. 360 ff.).

1. Zur Fragestellung: In welchen Zusammenhängen entsteht die Aufgabe, religiöse Texte zu verstehen?

Die Aufgabe, religiöse Texte zu verstehen, taucht in unterschiedlichen Zusammenhängen auf und gewinnt dann jeweils eine besondere Gestalt; und dennoch verweist sie auf ein gemeinsames Problem.

Menschen, die einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören, bemühen sich darum, Aussagen zu verstehen, die zu den normativen Inhalten ihrer eigenen Überlieferung gehören. (So bemühen sich z. B. Christen um ein Verständnis biblischer Aussagen.) Ehe sie beurteilen können, ob sie dabei auf dem rechten Wege sind, ist es nötig, daß sie sich über das Ziel dieser Bemühung klar werden. Was wollen sie erreichen? Was ist das, worum sie sich bemühen, wenn sie derartige Aussagen verstehen wollen? Was heißt es für sie, eine religiöse Aussage zu »verstehen«?

Theologen bemühen sich, ihren Glaubensgenossen zu einem »rechten« Verstehen des Überlieferungsgutes zu verhelfen und sie vor »falschem« Verstehen zu bewahren. Und zu dem, was hier »recht« verstanden werden soll, gehören die Aussagen, die in diesem Überlieferungsgut enthalten sind. Ehe man prüfen kann, ob sie dieses Ziel erreichen und ob ihre Methoden dazu geeignet sind, diesem Ziele näherzukommen, ist es nötig, sich zunächst über dieses Ziel selber Klarheit zu verschaffen. Was heißt »rechtes« im Gegensatz zu »falschem« Verstehen religiöser Aussagen? Und inwiefern kann das wissenschaftlich-theologische Argument dazu beitragen, rechtes von falschem Verstehen zu unterscheiden? Kann der Glaubende, der verstehen will, was normative Aussagen der religiösen Überlieferung für ihn bedeuten, in den Argumentationsergebnissen der Theologen das wiedererkennen, was er gesucht hat? Wie verhält sich jenes Verstehen, dem die theologische Argumentationsbemühung dient, zu jenem Verstehen, um das es dem »schlichten Gläubigen« zu tun ist? Was bedeutet es, eine religiöse Aussage nicht nur im allgemein-religiösen, sondern im speziell-theologischen Sinne »recht zu verstehen«?

Vertreter der Religionswissenschaft und der Religionsphiloso-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phie bemühen sich, religiöse Phänomene und darunter auch religiöse Aussagen zu verstehen. Und sie tun dies mit gleicher Sorgfalt, wenn sie sich mit einem Hymnus an die »Magna Mater« orientalischer Fruchtbarkeitskulte befassen, oder mit einem kultischen Ruf aus dem Gottesdienst der hellenistischen Artemis (»Groß ist die Artemis von Ephesus«), oder mit einer Weisheitslehre des Buddhismus, oder auch mit einem Satz aus dem christlichen Credo. Sie sind daher genötigt, den Standort eines neutralen Betrachters einzunehmen, der sich des Urteils darüber enthält, ob in der jeweils untersuchten Religion »wahre« oder »falsche« Götter verehrt werden oder ob es, wie der strenge Buddhismus meint, Ausdruck einer »tieferen« Weisheit ist, auf die Verehrung von Göttern überhaupt zu verzichten. Ehe man die Methoden und Ergebnisse solcher Forschung prüfen kann, ist es nötig, sich über das Ziel dieser Bemühung klarzuwerden. Welche Art von Verstehen wollen die Vertreter derartiger Wissenschaften gewinnen? Und wie verhält dieses Verstehen sich zu dem, um das die Mitglieder religiöser Überlieferungsgemeinschaften und unter ihnen speziell die Theologen bemüht sind? Kann man – und in welchem Sinne kann man – religiöse Aussagen überhaupt aus der Betrachterperspektive verstehen? Was heißt es, religiöse Aussagen »wissenschaftlich zu verstehen«?

Im Zeitalter intensiver gewordener interkultureller und deshalb auch interreligiöser Begegnungen ist es nötig geworden, daß die Mitglieder unterschiedlicher religiöser Überlieferungsgemeinschaften sich die Aufgabe stellen, sich gegenseitig zu verstehen. Dazu gehört es auch, daß sie versuchen, Aussagen zu verstehen, die in jeweils »fremden Religionen« normative Bedeutung haben. Ehe es möglich ist, Methoden und Ergebnisse dieser Versuche kritisch zu bewerten, ist es nötig, sich über das Ziel solcher Bemühungen Klarheit zu verschaffen. Ist ein solches Verstehen nur möglich, wenn die unterschiedlichen religiösen Überlieferungen miteinander zu einer einzigen Weltreligion verschmelzen? Heißt »eine fremdreligiöse Aussage verstehen« soviel wie: »sie als Ausdruck der Annäherung an eine kommende Universalreligion« begreifen? Oder kommt auf diese Weise die je spezifische Bedeutung gar nicht in den Blick, die die jeweils untersuchte religiöse Aussage in ihrem eigenen Überlieferungskontext besitzt? Besteht also das Ziel der Verstehensbemühung darin, gerade das »Fremde« der »fremden« Religion besser zu begreifen? Aber kann man verstehen, was eine religiöse Aussage im Munde derer bedeutet, die sie als normativen Bestandteil ihrer eige-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen religiösen Überlieferung verwenden (z. B. als Bekenntisformulierung in ihrem Gottesdienst), wenn man sich nicht selbst als Glied dieser Überlieferungsgemeinschaft versteht und verhält? Was heißt es, eine »fremdreligiöse« Aussage verstehen zu wollen, wenn man sie gerade als fremde und nicht als eigene Aussage begreift?

Zu diesen Fragen tritt in der »säkularisierten« Gesellschaft von heute eine weitere hinzu: In einer solchen Gesellschaft ist es schwer geworden, anzugeben, wovon eine religiöse Aussage spricht und was sie bedeutet. Immer mehr Menschen halten solche Aussagen nicht für unwahr, sondern für unverständlich. Und auch die jüngere philosophische Religionskritik erhebt den Verdacht, solche Aussagen seien weder wahr noch falsch, sondern ohne Sachbezug (referenceless) und ohne Bedeutungsgehalt (meaningless). Ist damit erwiesen, daß es an religiösen Aussagen gar nichts zu verstehen gibt, weil das Gegenstandslose und Bedeutungslose kein möglicher Gegenstand der Verstehensbemühung ist? (Die Bemühung des Verstehens könnte unter dieser Voraussetzung nur darauf gerichtet sein, begreiflich zu machen, daß religiöse Menschen zu der Meinung kommen, mit ihren Aussagen von etwas zu sprechen und etwas zu sagen.) Oder entsteht dieser Eindruck nur deswegen, weil die Kritiker die besondere Art von Sachbezug und Bedeutungsgehalt nicht erfassen, die für religiöse Aussagen charakteristisch ist? Muß man ihnen, ehe man sich mit ihren Argumenten auseinandersetzt, erst deutlich machen, welche spezifische Aufgabe des Verstehens die religiöse Aussage ihren Hörern stellt? Müssen sie erst lernen, was es heißt, eine religiöse Aussage zu verstehen? Und ist die Schwierigkeit, die sie dabei überwinden müssen, vielleicht darin begründet, daß Gelehrte und Ungelehrte in einer säkularisierten Gesellschaft nur noch eine einzige Weise des Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts kennen: diejenige, die für die Aussagen der empirischen Wissenschaften charakteristisch ist? Dann wäre demgegenüber zu prüfen, ob es eine spezifische Weise des Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts (reference and meaning) religiöser Aussagen gibt und was daraus für die Aufgabe folgt, eine solche Aussage zu verstehen.

In unterschiedlichen Kontexten also ist die immer gleiche Frage aufgetaucht: Was heißt es, eine religiöse Aussage zu verstehen? Und immer wieder hat sich gezeigt: Diese Frage dient der Klärung des Ziels, auf das höchst unterschiedliche Bemühungen des Verstehens gerichtet sind. Sie muß daher beantwortet werden, ehe über die Methoden dieser Verstehensbemühungen diskutiert und eine kritische

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Würdigung ihrer Ergebnisse versucht werden kann. Um diese Frage zu beantworten, sollen in den folgenden Überlegungen einleitend einige Einsichten der allgemeinen Zeichentheorie oder »Semiotik« in Erinnerung gerufen werden. Sodann wird versucht werden, daraus Folgerungen für das Verstehen religiöser Aussagen zu ziehen. Und in diesem Zusammenhang wird jeweils zu prüfen sein, ob sich daraus Möglichkeiten ergeben, jene Schwierigkeiten zu überwinden, die sich diesem Verstehen immer wieder in den Weg stellen: sei es demjenigen Verstehen, um das die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich bemühen, sei es dem theologischen Bemühen um eine Unterscheidung »rechten« und »falschen« Verstehens, sei es dem wissenschaftlich-philosophischen Verstehen religiöser Aussagen, seien es jene Schwierigkeiten, die es für religiöse Menschen unmöglich zu machen scheinen, Aussagen aus fremden Religionen zu verstehen, seien es schließlich die Schwierigkeiten, die in einer säkularisierten Gesellschaft das Verstehen religiöser Aussagen als solcher erschweren.

2. Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten

Ehe die speziellen Aufgaben des Verstehens religiöser Texte bestimmt werden können, ist es nötig, die allgemeinen Aufgaben zu klären, die sich überall stellen, wo Texte verstanden werden sollen. Als Leitfaden dazu sollen die schon an früherer Stelle erwähnten drei Teile der »Allgemeinen Semiotik« dienen, wie C. W. Morris sie entwickelt hat (s. o. S. 164 f.).

C. W. Morris hat in seiner »Grundlegung einer allgemeinen Zeichentheorie« (Chicago 1938) darauf aufmerksam gemacht, daß jedes Zeichen und insbesondere jeder sprachliche Ausdruck unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden kann: hinsichtlich der Frage, wie das Zeichen sich zu dem Bezeichneten verhalte, hinsichtlich der Frage in welcher Beziehung das einzelne Zeichen zu anderen Zeichen stehe und wie dieser Zusammenhang strukturiert sei, schließlich hinsichtlich der Frage, welche Beziehung zwischen »Sender« und »Empfänger« (im Fall der Sprache also: zwischen Sprecher und Hörer) durch dieses Zeichen gestiftet, stabilisiert oder verändert werde. Die erste Frage bezeichnet das Thema der Bedeutungslehre oder »Semantik«, die zweite Frage das Thema der Strukturanalyse von Zeichensystemen oder »Grammatik« (gelegentlich nennt Morris sie

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch »Syntax«); die dritte Frage bezeichnet das Thema einer besonderen Disziplin, die Morris »Pragmatik« nennt, weil sie untersucht, was Menschen tun (griechisch: práttousin), wenn sie die jeweils untersuchten Zeichen gebrauchen.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine erste Antwort auf die Frage: Was heißt es, einen sprachlichen Ausdruck zu verstehen? Und diese erste Antwort lautet: *Einen sprachlichen Ausdruck verstehen heißt: die semantischen, grammatischen und pragmatischen Bezüge erfassen, in denen er steht*. Diese dreigliedrige Antwort ist im Folgenden zu entfalten.

a) Die semantische Aufgabe

Aufgabe der Semantik ist es, die Beziehung zwischen einem Zeichen und dem, was es bezeichnet, deutlich zu machen. Fragt man nun, woran man erkennt, daß man einen sprachlichen Ausdruck in diesem Sinne verstanden hat, dann lassen sich folgende Kriterien benennen: *Einen Text verstehen heißt, seinen Inhalt mit eigenen Worten wiedergeben können, zugleich aber am je konkreten Text die Grenzen allen Übersetzens und Paraphrasierens aufweisen können*. Angesichts solcher Grenzen des Übersetzens und Paraphrasierens gewinnt ein zweites Kriterium des Verstehens besonderes Gewicht: *Verstehen heißt anwenden können*. Eine solche Anwendung kann beispielsweise darin bestehen, daß aus einer vorgefundenen Aussage Folgerungen gezogen werden, die sich erst ergeben, wenn sie in einen Argumentationskontext einbezogen wird, der sich aus der Lebenssituation des Lesers und seiner Adressaten ergibt und deshalb vom Verfasser des Textes nicht »vorgesehen« war. Dann ergibt sich aus solcher Anwendung ein wechselseitiges Auslegungsverhältnis: Die Lebenssituation des Lesers wird im Lichte des Textes verstanden und der Text im Licht der so gedeuteten Lebenssituation neu gelesen. Oder kurz: *Eine Aussage verstehen heißt, den vorgefundenen Wortlaut und die Lebenssituation seines Lesers in ein hermeneutisches Wechselverhältnis bringen*.

b) Die grammatische Aufgabe

Aufgabe der grammatischen Untersuchung eines Textes ist es, die Funktion des einzelnen Zeichens, vor allem des einzelnen sprachlichen Ausdrucks, im Zusammenhang eines Zeichen-Komplexes, z. B.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines Satzes oder einer Redewendung, zu bestimmen. Damit ist schon gesagt, was innerhalb einer grammatischen Sprachbetrachtung mit »verstehen« gemeint ist: *Verstehen heißt, den Zusammenhang zwischen Sprachgestalt und Bedeutungsgehalt erfassen.*

Um diese Bedeutung der grammatischen Sprachbetrachtung richtig einzuschätzen, ist es freilich nötig, sich an eine Entdeckung Wilhelms v.Humboldt zu erinnern: Die »Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«, denen er seine berühmt gewordenen Untersuchungen gewidmet hat, betreffen gerade die Qualität des Gegenstandsbezugs, die sie möglich machen. Der Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur objektiven Geltung der Aussage aber ist nur möglich, indem jedem einzelnen Inhalt sein Ort in einem Beziehungsfeld zugewiesen wird, also z. B. in Raum und Zeit und im Beziehungsgeflecht von Bedingungen und Folgen. Nun ist aber, wie Humboldt feststellt, »das Verfahren der verschiedenen Sprachen dabei sichtbarlich nicht das selbe«[1]. Und das gilt nicht nur von den unterschiedlichen Nationalsprachen, auf die v.Humboldt seine Aufmerksamkeit konzentriert hat, sondern auch von den unterschiedlichen Sachgebietssprachen. Auch sie vollziehen den Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur Objektivität des Erkennens auf je verschiedene Weise. Darum ist auch der Sinn dessen, was wir meinen, wenn wir von »objektiver Geltung« des Gesagten sprechen, von der Eigenart des Beziehungsfeldes abhängig, das durch den »Bau« einer Sprache vorgezeichnet wird. Oder in der philosophischen Fachsprache ausgedrückt: Die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues haben transzendentale Bedeutung. Denn unterschiedliche Sprachen definieren die Bedingungen für Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt dessen, was in dieser Sprache gesagt werden kann, auf je verschiedene Weise.

Das bedeutet für die Aufgabe des Verstehens: *Einen sprachlichen Ausdruck verstehen heißt, die besondere Qualität seines Gegenstandsbezugs und Bedeutungsgehalts und damit auch die besondere Qualität seines Anspruchs auf objektive Geltung an seiner spezifischen Sprachgestalt ablesen.*

Fragt man nun wiederum, woran man erkennt, daß man einen sprachlichen Ausdruck in diesem Sinne verstanden hat, dann lassen sich folgende Kriterien benennen: Ob jemand die besondere Struktur einer Sprache erfaßt hat, zeigt sich, wenn er versucht, in der erlern-

[1] W. v. Humboldt, Die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues I, nr. 8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Sprache Sätze oder Redewendungen zu formulieren, die ihm kein anderer Sprecher vorgesagt hat. Diese Fähigkeit nennt man »aktive Sprachkompetenz«. In einem zweiten Schritt wird der Hörer oder Leser, im Licht der so gewonnenen aktiven Sprachkompetenz, zum Text zurückkehren und mit geschärftem Blick dessen besondere Sprachgestalt erfassen. Diese Fähigkeit nennt man »passive Sprachkompetenz«. Oder kurz: *Einen Text verstehen heißt, an ihm die eigene aktive Sprachkompetenz überprüfen und dadurch zugleich neue Möglichkeiten des Hörens auf das Gesagte, also der passiven Sprachkompetenz, gewinnen.*

Wer auf solche Weise die eigene Sprachfähigkeit an vorgefundenen Texten geschult hat, wird die Erfahrung machen, daß er durch seinen Gebrauch der erlernten Sprache aktiv an deren Weiterentwicklung beteiligt ist. Und im Lichte dieser Erfahrung wird er bemerken, daß auch der Verfasser des Textes an der Weiterentwicklung der von ihm gebrauchten Sprache aktiv beteiligt war. Nennt man, im Sinne von Ferdinand de Saussure, jede konkrete sprachliche Äußerung eine »Rede« (parole), dann ergibt sich ein drittes Kriterium des grammatischen Verstehens: *Einen Text verstehen heißt, seine Funktion im Wechselspiel von Sprache (langue) und Rede (parole) und damit in der Geschichte einer Sprache und der sie sprechenden Sprachgemeinschaft bestimmen.* In diesem Sinne hat schon Friedrich Schleiermacher neben der »psychologischen Auslegung«, die den Text in die individuelle Lebensgeschichte seines Autors einordnet, als zweiten Teil der Hermeneutik eine »grammatische Auslegung« gefordert, die den gleichen Text als Dokument für die Geschichte der Sprache und speziell der literarischen Gattung, in der er geschrieben ist, verstehen lehrt.

c) Die pragmatische Aufgabe

Aufgabe der pragmatischen Untersuchung eines sprachlichen Ausdrucks ist es, die gegenseitige Beziehung der Sprecher und Hörer zu erfassen, die durch diesen Ausdruck (oder einen Komplex solcher Ausdrücke) gestiftet wird. Das bedeutet für das Verstehen eines Textes: *Einen Text verstehen heißt, die Rolle erfassen, die er dem zuweist, der ihn gebraucht.* Nennt man mit Ludwig Wittgenstein die Übernahme einer solchen Rolle das »Eintreten in ein Sprachspiel«, dann kann man die Aufgabe des Verstehens, die in einer pragmatischen Sprachbetrachtung beschrieben wird, auch so formulieren:

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einen Text verstehen heißt, das Sprachspiel, das durch den Gebrauch dieses Textes gespielt werden soll, regelgerecht mitspielen können. Daraus ergibt sich nicht, daß der Verstehende von diesem Können in jedem Falle auch Gebrauch machen muß. Er mag Gründe dafür haben, sich am Sprachverhalten derjenigen Kommunikationsgemeinschaft, für die der vorgefundene Text bestimmt ist, nicht zu beteiligen. Dann gewinnt das soeben formulierte Kriterium folgende Gestalt: *Einen Text verstehen heißt, das Bedeutungsgewicht der Entscheidung begreifen, die der Hörer fällt, indem er sich dafür oder dagegen entscheidet, die Rolle innerhalb des Sprachverhaltens zu übernehmen, die ihm durch diesen Text angeboten wird.* Es wird zu zeigen sein, daß diese Entscheidung für oder gegen das »Mitspielen eines Sprachspiels« in religiösen Zusammenhängen besondere Bedeutung gewinnt. Deshalb muß gerade hier das Bedeutungsgewicht dieser Entscheidung erfaßt werden, wenn es gelingen soll, zu verstehen, was der Text sagen will.

3. Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte

Es ist deutlich, daß alle soeben beschriebenen Aufgaben sich auch für den stellen, der eine religiöse Aussage verstehen will. Zugleich freilich läßt sich zeigen, daß alle diese Aufgaben eine besondere Gestalt gewinnen, wenn es gilt, einen Text von spezifisch religiöser Eigenart zu verstehen.

a) Das semantische Verstehen religiöser Texte

Was oben von den Aufgaben des semantischen Verstehens im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch für den, der eine speziell religiöse sprachliche Äußerung verstehen will. Er muß sich als fähig erweisen, sich das Gehörte so anzueignen, daß er es nicht nur wortgetreu wiederholen, sondern in seine eigene Aussage verwandeln kann. Und er muß sich als fähig erweisen, die Grenzen zu bestimmen, an der alle »freie Aneignung« endet, weil der »Geist« des Gesagten nicht ohne den »Buchstaben«, also nicht ohne die konkrete sprachliche Gestalt seiner Bezeugung, bewahrt werden kann.

Dabei tritt im religiösen Zusammenhang die Grenze allen Übersetzens und Paraphrasierens besonders deutlich hervor. In vielen Religionen wird der wörtlichen Wiederholung überlieferter Texte eine

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weit höhere Bedeutung zugesprochen, als das in außerreligiösen Zusammenhängen der Fall wäre. Der Text gilt als »heilig«: Sein Wortlaut ist nicht nur unantastbar und unersetzbar; nicht selten gilt er überdies in wichtigen Hinsichten als »autosuffizient«: Was er sagt, *kann* nicht mit andern Worten gesagt werden, *braucht* aber auch nicht mit anderen Worten umschrieben zu werden, sondern wird ausschließlich durch die heiligen Worte selbst hinlänglich zu Gehör gebracht.

Im gleichen Maße aber, in welchem die Aufgabe des Paraphrasierens und Übersetzens zurücktritt, gewinnt gerade im religiösen Zusammenhang das zweite Kriterium des Verstehens entscheidende Bedeutung: Verstehen heißt Anwendenkönnen. Und entsprechend sind jene Hilfen zum Textverständnis, die in Religionen geboten werden, primär Anleitungen zur rechten Anwendung des heiligen Textes. Bei der Erzählung von den Taten der Gottheit kann die Anwendung beispielsweise darin bestehen, einer Erzählung von Gottes Heilstaten an den Vätern die wirksame Einweisung der Söhne und Töchter in die den Vätern zuteilgewordene Berufung zu entnehmen. Bei anderen Arten der religiösen Rede, z. B. der Anleitung der Religionsgenossen zu einem »der Gottheit wohlgefälligen« Leben, wird eine andere Art der Anwendung nötig: Sie besteht darin, den Regeln des religiösen Rechts und der Moral die Kriterien dafür zu entnehmen, ob das, was die Gottheit an den Vätern gewirkt hat, den Söhnen und Töchtern zum Heil oder zum Gericht wird. Oder allgemeiner: *Einen religiösen Text verstehen heißt, ihn so auf die wechselnden Situationen des eigenen Lebens anwenden können, daß die vielfältigen Inhalte der eigenen Lebenserfahrung im Lichte eines solchen Textes als eine ebenso große Vielfalt von Möglichkeiten eines Dienstes an der »Ehre der Gottheit« begreiflich werden, freilich auch als eine Vielfalt von Gefahren, sich frevelhaft an dieser Ehre zu versündigen*.

Häufig haben solche Anleitungen zur Anwendung eines Textes abgrenzenden Charakter: Sie enthalten Warnungen vor seiner unangemessenen, ja mißbräuchlichen Verwendung. Für ein ausgezeichnetes Beispiel des religiösen Wortes, das sakramentale Wort, bedeutet dies: Die wichtigste Anleitung zu seinem Verstehen ist die Klärung seines angemessenen Gebrauchs und die Abgrenzung gegen seinen Mißbrauch, z. B. gegen die Magie.

Damit sind zunächst diejenigen Aufgaben des Verstehens beschrieben, die sich innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaf-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten stellen. Zugleich aber ist, wenigstens in einer ersten Annäherung, deutlich geworden, worauf jene Schwierigkeiten des Verstehens beruhen, von denen einleitend die Rede war, und was zur Überwindung dieser Schwierigkeiten nötig ist (s. o. S. 331 ff.). Einem Text wachsen durch die vielfältigen Versuche seiner Anwendung neue Bedeutungsgehalte zu. Denn er legt nicht nur immer neue Lebenssituationen seiner Hörer und Leser aus, indem er auf sie angewandt wird, sondern wird auch rückblickend im Lichte seiner Anwendungen neu ausgelegt. Nun gibt es Texte, die für eine Überlieferungsgemeinschaft normativen Charakter haben. Dazu gehören z. B. Gesetzestexte in ihrem Gebrauch durch die Rechtsgemeinschaft, Texte der Dichtung, die für eine Bildungsgemeinschaft als »klassisch« gelten, besonders aber religiöse Texte. Darum ist das, was solche Texte im Munde der Mitglieder derartiger Überlieferungsgemeinschaften bedeuten, durch die gesamte Geschichte der jeweiligen Überlieferungsgemeinschaft bestimmt. Und daraus ergibt sich für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft eine spezifische Aufgabe des Verstehens: *die Aufgabe, sich die Geschichte dieser ihrer Überlieferungsgemeinschaft zueigen zu machen*. Denn was ein solcher Text jeweils »heute« bedeutet, spiegelt die viele Generationen umgreifende Abfolge all derjenigen Lebenssituationen, die in seinem Lichte ausgelegt worden sind und in deren Licht er jeweils neu verstanden wurde. Darum hat derjenige, der an dieser Überlieferung nicht teilnimmt, keinen unmittelbaren Zugang zu der Bedeutung, die der Text im Munde derer besitzt, die dieser Überlieferungsgemeinschaft angehören.

Damit ist die besondere Schwierigkeit einer zweiten Verstehensaufgabe schon deutlich geworden: Die Schwierigkeit eines »religions-externen« Verstehens religiöser Texte. Auch für diese Art des Verstehens lassen sich aus dem Gesagten Folgerungen ziehen: *Einen für eine Überlieferungsgemeinschaft normativen Text verstehen, bedeutet für den externen Betrachter: wenigstens versuchsweise abschätzen, was es auch für den, der die »Betrachterperspektive« einnimmt, bedeuten würde, wenn er sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignen würde.* Er mag Gründe haben, das nicht zu tun, sei es weil er als Religionswissenschaftler oder Religionsphilosoph aus methodischen Gründen die Betrachterperspektive nicht verlassen kann, sei es weil er aus religiösen Gründen die Teilnahme am Leben einer »Fremdreligion« verweigert. Aber auch dann versteht er den Text nur, wenn er sich bewußt macht, was er damit tut, d. h. auf welche Möglichkeiten, seine eigene

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebenssituation und seine eigene Geschichte zu verstehen, er durch diese Weigerung verzichtet hat.

Mit solchen Überlegungen ist schon der Übergang vollzogen von der »semantischen« zur »grammatischen« und zur »pragmatischen« Betrachtungsweise von religiösen Texten und zur Beschreibung derjenigen Aufgaben des Verstehens, die sich aus diesen Betrachtungsweisen ergeben.

b) Das grammatische Verstehen religiöser Texte

Auch mit Bezug auf das grammatische Verstehen ist zu sagen: Alle oben beschriebenen allgemeinen Aufgaben des grammatischen Textverstehens stellen sich auch dort, wo speziell religiöse Texte grammatisch verstanden werden sollen. Aber diese allgemeinen Aufgaben gewinnen hier eine spezielle Gestalt.

So haben viele Generationen von Christen ihr Sprechen (nicht nur im Gebet, sondern auch im Alltag) an den Texten der Bibel geschult und ihrerseits durch ihr Sprechen – und vor allem durch ihre Lieder – die Sprache ihrer Nachfahren beeinflußt und so zur Weiterentwicklung der religiösen, aber auch der profanen Sprache beigetragen. Besonders deutliche Beispiele dafür bietet die Weise, wie die Sprache der Psalmen, aber auch der Lieder, die in kirchliche Gesangbücher aufgenommen worden sind, die europäischen Sprachen auch in ihrer profanen Verwendung geprägt haben. Und diese Einübung in die Form religiösen Sprechens hat viele Glaubende dazu befähigt, zu erfassen, wovon sie sprechen und was sie sagen, wenn sie Inhalte der religiösen Überlieferung weitergeben.

Für den externen Betrachter der Religion aber gewinnt vor allem eine der zuletzt genannten Aufgaben besonderes Gewicht: die Aufgabe, an seiner sprachlichen Gestalt die Eigenart des Erfahrungs-Kontextes abzulesen, innerhalb dessen die Sache, die jeweils in Rede steht, ihren Maßgeblichkeitsanspruch zur Geltung bringen kann. Denn aus der Unterschiedlichkeit des »Sprachbaues« unterschiedlicher Sachgebietssprachen folgt: Die objektive Geltung einer physikalischen Tatsachenfeststellung ist eine andere als die objektive Geltung, die eine religiöse Aussage beansprucht, wenn sie von Gottes Sein und Wirken spricht, weil das Gefüge von Beziehungen, in das eine physikalische Tatsache eingeordnet werden muß, von anderer Art ist als jenes Beziehungsgefüge, innerhalb dessen die »Heilstaten Gottes« ihre Stelle finden. Darum muß auch der Übergang von der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Subjektivität des Erlebens zur Objektivität des Erkennens auf verschiedenen Sachgebieten des Sprechens auf je verschiedene Weise vollzogen werden. Dies aber geschieht durch die je spezifische Struktur der Sprache, die dabei verwendet wird. Einen religiösen Text verstehen, heißt deshalb: an seiner spezifischen sprachlichen Form die Eigenart der religiösen Erfahrungswelt ablesen, innerhalb derer die Wirklichkeit des Heiligen und ihr Anspruch auf eine maßgebliche Weiser vernommen und angemessen beantwortet werden konnte.

Exkurs: Inner-religiöser Gebrauch der religiösen Sprache und religionswissenschaftliche Außenperspektive

Überlegungen der soeben vorgetragenen Art sind einerseits geeignet, jenen »Szientismus« abzuwehren, der die *spezifische* Weise, wie Aussagen der empirischen Wissenschaften sich auf ihre Gegenstände beziehen, für die Bedingung *jeder* Art von objektiver Geltung hält. Und soweit dieser Szientismus das öffentliche Bewußtsein einer säkularisierten Gesellschaft trotz aller Wissenschaftsverdrossenheit noch immer bestimmt, kann eine grammatische Betrachtung der religiösen Sprache dazu dienen, dieses öffentliche Bewußtsein auf eine vermeidbare Verengung seiner Wirklichkeitssicht aufmerksam zu machen. Andererseits erscheint nun eine der Verstehens-Schwierigkeiten, auf die einleitend hingewiesen wurde, bis zur Unüberwindlichkeit gesteigert: die Schwierigkeit, aus der Betrachterperspektive des Religionswissenschaftlers oder Religionsphilosophen angemessen zu beurteilen, wovon religiöse Aussagen sprechen und was sie bedeuten. Denn die Vertreter dieser Disziplinen sprechen eine andere Sprache als die der Religion. Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen, so lange sie als Wissenschaftler bzw. als Philosophen sprechen, singen keine Hymnen, legen keine Bekenntnisse ab, beten die Gottheit, deren Verehrung in der jeweils untersuchten Religion sie schildern, nicht selber an. Wenn aber Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt einer Aussage an die spezifische Gestalt derjenigen Sprache gebunden ist, die auf dem jeweiligen Sachgebiet gesprochen wird, dann scheint der, der die religiöse Sprache nicht spricht, sich von vorne herein der Beziehung zu der hier in Rede stehenden Sache zu verweigern. Nicht die Aussagen der Religion, sondern die der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie scheinen, so verstanden, gegenstandslos und ohne Bedeutungsgehalt zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun teilt der Religionswissenschaftler diese Schwierigkeit mit den Vertretern anderer »Kulturwissenschaften«, vor allem wenn diese sich mit fremden Kulturen oder längst vergangenen Epochen befassen. Auch der Literaturwissenschaftler spricht nicht die Sprache der Dichtung; auch der Historiker spricht nicht die Sprache der Urkunden, die er auslegt. Sie sprechen je auf ihre Art eine »Metasprache«, in der nicht unmittelbar von den Sachen die Rede ist, auf die ihre Quellen sich beziehen, sondern von der Weise, wie in ihren Quellen von diesen Sachen gesprochen wird. Ihr Reden ist ein Sprechen über fremdes Sprechen. Doch auch dabei erhebt sich die Frage: Wie vergewissern sich die Vertreter solcher Wissenschaften, daß ihre Metasprache geeignet ist, die »objektsprachlichen« Ausdrücke ihrer Quellen verständlich zu machen?

Aber dabei befinden sich die Vertreter anderer Auslegungswissenschaften in einer methodisch besseren Ausgangslage als die Vertreter der Religionswissenschaft – jedenfalls dann, wenn diese ihre Aufgabe darin sehen, den Standpunkt eines »neutralen Beobachters« einzunehmen, der von der Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit religiöser Aussagen absehen kann oder gar muß. Der Literaturwissenschaftler gehört zur »Lesergemeinde« der Dichter, deren Werke er auslegt, und hat auch dann, wenn er selber keine Sprachkunstwerke verfaßt, seine eigene Sprache im Umgang mit solchen Texten geschult. Der Historiker gehört einem politischen Gemeinwesen an (wenn auch nicht immer demjenigen, aus dem die Urkunden stammen, die er erforscht). Darum hat er Erfahrungen damit gesammelt, was es bedeutet, einer Gemeinschaft anzugehören, deren Leben durch die Auslegung von Urkunden, Gesetzestexten und anderen historischen Quellen bestimmt wird (z. B. indem die Bürger sich vor Gericht auf eine Schenkungsurkunde oder auf einen Gesetzestext beziehen, um ihre Ansprüche geltend zu machen). Und diese Erfahrungen prägen seine Sprache auch dann, wenn er Urkunden interpretiert, die das Leben eines fremden Gemeinwesens spiegeln und zugleich bestimmen. Der Religionswissenschaftler aber muß nicht notwendig einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören; und selbst dann, wenn dies zutrifft, wird er, sofern er seine Aufgabe »neuzeitlich« versteht, in Ausübung seines Berufs von dieser seiner Religionszugehörigkeit absehen. Er spricht nicht nur eine Metasprache religiösen Sprechens (das tun auch die Ausleger religiöser Texte innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft); er spricht eine »religionsneutrale« Sprache, deren Form anzeigt, daß er nicht »self-involved«

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, sich also nicht selber, mitsamt seinen Lesern, unter den Anspruch des ausgelegten Textes stellt, wie der religiöse Ausleger des gleichen Textes dies tun würde. Und so entsteht die Frage, ob nicht die grammatische Form seines Sprechens ihn apriori dagegen abschirmt, die Aussage-Intention des religiösen Textes überhaupt zu erfassen. Was aber heißt dann: eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen?

Wird die Frage so gestellt, dann scheint sie schon negativ beantwortet zu sein. Eine religiöse Aussage »religions-neutral« verstehen, heißt, so scheint es, gar nicht erfassen, wovon sie spricht und was sie besagt. (Der Protest mancher Theologen gegen ein philosophisches Sprechen von Gott ist nur ein Spezialfall der allgemeineren Überzeugung, religiöse Aussagen seien schon mißverstanden, wenn sie »vom Standort eines neutralen Betrachters aus« interpretiert werden.) Die Frage bezeichnet nur dann ein offenes Problem, wenn mit folgender Möglichkeit gerechnet wird: Auch innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft selbst wird nicht nur »objektsprachlich« über Gott und seine Herrlichkeit gesprochen, sondern auch »metasprachlich« über den rechten Gebrauch religiöser Texte; und es könnte sein, daß für diesen metasprachlichen, aber innerreligiösen Diskurs auch die »Außenansicht«, die ein Unbeteiligter gewonnen hat, Bedeutung gewinnt. Es gibt Religionen, die sich dessen ausdrücklich bewußt sind. Dazu gehören die drei »abrahamitischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam, deren Anhänger davon überzeugt sind, daß der Gott, den sie verehren, sich auch »den Heiden nicht unbezeugt gelassen« hat[2]. Es gibt andere, die auf diese Notwendigkeit erst durch jüngere, oft für sie schmerzliche Erfahrungen aufmerksam geworden sind. Dazu gehören gewisse Reformbewegungen im Hinduismus oder Buddhismus. In solchen Fällen ergibt sich für den Religionswissenschaftler ein neues Kriterium, an dem er das von ihm gewonnene Verstehen bewähren kann: *Eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen heißt, die gewonnene Interpretation wenigstens versuchsweise den Mitgliedern der jeweils betroffenen religiösen Überlieferungsgemeinschaft als Hilfe für ihr kritisches Selbstverständnis anbieten können.*

Die Möglichkeit eines solchen Angebots ist durch eine Eigentümlichkeit der religiösen Sprache selbst begründet. Denn diese ist gekennzeichnet durch eine deutliche Asymmetrie zwischen Sprach-

[2] Apg 14,16 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gestalt und Bedeutungsgehalt. Im religiösen Sprechen wird immer wieder alles Gesagte dafür offengehalten, durch neue Manifestationen des Heiligen und Göttlichen überboten und so seiner Unangemessenheit überführt zu werden. Darum verlangt religiöses Reden immer wieder ein Sprechen an den Grenzen der Sprache, weil es eine Wirklichkeit bezeugen will, die sich dem, was Menschen über sie sagen können, immer wieder entzieht. Zu den genannten Aufgaben einer grammatischen Sprachbetrachtung tritt also eine weitere, entscheidende hinzu: *Eine religiöse Aussage in ihrem innerreligiösen Gebrauche verstehen heißt, in ihrer Sprachgestalt eine Beziehung bezeugt finden, die über alles hinausweist, was in eben dieser Sprachgestalt angemessen gesagt werden kann.*

Nun kann aber der religiöse Sprecher dem »je größeren« Anspruch der Wirklichkeit, von der er spricht, nicht dadurch Rechnung tragen, daß er jedes geregelte Sprechen verläßt und auf beliebige Weise Unvereinbares aneinanderreiht. Auf solche Weise würde es unmöglich, beanspruchten religiösen Tiefsinn von schlichtem Unsinn zu unterscheiden. Darum ist das soeben genannte Kriterium des Verstehens durch ein weiters zu ergänzen: *Eine religiöse Aussage verstehen, heißt, am Kontext religiösen Sprechens die Merkmale ablesen, an denen Mitglieder der religiösen Kommunikationsgemeinschaft zwischen der Notwendigkeit eines Redens an den Grenzen der Sprache und der Beliebigkeit eines bloßen Spiels mit Regelwidrigkeiten unterscheiden.* Und ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu solchem Verstehen ist die Beobachtung, was innerhalb religiöser Dialoge »als Argument zählt« und was nicht.

Für den wissenschaftlichen »Außenbetrachter« der Religion ergibt sich daraus die Möglichkeit, das soeben formulierte Kriterium, an dem sein Religionsverständnis sich bewähren kann, noch einmal zu präzisieren: *Eine religiöse Aussage wissenschaftlich verstehen bedeutet, die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft an die Grenzen ihrer religiösen Sprache zu erinnern und ihnen gerade dadurch eine Hilfe für ein verantwortliches Reden an den Grenzen dieser Sprache anzubieten.* Gewiß kann und will der Religionswissenschaftler nicht zum Theologen werden, der innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft zum rechten Verständnis des Überlieferungsgutes beitragen will. Und doch wird es zu einer Bewährungsprobe für die Religionswissenschaft, ob ihre Ergebnisse auch den Anhängern einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft als Interpretationshilfen solcher Art angeboten werden können, daß

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie ihnen zu einem verantworteten Reden an den Grenzen der Sprache verhelfen.

Daraus ergibt sich nun freilich eine Frage, die die Möglichkeit philosophischer Religionskritik betrifft. Um den spezifischen Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt religiöser Aussagen nicht zu verfehlen, wird die Kritik *an* der religiösen Rede zunächst die selbstkritischen Momente *innerhalb* der religiösen Rede herauszuarbeiten haben. Muß dann aber jede Kritik an der Religion rein religions-immanent bleiben und sich folglich auf mögliche Fehlformen *innerhalb* des religiösen Sprechens und Handelns beschränken? Oder kann sie, ohne die Eigengesetzlichkeit des Religiösen zu verleugnen, auch als *externe* Religionskritik vorgebracht und gegen die Religion als solche und im Ganzen gerichtet werden? Darauf kann an dieser Stelle nur mit einem Hinweis geantwortet werden: Die philosophische Religionskritik ist immer dann am radikalsten und zugleich am wirksamsten gewesen, wenn sie als »hermeneutische Religionskritik« auftrat, d. h. wenn sie mit dem Anspruch verbunden war, der Religion selber zu ihrem angemessenen kritischen Selbstverständnis zu verhelfen. Beispiele dafür bietet die Kritik an der Offenbarungsreligion bei Fichte und Hegel und die allgemeine Religionskritik bei Feuerbach und Marx[3].

c) Das pragmatische Verstehen religiöser Texte

Wie jeder Text, so enthält auch der religiöse, pragmatisch betrachtet, die Aufforderung, in ein bestimmtes Verhältnis zwischen Sprechern und Hörern, zumeist auch in ein Verhältnis zu vergangenen und künftigen Sprechern und Hörern innerhalb der gleichen Überlieferungsgemeinschaft, einzutreten und so, durch »Mitspielen des Sprachspiels«, zu aktiven Mitgliedern dieser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft zu werden. Dem entspricht die besondere Aufgabe der religiösen Anleitung zum Verstehen von Texten. Die mystagogische Predigt, die den Hörer zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst fähig macht, vor allem aber die Unterweisung von Initianden, die in das Leben der Religionsgemeinschaft eingeführt werden sollen, sind notwendige Hilfen, um die Mitglieder zu jenem Verstehen religiöser Aussagen fähig zu machen, das soeben ein

[3] Vgl. R. Schaeffler, Religionskritik, in: Kern/Pottmeyer/Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie I,117–135.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»pragmatisches«, ihr künftiges »Rollenspiel« betreffendes Verstehen genannt worden ist.

Doch bedarf diese Feststellung noch einer modifizierenden Ergänzung: Religiöse Sprecher pflegen davon überzeugt zu sein, daß sie nur dann vom Heiligen und Göttlichen richtig zu reden vermögen, wenn ihnen das heilige Wort vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« wird. Das bedeutet für das Verstehen eines religiösen Textes: *Einen religiösen Text verstehen heißt nicht nur, die Rolle erfassen, die der Text seinen Sprechern und Hörern in ihrem wechselseitigen Verhalten zuweist, sondern auch die Bedingungen begreifen, von denen es abhängt, ob und in welcher Weise Sprecher und Hörer an diesem Rollenverhalten teilnehmen können.* In der Sprache der Religion kann diese Bedingung so beschrieben werden: Einen religiösen Text verstehen, heißt darauf vertrauen, daß der gleiche Geist, der den Verfasser des Textes »inspiriert« hat, auch dem Hörer und Leser die angemessene doxologische Antwort ins Herz und auf die Lippen legen wird (s. o. S. 240).

Gerade eine pragmatische Sprachbetrachtung läßt darum die beiden Schwierigkeiten besonders deutlich hervortreten, von denen einleitend die Rede war: Kann der religionswissenschaftliche Betrachter, der sich nicht am tätigen Wechselverhalten religiöser Sprecher und Hörer beteiligt und deshalb auch nicht zum Glied der religiösen Kommunikationsgemeinschaft werden will, die Bedeutung des religiösen Wortes verstehen? Und kann ein Hörer, der einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehört, die ihm die »Communicatio in sacris« mit anderen religiösen Sprechern und Hörern verbietet, den Sinn dessen erfassen, was die Angehörigen fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaft sagen und hören? Beide weigern sich je auf ihre Art, an jenem Rollenspiel teilzunehmen, zu dem das religiöse Wort seine Sprecher und Hörer aufruft. Gilt dann auch für sie die allgemeine Regel, daß Rollenverweigerung Unfähigkeit zum Verstehen bewirkt?

Wenn man die Ergebnisse der pragmatischen Sprachbetrachtung auf die Verwendung der speziell religiösen Sprache anwendet, kann auf diese Frage eine erste Antwort gegeben werden: Wer sich der Teilnahme am religiösen Rollenspiel entzieht – z. B. um die wissenschaftliche Betrachter-Distanz zu wahren oder um einem für ihn als Mitglied einer anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft verpflichtenden Teilnahme-Verbot zu gehorchen – kann die Bedeutung eines religiösen Textes nur unter zwei Bedingungen erfassen:

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sofern er begreift, was es *für ihn* bedeuten würde, am religiösen Wechselverhalten der Sprecher und Hörer teilzunehmen, und indem er begreift, was es *für die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft* bedeutet, daß der »Außenbetrachter« sich diesem Wechselverhalten verweigert und gleichwohl, als »Unberufener«, diese Texte zur Kenntnis nimmt. Denn auf diese Weise macht er von ihnen einen Gebrauch, der nicht der eigenen Intention dieser Texte entspricht. Die Frage, ob auch mit Bezug auf religiöse Texte »Rollenverweigerung« ein Verstehen verhindert, hat es also möglich gemacht, auf die Frage, was es bedeute, eine religiöse Aussage zu verstehen, eine weitere Antwort zu geben: *Einen religiösen Text verstehen heißt, das Bedeutungsgewicht der Entscheidung begreifen, die der Hörer fällt, indem er sich dafür oder dagegen entscheidet, die Rolle innerhalb des religiösen Sprachverhaltens zu übernehmen, die ihm durch diesen Text angeboten wird.*

Dazu tritt jedoch eine zweite Antwort, die sich aus der grammatischen Betrachtung der religiösen Sprache ergeben hat. Es kann sein, daß der Außenbetrachter, oft ohne es zu wissen, an einem anderen Rollenspiel der religiösen Überlieferungsgemeinschaft teilnimmt: an jenem metasprachlichen Diskurs, durch welchen die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich des angemessenen kritischen Verständnisses ihrer eigenen religiösen Aussagen vergewissern. Er wird, um bei einem schon angeführten Beispiel zu bleiben, für sie zum Zeugen dafür, daß die Gottheit, die sie verehren, sich auch dem »Fremden« nicht unbezeugt gelassen hat. Und sofern dieses Zeugnis, das nur der »Fremde« ihnen geben kann, für ihr Verständnis der eigenen religiösen Überlieferung wichtig wird, greift der, der seine »Außenansicht« vorträgt, in den hermeneutischen Diskurs der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ein. Das aber bedeutet für ihn: Auch er begreift sich selbst und das, was er sagt, nur dann auf angemessene Weise, wenn er diesen seinen oft ungewollten Beitrag zum innerreligiösen Dialog abzuschätzen und zu verantworten vermag. *Eine religiöse Aussage verstehen bedeutet für den, der am Rollenspiel einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht teilnehmen kann oder will, die Rolle begreifen, die er, gewollt oder ungewollt, durch sein Verstehens-Angebot im hermeneutisch-kritischen Dialog der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft spielt oder spielen kann.*

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d) Schlußbemerkung

Die Frage, was es bedeute, eine religiöse Aussage zu verstehen, hat eine Vielfalt von Antworten gefunden. Diese Vielfalt kann möglicherweise verwirrend erscheinen. Aber vielleicht ist es für Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen eine Hilfe, durch diese vielfältigen Antworten daran erinnert zu werden, was sie tun, wenn sie religiöse Aussagen zu verstehen versuchen. Und vielleicht liegt darin auch für die Theologen, die innerhalb ihrer religiösen Überlieferungsgemeinschaft darüber sprechen, wie diese ihre eigene Überlieferung recht zu verstehen sei, eine Hilfe, um die für sie oft befremdliche Weise, wie Wissenschaftler und Philosophen über die Aussagen ihrer religiösen Überlieferung sprechen, gelassen zur Kenntnis zu nehmen. Denn solche Darstellungen einer »Außenansicht« der Religion lassen sich daraufhin befragen, ob auch die Theologen daraus für ihren besonderen Dienst am religiösen Wort weiterführende Hinweise gewinnen können.

4. Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik

a) Die allgemeinen Aufgaben des Verstehens und ihre transzendentalphilosophische Begründung

Die Hermeneutik im Sinne Schleiermachers umfaßt, wie an früherer Stelle in Erinnerung gerufen wurde, zwei Teile: die Theorie des Verstehens und die Kunstlehre der Auslegungskunst. In den zuletzt vorgetragenen Überlegungen wurden die Aufgaben beschrieben, die erfüllt werden müssen, wenn ein Verstehen gelingen soll. Damit ist schon ein wichtiger Teil der Theorie des Verstehens zustandegekommen; denn ehe angegeben werden kann, von welchen Bedingungen das Verstehen abhängt und an welchen Kriterien es beurteilt werden kann, muß geklärt werden, von welcher Art das Ziel ist, auf das alle Bemühung des Verstehens gerichtet ist. Das ist in dem soeben abgeschlossenen Abschnitt der hier vorgelegten Untersuchung geschehen.

Ein weiterer Schritt auf dem Wege zu einer Theorie des Verstehens besteht darin, deutlich zu machen, worauf es beruht, daß wir uns jene Aufgaben des Verstehens stellen, von denen soeben die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rede war. Denn diese Aufgaben entspringen nicht aus Willkür oder bloßer Konvention einer Bildungsgesellschaft bzw. der »Intellektuellen« innerhalb der religiösen Gemeinschaft, die in bestimmte Formen des Umgangs mit Texten eingeübt sind. Sie ergeben sich vielmehr aus der besonderen Funktion, die solche Texte erfüllen, indem sie dem Hörer bzw. Leser ein Verhältnis zu derjenigen Wirklichkeit vermitteln, von der sie sprechen. Und hier liegen, wie sogleich zu zeigen sein wird, die besonderen Chancen einer transzendentalen Hermeneutik: Sie leistet einen eigenen Betrag zur »Theorie des Verstehens«, indem sie die Aufgaben des Verstehens, die in einer solchen Theorie beschrieben werden, aus ihren Gründen begreiflich macht. Davon soll im folgenden Abschnitt die Rede sein. Im Anschluß daran wird zu zeigen sein, daß auf solche Weise auch ein Beitrag zum zweiten Teil der Hermeneutik geleistet werden kann, zur »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Dieser Beitrag besteht zunächst nicht darin, neue Methoden der Text-Auslegung zu entwickeln, sondern darin, Kriterien an die Hand zu geben, mit deren Hilfe solche Methoden gerechtfertigt werden können, zugleich aber ihr Gebrauch kritisch beurteilt werden kann. Die in der »Theorie des Verstehens« geklärte Aufgabe der Auslegung wird in der »Kunstlehre der Auslegungskunst« zum Maßstab, an dem jedes Verfahren der Auslegung sich messen lassen muß. (Von der Möglichkeit einer besonderen Methode transzendentaler Text-Auslegung wird im Anschluß daran zu sprechen sein.)

Eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit beschreibt, kann deutlich machen: Das Verstehen von sprachlichen Äußerungen, darunter von mündlich oder schriftlich fixierten Texten, ist ein unerläßlicher Teil der Bemühung, jenen Dialog mit der Wirklichkeit zu führen, der »Erfahrung« heißt. Das Wort, das wir hören, und der mündlich oder schriftlich fixierte Text, den wir interpretieren, bezeugen uns den Anspruch des Wirklichen, den die Sprecher bzw. Verfasser vernommen und beantwortet haben und an ihre Hörer bzw. Leser weitergeben, um auch diese zu einer Antwort aufzurufen und zugleich fähig zu machen.

Aus diesem dialogischen Charakter der Erfahrung erklären sich zunächst die *semantischen* Aufgaben des Verstehens, von denen soeben die Rede war: die Aufgabe, das Gehörte bzw. Gelesene versuchsweise mit eigenen Worten wiederzugeben, dabei die Grenzen allen Paraphrasierens und Übersetzens zu bestimmen und das, was das Gehörte bzw. Gelesene bedeutet, auf die eigene Lebenssituation anzuwenden und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihr zu

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bringen. Denn weil wir den Anspruch des Wirklichen nur vernehmen, indem wir ihn schon durch unser Anschauen und Denken beantworten, können wir auch den Sachbezug und Bedeutungsgehalt einer sprachlichen Äußerung nur erfassen, indem wir uns durch sie zu einem Dialog mit dem Wirklichen auffordern lassen. Weil die Erfahrung ein Dialog mit der Wirklichkeit ist, den wir vernehmend und zugleich antwortend führen, kann auch eine sprachliche Äußerung nur dialogisch verstanden werden: Wir vernehmen nur, wovon diese sprachliche Äußerung spricht und was sie sagt, indem wir anschauend und denkend auf sie antworten. Dazu ist es nötig, daß wir das Gehörte bzw. Gelesene uns so aneignen, daß es zum Inhalt unseres eigenen Sprechens wird und zugleich dessen Form mitbestimmt. Gerade indem wir am vorgefundenen Text unser eigenes Anschauen und Denken nach Form und Inhalt weiterentwickeln, erfassen wir, daß der Text uns etwas sagt, was wir uns nicht selber hätten sagen können. Darum ist es weder damit getan, das vernommene Wort getreulich zu wiederholen, noch damit, das Gehörte bzw. Gelesene in die schon fertig bereitliegende Form unseres Anschauens und Denkens zu übertragen. Gefordert ist vielmehr der Eintritt in einen Dialog mit dem Sprecher bzw. Verfasser, der den Anspruch des Wirklichen auf eine Weise bezeugt, durch die er den Hörer bzw. Leser dazu auffordert, mit verwandelter Form seines Anschauens und Denkens diesen Anspruch nun auch seinerseits zu vernehmen, zu beantworten und in eigener Verantwortung zu bezeugen. Der Dialog mit dem Wirklichen ist in den Dialog mit anderen Menschen verwoben; und aus dem Vernehmen des »äußeren Wortes« geht jene neue Form des Anschauens und Denkens erst hervor, durch die der Hörer bzw. Leser fähig wird, auf den Anspruch des Wirklichen, den der Text ihm bezeugt, seine eigene angemessene Antwort zu geben.

Damit ist schon gesagt, daß auch die Aufgaben des *grammatischen* Verstehens auf dem dialogischen Charakter der Erfahrung beruhen. Denn die Beziehung von Sprachgestalt und Bedeutungsgehalt eines sprachlichen Ausdrucks, die im grammatischen Verstehen erfaßt werden soll, ergibt sich daraus, daß wir den Dialog mit dem Wirklichen nur führen können, indem wir seinen Anspruch durch diejenigen Formen unseres Anschauens und Denkens beantworten, die uns jeweils verfügbar sind, zugleich aber uns durch den so erfaßten Inhalt zu einer Veränderung dieser Formen herausfordern lassen. Darum bezeugt uns auch das gehörte bzw. gelesene Wort, zugleich mit seinem Bedeutungsgehalt, diejenige Gestalt des Anschauens

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Denkens, die der Sprecher bzw. Verfasser in seiner Bemühung um eine angemessene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen entwickelt hat. Nicht selten ist am vorfindlichen Text diese Bemühung um die angemessene Sprachform ablesbar; der Sprecher hat mit der jeweils vorgefundenen Sprache gerungen, ist an deren Grenzen gestoßen und hat seine Sprachform aufgrund dieser Erfahrung weiterentwickelt; dabei er hat zugleich auf die gesamte, viele Generationen umgreifende Geschichte jener »Formatio Mentis« zurückgegriffen, die in der Sprache, die er spricht, ihren Niederschlag gefunden hat; und er hat, im Ringen mit dieser Sprache, zugleich deren Geschichte weiter vorangetrieben und kommenden Sprechern neue Möglichkeiten des Ausdrucks zur Verfügung gestellt.

Der Hörer oder Leser wird deshalb gerade dann, wenn die Sprachform des Sprechers bzw. Verfassers ihm zunächst fremd erscheint, an ihr die Formen des eigenen Anschauens und Denkens kritisch überprüfen und so jene neue »aktive Sprachkompetenz« gewinnen, die es ihm gestattet, auf den im Text bezeugten Anspruch des Wirklichen seine Antwort zu geben. Die Aufgabe des grammatischen Verstehens, den Hörer bzw. Leser zur aktiven Mitgestaltung und Weiterentwicklung der Sprache, die er spricht, zu qualifizieren, erklärt sich also daraus, daß der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, in den Dialog unter den Mitgliedern je konkreter Sprachgemeinschaften verwoben ist. Denn der Impuls zur Weiterentwicklung der Sprache geht von dem je größeren Anspruch des Wirklichen aus, der vom Sprecher vernommen wurde und dem Hörer vernehmbar gemacht werden soll. Und die Geschichte der jeweils gesprochenen Sprache bezeugt diesen je größeren Anspruch; von dort her muß der Text in seiner grammatischen Form als Glied in dieser Geschichte verstanden werden.

Weil die Erfahrung, als Dialog mit der Wirklichkeit, die Fähigkeit einschließt, sich durch den Anspruch des Wirklichen zu einer »Umgestaltung des Denkens« herausfordern zu lassen, impliziert auch das Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks jenes oben beschriebene Wechselspiel von aktiver und passiver Sprachkompetenz, durch das der Hörer bzw. Leser zum aktiven Mitglied seiner Sprachgemeinschaft wird. Nicht abseits von dieser Geschichte einer jeweils konkreten Sprache und der jeweils konkreten Gemeinschaft, die diese Sprache spricht, sondern in der Aneignung dieser Geschichte ergibt sich die jeweils besondere Weise, wie das Gehörte bzw. Gelesene den Anspruch des Wirklichen vermittelt und dadurch objektive Geltung

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beanspruchen kann. Denn die Geschichte der jeweils konkreten Sprache, in die wir eintreten, wenn wir einen sprachlichen Ausdruck verstehen und uns das Gesagte verstehend anzueignen versuchen, ergibt sich aus dem Wechselspiel zwischen dem Anspruch des Wirklichen und der Form, in der wir ihn anschauend und denkend vernehmen. Und so bestätigt sich erneut die These: Die Aufgaben des grammatischen Verstehens ergeben sich aus dem dialogischen Charakter jener Beziehung zur Wirklichkeit, die »Erfahrung« heißt.

Gleiches gilt schließlich auch von den Aufgaben des *pragmatischen* Verstehens. Weil die Formen des Anschauens und Denkens, durch die wir den Anspruch des Wirklichen erfassen und beantworten, sich im Laufe einer Geschichte herausgebildet haben, die die Generationen einer jeweils konkreten Sprachgemeinschaft übergreift, kann der Dialog mit dem Wirklichen nur geführt werden, indem das einzelne Subjekt sich die Geschichte einer jeweils konkreten Sprachgemeinschaft zueigen macht; das aber setzt voraus, daß es innerhalb dieser Sprachgemeinschaft in eine dialogische Wechselbeziehung zu anderen Sprechern und Hörern eintritt und innerhalb dieser Wechselbeziehung diejenige »Rolle« übernimmt, die ihm durch die Eigenart ihrer Sprache angeboten wird – oder aber im vollen Bewußtsein davon, was dies bedeutet, die Übernahme einer solchen Rolle verweigert. Und so ergeben sich auch die Aufgaben des pragmatischen Verstehens von Texten aus dem dialogischen Charakter jener Erfahrung, zu der die Hörer bzw. Leser durch das Verstehen dieses Textes befähigt werden sollen.

In allen drei Hinsichten also, die durch die allgemeine »Semiotik« vorgezeichnet werden, lassen sich die Aufgaben des Verstehens aus dem dialogischen Charakter unserer Erfahrung herleiten. Und darin liegt eine Bewährung jener transzendentalen Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen verständlich macht.

b) Die speziellen Aufgaben des Verstehens kanonischer Texte im Lichte einer transzendentalen Hermeneutik

Was soeben von den allgemeinen Aufgaben des Textverstehens und den speziellen Aufgaben des Verstehens religiöser Texte gesagt worden ist, gilt auch für die besonderen Aufgaben des Verstehens solcher Texte, die innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kanonische Geltung besitzen. Doch hat sich gezeigt: Kanonische Texte stellen aufgrund ihrer besonderen Eigenart dem, sie verstehen will,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spezifische Aufgaben (s. o. S. 314 ff.). Für eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann es deswegen eine Bewährungsprobe bedeuten, ob sie auch diese besonderen Verstehens-Aufgaben verständlich machen kann.

Kanonische Texte, so hat sich gezeigt, enthalten diejenige Antwort, die die »erwählten Zeugen« auf die aufleuchtende Doxa des Heiligen gegeben haben. Die Freiheit, mit der das Heilige sich zeigt oder verhüllt, findet ihren Ausdruck in der »Erwählung« dieser Zeugen, aber auch in ihrer Beauftragung, ihr Zeugnis vor denen auszusprechen, die das Heilige selbst zu Hörern des Wortes bestimmt hat. Den kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: seine Rezitation als Weitergabe eines Auftrags begreifen, durch den das Heilige selbst in Freiheit Menschen zu Hörern seines Wortes machen will. Und die einzelnen Inhalte des kanonischen Textes verstehen, bedeutet zugleich: der im Text bezeugten Manifestation des Heiligen das Moment des »pro nobis«, der »für uns, die Hörer« geschehenen Berufung, entnehmen.

Die hier vorgeschlagene transzendentale Methode aber kann ein wichtiges Moment dieses »pro nobis« deutlich machen: Gewiß enthält der Text eine Information darüber, daß das Heilige, das sich dem erwählten Zeugen zuwandte, dabei von einer Absicht geleitet war, die auch kommenden Hörern zum Heile dienen soll. Aber in dieser Information erschöpft sich die Bedeutung des Textes nicht. Denn für jene Heilsabsicht, die durch dieses Wort bezeugt wird, ist es kennzeichnend, daß sie nicht nur sekundär gewissen Hörern bekanntgemacht wird, sondern sich dadurch realisiert, daß diese Hörer im wirksamen Wort zur Antwort gerufen werden. Dadurch werden sie fähig, im Lichte dieser ihrer eigenen Antwort den Kontext aufzubauen, in dem sie auch ihre eigenen Erlebnisse verstehen und so zu Inhalten der religiösen Erfahrung umgestalten. Die religiöse Erfahrungswelt der Hörer baut sich so im Wechselspiel zwischen dem Hören auf das »Verbum externum« erwählter Zeugen und der doxologischen Antwort der zum Hören Berufenen auf. Das »pro nobis« des bezeugten göttlichen Heilswirkens hat insofern zugleich transzendentalen Charakter – nicht dadurch, daß es bloß zum reflexen Bewußtsein bringt, was die Hörer des Zeugnisses unreflex immer schon wußten, sondern dadurch, daß es sie, gerade indem sie zu Hörern des bleibend »äußeren« Wortes werden, auf eine bisher unvorhersehbare Weise zum Aufbau einer eigenen Erfahrungswelt fähig gemacht werden. Deshalb verstehen die Hörer die Kontingenz ihrer

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigenen Fähigkeit zur doxologischen Antwort als Ausdruck einer göttlichen Freiheit, die ihnen diese Fähigkeit zugeteilt hat. Alle Inhalte der religiösen Erfahrung gewinnen in diesem Verhältnis zwischen göttlicher Freiheit und menschlicher Antwort den angemessenen Kontext und damit erst ihren Stellenwert und ihre Bedeutung.

Weiterhin hat sich gezeigt: Der kanonische Text unterscheidet sich von anderen normativen Texten der Überlieferungsgemeinschaft dadurch, daß er eine Beharrlichkeit der Weitergabe verlangt, die sich jeder Veränderung seiner Textgestalt enthält. Diese Beharrlichkeit der Bewahrung und Weitergabe aber wird als menschliche Antwort auf die Treue Gottes verstanden, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt« (s. o. S. 308 f.). Einen kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: seine Rezitation als Weitergabe eines Auftrags begreifen, durch den das Heilige selbst in Freiheit Menschen zu Hörern seines Wortes machen will, zugleich darin die Zusage jener göttlichen Treue erkennen, der keines seiner einmal gesprochen Worte widerrufen wird. Die einzelnen Inhalte des kanonischen Textes verstehen, bedeutet deswegen zugleich: der im Text bezeugten Manifestation des Heiligen das Moment des »pro nobis«, der »für uns, die Hörer« geschehenen Berufung, entnehmen.

Weiterhin gilt von kanonischen Texten alles, was soeben über die Bedeutung solcher Texte gesagt worden ist, die für eine Überlieferungsgemeinschaft normativ sind, weil sie eine Weise der Erfahrung bezeugen, die der Verfasser gemacht hat und zu der die Leser erst durch den Umgang mit den Zeugnissen dieser Erfahrung fähig werden. An der bezeugten Erfahrung messen sie ihr eigenes Anschauen und Denken und gewinnen so erst jene »Bildung« (»formation«), die es ihnen erlaubt, zwischen dem Text und ihrer eigenen Welterfahrung ein hermeneutisches Wechselverhältnis zustandezubringen. Aber der kanonische Text unterscheidet sich von anderen, ebenfalls traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch wirksamen »normativen« Texten durch weitere Merkmale. Sie sind, einmal in den Kanon aufgenommen, aller »Fortschreibung« und »Neuredaktion« entzogen; und die Treue ihrer Bewahrung wird zum Anzeichen des Gehorsams gegen Gottes eigenes Wort.

Auch diese Treue, mit der die religiöse Überlieferungsgemeinschaft den Bestand kanonischer Schriften bewahrt, folgt nicht bloß einem »formalen Schriftpinzip« (s. o. S. 317 f.), sondern hat einen inhaltlichen Grund. Die Beharrlichkeit, mit der die Angehörigen der religiösen Gemeinschaft »das Wort bewahren«, wird so zur

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antwort auf die göttliche Treue und in diesem Wechselverhältnis von Anrede und Antwort zugleich zum Ausdruck einer Hoffnungs-Gewißheit, die den Grund »kennt«, der auch alle Phasen der eigenen Geschichte zur Einheit zusammenhält. Nur so wird das Hören auf den heiligen Text und die doxologische Antwort, die auf ihn gegeben wird, zum Ausdruck eines »Standgewinnens in der Zuversicht«, die sich durch keine Krise des eigenen Selbst- und Weltverstehens beirren läßt.

Die hier vorgeschlagene transzendentale Methode aber kann zeigen, was nach religiösem Verständnis in diesem Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Treue auf dem Spiele steht; und so kann sie zugleich begreiflich machen, warum die hier skizzierte Weise, kanonische Texte zu verstehen, eine unerläßliche Aufgabe der religiösen Überlieferungsgemeinschaft und ihrer Glieder darstellt. Die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung, so lehrt die Transzendentalphilosophie, setzt einen geordneten Kontext voraus, in dem diese Erlebnisse ihre Stelle finden. Dieser Kontext aber, so zeigte sich bei dem Versuch einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode, kann zerbrechen; und seine Wiederherstellung ist, wenn sie gelingt, ein historisch kontingentes Ereignis, das aus keinerlei Gründen seiner Notwendigkeit abgeleitet werden kann. Daß dies geschehen werde, ist nicht Inhalt eines Wissens, das durch Deduktion aus Gründen als wahr werden könnte, sondern einer in transzendentaler Hinsicht (d. h. um der Ermöglichung von Erfahrung willen) notwendigen Hoffnung. Die transzendentale Methode kann zeigen, daß die Fähigkeit zu jeder Art von Erfahrung, nicht nur zur religiösen, nur vor einem illusionären Selbst-Mißverständnis bewahrt wird, wenn sie sich auf eine derartige Hoffnung gründet.

Freilich kommt diese Hoffnung auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Die Philosophie spricht sie in Vernunft-Postulaten aus. Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft dagegen gewinnt diese Hoffnung nicht auf postulatorische Weise, sondern dadurch, daß sie dem überlieferten Zeugnis und dem Auftrag, es zu »bewahren«, die Zusage einer göttlichen Treue entnimmt, der sich der Hörer des Wortes auch dann anvertrauen kann, wenn in den Krisen seiner Geschichte der Gesamt-Horizont seines Selbst- und Weltverstehens zusammenbricht. Diese göttliche Treue ist ein freier Akt; darum kann Gott darum gebeten werden, seiner früheren Worte zu gedenken: »Gedenke des Wortes, das du zu deinem Knecht gesprochen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hast«[4]. Aber sie ist verläßlich und stiftet die Gewißheit, daß auch beim Übergang von einem Weltalter zum anderen (Me-Olam ad-Olam) alle Widerfahrnisse des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens sich zur Einheit einer Geschichte zusammenschließen werden, die dann in der Rückschau als Geschichte Gottes mit seinen Erwählten erzählt werden kann. Dies ist der Kontext, der für die Überlieferungsgemeinschaft die Transformation von Erlebnissen in Erfahrung möglich macht. Die Bewahrung des Kanons aber, auch über einschneidende Epochengrenzen hinweg, ist der Ausdruck dieser Hoffnungsgewißheit, die sich ihrerseits darauf gründet, daß in jedem Gotteswort, das den Hörern in Gestalt des Menschenworts zugesprochen wird, zugleich die Zusage dieser Treue vernommen werden kann. Eine transzendentale Hermeneutik kann auf solche Weise auch die Bedeutung des Kanons für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die Verpflichtung, ihn über alle Krisen der Geschichte hinweg zu bewahren, verständlich machen.

c) Aufgaben der Abgrenzung

In den zuletzt vorgetragenen Überlegungen ist geprüft worden, was eine weiterentwickelte transzendentale Methode dazu beitragen kann, die Aufgaben des Verstehens zu klären, die sich dem Hörer bzw. Leser religiöser Texte im Allgemeinen und kanonischer Texte im Besonderen stellen. Zu diesen positiven Aufgaben aber tritt eine abgrenzende hinzu: die Abweisung drohender Mißverständnisse. Denn die Gefahr solcher Mißverständnisse begleitet das überlieferte Wort auf allen Stufen seiner Entstehung und seiner Weitergabe. Eine grundsätzliche Gefährdung mit weitreichenden Folgen beruht darauf, daß das antwortgebende Wort mit einem Selbstgespräch der vermeintlich »frommen« Seele verwechselt werden kann. Gerade hier aber liegt, wie sich zeigen wird, eine Bewährungsprobe für eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie. Denn in ihren bisher vorliegenden Formen sah sich die Transzendentalphilosophie immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, auch sie verwandle das Hören auf Zeugnisse fremder Erfahrung – darunter auch die maßgeblichen Zeugnisse religiöser Überlieferung – in bloße Anlässe zu einem philosophischen Selbstgespräch. Der transzendentale Interpret, so wurde dann gesagt, gewinnt den Texten, die er liest, nichts grundsätzlich

[4] Neh 1,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neues ab, sondern macht sich anläßlich solcher Lektüre nur auf ausdrücklichere Weise bewußt, was er (»unthematisch und unreflex«) aufgrund der apriorischen Struktur seines Anschauens und Denkens immer schon in sich getragen hat. Es mag daher überraschen, wenn im Folgenden geprüft werden soll, ob die transzendentale Methode in ihrer hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Gestalt etwas dazu beitragen kann, gerade ein solches Mißverständnis religiöser Zeugnisse, wie sie innerhalb und außerhalb des Kanons vorliegen, zu überwinden.

Diese Aufgabe stellt sich schon mit Bezug auf das Verbum Mentis, das gesprochen werden muß, wenn der Anspruch des Wirklichen zur Sprache gebracht werden soll; es kann zum Ausdruck eines vermeintlich apriorischen Bescheidwissens werden, das jenen Anspruch, der der Antwort ermöglichend vorausliegt und von ihr nie eingeholt wird, verdeckt und zum Vergessen bringt. Dann meint das anschauende und denkende Subjekt, sich dasjenige monologisch selber sagen zu können, was es in einem dialogischen Verhältnis zur Wirklichkeit erst zur Sprache bringen soll. Jene Formen des Anschauens und Denkens, die nötig sind, wenn subjektives Erleben in objektiv gültige Erfahrung verwandelt werden soll, werden dann als Formen eines Verfahrens gebraucht, um den Gegenstand der Erkenntnis konstruierend hervorzubringen. Traditionell gesprochen: Aus Bedingungen, die Erfahrung möglich machen, werden Konstruktionsanweisungen, die Erfahrung überflüssig machen. Die bleibende Differenz zwischen Anspruch und Antwort wird zur Identität verkürzt.

Dem entsprechen zwei Weisen, wie das *Verbum Oris* von seinem Hörer mißverstanden werden kann. Verliert nämlich das Verbum Mentis seinen responsorischen und in der Folge dialogischen Charakter, dann wird das Verbum Oris zur *bloßen* Selbstaussage des Sprechers, statt inmitten dieser Selbstaussage den Widerhall des beantworteten Anspruchs vernehmbar zu machen. Das so verstandene Wort gilt als verstanden, wenn ihm Auskunft über den Sprecher und seine Verfaßtheit abgewonnen wird (psychologistisches Mißverständnis). Entsprechend kann der Hörer das so gehörte fremde Wort zum bloßen Anlaß nehmen, in Übereinstimmung oder Kontrast zum Gehörten sich selbst und seine Verfaßtheit zum eigenen Bewußtsein zu bringen. Er »hört« nur, was ihm eine Ausdrucksform anbietet, in der er das, was er auf undeutliche Weise immer schon innerlich erlebt hatte, zu neuer Ausdrücklichkeit bringen kann (autistisches Mißverständnis). Die Kommunikationsgemeinschaft aber, in der solches

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprechen, Hören und Weitersagen geschieht, wird dann zu einer Gemeinschaft der Gleichgesinnten und Gleichgestimmten, die im Hören und Reden sich wechselseitig bestätigen.

Noch einmal Entsprechendes gilt für das *Überlieferungswort*. Auch hier kann vergessen werden, daß das überlieferte Wort einen Anspruch weitergibt, der von immer neuen Hörern beantwortet werden will. Dann wird das überlieferte Wort entweder zur bloßen Information über vergangene Weisen des Welt- und Selbstverständnisses, das von einem Hörer, der in einer anderen Epoche lebt, nicht mehr mitvollzogen werden kann (historisierendes Mißverständnis), oder es wird zum bloßen Kennwort, in dessen Wiederholung eine Überlieferungsgemeinschaft sich ihrer Identität vergewissert (enthistorisierendes Mißverständnis). In beiden Fällen geht der für das Überlieferungswort konstitutive Bezug zur »Veritas semper maior« verloren.

Beispiele für diese beiden Weisen, das Überlieferungswort mißzuverstehen, finden sich in philosophischen Schultraditionen. Diese können geneigt sein, entweder die »Placita magistri« in ihren historischen Kontext einzuordnen und ebendadurch historisch zu relativieren, oder gewisse dieser »Placita« zu Kennworten zu machen, durch deren Wiederholung die Glieder einer solchen Schule sich gegenseitig erkennen. Im ersten Falle entziehen die Mitglieder einer solchen Schule sich dem Anspruch des von ihnen überlieferten Textes, der nicht nur die subjektive, historisch bedingte Meinung des Meisters zum Ausdruck bringen, sondern ebendadurch den je größeren Anspruch des Wirklichen vernehmbar machen wollte, auf den auch die spätesten Hörer ihre, möglicherweise andersartige Antwort zu geben haben. Im zweiten Falle entziehen sie sich durch bloße Wiederholung überlieferter Formulierungen der Aufgabe, diese transparent zu halten für den je größeren Anspruch der Wirklichkeit.

Gegenüber allen derartigen Mißverständnissen kann gerade eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, deutlich machen: Das bloße Selbstgespräch der Individuen, aber auch ein vermeintliches Gespräch, das in Wahrheit nur ihrer wechselseitigen Selbstbestätigung dient, macht taub für jenen Anspruch des Wirklichen, der sowohl im »Verbum Mentis« als auch im »Verbum Oris« beantwortet und dadurch vernehmbar gemacht werden soll. Dagegen besteht die Aufgabe des Dialogs, der innerhalb konkreter Dialoggemeinschaften geführt wird, gerade darin, den Anspruch des Wirklichen so vernehmbar zu machen, daß er die Individuen wie die Kommunikationsgemeinschaft als ganze über die je-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weils erreichte Form ihres Verstehens hinaustreibt. Ein monologisches Mißverständnis des Wortes läßt das Verhältnis zwischen dem Anspruch des Wirklichen und der Antwort, die wir im Anschauen und Denken auf diesen Anspruch geben, »zur Identität verschrumpfen« (um einen Ausdruck von Hermann Cohen zu gebrauchen) und raubt ihm so seinen konstitutiven Bezug zur zukunftsoffenen Geschichte eines Dialogs.

5. Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung – Eine kritische Sichtung bewährter Methoden

Die Hermeneutik, wie Schleiermacher sie versteht, hat zwei Aufgaben zu erfüllen: Sie ist »Theorie des Verstehens« und »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Dabei besteht zwischen beiden Aufgaben ein inhaltlicher Zusammenhang: Erst wenn in einer »Theorie des Verstehens« gezeigt ist, worin die Aufgabe besteht, die der Hörer oder Leser eines Textes zu erfüllen hat, kann eine »Kunstlehre der Auslegungskunst« deutlich machen, was die Methoden dieser »Kunst« leisten müssen, wenn der Interpret die Hörer und Leser zum Verstehen befähigen soll. Nun lassen sich die besonderen Aufgaben des Auslegers religiöser Texte in folgender Weise bestimmen: Um einen religiösen Text zu verstehen, muß der Hörer und Leser begreifen, auf welche Weise dieser Text sich an ihn wendet und ihn zur Antwort ruft: als »Gotteswort in der Knechtsgestalt des Menschenworts«, das ihn befähigt, darauf die doxologische Antwort zu geben und sich dadurch in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Gottes »Tempel« einfügen zu lassen (s. o. S. 242 f. sowie 1. Teilerg. S. 270 ff. und die daraus gezogenen »Folgerungen für die Theologie« S. 273 ff.). Darum ist das letzte Ziel aller theologischen Auslegung die Befähigung der Hörer zum Gotteslob inmitten der Gemeinde. Und alle Bemühung der Gelehrten ist daran zu messen, was sie zur Erreichung dieses Zieles beiträgt.

Ist diese Aufgabe des Auslegens geklärt, kann die »Kunstlehre der Auslegungskunst« sich zwei Aufgaben zuwenden: Sie kann die Methoden, die die »Praktiker der Auslegungskunst« bisher entwikkelt und mit Erfolg angewandt haben, kritisch sichten, d. h. daraufhin untersuchen, welche Weise des Verstehens durch diese Methoden möglich gemacht werden, aber auch welche möglicherweise verfehlten Weisen ihres Gebrauchs diesen Erfolg verhindern. Darin besteht

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der theoretische Teil einer solchen »Kunstlehre«; sie verhält sich zum ausgeübten Verfahren des Auslegens wie die Methodologie zur praktisch angewandten, oft nicht einmal zum ausdrücklichen Bewußtsein gebrachten Methode. Sie kann aber auch, als Ergebnis einer solchen kritischen Sichtung, den Praktikern der Auslegungskunst Vorschläge zur Weiterentwicklung ihrer Methoden machen. Darin besteht der praktische Teil einer solchen »Kunstlehre«; sie verhält sich zum ausgeübten Verfahren des Auslegens wie ein begründeter Ratschlag, den die Praktiker dieser Kunst auf seine mögliche Fruchtbarkeit für die Erfüllung ihrer Aufgabe hin zu erproben haben.

Zu beiden Teilen einer »Kunstlehre der Auslegungskunst« kann nun auch die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie einen Beitrag leisten. Denn gewiß ist es nicht die Aufgabe des Philosophen, diejenigen Methoden, durch die der Ausleger religiöser und spezieller kanonischer Texte seine Kunst ausübt, neu zu erfinden. Wohl aber kann er bisher bewährte Methoden solchen Auslegens kritisch an ihrer Aufgabe prüfen und möglicherweise auch Vorschläge für ihre Kombination und Weiterentwicklung unterbreiten. Das setzt freilich voraus, daß der Philosoph sich zunächst über die tatsächlich geübten Verfahren des Auslegens informiert und dann fragt, ob er aus diesen Beobachtungen selber etwas lernen kann. Nur so kann er hoffen, einen möglichen Beitrag zur Kunstlehre dieser Kunst zu leisten. Insofern muß er, ehe er die Theologen zu belehren versucht, zunächst bereit sein, in ihre Schule zu gehen. Darum wurde schon im Ersten Teil dieses Bandes auf bewährte Methoden der Interpretation von *Texten* zurückgegriffen, um zu prüfen, ob von ihnen etwas für die Interpretation von *Inhalten der Erfahrung* gelernt werden könne (s. o. S. 160 ff.). Erst dann konnte versucht werden, aus einer solchen transzendentalen Theorie der Erfahrung Folgerungen zu ziehen, die auch umgekehrt der Interpretation von Texten als Leitfaden für ein kritisches Selbstverständnis ihrer Methode angeboten werden können.

Dabei zeigte sich: Die Lehre des Aristoteles von dem dreifachen Bezug jeden gesprochenen Wortes (als Rede »von jemandem an jemanden und über etwas«) konnte im 20. Jahrhundert von den Vertretern der »Allgemeinen Semiotik« zu einer Lehre von drei Weisen der Sprachbetrachtung weiterentwickelt werden: der semantischen, grammatischen und pragmatischen. Diese ihrerseits kann den Transzendentalphilosophen auf drei Bezüge jeder Erfahrung aufmerksam machen: Die Bedeutung eines Erfahrungsinhalts (seine »Semantik«)

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist durch die Form des Anschauens und Denkens (die »Grammatik des Verbum Mentis«) bedingt und wirkt verändernd auf diese zurück (»diachrone« Grammatik). Dieses Wechselverhältnis von Formen und Inhalten der Erfahrung ist Ausdruck eines »Dialogs mit der Wirklichkeit«; dieser seinerseits wird vor der Verwechselung von einem bloßen »Selbstgespräch der Seele« dadurch bewahrt, daß er in den Dialog unter Mitgliedern einer konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft verflochten ist, die sich gegenseitig den »je größeren« Anspruch des Wirklichen vermitteln (»pragmatischer« Aspekt der Erfahrung). Kann der Transzendentalphilosoph, der die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufklären will, auf solche Weise von den Sprach-Theoretikern lernen, so kann er umgekehrt aufzeigen, daß diese Weisen der Sprachbetrachtung nicht willkürlich ersonnen sind, sondern auf den Bedingungen der Erfahrung beruhen, die im sprachlichen Ausdruck bezeugt werden soll (s. o. S. 167 ff.).

Ähnliches ergab sich bei der Betrachtung der Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«, die jahrhundertelang das Verfahren der Bibel-Auslegung bestimmt hat. Auch dieses Verfahren gewinnt, so ließ sich zeigen, seine Legitimation und zugleich die Kriterien ihres rechten Gebrauchs, wenn die von ihr behaupteten Bedeutungsmomente jeden *Textes* auf vier Bedeutungsmomente zurückgeführt werden, die jeder *Erfahrung* notwendig zukommen. Schließlich konnte auf eine Entsprechung zwischen der hier vorgeschlagenen transzendentalen Methode und der »formgeschichtlichen« Betrachtung von Texten wenigstens kurz hingewiesen werden: Wie die literarische Form eines Textes aus dessen »Sitz im Leben« (nämlich im Leben einer Überlieferungsgemeinschaft) zu begreifen ist, so ist auch die jeweilige Gestalt unseres Anschauens und Denkens daraus zu begreifen, daß unser »Dialog mit der Wirklichkeit« in den Dialog unter Menschen in einer jeweils konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft einbezogen ist.

Waren diese im Ersten Teil des hier vorgelegten Bandes vorgetragenen Überlegungen dazu bestimmt, die mögliche Fruchtbarkeit eines wechselseitigen Lernens von Sprachbetrachtung und Transzendentalphilosophie nachzuweisen, so sollen daraus im Folgenden Konsequenzen gezogen werden, die die Möglichkeit einer kritischen Sichtung von Auslegungsmethoden betreffen. Die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendentale Methode kann dazu dienen, eine Reihe von bisher bewährten Methoden der Text-Auslegung, be-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sonders der Bibel-Auslegung, auf ihre Eignung hin zu prüfen, die beschriebenen Aufgaben des Auslegens zu erfüllen. Damit leistet diese Methode einen Beitrag zum theoretischen Teil der »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Ob sie auch zu deren praktischem Teil, der Weiterentwicklung von Auslegungsmethoden etwas beitragen kann, wird in dem dann folgenden Kapitel zu untersuchen sein.

Eine solche Sichtung bisher bewährter Methoden kann an dieser Stelle nur in großer Knappheit unternommen werden. Der Zweck einer solchen Kurzdarstellung aber kann nicht darin bestehen, ein Kompendium der Geschichte theologischer Auslegungsverfahren zu bieten, sondern nur darin, Proben einer Anwendung dieser Methode zu geben[5].

a) Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn

Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, lange Zeit als Quelle »allegorisierender Willkür« zurückgewiesen, wird heute gelegentlich wieder als Alternative zur »historisch-kritischen Forschung« in Erwägung gezogen. Denn sie gestattet, über die Gewinnung bloß historischer Information hinaus, ein »geistliches Verstehen«. Sie vermittelt dem Adressaten der Interpretation nicht nur historisches Wissen, sondern ruft ihn zu Akten des Glaubens, Hoffens und Liebens auf. (Die Vertreter dieser Methode haben ja ausdrücklich, neben dem »sensus scientiae«, den »sensus fidei, caritatis et spei« der behandelten Texte herausarbeiten wollen.) In der Terminologie einer »dialogischen Theorie der Erfahrung« gesprochen: Diese Methode leitet den Hörer bzw. Leser religiöser Texte zu jener Vielfalt der Antworten an, die der Eigenart des »Gottesworts im Menschenwort« entspricht.

Doch waren die Exegeten, die den biblischen Texten einen »vierfachen Schriftsinn« entnehmen wollten, sich dessen nicht bewußt, daß ihrem Verfahren, zumeist implizit, eine sprachtheoretische Einsicht zugrundeliegt, die heute durch die »Allgemeine Semiotik« herausgearbeitet worden ist: die Einsicht, daß jeder sprachliche Ausdruck neben seinem »Aussagesinn« auch einen »Ausdrucks-« oder »Kundgabesinn« und einen »Anredesinn« enthält, welch letzterer sich in einen gegenwartsbezogenen »Aufforderungssinn« und einen

[5] Vgl. zum Folgenden: R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre – Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980, 42 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zukunftsgewandten »Zusagesinn« entfaltet. Noch weniger konnten sie von den transzendentalphilosophischen Implikaten ihres Verfahrens Kenntnis haben (s. o. S. 168 ff.). Und es läßt sich zeigen, daß manche Unschärfen, die ihren Umgang mit Texten vielfach in Mißkredit haben geraten lassen, auf diese Unkenntnis der sprachphilosophischen Prämissen und transzendentalphilosophischen Implikate zurückzuführen ist.

Versucht man nun, das Auslegungsverfahren, dem die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« zugrundeliegt, kritisch zu würdigen, dann zeigt sich: Es gestattet, theologische Themen und Fragestellungen, die sonst auf unterschiedliche »Disziplinen« verteilt sind, in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen, vor allem die Gotteslehre (die »Theologie« im engeren Sinne), die theologische Ethik (»Moraltheologie«), die Eschatologie und die Ekklesiologie. Der »Theologe« braucht sich nicht darauf zu beschränken, überlieferte Texte nach solchen Aussagen durchzumustern, in denen thematisch von Gott die Rede ist. Er kann jede Form des »Gottesworts im Menschenwort« darauf befragen, auf welche Weise Gott als der Sprecher dieses Wortes sich selber ausspricht. Ähnlich braucht der Moraltheologe sich nicht darauf zu beschränken, aus der Fülle des Überlieferungsgutes jene Stellen zusammenzutragen, die ausdrücklich Imperative oder generelle Handlungsnormen enthalten, sondern kann jedes in der Gestalt des Menschenwortes ergehende Gotteswort darauf befragen, in welcher Weise es seinen Hörer in Anspruch nimmt und zu welcher Weise der praktischen Antwort es ihn herausfordert. Und wenn jeder sprachliche Ausdruck zugleich eine Zusage enthält, durch die der Sprecher sich an seinen Hörer bindet, dann erschöpft sich die theologische Eschatologie nicht darin, Aussagen zu sammeln, in denen ausdrücklich von den »letzten Dingen« die Rede ist, sondern kann jedem Gotteswort im Menschenwort, gleichgültig, wovon es im Einzelnen handelt, eine konkrete Gestalt jener göttlichen Treue-Zusage entnehmen, auf die der Hörer seine Hoffnung gründen und der er die Sicherheit seines Weges »bis zum Ende« verdanken kann. Sofern schließlich der »sensus fidei, caritatis et spei« aus einem Text erhoben werden muß und kann, der seine Sprachgestalt und seine Verwendung in einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft gewonnen hat, ist auch die Ekklesiologie nicht darauf beschränkt, solche Texte zu herauszuheben, in denen ausdrücklich von der Gemeinschaft der Glaubenden die Rede ist, sondern kann jedem dieser überlieferten Texte eine Auskunft darüber entnehmen, wie sich in immer

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neuen Situationen durch die Antwort, die die Hörer auf die göttliche Anrede geben, der »Tempel aus lebendigen Steinen« aufbaut. Jeder der Texte, auf die die Auslegung sich bezieht, hat eine theologische, eine ethische, eine eschatologische und eine ekklesiologische Bedeutungsdimension, auch wenn der Akzent bald mehr auf der einen, bald mehr auf der anderen dieser Dimensionen liegen mag. Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die ihr zugrundeliegende Einsicht in die vier Bedeutungsdimensionen jeden sprachlichen Ausdrucks eröffnet auf diese Weise eine Möglichkeit, in der Vielheit theologischer Fragestellungen und Einzelthemen den Blick für die Einheit der Theologie zu wahren.

Diesen Stärken steht die oft und mit Nachdruck betonte Schwäche dieser Theorie gegenüber. Sie hat den Auslegern, die sich ihrer bedienten, keine hinlänglich klaren Kriterien an die Hand gegeben, um zu entscheiden, ob sie den »geistlichen Sinn« wirklich in den Texten gefunden oder in sie hineingelegt haben. Der Grund dieser Unsicherheit läßt sich im Rahmen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« so beschreiben: Einen Text verstehen bedeutet, den Anspruch des Wirklichen vernehmen, den er bezeugt und an seinen Hörer oder Leser weitergibt. Einen solchen Anspruch vernehmen aber bedeutet, ihn im eigenen Anschauen und Denken beantworten. Dabei kann es geschehen, daß der Hörer oder Leser einen Akt seines Anschauens und Denkens für eine »Antwort« hält, obgleich es sich in Wahrheit um ein Wort handelt, das er sich selber sagt. Dann wird aus dem »Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch« auf oft unmerkliche Weise ein Selbstgespräch. Denn der Dialog mit der Wirklichkeit verliert seinen Gegenstandsbezug, wenn der, der diesen Dialog führt, den vorantreibenden Anspruch der »je größeren Wahrheit« nicht der Weise entnimmt, wie der Gegenstand sich ihm präsentiert, sondern sein eigenes Bedürfnis, den Inhalten seiner Erfahrung eine »größere Wahrheit« abzugewinnen, mit dem vorantreibenden Anspruch der Sache selbst verwechselt. Dann legt er in die Inhalte seiner *Erfahrung* hinein, was er ihnen zu entnehmen meint. Und entsprechend wird sein Umgang mit *Texten* von der Täuschung beherrscht, in ihnen zu finden, was er selber in sie hineingelegt hat.

Im hier erörterten Falle bringt der Interpret, wenn er dieser Gefahr erliegt, seine eigenen Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens zum Ausdruck, der er auch unabhängig vom Text immer schon vollzogen hat; er meint aber, dadurch jene Anrede Gottes beantwortet zu haben, die der Text ihm vermittelt, während er in Wahrheit in einem

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frommen Selbstgespräch befangen bleibt. Dann gibt er an den Adressaten seiner Interpretation zwar ein Zeugnis seiner eigenen Frömmigkeit weiter, die ihrerseits den Niederschlag seiner eigenen früheren religiösen Erfahrungen enthält, nicht aber jenen besonderen Anspruch, unter den das »Gotteswort im Menschenwort«, das er auszulegen meint, ihn selbst gestellt hat. Darum kann er diesen Anspruch auch nicht an diejenigen weitergeben, denen er zu einem Verständnis des Textes verhelfen will. Als ein solches Zeugnis für das Glauben, Hoffen und Lieben des Interpreten kann seine Aussage auch für den Adressaten hilfreich sein; aber zu einem »Hören des Wortes« verhilft sie ihm nicht. Und wenn eine Interpretation, die auf solche Weise zustandekommt, ihren Adressaten einleuchtend erscheint, dann nicht deshalb, weil sie sich an Form und Inhalt des ausgelegten Textes als angemessen bewährt, sondern deshalb, weil auch der, der eine solche Interpretation hört oder liest, in ihr das Zeugnis jenes Glaubens, Hoffens und Liebens wiedererkennt, das er entweder immer schon vollzogen hat oder doch immer schon vollziehen wollte. Die Interpretation erscheint in solchen Fällen plausibel, weil sie jenes religiöse Selbstverständnis bestätigt, durch das der Interpret mit denen, an die er sich wendet, auch ohne Lektüre des jeweils konkreten Textes immer schon verbunden war. Aus dem Hören des Wortes wird dann die gegenseitige Selbstbestätigung der Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft.

Jene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode, die in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagen wird, ist jedoch nicht nur geeignet, die Schwächen eines Auslegungsverfahrens verständlich zu machen, das sich auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinn stützt, sondern auch Möglichkeiten aufzuschließen, um diese Schwächen zu überwinden. Denn jener Anspruch des Wirklichen, den wir, dieser Theorie gemäß, nur vernehmen, indem wir ihn durch die Akte des Anschauens und Denkens schon beantworten, erweist sich gerade dadurch als »objektiv gültig«, d. h. als Maßstab, an dem wir unsere Urteile kritisch überprüfen können, daß er als vorantreibendes Moment über die jeweils erreichte Gestalt dieses Anschauens und Denkens hinausdrängt. Darum sind auch Zeugnisse der religiösen Erfahrungen, wie sie in normativen Texten weitergegeben werden, immer nur dann angemessen verstanden, wenn an ihnen zugleich diese vorantreibende Funktion abgelesen wird: Sie bezeugen eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, die den Verfassern dieser Texte widerfahren ist, und verlangen auch von ihren Hörern

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Lesern (zu denen auch die Interpreten und deren Adressaten gehörten), daß sie sich zu einer Neuheit des Denkens umgestalten lassen. Erst so können sie jene Urteilsfähigkeit gewinnen, die zum Verständnis derartiger Zeugnisse notwendig ist. Statt das Selbstverständnis der Überlieferungsgemeinschaft nur zu bestätigen, halten sie dieses für eine Umgestaltung offen, die sich erst »am Ende der Tage« vollenden wird.

Darum hat unter den vier Weisen des »geistlichen Sinns« kanonischer Texte der »anagogische« Sinn den methodischen Vorrang. Dem entspricht es, daß das Bemühen der Exegeten – vor allem der christlichen Ausleger des Alten Testaments – immer darauf gerichtet war, in den Texten eine Verheißung freizulegen, die auf kommende Erfüllung abzielt. Es ist diese Auslegungspraxis, die es gestattete, die Einheit der biblischen Botschaft in der Differenz der biblischen Schriften deutlich zu machen, weil die verschiedenen Formen der Verheißung auf eine gemeinsame Erfüllung bezogen wurden und auf diese Weise der »Zusammenklang« der Schriften (Symphonía – Conchordantia – von »Chorda«, die »Saite«) nachgewiesen werden konnte.

Doch bestand gerade hier die methodische Gefahr, daß der Interpret eine Botschaft, die ihm auch ohne Bezug auf derartige Texte schon bekannt war, als diejenige »Erfüllung« verstand, die er sekundär, oft nicht ohne auslegerische Gewaltsamkeit, in den Texten »verheißen« fand. Beispiele dafür bieten viele unter den Versuchen, alle Schriften des Alten Testaments »christologisch« zu lesen, um dann die neutestamentliche Botschaft von Christus, die dem Interpreten auch ohne die Lektüre alttestamentlicher Schriften bekannt war, als die in diesen Schriften verheißene, nun erst in Christus erfüllte Heilszusage Gottes zu begreifen. Dieser auslegerischen Gewaltsamkeit entspricht es, daß bei solcher Interpretation das Wort, das »zu den Vätern gesprochen« wurde, wie eine verschlüsselte Botschaft erscheint, die denen, zu denen das Wort gesprochen wurde, unverständlich bleiben mußte, um erst den entferntesten Enkeln entschlüsselt zu werden. Der Charakter des heilswirksamen Wortes, das auch und gerade an den Vätern wirksam geworden ist, droht auf diese Weise verlorenzugehen. Und die Treue, mit der der kanonische Text diesen Enkeln überliefert wurde, erscheint dann wie die Sorgfalt, mit der ein Bote einen versiegelten Brief weitergibt, dessen Inhalt er nicht kennt und auch nicht zu kennen braucht, weil er nicht für ihn, sondern für den Adressaten bestimmt ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine transzendentale Theorie der Auslegung ist geeignet, dieser methodischen Gefahr entgegenzuwirken. Eine Möglichkeit dafür bietet der an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Begriff der »antizipatorischen Präsenz«: Die »je größere Wahrheit der Dinge« ist für denjenigen, der ihren Anspruch durch sein Anschauen und Denken beantwortet, nicht nur ein fernes Ziel, dem er sich mehr oder weniger (und streng genommen nur asymptotisch) annähert; sie ist inmitten der Weise, wie der Erfahrende sie anschauend und denkend erfaßt, gegenwärtig. Diese Gegenwart aber ist »antizipatorisch«, weil sie in sich den Weg, auf den sie den Erkennenden schickt, als einen Weg nicht nur »auf die Sache zu«, sondern »in der Gegenwart der Sache« erfahrbar macht (s.o 125 f. und 152). Darum hat jede Erfahrung ein »anagogisches« (nach oben führendes) Bedeutungsmoment: Sie führt auf einen Weg, der der »je größeren Wahrheit der Dinge« entgegengeht und doch zugleich nur in deren antizipatorischer Präsenz gegangen werden kann.

Für die speziell religiöse Erfahrung kommt dieses anagogische Bedeutungsmoment auf exemplarische Weise in einem Wort zum Ausdruck, das Mose am Berge Sinai zu Gott gesprochen hat: »Wenn dein Angesicht nicht mitgeht, dann führe mich nicht hinauf (mè me anagáges), weg von hier«[6]. Der »Weg hinauf« ins Land der Verheißung ist ein Weg auf Gott zu, der nur in Gottes Gegenwart gegangen werden kann.

Auf diesem anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung beruht die anagogische Auslegung von Texten. Für die Auslegung von biblischen Texten aber ist daraus die Folgerung zu ziehen: In der Erfahrung der Väter, die diese Texte bezeugen, ist das von Gott gewirkte Heil nicht nur auf verschlüsselte Weise vorhergesagt worden, sondern wirksam gegenwärtig gewesen. Dies entspricht, wenn auch auf spezifische Weise, dem »anagogischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung: Die vorantreibende, eine Zukunft aufschließende Kraft der »Veritas semper maior« ist in der jeweiligen Erfahrung, diese Zukunft in sich vorwegnehmend, antizipatorisch präsent. Und auf diesem anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung beruht auch der »sensus anagogicus« der Texte, die diese Erfahrung bezeugen (s. o. S. 173 f.). Darum verfehlt eine versuchte anagogische Auslegung des Textes gerade dann dessen »anagogischen Sinn«, wenn sie die Erfahrung der »ersten Zeugen« und damit die

[6] Ex 33,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antwort, die diese in ihrem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen gegeben haben (im Falle biblischer Zeugnisse: die Antwort der Väter auf die Zuwendung Gottes), überspringt und so dem Text nur eine verschlüsselte Botschaft zu finden meint, deren Adressaten erst die entferntesten Enkel sind. Erst wenn dieses Mißverständnis überwunden wird, kann auch deutlich werden, was die getreuliche Überlieferung des Textes durch die Generationen hin für den jeweils gegenwärtigen Interpreten bedeutet: Sie ist nicht die bloße Sorgfalt, mit der ein Bote einen versiegelten Brief bei seinen Adressaten abgibt, sondern die menschliche Antwort auf die Treue Gottes, der »zu den Vätern gesprochen hat« – und zwar auf eine je gegenwärtige, heilswirksame Weise – und der keines seiner Worte »dahinfallen läßt«, sondern die ersten Zeugen beauftragt hat, dieses wirkende Wort an immer neue Generationen weiterzugeben.

Der überlieferte Text bezeugt deshalb jene Treue Gottes, der immer neue Hörer sich anvertrauen können,um sich für jene eschatologische Gabe der Verwandlung ihres Anschauens und Denkens offenzuhalten, die sie aus der Vorläufigkeit ihres Verstehens »in via« befreien wird. Erst in der künftigen »Schau« wird sich ihnen die volle Wahrheit dessen erschließen, was ihnen inmitten der Zeit durch das Gotteswort im Menschenwort bezeugt worden ist. Gerade dadurch, daß das in der Vorläufigkeitsgestalt des Menschenworts verlautende Gotteswort das noch ausstehende, eschatologische Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit antizipatorisch gegenwärtig werden läßt, wahrt es seine »Exteriorität« gegenüber allem, was der Mensch, auch in seinem Glauben, Hoffen und Lieben, sich selber sagen könnte. Damit wird der Text zugleich zur kritischen Instanz, an der das Glaubensverständnis »in via« immer neu gemessen werden muß. Und so kann die Folgerung gezogen werden: Erst wenn die Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Lichte einer Theorie verstanden wird, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch begreift, macht sie ein Auslegungsverfahren möglich, das die Gefahr vermeidet, das Hören des Wortes in ein frommes Selbstgespräch der Überlieferungsgemeinschaft zu verwandeln; erst so wird es möglich, den »Sensus anagogicus« gegen das jeweils erreichte Selbstverständnis des Glaubenden kritisch ins Spiel zu bringen.

Von diesem Verständnis des »Sensus anagogicus« aus ergeben sich auch Regeln für die »allegorische« und »tropologische« Interpretation von Texten, ja sogar für die Bemühung, ihren »Sensus historicus« freizulegen. Denn auch diese Bedeutungsmomente von Texten

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spiegeln die entsprechenden Bedeutungsmomente der Erfahrung (s. o. S. 169 ff.). Und diese Bedeutungsmomente der Texte verstehen, bedeutet: in ihnen die entsprechenden Bedeutungsmomente der Erfahrung entdecken, die sie bezeugen, und sich auffordern lassen, im Lichte dieses Zeugnisses auch die eigenen Erfahrungen »neu zu buchstabieren«, um sie an der Erfahrung der »ersten Zeugen« kritisch zu messen.

Die normativ bezeugte Erfahrung gibt so dem Hörer und Leser des Textes den Anspruch des Wirklichen weiter, den auch er beantworten soll. Die Texte »tropologisch« auslegen, bedeutet deswegen: aufzeigen, daß der Anspruch des Wirklichen – und in eminentem Maße der Anspruch Gottes, unter den die »ersten Zeugen« gestellt waren – auch die Hörer und Leser zu einem »Tropos«, einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« auffordert. Deshalb bezeugt die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft den immer neuen Versuch, unter diesem tropologischen Anspruch zu jener Gestalt des Anschauens und Denkens (zu jener »Forma Mentis«) zu finden, die es möglich macht, diesen Anspruch zu beantworten.

Darum sagt nicht nur der Text, sondern vor allem die in ihm bezeugte Erfahrung »mehr und anderes« (alla agoreuei), als der, der diese Erfahrung macht oder ihr Zeugnis hört, in der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens zu erfassen vermochte. Um diesen »allegorischen« Bedeutungsgehalt der Erfahrung und der Texte zu erfassen, ist es nötig, die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft als die »Real-Exegese« des einmal Erfahrenen und Bezeugten zu verstehen, während die Auslegung des Textes die »Ideal-Exegese« dieser Erfahrung darstellt: die Weise, wie in der Anstrengung des Verstehens die je größere Wahrheit immer neu hervortritt, die die Zeugen und die ganze Reihe der Hörer unter ihren Anspruch stellt. Den Text »allegorisch« auslegen, bedeutet deswegen: den Bedeutungs-Überschuß der Wahrheit gegenüber dem jeweils erreichten Verstehen als das vorantreibende Moment in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft erkennbar machen. Deshalb verweist die recht verstandene Allegorese den Hörer in die Geschichte einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft hinein, nicht aus ihr hinaus. (Schon an früherer Stelle wurde gezeigt, daß sich dadurch die innerbiblische Allegorese, in welcher spätere biblische Autoren aus älteren biblischen Quellen einen »allegorischen« Sinn entnehmen, von der hellenistischen Allegorese unterscheidet – s. o. S. 172.)

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weil aber in diesem Prozeß die »Wahrheit der Dinge«, d. h. der Anspruch, unter den sie das menschliche Anschauen und Denken stellen, nicht nur das Ziel ist, dem sich die menschliche Erkenntnisbemühung fortschreitend annähern soll, sondern inmitten dieses Prozesses in jedem Akt der Erfahrung antizipatorisch präsent wird, bleibt jede Bezeugung dieser Präsenz der Wahrheit bleibend denkwürdig und durch keine kommende Erfahrung ersetzbar. Darauf beruht der »sensus historicus« der Erfahrung und deshalb auch jenes »historische« Bedeutungsmoment der Texte, in denen solche Erfahrungen bezeugt werden. Und wiederum gilt dies in eminentem Maße für die normativen Zeugnisse derer, denen die je größere Wirklichkeit Gottes inmitten der Geschichte präsent geworden ist. Einen solchen Text »historisch« auslegen, bedeutet deswegen: Die Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit jener Gottesbegegnung, die den »ersten Zeugen« gewährt wurde, als Möglichkeitsgrund und kritische Norm aller Versuche deutlich zu machen, durch welche Hörer und Leser des Textes versuchen, sich unter den Anspruch der bezeugten Wirklichkeit zu stellen. Eine so verstandene »historische« Exegese rückt den Text nicht in eine Vergangenheit, in der er, als Zeugnis einer fremd gewordenen »Forma Mentis«, dem gegenwärtigen Hörer »nichts mehr sagen kann«, sondern läßt den Grund sichtbar werden, der alle soeben erwähnte »Real-Exegese« und »Ideal-Exegese« möglich macht: Nur weil die »Veritas semper maior Dei« in der Unverwechselbarkeit einer konkreten historischen Situation den »erwählten Zeugen« auf antizipatorische Weise gegenwärtig geworden ist, kann die ganze Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft bis zur Gegenwart des jeweiligen Hörers und Lesers als die Entfaltung der »damals« offenbargewordenen Wahrheit gelesen werden – und zwar nicht nur als die logische Explikation vom Inhalten, die in dieser Erfahrung implizit mitgegeben waren, sondern als das Eintreten immer neuer Generationen in jenen »Dialog mit der Wirklichkeit«, zu dem die bezeugte Erfahrung sie einladen will.

An dieser Stelle sei die Bemerkung erlaubt: eine so verstandene »historische« Exegese tritt nicht in Gegensatz zu der Bemühung, dem Text einen »geistlichen Sinn« zu entnehmen. Und umgekehrt ist eine allegorische, tropologische und anagogische Exegese, die sich um diesen »geistlichen Sinn« der Schrift bemüht, keine Alternative, die gegenüber der »historischen Auslegung« ins Spiel gebracht werden könnte. Gerade eine transzendentale Reflexion, die deutlich macht, auf welche Weise die Bedeutungsmomente eines Textes in

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den entsprechenden Bedeutungsmomenten der Erfahrung begründet sind, kann zeigen: Wo ein solcher vermeintlicher Gegensatz zwischen einem »historischen« und einem »geistlichen« Verständnis der Schriften auftritt, zeigt er an, daß beide Formen der Auslegung ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden sind.

b) Der »historische Sinn« der Schrift als Instanz der Überlieferungskritik – der reformatorische Ansatz

Das Interesse der Reformatoren an der traditionskritischen Bedeutung der Heiligen Schriften geht mit der Ablehnung jener Auslegung einher, die sich an der Lehre vom vierfachen Schriftsinn orientiert hatte. Die Aufgabe der Auslegung bestand darum für die nachreformatorische Theologie vor allem darin, die Aussageabsicht der Verfasser festzustellen. Den folgenden Generationen wurde die Aufgabe gestellt, durch historische Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen, des Entstehungsanlasses und des ursprünglichen Adressatenkreises jene Bedeutung zu erheben, die dem jeweils untersuchten Text zu seiner Ursprungszeit eigen war. (Damit ging der Versuch einher, die Heiligen Schriften mit den Augen ihrer ersten Adressaten zu lesen.) Der so verstandene »historische Sinn« wurde als kritische Norm seiner gesamten Rezeptions- und Auslegungsgeschichte ins Spiel gebracht. Dadurch sollte der gegenwärtige Leser unmittelbar unter den Anspruch und die Zusage des Gottesworts gestellt werden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, soll hier freilich hinzugefügt werden: Was hier als »historischer Sinn« bezeichnet wurde, ist nicht mehr der »Sensus historicus« der alten Exegese, also die reine Information über die »Gesta« der Vergangenheit, sondern schließt den »Sensus fidei, caritatis et spei« in sich ein. Denn es war ja gerade die historisch zu erhebende Absicht der Autoren, Glauben zu wekken, Hoffnung zu stärken und zur Liebe aufzurufen. Deshalb wurde auch in reformatorischer Zeit nach wie vor eine typologische Allegorese geübt, die in Texten des Alten Testaments die Heilsereignisse von Christi Leben, Leiden und Auferstehen »vorgebildet« sah. Denn es galt als die historisch erweisliche Absicht aller »Schriften« (des Alten Testaments), Christus vorherzuverkünden. Darum wurde jede Auslegung daran gemessen, ob sie jede der Heiligen Schriften so zu dolmetschen vermochte, daß sie »Christum treibet«. Damit war auch der gemeinsame Bezugspunkt gefunden, der es gestattete, die unterschiedlichsten Texte der verschiedenen Bücher des Alten und des

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neuen Testaments in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen (»Scripturam per scripturam interpretari«): Das in Christus gewirkte Heil der Menschen bildete, so verstanden, ihr gemeinsames Thema, und alle Differenz der Aussagen konnte als die Beschreibung komplementärer Aspekte dieser einen Wirklichkeit verstanden werden. Aufgabe des Exegeten war es unter dieser Voraussetzung, scheinbare Widersprüche zwischen biblischen Aussagen in derartige komplementäre Aspekte zu verwandeln und so für die gegenseitige Auslegung der Heiligen Schriften fruchtbar zu machen.

Die Stärke dieses Verfahrens liegt auf der Hand. Es gestattete, die Hörer der Predigt unmittelbar unter die Autorität des in der Bibel verlautenden Gottesworts zu stellen und demgegenüber alle menschlichen Vermittlungsinstanzen, vor allem die Kirche, ihre Amtsträger und ihre Geschichte, an dem in der Bibel »autosuffizient« bezeugten Gotteswort zu messen. Daß das so verstandene Gotteswort zur doxologischen Antwort herausfordert und zugleich fähig macht, wird auf besondere Weise dadurch deutlich, daß gerade die reformatorische Predigt eine bis dahin kaum gekannte Blüte des Kirchenliedes hervorgerufen hat.

Die Schwächen des gleichen Verfahrens traten erst im weiteren Verlauf der Auslegungsbemühungen zutage. Die Methode setzte die Exegeten, die sie anwandten, unter einen starken Harmonisierungszwang: Die Eigenbedeutung alttestamentlicher Schriften konnte, gegenüber ihrer christologischen Interpretation, kaum zur Geltung gebracht werden. Aus der im Neuen Testament mehrfach belegten Absicht, nachzuweisen, daß Christi Leiden und Auferweckung geschehen seien, »damit die Schrift erfüllet werde«[7], und aus der als normativ geltenden Auslegung der »Schriften« durch den Auferweckten auf dem Wege nach Emmaus[8] wurde, oft unbemerkt, der weitergehende Schluß gezogen, daß in allen Schriften *nichts anderes* enthalten sei als die Verheißung, die in Christus erfüllt worden ist, oder daß die Schriften des Alten Testaments wenigstens für die christlichen Leser nur in dieser Bedeutung bleibende Verbindlichkeit haben. (Von einer abweichenden Möglichkeit, Christus als die »Fülle« der ganzen Geschichte Gottes mit seinem Volk zu verstehen, wird an späterer Stelle, im Zusammenhang einer »Philosophischen Ein-

[7] Mt 26,24 ff. et alibi.

[8] »Er dolmetschte ihnen in allen Schriften, angefangen von Mose und den Propheten, was darin von ihm geschrieben stand« – Luk 24,27.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übung in die Christologie«, noch zu handeln sein.) Und sogar die Differenz der neutestamentlichen Schriften (z. B. die Differenz der johanneischen gegenüber der paulinischen Theologie) mußte bei dieser Art der Auslegung unterbetont bleiben. Faktisch konnte die These, der historische Sinn jeder biblischen Schrift falle mit der Verkündigung von dem allein in Christus gewirkten, allein aus Gnade dem Menschen zugewandten, allein im Glauben vom Menschen anzueignenden Heil zusammen, nur dadurch aufrechterhalten werden, daß gewisse Teile der Bibel (vor allem der Galaterbrief und die ersten Kapitel des Römerbriefs) zur Norm für die Auslegung aller anderen Teile der Bibel erhoben wurden (zum »Kanon im Kanon«). Texte, die sich einer solchen Auslegung nicht fügten, (z. B. der Jakobusbrief, aber auch wesentliche Teile der Johannes-Apokalypse) wurden zwar nicht aus dem Kanon entfernt, aber als nicht-normativ für die Predigt bewertet.

Dabei bleibt undeutlich, ob die treue Bewahrung auch solcher Texte des Alten und des Neuen Testaments, die sich einer solchen Interpretation widersetzen und dennoch weiterhin als »kanonisch« gelten, irgendeine Folge für ihr Verständnis habe; und insbesondere bleibt die Frage offen, ob dieses Verständnis sich auch auf den Gebrauch derjenigen kanonischen Texte auswirke, die bevorzugt zur Predigt herangezogen werden. Würde nämlich auch hier die menschliche Treue des Bewahrens nicht als bloßer Ausdruck der Pietät oder des Respekts vor früheren Generationen verstanden, sondern als Antwort auf die Treue Gottes, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt«, dann könnte dies nicht ohne Folgen für den Gebrauch aller anderen kanonischen Texte bleiben. Auch häufig und mit Betonung für die gottesdienstliche Verkündigung herangezogenen Texte verdanken ihre Normativität nicht der Tatsache, daß in ihnen gewisse Zentralaussagen der biblischen Verkündigung besonders deutlich zum Ausdruck kommen (worüber der Exeget zu urteilen hätte); ihre Normativität beruht vielmehr auf der gläubigen Überzeugung der Tradenten, daß sie nur deswegen im Kanon stehen, weil das eine Gnadenwort Gottes nur in der Vielfalt der Antworten vernehmbar wird, die die Verfasser dieser Schriften auf Gottes Anrede gegeben haben.

Betrachtet man dieses Auslegungsverfahren wiederum im Lichte einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann werden zunächst die erwähnten Schwächen verständlich. In dem berechtigten Bestreben, dem in Gestalt des Menschenworts verlautenden Gottes-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wort seine Exteriorität zu wahren, wird der responsorische Charakter des Hörens vernachlässigt. Dadurch gerät in Vergessenheit, daß schon die Verfasser der Heiligen Schriften das Gotteswort nur in der Weise vernehmen konnten, wie sie es in der je besonderen Weise ihres Anschauens und Denkens beantwortet haben. Demgegenüber ist zu betonen: Unerachtet der Identität des göttlichen Sprechers ist die Differenz der »Offenbarungszeugen« wesentlich für die Weise, wie das Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts bezeugt und überliefert werden kann. Und unerachtet der Normativität des Gottesworts, das stets die von Menschen gegebene Antwort als unzulänglich erweist, ist es stets diese kritikbedürftige, historisch und biographisch bedingte Gestalt des Menschenworts, in dessen Widerhall allein das Wort Gottes weiteren Hörern vernehmbar wird. Der »historische Sinn« eines Textes, auch eines biblischen Zeugnisses, ist darum nicht abseits von der historischen Differenz seiner menschlichen Verfasser zu ermitteln, liegt auch nicht in einer gesuchten »Bedeutungsgleichheit des Gesagten in der Differenz der Aussageweisen«; vielmehr erschließt er sich nur einer Betrachtung, die den jeweiligen historischen Bedingungen menschlichen Sprechens und Hörens Rechnung trägt und den Anspruch des Wirklichen, auch den Anspruch und die Zusage Gottes, als das vorantreibende Moment dieser Geschichte erfaßt. Jedes historisch überlieferte Zeugnis dokumentiert eine Phase in dieser Geschichte; und da auch das Hören des Wortes ein Antworten ist, das den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zur Sprache bringt, ist auch dieses Hören eine Phase in derjenigen Geschichte, innerhalb derer dieser Anspruch des Wirklichen auf immer neue Weise vernehmbar wird. Die Entstehung des Textes, aber auch die Weise, wie er von immer neuen Generationen gehört und beantwortet wird, haben ihren Ort in jenem Dialog mit der Wirklichkeit, in dem allein der Anspruch des Wirklichen vernommen werden kann. Oder kurz: Die Rezeptions- und Auslegungsgeschichte eines Textes ist zwar an dessen Form und Inhalt kritisch zu messen; gleichwohl ist gerade der »historische« Sinn eines Textes nicht abseits von derjenigen Geschichte aufzufinden, in die sein Verfasser, seine Rezipienten und Übermittler und seine jeweils neuen Hörer gemeinsam hineingehören. Auch und gerade die *traditionskritische* Bedeutung der Heiligen Schriften tritt erst hervor, wenn zugleich ihre *traditionsbegründende* Funktion auf angemessene Weise beachtet wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

c) Das Programm der »historisch-kritischen Exegese«

Was auf solche Weise im Namen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« gefordert wird, ist schon seit zwei Jahrhunderten das Programm der »historisch-kritischen Exegese«. Sie ist historisch, weil sie kritisch ist, d. h. die jeweils vorliegenden Texte auf die je besonderen historischen Bedingungen ihrer Entstehung und Rezeption hin untersucht. Ihr Ziel aber besteht nicht darin, den Geltungsanspruch dessen, was diese Texte bezeugen, »historisch zu relativieren«, d. h. auf diejenigen Bedingungen einzuschränken, die zu seiner Entstehungszeit das Sprechen und Hören der Menschen bestimmt haben, sondern darin, das in der Gestalt des Menschenworts verlautende Gotteswort als geschichtsmächtiges Wort verständlich zu machen. Dieses Gotteswort erweist sich an immer neuen Hörern als wirksam und antizipiert in jeder Phase der Geschichte ein »Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit«, die erst am Ende der Tage unverstellt hervorteten wird.

Freilich ist diese Zielsetzung der historisch-kritischen Exegese nicht all ihren Vertretern in gleicher Deutlichkeit bewußt gewesen. In erster Linie ist hier Richard Simon zu erwähnen, dessen »historisch-kritische Einführungen« nicht nur die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte der biblischen Schriften zu rekonstruieren versuchten, sondern auch ihre Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte in ihre Betrachtung einbezogen, um den je gegenwärtigen Hörer dazu zu befähigen, sich selbst als Glied dieser Geschichte zu begreifen. Andere Exegeten, die nach der historisch-kritischen Methode verfuhren, entgingen nicht immer der Gefahr, den Text so sehr als Zeugnis einer längst vergangenen Zeit erscheinen zu lassen, daß der »Hörer von heute« ihn nicht mehr als ein an ihn gerichtetes Wort zu vernehmen vermochte. Es gibt bis heute viele Kommentare dieser Art, denen der Leser zwar vielfältige historische Informationen entnehmen kann, die aber nicht vermuten lassen, daß sie diesem Leser ein Wort des Gotteslobs auf die Lippen legen, das seine Antwort auf die ihm vermittelte Anrede Gottes enthielte. Und darauf beruht der heute verbreitete Eindruck, mit dieser Methode sei kein Beitrag zu einer »geistlichen« Lektüre der Heiligen Schriften zu leisten.

Hier zeichnet sich ein Dilemma ab, dem die historisch-kritische Exegese ausgesetzt zu sein scheint. Entweder sucht sie die Geschichtsmächtigkeit des Gottesworts dadurch aufzuzeigen, daß sie den Weg des Wortes von seinem ersten Zeugen bis zu seinen jeweils

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenwärtigen Hörern nachzeichnet; dann wird das Wort nur in der Überlieferung, nicht im kritischen Gegenüber zu ihr auffindbar. (Es war ja Simons erklärte Absicht, gegenüber der reformatorischen Kritik die konstitutive Bedeutung der Überlieferung für das Verständnis der Heiligen Schriften nachzuweisen.) Oder die historische Betrachtung wird mit der Nachzeichnung des Redaktionsprozesses der Heiligen Schriften abgeschlossen. Dann steht der Text, gerade in seiner historischen Fremdheit, dem heutigen Hörer als eine selbständige Größe gegenüber; aber der nun historisch informierte Leser erhält keine Antwort auf die Frage, wie er diesem Dokument aus fernen Zeiten, das eine ihm fremd gewordene Mentalität spiegelt, ein an ihn gerichtetes Heils- und Gnadenwort entnehmen soll. Und selbst die Aufforderung, sein eigenes Denken an diesem Text kritisch zu messen, erscheint ihm nicht mehr plausibel, weil er keinen Grund erkennen kann, warum das Welt- und Selbstverständnis der Menschen »von damals«, das in diesem Text seinen Ausdruck findet, für den Menschen »von heute« maßgeblich sein soll.

Betrachtet man dieses Dilemma wiederum im Lichte der hier vorgeschlagenen »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann wird man sagen können: Die Frage, bei deren versuchter Beantwortung ein solches Dilemma auftritt, betrifft das Verhältnis von Überlieferungsgemeinschaften zu denjenigen normativen Texten, deren Weitergabe für derartige Gemeinschaften konstitutiv ist. Dabei sind diese Texte zugleich von traditionsbegründenden und traditionskritischem Gebrauch (s. o. S. 290 ff. u. 2. Teilerg., S. 320 ff.). Bleibt ihre traditionsbegründende Funktion unbeachtet, dann führt keine Brücke vom »Damals« zum »Heute«, und sie enthalten für den jeweils heutigen Leser nichts als Informationen über vergangene Zeiten. Bleibt ihre traditionskritische Funktion unbeachtet, dann treten sie dem jeweils heutigen Leser nicht mehr als Instanzen der kritischen Selbstprüfung gegenüber und veranlassen nichts als die Selbstbestätigung der jeweiligen Gegenwart. Worauf es gerade für eine historisch-kritische Betrachtung ankommt, ist das Verständnis dieser doppelten Funktion der biblischen Texte. Dieses Verständnis aber ist nur zu gewinnen, wenn an den Texten selbst zweierlei abgelesen wird: daß und auf welche Weise derartige Texte jenen Anspruch des Wirklichen bezeugen, der ihre Verfasser zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausgefordert hat, hinter die auch die jeweils späteren Hörer und Leser nicht zurückfallen dürfen, aber auch daß unter dieser Voraussetzung auch diese jeweils späteren Hörer und Leser zu

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem eigenständigen Zeugnis für die objektive Geltung dieses Anspruchs befähigt werden. Die Möglichkeit, die Texte auf solche Weise zu lesen, ergibt sich daraus, daß die Hörer und Leser in dem Maße, in welchem auch sie sich zu einer Umgestaltung ihres Denkens herausfordern lassen, im Lichte der überlieferten Texte ihre eigenen Erfahrungen verstehen lernen und zugleich im Lichte der so verstandenen eigenen Erfahrungen den überlieferten Text neu begreifen (s. o. 1. Teilerg., S. 270 f.).

Und so wird man folgern dürfen: Erst die hier vorgeschlagene »Dialogische Theorie der Erfahrung« macht es möglich, die zugleich traditionsbegründende und traditionskritische Funktion solcher Texte angemessen zu bestimmen. Und eine historisch-kritische Exegese wird in dem Maße, in welchem sie sich auf eine derartige »Dialogische Theorie der Erfahrung« stützt, das Dilemma vermeiden, entweder die Differenz von Schrift und Tradition preiszugeben und die Maßgeblichkeit der Schrift in ein inneres Moment der Tradition aufzulösen oder den Text der Heiligen Schriften in ein bloßes Zeugnis der Vergangenheit zu verwandeln, das den Leser nicht mehr zum eigenverantwortlichen doxologischen Zeugnis fähig macht. Oder kurz: Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gibt der historisch-kritischen Exegese ein Mittel an die Hand, um ihr eigenes Ziel zu erreichen und sich gegen Fehl-Interpretationen der biblischen Texte zu sichern, die sie um den Erfolg ihrer Bemühungen betrügen.

d) Die formgeschichtliche Methode und der Übergang zur existentialen Interpretation

Das Verhältnis von Texten und Überlieferungsgemeinschaften ist das zentrale Thema der »formgeschichtlichen Methode«, sofern diese an der Form eines Textes dessen »Sitz im Leben« derjenigen Überlieferungsgemeinschaft ablesen will, innerhalb derer dieser Text entstanden ist und weitergegeben wurde. Dabei trat von Anfang an der doxologische Gebrauch derartiger Texte in den Vordergrund der Aufmerksamkeit; der »Sitz im Leben« wurde in einer Vielzahl besonders wichtiger Fälle als ihr »Sitz« im Gottesdienst bestimmt. Spuren redaktioneller Eingriffe, die sich an Texten nachweisen lassen, wurden dann als Folgen seiner veränderten Verwendung gedeutet, die beispielsweise darin bestehen konnte, daß ein ursprünglich im Gottesdienst gesungenes Lied später als Unterweisungstext im

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterricht einen neuen »Sitz im Leben der Gemeinde« gewann. Das konnte z. B. dann geschehen, wenn das Fest, für das ein solches Lied ursprünglich bestimmt war, von der religiösen Gemeinschaft nicht mehr gefeiert wurde (wie etwa das von Mowinckel angenommene Fest der »Thronbesteigung des Herrn«). Dann spiegelt die historische Veränderung der Textgestalt, die häufig an gewissen »Brüchen« des heute vorfindlichen Textes erkannt werden kann, die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, für die dieser Text maßgeblich blieb, auch als er seine ursprüngliche Funktion eingebüßt hatte. Insofern konnte die »formgeschichtliche Methode« zu einem bevorzugten Mittel der historisch-kritischen Forschung werden.

Freilich teilte sie mit dieser das soeben beschriebene Problem: Je genauer die historischen Bedingungen für die Entstehung und Verwendung eines Textes bestimmt werden konnten, desto fremder erschien dieser Text seinem Leser von heute. Und je deutlicher sich das »Leben« der Glaubensgemeinde von heute von demjenigen der Gemeinde unterschied, für die dieser Text ursprünglich bestimmt war, desto zweifelhafter mußte werden, ob er für diese heutige Glaubensgemeinde noch einen »Sitz im Leben« finden könne. Das galt nicht nur für Lieder, deren gottesdienstlicher Kontext heute nicht mehr besteht, sondern auch für Erzählungen, die in historisch bestimmbaren, heute aber vergangenen Situationen Israels oder auch der jungen Christengemeinde ihre »oikodometische« (die Gemeinde auferbauende) Funktion erfüllen konnten. Von der christlichen Glaubensgemeinde wurde dies als besonders schmerzlich empfunden, als die formgeschichtliche Betrachtung auch die Jesus-Erzählungen des Neuen Testaments, etwa die Berichte über seine Wunder, aber auch seine Predigten und Gleichnis-Erzählungen, aus ihrer Funktion in jenem Prozeß verständlich machte, in welchem die Gemeinde der Jesus-Jünger sich schrittweise zunächst als eine Sondergruppe innerhalb des Judentums, dann als eine gegenüber diesem eigenständige Gemeinschaft konstituierte und als das »Gottesvolk des Neuen Bundes« zu verstehen lernte. Der »Sitz im Leben«, von dem her diese Texte nun verstanden wurden, war dann ihr »Sitz« in einer für uns Heutigen vergangenen Lebenssituation. Und es wurde immer schwerer, den so ausgelegten Texten eine Anrede an die Hörer von heute zu entnehmen.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Programmformel zu verstehen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weite Anerkennung fand: Es gehe darum, nicht den »historischen Jesus« zu predigen, sondern den »Christus des Glaubens«. Dazu aber sollte gerade die form-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschichtliche Betrachtung dienen, sofern sie zeigen konnte, daß die biblischen Texte ihrer literarischen Eigenart nach nicht auf historische Information abzielen, sondern auf den Ruf zur Umkehr und die Zusage einer neuen Existenz. Von der Aufforderung an Abraham, sein Land und Vaterhaus zu verlassen, über die Herausführung Israels aus Ägypten bis zur Auferweckung Jesu von den Toten zieht sich durch alle biblischen Schriften diese Zusage des wirkenden Wortes, das »tötet und lebendig macht«, eine »alte« Existenz und ihre gesamte Welt unter Gottes Gericht stellt und eine »neue« Existenz mitsamt einem »neuen Himmel und einer neuen Erde« verheißt. Die Schrift auslegen heißt dann, den Hörer unter dieses richtende und rettende Gotteswort stellen. Mit dieser (hier sehr vereinfacht dargestellten) Überlegung war der Übergang von der formgeschichtlichen zur existentialen Exegese vollzogen. Die theoretischen Voraussetzungen dazu glaubte man Heideggers Analysen entnehmen zu können, denen zufolge nur im »Vorlaufen zum Tode« die »Verfallenheit« an das »Man« und seine Welt überwunden und der Übergang zu einer neuen, »eigentlichen« Existenzform gewonnen werden kann. Über Recht oder Unrecht dieser Heidegger-Interpretation ist an dieser Stelle nicht zu diskutieren; jedenfalls hat sie der existentialen Interpretation wenigstens in ihrer Entstehungszeit als Leitfaden gedient. Freilich geriet mit der Zuspitzung auf den Augenblick von Gericht und Neuschöpfung jener Bezug zur Glaubensgemeinde und ihrer Geschichte fortschreitend aus dem Blick, der für die formgeschichtliche Methode konstitutiv gewesen war. Und die Vielfalt der literarischen Gattungen und der ihnen entsprechenden Lebenssituationen der Gemeinde, in denen diese Gattungen ihren »Sitz« hatten, wurde immer weniger als bedeutsam erachtet, weil Umkehr-Ruf und Neuschaffungs-Zusage in den unterschiedlichsten Gattungen zur Sprache gebracht werden können.

Wiederum liegen die Vorteile dieses Auslegungsverfahrens offen zutage: Der Hörer wird durch den so interpretierten biblischen Text unmittelbar betroffen und zu einer Antwort aufgerufen, die er, wie es der Eigenart dieser Texte angemessen ist, nur »mit der Ganzheit des Herzens, der Person und der Kräfte« geben kann. Und der gelehrte Interpret wird von all jenen Aporien der »historischen Leben-Jesu-Forschung« entlastet, die Albert Schweitzer eindrucksvoll beschrieben hat[9]. Die Schwächen der so gewonnenen Auslegung aber

[9] Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu Forschung, Tübingen 1906, [2]1951.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind zweifacher Art. Einerseits führt sie zu einer gewissen Eintönigkeit der Ergebnisse, weil den unterschiedlichsten biblischen Texten die immer gleiche Botschaft abgewonnen wird: Die Ansage des Gerichts, die den Hörer zur Umkehr ruft, und die Zusage einer »neuen Existenz«, die ihm durch Gottes Gnade geschenkt werden soll. Andererseits führt sie zu einer »Entlastung von der Geschichte«, weil nun alles auf den Augenblick der Neuschaffung gestellt erscheint, vor dem alle Differenzen historischer Situationen und Ereignis-Zusammenhänge verblassen. Die lange Reihe der Ereignisse von der Berufung Abrahams bis zur Auferweckung Jesu nimmt sich so betrachtet aus wie eine Abfolge von Variationen eines immer gleichen Themas. Und die Gemeinschaft des Gottesvolks Alten und Neuen Bundes verliert gegenüber der Frage nach dem Heil oder Unheil des Einzelnen jedes eigenständige Bedeutungsgewicht. Die existentiale Interpretation führte so zu einer Geringschätzung der »Geschichte« zugunsten der je im Augenblick sich ereignenden »Geschichtlichkeit«. Und es ließ sich nicht lange vermeiden, danach zu fragen, ob ein solches Verfahren der Eigenart biblischer Texte und ihrer besonderen Weise des Geschichtsbezugs gerecht werden könne.

Betrachtet man diese Stärken und Schwächen der existentialen Exegese im Lichte einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung«, dann wird man sagen können: Kaum eine andere Auslegungsmethode macht dem Hörer oder Leser eines Textes so deutlich, daß »Hören« immer schon »Antworten« bedeutet, wie die existentiale Interpretation dies tut. Zugleich gibt gerade diese Auslegungsart zu verstehen, daß es Worte gibt, die nur hören und beantworten kann, wer sich durch sie zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens rufen läßt. Insofern macht die existentiale Interpretation eine Praxis des Auslegens möglich, die jenen Anforderungen entspricht, die sich aus einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« ergeben. Umgekehrt ist gerade eine solche Theorie geeignet, die »existentiale Interpretation« auf die ihr innewohnenden methodischen Gefahren aufmerksam zu machen und zur Überwindung dieser Gefahren beizutragen. Die Tatsache nämlich, daß auf das in Gestalt des Menschenworts vernehmbar werdende Gotteswort nur »mit der Ganzheit des Herzens« geantwortet werden kann, weil dieses Wort den ganzen Menschen richtet und rettet, kann leicht die andere Tatsache zum Vergessen bringen, daß das Menschenwort, in dessen Gestalt das Gotteswort vernehmbar wird, stets in einer konkreten Sprache gesprochen wird, die den Niederschlag der gesamten Geschichte einer konkreten

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprachgemeinschaft in sich enthält. Und auch die »Antwort des Herzens« kann nur gegeben werden, indem der Antwortende sich diese Geschichte der Sprachgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet. Die Einmaligkeit der göttlichen Tat, die den Hörer des Wortes zu einer »neuen Kreatur« macht, nimmt weder dem Zeugen dieses Wortes noch dem Hörer dieses Zeugnisses die Bemühung ab, in immer neuen Versuchen der Antwort jene Formen des Anschauens und Denkens auszubilden, in denen ein angemessenes Hören und Antworten möglich wird. Jeder neue Hörer des Wortes tritt in diese Geschichte ein und nimmt an ihrem Fortgang aktiven Anteil. Darum ist der Dialog zwischen der Anrede Gottes, die den Hörer zur »Neuheit des Denkens« umgestaltet, und der Antwort, die der Mensch in der Kraft dieser Umgestaltung zur Neuheit des Denkens zu geben vermag, in den zwischenmenschlichen Dialog verwoben und wird in derjenigen Sprache geführt, die sich in einer konkreten Sprachgemeinschaft entwickelt hat. Deshalb führt auch die recht verstandene »existentiale Interpretation« normativer Texte nicht aus der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft hinaus, sondern macht es dem Hörer möglich, als aktives Glied in diese Gemeinschaft einzutreten.

Und so bestätigt sich auch mit Bezug auf die existentiale Interpretation: Eine Transzendentalphilosophie, die zu einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« weiterentwickelt wird, macht die Gründe deutlich, die eine solche Interpretation notwendig machen, läßt die methodischen Gefahren erkennen, die sich aus der Anwendung dieser Methode ergeben, und gibt Möglichkeiten an die Hand, diese methodischen Gefahren zu überwinden.

6. Die Transzendentalphilosophie als Quelle eigener Auslegungsverfahren

In den soeben vorgetragenen Überlegungen wurde die transzendentale Methode dazu benutzt, bisher geübte und bewährte Methoden der Text-Auslegung auf ihren in der Sache selbst liegenden Grund zurückzuführen: auf die Eigenart der Erfahrung, die in solchen Texten bezeugt wird, aber auch auf die Eigenart derjenigen Erfahrung, zu der die Leser dieser Texte befähigt werden sollen. Auf diese Weise sollten zugleich Kriterien gewonnen werden, um zu beurteilen, inwieweit die beschriebenen Verfahren ihrer Aufgabe gerecht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darin liegt der Beitrag der hier vorgeschlagenen Transzendentalphilosophie zum theoretischen Teil einer »Kunstlehre der Auslegungskunst«. Im nun folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, daß diese Art von Philosophie nicht nur Möglichkeiten an die Hand gibt, vorgefundene Verfahren kritisch zu prüfen, sondern auch Möglichkeiten, neue Auslegungsverfahren zu entwickeln. Darin liegt ihr Beitrag zum praktischen Teil einer solchen »Kunstlehre der Auslegungskunst« (s. o. S. 360 ff.).

Als Vertreter einer solchen transzendentalen Anleitung zur Auslegung der normativen Texte einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft soll zunächst Karl Rahner dargestellt werden, um sodann, nachdem auch seine Hermeneutik kritisch gewürdigt wurde, eine andere Weise transzendentaler Auslegungskunst vorzuschlagen.

a) Die transzendentale Hermeneutik Karl Rahners

Eine Alternative zur existentialen Interpretation normativer Texte bietet deren transzendentale Interpretation, wie sie insbesondere von Karl Rahner entwickelt worden ist. Freilich wurde diese Methode – aus Gründen, von denen sogleich zu sprechen sein wird – bisher weniger auf Texte der Bibel angewandt als auf kirchliche Lehraussagen, z. B. auf die christologischen Aussagen der Konzilien, aber auch auf Lehrentscheidungen zur Gnadenlehre, zur Sakramentenlehre und zur Ekklesiologie.

Die Aufgabe, die durch dieses hermeneutische Verfahren gelöst werden soll, ergibt sich aus der besonderen Situation der modernen Gesellschaft, in der es immer mehr Menschen gibt, die nicht wissen, wovon die Rede ist, wenn von Gott gesprochen wird. Schon jenes Verstehen, das, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, bei aller Bemühung um die Auslegung normativer Texte der christlichen Überlieferung vorausgesetzt wird, kann nicht mehr fraglos als gegeben gelten: das Verstehen der Aufgabe, die durch die Auslegung gelöst werden soll. Wenn diese Aufgabe darin besteht, menschliche Rede als »Gotteswort in der Erscheinungsgestalt des Menschenwortes« zu begreifen, dann muß, vor aller Auslegung einzelner Texte, dem Hörer deutlich gemacht werden, was mit der Rede von »Gott« und seinem »Wort« gemeint ist und was es für ihn bedeutet, »Hörer des Wortes« zu werden. »Hörer des Wortes« ist darum eine programmatische Schrift von Karl Rahner überschrieben. Um ein Wort, das von Menschen gesprochen wird, als »Gotteswort« zu hören, muß der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hörer einerseits schon wissen, was mit dem Ausdruck »Gott« gemeint ist, und er muß andererseits einsehen, daß dieses sein Wissen von Gott das Hören auf sein »Wort« nicht überflüssig, sondern allererst möglich macht. Da einem Großteil dieser Hörer ein explizites (»thematisches«) Wissen von Gott gerade fehlt, muß diesen Hörern eine zweifache Einsicht vermittelt werden: daß in ihrem ganz alltäglichen Verhalten zu den Dingen und Menschen der Welt ein ihnen zumeist gar nicht bewußtes (»unthematisches«) Wissen von Gott impliziert ist, daß aber dieses immer schon wirksame, wenn auch nicht ausdrücklich bewußte Wissen von Gott Alternativen offenläßt, die nur durch das freie, durch kein menschliches Vorwissen präjudizierte Offenbarungswort Gottes entschieden werden können.

Rahner versucht diese Aufgabe dadurch zu lösen, daß er zunächst auf die logische Struktur unserer Urteile hinweist: Wenn die objektive Geltung all unserer Weisen, uns auf Gegenstände unserer Theorie und Praxis zu beziehen, nur im Akt des Urteils erreicht wird, und wenn die Struktur dieser Urteile durch die Copula »ist« bestimmt wird, dann ist in jeder Weise objektiven Erkennens ein Wissen davon eingeschlossen, was die Vokabel »ist« bedeutet. Diese Copula »ist« aber bezeichnet den Urteilsgegenstand als ein jeweils bestimmtes, endliches »Seiendes«, das in seiner Bestimmtheit und Endlichkeit nur durch einen »Vorgriff« auf das »absolute Sein« beurteilt werden kann. Darum ist auch dieser »Vorgriff« in jedem Akt des theoretischen oder praktischen Urteils schon enthalten. Und jenes »absolute Sein«, auf das dieser Vorgriff sich ausrichtet, darf mit dem Gott, der in der Religion verehrt wird, gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung wird durch folgende drei Argumentationsschritte gerechtfertigt: Mit jedem Akt des Urteilens ist ein Akt der Zustimmung verknüpft; der Mensch kann aber keinem Gegenstand zustimmen, ohne zugleich einen Akt der Selbst-Zustimmung zu vollziehen; diese Selbst-Zustimmung kann ihrerseits nur dann ohne Vorbehalt vollzogen werden, wenn der Mensch sie als Nach-Vollzug einer Zustimmung deuten darf, die ihm von seiten des absoluten Seins entgegengebracht wird. Ist aber das absolute Sein Subjekt einer freien Zustimmung zum Menschen als einem endlichen Wesen, dann darf es als liebende Person verstanden werden. Und ein absolutes Wesen, das zugleich liebende Person ist, darf als »Gott« bezeichnet werden.

Von dem so verstandenen Gott »weiß« der Mensch auf eine ihm selbst zumeist verborgene Weise. Und auch wenn dieses verborgene, aber wirksame Wissen dem Menschen bewußt gemacht wird, bleibt

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott ihm »das Geheimnis«, weil er ihm nicht als Gegenstand des Wissens neben anderen Gegenständen vorfindbar gegenübertritt, sondern als die Möglichkeitsbedingung allen Gegenstandsbezuges von allen Gegenständen verschieden bleibt. Alle Erfahrung von der »Verborgenheit Gottes« wird auf solche Weise begreiflich und ist nicht länger ein Grund, an der Realität dieses Gottes zu zweifeln, sondern ein Anlaß, seine Transzendenz gegenüber aller Weltwirklichkeit einzusehen. Gewinnt der Mensch diese Einsicht, dann begreift er zugleich, daß Gott aus dieser Verborgenheit nur im freien, ungenötigten und ungeschuldeten Akt des Offenbarungswortes hervortreten kann. In einer solchen Reflexion auf die Eigenart unserer theoretischen und praktischen Urteile bringt Rahner das darin implizierte »unthematische« Wissen von Gott zum ausdrücklichen, »thematischen« Bewußtsein; damit aber schafft er erst jene Voraussetzung, von der alle Auslegung einzelner Inhalte des Offenbarungsworts ausgehen kann: das Wissen davon, was es bedeutet, »Hörer des Wortes« zu sein. Die einzelnen Inhalte der Offenbarung aber sind daraufhin auszulegen, auf welche Weise sich in diesem Wort Gott selbst dem Hörer »mitteilt«, aus der unendlichen Ferne des »verborgenen Gottes«, die ein Ausdruck seines Gerichts über den sündigen Menschen ist, zu jener absoluten Nähe und Unmittelbarkeit hervortritt, die in der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur Jesu ihren unüberbietbaren »Höhepunkt« gefunden hat[10].

Auch in diesem Falle leuchten die Stärken des beschriebenen Auslegungsverfahrens unmittelbar ein. Die transzendentale Hermeneutik begegnet nicht nur dem modernen »Agnostizismus« dort, wo er entspringt: in der Eigenart neuzeitlicher Subjektivität. Sie gestattet auch, wie dies nicht nur Rahner, sondern die meisten Vertreter der »transzendentalen Theologie« getan haben, eine Mystagogie und Anleitung zur Meditation, die den Hörer dazu befähigt, Gott als den transzendentalen Möglichkeitsgrund jeder Erfahrung von allen Inhalten dieser Erfahrung zu unterscheiden und doch zugleich »in allen Dingen« zu finden[11]. Dadurch vermeidet sie zugleich die »existentialistische Engführung« einer Hermeneutik, die das Verständnis des

[10] Vgl. dazu das Kapitel »Programme einer transzendentalen Theologie« in: R. Schaeffler, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 197–228.

[11] Vgl. Johannes B. Lotz, Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt a. M. 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gotteswortes ganz auf die im Augenblick geschehende Neuschaffung des Individuums konzentriert; eine transzendentale Theologie gewinnt demgegenüber die ganze Weite menschlicher Erfahrung für die Theologie zurück, indem sie die Gottesbeziehung des Menschen als den Möglichkeitsgrund jeglicher Welterfahrung begreifen läßt. Andererseits konzentriert sie die christliche Theologie auf die Botschaft von der gnadenhaft gewährten Gottesnähe, die alle Gottesferne des sündigen Menschen durch die Fleischwerdung des göttlichen Wortes überwunden hat.

Gerade in dieser Konzentration liegt jedoch auch die Schwäche der rahnerschen Hermeneutik. Die transzendentale Reflexion auf das »absolute Sein« als Bedingung jeder Welterfahrung läßt eine einzige Alternative offen, die durch das göttliche Offenbarungswort entschieden werden kann: die Alternative von »asymptotischer Ferne« Gottes und seiner »unüberbietbaren Nähe«, die dem Menschen in Christus geschenkt wird. Die Entscheidung dieser Alternative bildet darum den einzigen Inhalt einer transzendental verstandenen Geschichte. So gesehen »schrumpft«, wie Rahner ausdrücklich anmerkt, die ganze Geschichte der Menschheit »zu einem kurzen Augenblick des Anhebens […] des Ereignisses Christi zusammen«[12]. Das hat zur Folge, daß die Differenz zwischen der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolks und der Geschichte der »Heidenvölker« verschwindet, daß die »nichtchristlichen Religionen«, denen Rahner eine eigene Untersuchung gewidmet hat, nicht in ihren Selbstzeugnissen zur Sprache kommen, sondern nur als Gestalten des einen »Augenblicks« vor dem Christusereignis gedeutet werden können, und daß die wechselvolle Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk, die in den Schriften des Alten Testaments erzählt wird, kein Thema dieser Hermeneutik werden kann. Kurz: Auf ganz andere Weise, aber in nicht geringerem Maße als in der existentialen Interpretation macht der »Augenblick« des Gerichts und der Gnade die Geschichte in ihrer zeitlichen Erstreckung und in der Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte in theologischer Hinsicht wesenlos. Und dies ist der Grund dafür, daß Rahners transzendentale Hermeneutik sich eher zur Auslegung dogmatischer Lehrsätze eignet als zur Interpretation biblischer Schriften.

Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie zu einer Theorie der Erfahrung als eines »Dialogs mit

[12] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 169.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Wirklichkeit« kann die Stärken und Schwächen der Hermeneutik Rahners verständlich machen. Der transzendentale Ansatz gestattet es, die universale Bedeutung des inmitten der Geschichte ergangenen Gottesworts aufzuweisen: Dieses Wort spricht von dem, der sich in einem freien und ungeschuldeten Entschluß dafür entschieden hat, aus dem »fernen Gott« zum »nahen Gott« zu werden; und doch ist dieses in der Geschichte ergangene Gotteswort zugleich das Wort dessen, der jede, auch die profane Erfahrung möglich macht und so »das Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt«[13]. Die Schwächen dieses Verfahrens aber beruhen nicht auf spezifisch theologischen Argumentationsfehlern, sondern auf Unzulänglichkeiten ihrer philosophischen Prämissen. Die herkömmliche, bisher bewährte Form der Transzendentalphilosophie verkennt die Kontingenz unserer Fähigkeit, uns durch die Formen unseres Anschauens und Denkens neue Horizonte möglicher Erfahrung aufzuschließen, und deswegen auch die historische Variabilität dieser Formen, die im Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch immer neu zu einer Umgestaltung genötigt werden. Wird die Variabilität der Formen unseres Anschauens und Denkens erfaßt und zugleich die Kontingenz ihrer Fähigkeit eingesehen, uns Horizonte der Erfahrung aufzuschließen, dann wird es möglich, die transzendentale Reflexion mit der historischen zu verbinden. Dann aber eröffnet sich zugleich die Aussicht, daß die *theologischen* Schwächen der transzendentalen Hermeneutik sich als überwindbar herausstellen werden, wenn ihr eine weiterentwickelte *philosophische* Theorie der Erfahrung und ihrer Möglichkeitsgründe zur Verfügung steht.

b) Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der transzendentalen Auslegungskunst

Im Verlauf der hier vorgetragenen Überlegungen hat sich gezeigt, daß die Transzendentalphilosophie eine Weiterentwicklung gestattet, durch die sie ihre Ferne zur Geschichte überwindet, und daß eine so weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auf fruchtbare Weise auch auf theologische Fragestellungen angewendet werden kann. Denn eine solche weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann

[13] Joh 1,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeigen: Diejenigen Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, liegen nicht ausschließlich in ewigen Strukturen unseres Anschauens und Denkens (z. B. der logischen Struktur des Urteils) und verweisen deswegen nicht nur auf eine mit dem Wesen des Menschen gesetzte, unveränderliche Beziehung zu einem ewigen Möglichkeitsgrund (dem »absoluten Sein«). Vielmehr entwickeln sich die Formen unseres Anschauens und Denkens in einem Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch und durchlaufen in diesem Dialog eine an Krisen reiche Geschichte. Im Verlauf dieser Geschichte machen die Formen unseres Anschauens und Denkens Erfahrung möglich, brechen die Inhalte der Erfahrung diese Formen auf und nötigen sie zu einer Umgestaltung. Dabei erweist sich unsere Fähigkeit, die Einheit des Ich und die Kohärenz unserer Erfahrungswelt in Durchgang durch ihr Zerbrechen wiederzugewinnen, als kontingent. Es ist diese Kontingenz unserer Fähigkeit zur Erfahrung, die, wenn sie uns nicht in skeptische Verzweiflung stürzen soll, einen postulatorischen Vernunftglauben nötig macht, der seinerseits den Ansatz dazu bietet, die Eigenart spezifisch religiöser Erfahrungen zu erfassen: als Erfahrungen davon, daß immer wieder der Gesamtkontext unserer Weltorientierung zerbricht (»Himmel und Erde vergehen«) und die Neuschaffung unserer selbst und der Welt von der Freiheit Gottes erhofft werden darf. So setzt die religiöse Erfahrung den postulatorischen Vernunftglauben ins Recht; der postulatorische Vernunftglaube aber macht die universale, nicht auf eine »spezifisch religiöse Sphäre« beschränkte Bedeutung solcher Erfahrungen offenbar. Der Inhalt dieser Erfahrungen läßt sich nicht philosophisch präjudizieren; die Alternativen, die durch solche Erfahrungen entschieden werden, ergeben sich aus dem Verlauf einer Geschichte, deren Gesetz nicht apriori bestimmt werden kann. Diese Geschichte läßt sich nur erzählen. Und sie ist nie bloß die Lebensgeschichte von Individuen, sondern stets zugleich die Geschichte konkreter Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, in deren Verlauf sich jene Sprache ausbildet, durch die Individuen den Anspruch des Wirklichen beantworten. Die philosophische Reflexion aber kann deutlich machen, was in dieser Geschichte auf dem Spiele steht: das menschliche Ich und seine Beziehung zur Welt im Ganzen.

Dies am je konkreten Fall, an den konkreten Wendungen der Geschichte, aufzuweisen, ist die Aufgabe einer transzendentalen Auslegungskunst. Es wäre, so scheint es, der Mühe wert, zu erproben, zu welchen Ergebnissen eine theologische Auslegungskunst ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

langen könnte, wenn sie von einer so verstandenen transzendentalen Hermeneutik Gebrauch macht[14].

Drittes Teilergebnis

Die Aufgabe, einen religiösen Text zu verstehen, ergibt sich aus den drei Aspekten jedes sprachlichen Ausdrucks, die C. H. Morris in seiner »Allgemeinen Zeichenlehre« deutlich gemacht hat: dem »semantischen«, »grammatischen« und »pragmatischen« Aspekt. Einen Text verstehen, bedeutet, an seiner grammatischen Form jenes Verhältnis von Sprechern und Hörern ablesen, in das der Text seine Hörer bzw. Leser einweist, und aus dieser seiner »pragmatischen« Funktion erst den Bedeutungsgehalt der darin verwendeten sprachlichen Ausdrükke bestimmen. Bezogen auf religiöse Texte stellt sich diese Aufgabe zunächst für die Angehörigen einer religiösen Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer solche Texte weitergegeben werden, sodann spezieller für die Theologen, die innerhalb solcher Überlieferungsgemeinschaften die Aufgabe haben, Kriterien zu entwickeln, um zwischen dem rechten und falschen Gebrauch solcher Texte zu entscheiden, schließlich aber auch für die Vertreter der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, die auch dann, wenn sie persönlich einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft angehören, sich in Ausübung ihrer besonderen Funktion darauf beschränken, eine zutreffende »Außenansicht« von Funktion und Bedeutung solcher Texte zu gewinnen.

Diese Aufgaben des Verstehens zu klären, vor allem aber begreiflich zu machen, wie sie sich »aus der Sache heraus« notwendig ergeben, ist die Aufgabe einer »Theorie des Verstehens« die den ersten Teil einer »Hermeneutik« im Sinne Friedrich Schleiermachers darstellt. Eine Transzendentalphilosophie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann einen Beitrag zu einer solchen Theorie des Verstehens leisten, indem sie deutlich macht: Das Wort, das wir sprechen, gibt einen Anspruch der Sache, den der Sprecher zunächst durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat, an neue Hörer weiter. Diese Weitergabe dient dem Ziel, auch den Hörer

[14] Einige noch sehr unvollkommene Proben eines solchen Gebrauchs habe ich in meinen Büchern »Fähigkeit zur Erfahrung«, Freiburg 1982, und »Das Gebet und das Argument«, Düsseldorf 1989, gegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu einer eigenen Antwort auf den Anspruch der Sache fähig zu machen. Die semantischen, grammatischen und pragmatischen Aufgaben des Verstehens ergeben sich aus den Bedingungen, die eine solche Weitergabe möglich machen.

Für das Verstehen religiöser Texte bedeutet dies: Das religiöse Wort gewinnt seine Bedeutung daraus, daß es den Anspruch des Heiligen an neue Hörer weitergibt, um sie zur doxologischen Antwort zu befähigen. Seine sprachliche Form bringt jene »Forma Mentis« zum Ausdruck, die eine doxologische Antwort möglich macht, und spiegelt dabei die Bemühung vieler Generationen um die Gewinnung dieser Form, also den Prozeß der »Formatio Mentis« in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft. Texte, in denen solche Erfahrungen bezeugt werden, werden so innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Form nach zu normativen Texten, aus denen die Angehörigen einer Überlieferungsgemeinschaft nicht nur die Kenntnis der wichtigsten Überlieferungs-*Inhalte* gewinnen, sondern an denen sie vor allem prüfen, ob sie hinter jene *Form* des Anschauens und Denkens zurückgefallen sind, zu der der Anspruch des Heiligen die ersten Zeugen einer solchen Erfahrung aufgerufen und zugleich befähigt hat. Die Weitergabe des religiösen Wortes dient dann vor allem der Aufgabe, immer neue Generationen von Hörern zu einer entsprechenden »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« aufzurufen und fähig zu machen. Denn auch im religiösen Zusammenhang gilt: Der Anspruch des Wirklichen, in diesem Falle der Anspruch des Heiligen, kommt nur in der Antwort zur Sprache, die Menschen in ihrem Anschauen und Denken auf diesen Anspruch geben.

Da nun diese Forma Mentis (und die sie ausdrückende Forma Loquendi) sich in einer langen Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft herausgebildet hat, und da andererseits diese Form des Verbum Mentis et Oris sich in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft weiterentwickelt, hat der Hörer den Text nur verstanden, wenn er sich durch ihn dazu hat befähigen lassen, ihn auf seine eigenen Erfahrungen »anzuwenden«, d. h. diese im Lichte des überlieferten Textes zu verstehen und umgekehrt im Lichte der so verstandenen eigenen Erfahrungen den Text neu zu begreifen. Den Text »verstehen« bedeutet deshalb zugleich: sich durch ihn als aktives, eigenverantwortliches Glied in die Überlieferungsgemeinschaft einbeziehen zu lassen – oder aber das Bedeutungsgewicht der Entscheidung ermessen, die der Hörer fällt, indem er sich entweder dazu

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entschließt, das »Sprachspiel« (d. h. das geregelte wechselseitige Sprachverhalten) der Überlieferungsgemeinschaft »mitzuspielen« (seine Rolle innerhalb dieser Gemeinschaft und ihrer Geschichte zu übernehmen) oder sich dieser Rolle zu verweigern (beispielsweise »die Namen der Götzen nicht auf seine Lippen zu nehmen«). Und selbst der religions-externe Betrachter, der z. B. als Vertreter der Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie einen solchen Text verstehen will, wird dazu nur in dem Maße fähig, in welchem er zweierlei begreift: was es für ihn bedeutet, sich, wenigstens im Akt wissenschaftlichen Betrachtens »von außen«, der Teilnahme am »religiösen Rollenspiel« zu enthalten, aber auch was es für die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft bedeuten kann, die Ergebnisse dieser Außenbetrachtung in jenen kritisch-hermeneutischen Dialog einzubeziehen, in welchem sie sich um ein inner-religiöses Verständnis solcher Texte bemühen.

Nun ist aber jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, die jeder Erfahrungsinhalt vom Subjekt verlangt, im religiösen Zusammenhang eine Aufgabe, zu deren Erfüllung der, der die religiöse Erfahrung macht, nur durch das Heilige selber befähigt wird. Darum kann der Anspruch, den das Heilige an den, der ihm begegnet ist, gerichtet hat, nur dann an neue Hörer weitergegeben werden, wenn nicht nur das Verbum Mentis, sondern auch das Verbum Oris diese umgestaltende Kraft des Heiligen selbst an den Hörern zur Wirkung kommen läßt: Das religiöse Wort ist nur verstanden, wenn es als das wirkende Wort begriffen wird, das die Ermächtigung zum Hören und Verstehen an die Hörer weitergibt. Nun ist dieses wirkende Wort nicht als Ausdruck einer Wesens-Notwendigkeit zu verstehen, kraft derer das Heilige »nicht anders kann, als sich zu manifestieren« (gemäß der allgemeinen Regel: Omne ens est manifestativum sui), sondern als ebenso ungenötigter wie ungeschuldeter Akt einer göttlichen Freiheit. Darum muß auch das religiöse Wort des Menschen als diejenige Gestalt verstanden werden, in welcher diese göttliche Freiheit am Sprecher wie am Hörer wirksam wird. Das religiöse Wort verstehen, bedeutet deswegen: sich vom Heiligen selbst durch den Dienst der beauftragten Zeugen die Berufung, zum »Hörer des Wortes« zu werden, zusprechen lassen; erst so wird auch der Hörer zur religiösen Erfahrung fähig und kann dann die Wahrheit des überlieferten Wortes auf eigenverantwortliche Weise bezeugen. Dann wird die religiöse Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft, die auf die freie Anrede Gottes immer neu ihre doxologische Antwort

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt, zum »Tempel aus lebendigen Steinen«, d. h. zu dem Ort in der Welt, an welchem die wirksame Gegenwart Gottes erfahrbare Gegenwart gewinnt.

Unter den normativen Texten, die in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft traditionsbegründend und zugleich traditionskritisch gebraucht werden, spielen diejenigen eine herausragende Rolle, die durch Aufnahme in den »Kanon« von jeder »Fortschreibung« und »Neu-Redaktion« ausgeschlossen werden und sogar dann getreulich weiterzugeben sind, wenn die religiöse Überlieferungsgemeinschaft von ihnen keinen Gebrauch mehr macht (wie die christliche Überlieferungsgemeinschaft von den Ritual- und Strafvorschriften des Alten Testaments). Diese geforderte menschliche Treue der Überlieferung wird nur verständlich, wenn die Bewahrung nicht nur dieser selten gebrauchten, sondern aller, auch der häufig zur Verkündigung herangezogenen kanonischen Texte als die Antwort auf eine Treue Gottes verstanden wird, der »keines seiner Worte dahinfallen läßt, ehe alles zur Fülle gebracht ist«. Den kanonischen Text verstehen, bedeutet deswegen: in ihm jene göttliche Treue bezeugt finden, auf die der Hörer und Leser seine Zuversicht gründet; so wird er gewiß, daß auch dann, wenn für ihn »Himmel und Erde vergehen« (d. h. der Gesamt-Kontext seiner Erfahrung zusammenbricht), sich in der Rückschau herausstellen wird: auch diese Krisen des eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Lebens erweisen sich als Phasen einer Geschichte, die durch das Wort, das ihm weitergesagt wird, zur Einheit zusammengeschlossen wird.

Der Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, wird auch über derartige Krisen hinweg fortgesetzt werden können, weil der Anspruch des Wirklichen, der in jeder Erfahrung vernommen wird, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden darf[15]. Dieser Grund einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen (d. h. zum Aufbau einer Erfahrungswelt notwendigen) Hoffnung aber braucht von den Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht postuliert zu werden, sondern wird ihnen in der bezeugten religiösen Erfahrung selber gewiß. Denn wer diese Erfahrung gemacht hat und bezeugt, hat diese göttliche Treue als das zukunfts-erschließende Moment jeder gegenwärtigen Begegnung mit dem Heiligen mit-erfahren. Wohl aber kann die transzendentale Reflexion deutlich machen, daß und auf

[15] Vgl. Erfahrung als Dialog 685.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

welche Weise diese speziell religiöse Erfahrung universale, alle Formen und Inhalte menschlicher Erfahrung betreffende Bedeutung besitzt.

Hat eine transzendentale Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen begreift, auf solche Weise einen Beitrag zur »Theorie des Verstehens« geleistet, dann kann sie auch zur Entwicklung einer »Kunstlehre der Auslegungskunst« beitragen, die im Sinne von Schleiermacher den zweiten Teil der Hermeneutik darstellt. Dieser Beitrag besteht zunächst darin, bisher mit Erfolg angewandte Methoden der Auslegungskunst kritisch zu sichten und sowohl ihre Stärken als auch ihre offenkundigen Schwächen verständlich zu machen. Die Stärken dieser Methoden ergeben sich jeweils daraus, daß in dem Verständnis der *Texte*, das mit solchen Methoden erreicht wird, Bedeutungsmomente hervortreten, die zu den Inhalten jeder *Erfahrung* gehören, die aber im Kontext der speziell religiösen Erfahrung eine spezifische Gestalt gewinnen. Die Schwächen solcher Methoden der Textauslegung aber lassen sich darauf zurückführen, daß den Vertretern dieser Methoden deren sprachphilosophische und transzendentalphilosophische Voraussetzungen und Implikationen nicht bewußt waren. Darum fehlte ihnen bei der Anwendung dieser Methoden auch die Möglichkeit, Kriterien zu gewinnen, an denen ein aufgaben-gemäßer von einem irregeleiteten Gebrauch dieser Methoden hinlänglich deutlich hätte unterschieden werden können.

Das gilt für die im Mittelalter herrschende Methode, die durch die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« bestimmt war und, ohne daß dies ihren Vertretern bewußt geworden wäre, in dem »anagogischen«, »tropologischen«, »allegorischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung ihren Legitimationsgrund findet. Es gilt aber auch für das hermeneutische Begriffspaar von »Verheißung« und »Erfüllung«, das dazu angewendet wurde, die Christusbotschaft als die »Erfüllung aller Schriften« zu erweisen. Und Gleiches läßt sich für die historisch-kritische und für die existentiale Auslegungsmethode nachweisen, von der die erste den Text nach seinem »Sitz im Leben« der Überlieferungsgemeinschaft befragt, die letztere ihm die wirkmächtige Anrede Gottes an den je gegenwärtigen Hörer abgewinnen will. Alle diese Methoden der Auslegung von Texten gründen darin, daß in der Erfahrung das Wirkliche, das unser Anschauen und Denken unter seinen Anspruch stellt, auf antizipatorische Weise präsent wird: Auf dieser antizipatorischen Präsenz der Wahrheit in der Vor-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

läufigkeitsgestalt der Antwort, die wir auf ihren Anspruch geben, beruht es, daß jede Erfahrung von uns eine »Umwendung« (Tropos) verlangt, daß sie »mehr sagt« (alla agoreuei), als wir je gegenwärtig erfassen, und daß sie uns auf einen Weg des Erkennens schickt (anagei), der nur deswegen ein »Weg zur Wahrheit« sein kann, weil er »in der Gegenwart der Wahrheit« gegangen wird. Darum verfehlen diese Methoden der Auslegung von Texten ihr Ziel, wenn dabei die Beziehung von Wahrheit und Geschichte aus dem Blick gerät.

Beispiele dafür, daß eine transzendentalphilosophisch begründete »Kunstlehre der Auslegungskunst« nicht nur Maßstäbe zur Beurteilung bisher geübter und bewährter Auslegungsmethoden bereitstellen, sondern neue derartige Methoden entwickeln kann, bieten die Versuche Karl Rahners, normative Schriften der christlichen Überlieferung auszulegen (vor allem freilich nicht biblische Schriften, sondern Bekenntnisformulierungen, Konzilsbeschlüsse und andere zwar normative aber nicht zum Kanon gehörige Texte). Ziel dieses Auslegungsverfahrens ist der Nachweis, daß in diesen Texten, in der Form »kategorischer« Aussagen, zugleich von der »transzendentalen« Bedingung die Rede ist, auf der jede menschliche Erfahrung beruht. Während diese Art von transzendentaler Auslegung von unwandelbaren Strukturen des menschlichen Denkens (und Wollens) ausgeht, vor allem von dem »Vorgriff zum absoluten Sein«, der in jedem Urteil kraft seiner Copula »ist« vollzogen wird, kann eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie der Pluralität und historischen Variabilität unserer Anschauungs- und Denkformen Rechnung tragen und die tiefgreifenden Krisen dieser Geschichte in ihre Betrachtung einbeziehen. Auf diese Weise kann eine Auslegungskunst entwickelt werden, die die in der Bibel bezeugten Erfahrungen nicht auf einen einzigen Augenblick »zusammenschrumpfen« läßt (den »Vorabend der Inkarnation«), sondern die biblischen Texte in ihrer betonten Beziehung zur Geschichte und zur unvorhersehbaren Kontingenz der historischen Ereignisse unverkürzt zur Geltung bringt.

Für eine solche transzendentale Auslegungskunst liegen einstweilen nur erste, noch tastende Bewährungsversuche vor[16]. Es muß den Theologen überlassen bleiben, in ihrer Auslegungspraxis die mögliche Fruchtbarkeit, aber auch die möglichen Gefahren einer so

[16] Vgl. R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, sowie: ders. Das Gebet und das Argument.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstandenen Auslegungskunst zu erproben und so zu einem Urteil über ihre Anwendbarkeit zu gelangen.

Folgerungen für die Theologie

Auch dieser Versuch, aus einer transzendentalen Hermeneutik der *Erfahrung* und ihrer Inhalte Legitimationsgründe und Beurteilungskriterien für die verschiedenen Verfahren der Auslegung von *Texten* herzuleiten, ist als Beitrag zu einer philosophischen Einübung in die Theologie gemeint. Um nun den Theologen das Urteil darüber zu ermöglichen, ob damit die von ihnen geübte Auslegungspraxis angemessen gedeutet wird, seien wiederum aus dem Gesagten Folgerungen gezogen, die die Theologie betreffen.

Wenn die Aufgabe der Auslegung kanonischer Texte darin besteht, den Hörer des Wortes zur aktiven Teilnahme am Leben der religiösen Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft zu befähigen, dann gilt dies auch für die theologische Auslegung biblischer Schriften. Die Auslegung durch die Gelehrten ist nicht dazu bestimmt, die Sprache des Gebets, des Zeugnisses, des Bekenntnisses usw. zu ersetzen oder gar durch die größere Präzision ihrer Begriffe die Sprache der »schlichten Gläubigen« zu überbieten. Sie hat vielmehr dienenden Charakter, indem sie die Unersetzlichkeit dieser Formen gläubigen Sprechens deutlich macht, ihre besondere Funktion im Dialog zwischen Gottes Anspruch und Zusage und der menschlichen Antwort bestimmt und dadurch Wege aufzeigt, wie der Hörer des Wortes zum Zeugen seiner Wahrheit werden kann.

Wenn weiterhin eine wichtige Aufgabe der Auslegung von Schriften, die in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kanonischen Rang besitzen, darin besteht, das menschliche Wort, das den Anspruch des Heiligen beantwortet und dadurch zur Sprache bringt, vor der Verwechselung mit einem Selbstgespräch zu bewahren, dann wird dies auch für die theologische Auslegung biblischer Schriften gelten. Sie hat die Aufgabe, ein rein psychologisierendes, historisierendes oder »autistisches« (den Hörer zur bloßen Selbstbespiegelung veranlassendes) Mißverständnis der Schrift zu überwinden und den Hörer an seine Aufgabe zu erinnern. Diese besteht darin, die Rolle des historischen oder auch psychologischen Betrachters zu verlassen und zugleich die Einsamkeit der bloßen Innenschau zu überwinden, um im Dialog der Glaubenden jenen Anruf Gottes zu hören und zu

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beantworten, der ihm im Wort der Schrift und der Verkündigung bezeugt wird.

Wiederum ergeben sich aus diesen Anwendungsversuchen *Anfragen an die Theologie:*

Kann eine sprachphilosophische Theorie, die die spezifische Aufgabe wissenschaftlicher Textinterpretation darin sieht, die Aufgaben und Kriterien jenes Verstehens zu formulieren, das allen Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft aufgetragen ist, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich darum bemüht, ihren eigenen Ort innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu bestimmen? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Funktionsbestimmung des Verstehens und der Auslegung einen Hinweis gewinnen, um seine spezifisch theologische Frage zu beantworten, an welchen Kriterien wissenschaftliche Angebote zur Auslegung heiliger Schriften gemessen werden können?

Eine sprachphilosophische Theorie, die alles religiöse Hören und Verstehen darauf zurückführt, daß im Menschenwort die Anrede und Zusage des Heiligen vernehmbar wird, die größer ist als jede Antwort, die Menschen auf diese Anrede und Zusage gegeben haben, hält damit zugleich den Dialog, der in der religiösen Gemeinschaft geführt wird, für das Aufleuchten der je größeren Doxa des Heiligen offen. Kann eine solche philosophische Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, verständlich zu machen, daß und warum das überlieferte Wort immer wieder den menschlichen Anspruch auf Weisheit richtet (auch jenen Anspruch, den die Frommen gelegentlich erheben) und gerade dadurch unersetzbar bleibt, daß es über jede Weise, wie es im Glauben verstanden wird, hinausweist in eine Zukunft, die »noch kein Auge gesehen hat«? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Theorie einen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, auf welche Weise der zugleich traditionsbegründende und traditionskritische biblische Text sich dem »Leben« der Gemeinde nicht widerstandslos einfügt, sondern als vorantreibendes Moment ihrer Geschichte sich den Zusammenhang jener »Orte« selber schafft, an denen er immer neu seinen »Sitz im Leben« der Gemeinde finden will?

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV Ein kritischer Rückblick

Am Ende der hier vorgetragenen philosophischen Überlegungen zur theologischen Erkenntnislehre scheint es angezeigt, die erreichten Ergebnisse mit den eingangs formulierten »Erwartungen« zu vergleichen, um so zu einem Urteil darüber zu gelangen, inwieweit erreicht wurde, was beabsichtigt war, und welche Fragen offengeblieben sind und in den kommenden beiden Bänden behandelt werden müssen.

1. Aufgaben einer Philosophischen Einübung in die Theologie und eine weiterentwickelte transzendentale Methode

Zu Beginn der hier vorgelegten Untersuchung wurde gefragt, welche philosophischen Probleme in den Fragestellungen und Methoden der Theologie enthalten sind. Der Philosoph kann ja nicht selber diejenigen Erfordernisse theologischer Reflexion definieren, aus denen er sodann ableitet, es sei für den Theologen möglich und nötig, sich in die Behandlung theologischer Fragen philosophisch »einzuüben«. Ob eine solche Einübung möglich und für den Theologen hilfreich oder gar notwendig sei, muß sich vielmehr aus der Beschreibung dessen ergeben, was die Theologen, ohne sich vom Philosophen Vorschriften machen zu lassen, aus der Notwendigkeit ihrer eigenen Sache heraus tun. Und nur wenn sich zeigen läßt, daß durch die spezifisch theologischen Fragestellungen und Verfahrensweisen zugleich philosophische Probleme aufgeworfen werden, kann der Philosoph, ohne seine Zuständigkeit zu überschreiten, seine Hilfe bei der Bearbeitung dieser Probleme anbieten und dem Theologen eine »philosophische Einübung« empfehlen, damit er von dieser angebotenen Hilfe Gebrauch machen kann.

Freilich wurde von Anfang an deutlich gemacht: Derartige »Erwartungen« können nur dann an die Philosophie gerichtet werden,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn sie auf offenen Fragen beruhen, nicht darauf, daß die Theologen schon zu wissen meinen, wie die Philosophie diese Fragen beantworten muß. Wäre dies der Fall, dann bräuchten sie ihre »Erwartungen« nicht an die Philosophie zu richten, sondern wüßten auch ohne deren Hilfe schon selber Bescheid. Wer dagegen fragt, der muß bereit sein, sich durch die Antworten auch überraschen zu lassen, die der Befragte, in diesem Falle die Philosophie, auf die gestellten Fragen gibt. Und es wurde mehrfach hinzugefügt: Es könnte ein Dienst an der Tradition sein, wenn die Philosophen solche Fragen, die die Theologen aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus an sie richten, gelegentlich auf eine Weise beantworten, die den Theologen in einem ersten Hinblick befremdlich erscheint, vielleicht sogar zunächst ihr Mißtrauen erregt.

In diesem Sinne wurden einleitend die »Erwartungen«, die die Theologie an die Philosophie richtet, als offene Fragen verstanden, die in den vier Traktaten der Fundamentaltheologie enthalten sind, die aber zu ihrer Beantwortung einer philosophischen Argumentationsart bedürfen. Deshalb kann die Theologie, die derartige Fragen an die Philosophie richtet, die Antwort nicht präjudizieren, zu der die philosophische Argumentation führen wird (s. o. S. 28–75).

Dabei zeigte sich: Die *»Demonstratio Religiosa«* impliziert die philosophische Frage nach der Eigenart und den Bedingungen desjenigen Maßgeblichkeitsanspruches, mit dem der Gegenstand des religiösen Akts dem Subjekt gegenübertritt und so zum Maßstab wird, an dem religiöse Aussagen als wahr oder falsch beurteilt werden können. Die *»Demonstratio Christiana«* impliziert eine Mehrzahl philosophischer Fragen: Auf welche Weise kann ein Wort, das inmitten der Zeit gesprochen wurde und deswegen bei seinen Sprechern wie bei seinen Hörern eine konkrete, historisch bedingte Weise ihres Anschauens und Denkens voraussetzte, universale Geltung beanspruchen? Und welche Voraussetzungen müssen gemacht werden, wenn ein solches Wort, z. B. das in Christus gesprochene Wort, so verstanden werden soll, daß es gerade aufgrund seiner besonderen Beziehung zur Geschichte diese als ganze »zur Fülle bringt«? Die *»Demonstratio Catholica«* schließlich impliziert die philosophische Frage, wie sich die Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft mit der normativen Kraft von Traditionen und dem Autoritätsanspruch von Institutionen vereinen lasse. Unter den Fragen der *Theologischen Erkenntnislehre* hat vor allem eine die Aufmerksamkeit der Erkenntnistheoretiker auf sich gezogen: die Frage nach der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

objektiven Geltung religiöser Aussagen. Dieser Geltungsanspruch muß einerseits gegenüber dem Anspruch der im neuzeitlichen Sinne empirischen Wissenschaft gerechtfertigt werden, sie allein führe zu objektiv gültiger Erkenntnis. Andererseits aber muß vermieden werden, daß bei diesem Rechtfertigungsversuch die Wissenschaftkritik in eine allgemeine Abwertung der Vernunft umschlägt und so einen religiösen Irrationalismus begünstigt.

Freilich zeigte sich jedesmal: Die Methoden der traditionellen Methaphysik reichen nicht aus, um die Fragen zureichend zu beantworten, die in der Erkenntnisbemühung der Theologie impliziert sind. Darum wurde, ebenfalls noch im Ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung, eine »Weiterentwickelte transzendentale Methode« vorgeschlagen. Ganz ohne Rücksicht auf die »Erwartungen« der Theologen und aus rein innerphilosophischen Gründen habe ich eine solche Weiterentwicklung der transzendentalen Methode in meinem Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit«, Freiburg und München 1995 entworfen. Gerade wegen dieser Unabhängigkeit von allen speziellen Interessen der Theologen erschien es aussichtsreich, zu erproben, ob eine solche weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auch neue Möglichkeiten erschließt, jene Probleme zu behandeln, die in den vier Traktaten der Fundamentaltheologie impliziert sind (s. o. S. 76–203).

2. Gründe, die Anwendung einer neuen Transzendentalphilosophie auf Probleme der Theologie für aussichtsreich zu halten

Der Versuch, die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auf jene Probleme anzuwenden, die in den vier Traktaten der Fundamentaltheologie enthalten sind, konnte mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden, weil diese Art von transzendentaler Reflexion sich nicht nur von der klassischen Metaphysik, sondern auch von der Transzendentalphilosophie Kants in wichtigen Hinsichten unterscheidet. Sie rechnet mit einer *Pluralität von Formen des Anschauens und Denkens*, aber auch mit ihrer historischen Variablibität.

Der Anspruch des Wirklichen, den wir durch unser Anschauen und Denken beantworten, fordert uns zu unterschiedlichen Weisen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Antwort heraus. Darum gibt es nicht nur eine, sondern mehrere Weisen der Erfahrung, und die wissenschaftliche Empirie ist nur eine unter ihnen. Insofern erfüllt eine solche Transzendentalphilosophie gerade deswegen, weil sie nicht aus theologischen Gründen entwickelt wurde, zugleich die wissenschaftskritische »Erwartung« der theologischen Erkenntnislehre.

Es erscheint deswegen aussichtsreich, wenigstens zu erproben, ob sie auch den positiven Teil dieser Erwartung erfüllen kann: die Bestimmung der Eigenart der religiösen Erfahrung und ihrer spezifischen Weise der objektiven Geltung. Dann ergäbe sich auch eine Möglichkeit, Kriterien dafür zu gewinnen, ob der religiöse Akt sich auf ein Wirkliches bezieht, oder nur auf Fiktionen. Damit würde zugleich jene »Erwartung« erfüllt, die die Demonstratio Religiosa an die Philosophie richtet.

Weiterhin beantwortet eine solche Transzendentalphilosophie die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung so, daß dabei der *Bezug der Vernunft zur Geschichte* ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt: Der Anspruch des Wirklichen, den wir in der Erfahrung vernehmen und durch unser Anschauen und Denken beantworten, erweist sich immer wieder als »größer« gegenüber dieser Antwort und nötigt uns immer wieder, uns »umgestalten zu lassen zur Neuheit des Denkens«. Damit kann zugleich jene »Stelle im System« ausgefüllt werden, die Kant, am Ende seiner »Kritik der reinen Vernunft«, ausdrücklich offenhalten wollte. Damit aber gewinnt eine solche Transzendentalphilosophie zugleich eine Nähe zu jener Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte, die für die jüdische und christliche Verkündigung charakteristisch ist. Es erscheint deswegen aussichtsreich, zu erproben, ob sie die »Erwartung« der *Demonstratio Christiana* erfüllen kann, dieses Verhältnis von Vernunft und Geschichte so zu bestimmen, daß die Möglichkeit eines inmitten der Geschichte ergehenden und doch »letztgültigen« Wortes verständlich wird.

Schließlich kann eine solche Transzendentalpilosophie auch deutlich machen, auf welche Weise jener Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, in den Dialog unter Menschen in *konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften* verflochten ist. Indem zunächst die Zeitgenossen in konkreten Kommunikationsgemeinschaften sich gegenseitig den Anspruch des Wirklichen bezeugen, den sie durch ihre je unterschiedlichen Weisen des Anschauens und Denkens beantwortet haben, erweist sich dieser Anspruch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenüber der jeweiligen Antwort des Individuums als »je größer« und entfaltet so seine vorantreibende Kraft. Nur dadurch werden die Glieder der Kommunikationsgemeinschaft fähig, jene Form des Anschauens und Denkens auszubilden, die diesem je größeren Anspruch des Wirklichen entspricht. Der intersubjektive Dialog hat so wesentlichen Anteil an jener »Formatio Mentis«, von der die Erfahrungsfähigkeit der Beteiligten abhängt. Der Dialog in einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft gehört insofern zu den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und hat deswegen transzendentale Bedeutung. Da aber dieser Dialog nicht auf Zeitgenossen beschränkt ist, sondern die Generationen übergreift, gilt das Gesagt auch für Überlieferungsgemeinschaften. Die Sprache, die in solchen Überlieferungsgemeinschaften gesprochen wird, ist in Wortschatz und grammatischer Gestalt der Niederschlag der Erfahrungen, die frühere Generationen gemacht haben; und indem die jeweils gegenwärtig lebende Generation diese Sprache spricht, gewinnt ihr Anschauen und Denken eine Gestalt, durch die sie zu bestimmten Weisen des Erfahrens fähig werden. Nicht nur die Kommunikationsgemeinschaft der Zeitgenossen, sondern auch die Überlieferungsgemeinschaft hat daher transzendentale, die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung betreffende Bedeutung.

Eine Transzendentalphilosophie, die auf diese Bedeutung von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften reflektiert, gewinnt dadurch ein neues Verständnis des Verhältnisses zwischen Vernunft und Geschichte – und zwar nicht nur zur Geschichte »in abstracto«, sondern zur konkreten Geschichte konkreter Überlieferungsgemeinschaften. Und es erscheint aussichtsreich, zu erproben, ob auf diese Weise auch das besondere Verhältnis der Individuen und ihrer vernünftigen Selbstbestimmung zur spezifisch gearteten Überlieferungsgemeinschaft der Glaubenden beschrieben werden kann. Sollte dies gelingen, dann hätte eine solche Art der Transzendentalphilosophie auch einen Beitrag zur Erfüllung jener »Erwartung« geleistet, die die *Demonstratio Catholica* an die Philosophie richtet.

An dieser Stelle sei noch einmal eine Bemerkung zum Titel der hier vorgelegten Untersuchung erlaubt. Sie wurde, nach dem Vorbild von Gottlieb Söhngen, nicht »Philosophische Grundlegung« der Theologie genannt, sondern »Philosophische Einübung in die Theologie« (s. o. S. 24). Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Aufgabe der Philosophie im hier vorgetragenen Zusammenhang nicht darin gesehen wird, ein »Fundament« zu legen, das die Theo-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logen fertig vorfinden, um auf ihm die »Gebäude« ihrer Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie zu errichten, sondern darin, eine bestimmte Weise des Denkens einzuüben, deren die Theologie bei all ihren Argumentations-Schritten bedarf. Während ein »Fundament«, um bei diesem sprachlichen Bilde zu bleiben, »benutzt« werden kann, ohne daß der, der darauf baut, das Verfahren seiner Herstellung zu kennen oder gar zu beherrschen braucht, erreicht eine »Einübung« ihr Ziel nur, wenn der, der sich ihr unterzieht, die neu eingeübte Weise des Verfahrens bei allen Bemühungen um den Fortgang des »Baus« anzuwenden vermag.

Ob dieser Versuch, eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auf theologische Probleme anzuwenden, zu dem erhofften Erfolg geführt hat, wird der Leser der hier vorgelegten Untersuchung zu entscheiden haben. Doch seien ihm dafür im Folgenden einige Anregungen geboten.

3. Transzendentalphilosophie und Theologische Erkenntnislehre – Die Frage nach Gegenstandsbezug und objektiver Geltung religiöser Aussagen

Unter den Aufgaben der Theologischen Erkenntnislehre, so hat sich gezeigt, hat diejenige stets besondere Aufmerksamkeit erregt, die in der Demonstratio religiosa impliziert ist: eine abgrenzende und eine positiv-begründende Aufgabe. Die Theologische Erkenntnislehre soll abgrenzend den »Monopol-Anspruch« der im neuzeitlichen Sinne empirischen Wissenschaften in Grenzen weisen, sie allein seien fähig, objektiv gültige Erkenntnis zu vermitteln. Positiv-begründend soll sie darlegen, daß religiöse Aussagen – und spezieller die Aussagen derjenigen Texte, auf die die Theologie sich auslegend bezieht – eine eigene Art von objektiver Geltung beanspruchen können. In dieser Hinsicht konnte gezeigt werden: Die objektive Geltung von *Aussagen* beruht auf der objektiven Geltung von *Erfahrungen*, die in diesen Aussagen bezeugt werden. Der Nachweis einer solchen objektiven Geltung kann deswegen nur gelingen, wenn gezeigt werden kann: Die religiöse Erfahrung hat ihren eigenen Wirklichkeitsbezug; und in ihr kommt die Wirklichkeit, auf die der religiöse Akt sich bezieht, auf eine für das theoretische und praktische Urteil maßgeb-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche, also objektiv gültige Weise zur Gegebenheit. Theologische Argumente aber können dazu dienen, diese objektive Geltung zu sichern und religiöse Überzeugungen gegen Fiktionen und Selbst-Täuschungen abzugrenzen. In dieser Aufgabenstellung sind zwei philosophische Fragen impliziert: Wie ist eine Erkenntnistheorie möglich, die es gestattet, einerseits den Anspruch einer rationalistischen oder auch empiristischen Wissenschaft zurückzuweisen, sie allein führe zu objektiv gültigen Ergebnissen, andererseits durch eine solche Wissenschaftskritik nicht in Irrationalismus zu verfallen? Und weist eine solche Erkenntnistheorie einen Weg, religiöse Aussagen (und spezieller: das Sprechen von Gott) rational zu verantworten und von einem bloßen Ausdruck irrationaler Gefühle zu unterscheiden (s. o. S. 71 f.)?

Diese Fragen stellen sich für die Theologie auf mehreren Stufen der Reflexion. Denn die Theologie ist in allen ihren Teilen, als biblische, historische, systematische und praktische Theologie Auslegungswissenschaft. Der Objektivitätsanspruch theologischer Aussagen bemißt sich deswegen an dem spezifischen Objektivitätsanspruch der Texte, die sie auslegt, dieser aber seinerseits an dem Objektivitätsanspruch der Erfahrungen, die in diesen Texten bezeugt werden, aber auch der neuen Erfahrungen, zu denen der Hörer und Leser dieser Texte befähigt werden soll, um so zum eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit zu werden. Denn auch im religiösen Zusammenhang gilt: Erfahrungen unterscheiden sich von der bloßen Subjektivität des Erlebens durch ihre objektive Geltung, kraft derer sie den Anspruch erheben, Maßstäbe zu sein, an denen alle Theorie und Praxis sich messen lassen muß. Deshalb tritt gerade im Zusammenhang einer Einübung in die theologische Erkenntnislehre die Bedeutung der Transzendentalphilosophie besonders deutlich hervor, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung untersucht.

Ob auf diesem Wege wirklich eine Antwort auf diejenige Frage gefunden werden konnte, die die Theologie an die Philosophie gerichtet hatte, läßt sich exemplarisch an einem Begriff untersuchen, der für die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalpohilosophie zentrale Bedeutung hat. Dieser Begriff lautet: »die je größere Wahrheit in ihrer antizipatorischen Präsenz«[1].

Angesichts der Erfahrung nämlich, daß »Kohärenz« einer Theo-

[1] Vgl. dazu B. Irlenborn, Veritas semper maior, Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rie keine Garantie ihres Gegenstandsbezugs ist, daß sie vielmehr auch auf einer »Geschlossenheit des Systems« beruhen kann, das sich gegen alle Korrektur durch die Tatsachen immun gemacht hat, wurde das Kriterium für den Gegenstandsbezug eines intentionalen Aktes gerade darin gesucht, daß inmitten unseres Anschauens und Denkens der »je größere« Anspruch des Wirklichen als kritisch-vorantreibendes Moment zur Geltung kommt. Angesichts dieses »je größeren« Anspruchs kann freilich nicht »Adäquation« zwischen Akt und Gegenstand gefordert werden, um diesem Akt und der sein noematisches Korrelat beschreibenden Aussage »Wahrheit« zuzuerkennen. Und wenn man stattdessen »Wahrheit« nicht als »Adäquation«, sondern als »Korrespondenz« definieren will, dann erhält dieser Begriff nun eine neue, seinem Wortsinn freilich exakt angemessene Bedeutung: Der Akt »korrespondiert« dem Anspruch des Wirklichen, indem er sich als Glied in einem Wechselverhältnis von Anspruch und Antwort, einer wechselseitigen »Cor-Respondentia«, erweist; in deren Verlauf bildet sich erst jene Forma Mentis heraus, die dem Anspruch des Wirklichen so zu antworten vermag, wie es der vorantreibenden Kraft dieses Anspruchs »entspricht«. Um freilich von »objektiver Gültigkeit« einer Aussage zu sprechen, ist es nicht genug, von ihr nur zu verlangen, daß sie sich der Wirklichkeit, von der sie spricht, bloß »annähere«. Vielmehr sind eine Erfahrung und die sie bezeugende Aussage »objektiv gültig«, wenn in ihnen der je größere Anspruch des Wirklichen auf eine Weise präsent wird, die den ganzen »Weg« des weiteren Fragens und Suchens in sich antizipiert. Aufgrund dieser antizipatorischen Präsenz der Wahrheit bleibt jede einmal gemachte Erfahrung auch für die Zukunft maßgeblich und bewährt sich dadurch, daß kommende Erfahrungen in ihrem Lichte gedeutet werden, freilich auch sie selbst im Lichte neuer Erfahrungen neu verstanden werden kann (s. o. S. 122–128).

Dieses Moment der antizipatorischen Präsenz gewinnt nun für die religiöse Erfahrung eine spezifische Bedeutung. Auch hier nämlich gibt es »geschlossene Systeme« des Verstehens, durch die das religiöse Subjekt sich gegen den je größeren Anspruch der Wirklichkeit des Heiligen immunisiert und darum meint, über das Heilige endgültig Bescheid zu wissen und einer »vorantreibenden Kraft« dieses seines Anspruchs nicht mehr zu bedürfen. Wird aber der Mensch sich der unendlichen Differenz bewußt, die zwischen dem Anspruch des Heiligen und jeder Antwort, die er auf diesen Anspruch geben kann, besteht, dann entsteht die Gefahr, daß er vor diesem Anspruch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstummt und jede Fähigkeit zur Antwort verliert. Das religiöse Verbum Mentis et Oris erscheint dann nur noch als Ausdruck einer subjektiven Befindlichkeit, die gegenüber der »je größeren Wahrheit« des Heiligen stets nur als Anzeichen menschlicher »Torheit« erscheinen kann. Eine theologische Erkenntnislehre, die sich um Kriterien bemüht, durch deren Gebrauch die Anmaßung religiöser »Menschenweisheit« zurückgewiesen, zugleich aber der Geltungsanspruch religiöser Erfahrung gerechtfertigt werden kann, wird sich dieses Begriffs der »antizipatorischen Präsenz« bedienen müssen, um die besondere Weise anzugeben, wie das Heilige, das dem Menschen in der religiösen Erfahrung begegnet, denjenigen, dem es sich zeigt, nicht endgültig zum Verstummen bringt, sondern auf einen Weg des Erkennens gelangen läßt. Einmal auf diesen Weg gebracht, wird er sich der Wahrheit (dem Normativitätsanspruch) des Heiligen nicht nur (asymptotisch) »annähern«, sondern jeden Schritt auf dem Wege in der Kraft seiner Gegenwart gehen.

Angesichts dieses Ergebnisses ist kritisch zu fragen: Konnte auf diesem Wege ein Begriff von »objektiver Geltung« gewonnen werden, der zweierlei zugleich leisten kann: eine Kritik an dem »Monopolanspruch« der neuzeitlich verstandenen Wissenschaft, sie allein führe zu objektiv gültigen Ergebnissen, zugleich aber eine Widerlegung der Meinung, eine solche Kritik an der Wissenschaft müsse zu einem »irrationalistischen« Verständnis der Religion führen?

Für die Wissenschaft nämlich ist es selbstverständlich, daß »Objektivität« gleichbedeutend sei mit »Allgemeingültigkeit«. Ob das auch für die Religion gilt, ist eine offene Frage. Die spezifische Art von Objektivität, die die religiöse Erfahrung für sich in Anspruch nehmen kann, unterscheidet sich von der Objektivität der Ergebnisse wissenschaftlicher Empirie gerade dadurch, daß das religiöse Subjekt nicht, wie das Forschersubjekt der Wissenschaft, universell vertretbar ist. Der Anspruch des Heiligen, der in der religiösen Erfahrung erfaßt und mit dem doxologischen Wort angemessen beantwortet wird, ist zunächst nur an den gerichtet, dem das Heilige sich in freier Entscheidung zugewandt hat. Und das Subjekt kann nicht in eigener Vollmacht präjudizieren, ob das Heilige sich auch anderen Menschen zuwenden und sie zur doxologischen Antwort befähigen will. »Objektiv gültig« besagt in diesem Zusammenhang: jenem Anspruch des Heiligen gemäß, den das Subjekt in der religiösen Erfahrung vernommen hat und an dem es die Antwort selbstkritisch messen muß, die es auf ihn in seinem Anschauen und Denken gegeben hat. Nur

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sofern dieser Anspruch des Heiligen die Verpflichtung einschließt, das Erfahrene öffentlich zu bezeugen, bedeutet »objektive Gültigkeit« dieses Zeugnisses: Es ist dazu geeignet, zum Aufbau derjenigen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft beizutragen, die diesen Anspruch durch die besondere Form »doxologischer Wechselrede« beantwortet. Die »oikodometische Tauglichkeit« einer Aussage oder auch einer Handlung wird so zum Prüfstein ihrer Fähigkeit, die Zuwendung und den Anspruch des Heiligen an neue Hörer weiterzugeben, und in diesem Sinne zum Kriterium ihrer objektiven Gültigkeit. Und nur unter gewissen Bedingungen schließt diese »oikodometische Tauglichkeit« auch die Eignung einer Aussage oder Handlung ein, das »Bürgerrecht in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft« an die bisher »Fremden« weiterzugeben, die bisher ohne ein solches »Bürgerrecht« in dieser Gemeinschaft gewesen sind (s. o. 1. Teilerg. S. 270 f.).

Denn nur in gewissen Religionen, die man die »missionarischen« nennen kann, schließt der Anspruch des Heiligen, der in der religiösen Erfahrung entdeckt wird, den Auftrag ein, »alle Kreaturen zu Schülern zu machen«, gemäß dem Psalmwort »Erzählet unter den Völkern die Herrlichkeit des Herrn und vor allen Nationen seine Großtaten«[2]. In solchen Religionen scheint die objektive Geltung der Botschaft mit ihrer Gültigkeit »für alle« zusammenzufallen. Aber auch unter dieser Voraussetzung beruht diese Allgemeingültigkeit nicht darauf, daß alle Menschen schon deshalb, weil sie Vernunftsubjekte sind, als Adressaten der religiösen Botschaft gelten können. Dann wäre die universale »Heilswirksamkeit«, die mit der objektiven Geltung des religiösen Wortes verbunden ist, dem freien Ermessen der Gottheit entzogen und als notwendige Folge der »Vernunftnatur« aller Menschen zu verstehen. Die universelle Heilswirksamkeit des Wortes wäre, in traditioneller Sprache der Theologie gesprochen, ein »Debitum naturae«, also etwas, das die Gottheit den Menschen »schuldet«, wenn sie sich einmal entschlossen hat, sie als vernünftige Wesen zu schaffen. Im Gegensatz zu dieser Auffassung läßt sich die Allgemeingültigkeit des Zeugnisses von religiösen Erfahrungen nur dann begründen, wenn das Ereignis, von dem Zeugnis gegeben wird, zwar ein nicht deduzierbar kontingentes, auch durch die Schöpfungstat Gottes nicht präjudiziertes innergeschichtliches

[2] Ps 96,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ereignis ist, aber zugleich von Gott in ungenötigter Freiheit zum Heil aller Menschen gewirkt worden ist.

Daraus aber ergibt sich eine Frage, die in den bisher vorgetragenen Überlegungen noch nicht beantwortet werden konnte: Auf welche Weise verbindet sich für bestimmte Religionen, die »missionarischen«, das Bewußtsein partikularer Erwählung mit dem Auftrag des Zeugnisses vor allen Menschen und deshalb mit dem Anspruch auf universale Geltung, den solche Überlieferungsgemeinschaften für ihre Botschaft erheben? Davon wird an späterer Stelle, im Rahmen der philosophischen Einübung in die Ekklesiologie, zu handeln sein.

4. Die transzendentale Reflexion und die »drei klassischen Traktate« der Fundamentaltheologie – Ergebnisse und offene Fragen

Der hier vorliegende Erste Band der »Philosophischen Einübung in die Theologie« war nur einem unter den vier »Traktaten« der Fundamentaltheologie gewidmet: Der theologischen Erkenntnislehre. Doch muß jede Erkenntnislehre sich an der Eigenart derjenigen Erkenntnis bewähren, deren Theorie sie sein will; nur wenn sie diese Eigenart der jeweils besonderen Erkenntnisweise entspricht, die sie zu ihrem Thema erhebt, kann sie auf sachgerechte Weise deren Verfahren und Ergebnisse beschreiben und Kriterien für deren Beurteilung aufstellen. Das bedeutet für die theologische Erkenntnislehre: Sie kann sich ihrerseits nur dadurch bewähren, daß sie sich als fähig erweist, eine »Theorie des theologischen Verstehens« und eine »Kunstlehre der theologischen Auslegungskunst« grundzulegen. Sie muß zeigen, daß sie dazu anleiten kann, zu verstehen, was es bedeutet, theologisch über Gott, Christus und die Kirche zu sprechen, und Möglichkeiten der Auslegung zu eröffnen, die es gestatten, solche theologischen Aussagen als Hilfen zum »rechten Gotteslob« zu begreifen. Mit anderen Worten: Ob eine theologische Erkenntnislehre leistet, was sie sich vorgenommen hat, muß sich in ihrer Anwendung auf die drei übrigen theologischen Traktate der Theologie, die Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie erst herausstellen.

Doch sind gewisse Teil-Antworten auf die philosophischen Probleme, die in der Gotteslehre, der Christologie und der Ekklesiologie impliziert sind, schon in den bisher abgeschlossenen Teilen der hier

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorgelegten Untersuchung gegeben worden. Deshalb sollen im Folgenden zunächst die schon gewonnenen Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt und die offengebliebenen Fragen hervorgehoben werden.

a) Die »Demonstratio Religiosa« und die Unterscheidung zwischen Wirklichkeitsbezug und Fiktion, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen bloß subjektiver Meinung und objektiv gültiger Aussage

Die »Demonstratio Religiosa«, die die Religion als solche und im Allgemeinen gegen die religionskritischen Argumente des Atheismus zu verteidigen hat, erwartet von der Philosophie, daß sie Kriterien entwickelt, nach denen entschieden werden kann, ob der religiöse Akt, z. B. der Akt religiöser Verehrung, sich auf Wirkliches oder auf Fiktives bezieht, ob Aussagen, die das noumenale Korrelat dieses Aktes (seinen »Gegenstand«) beschreiben, wahr sind und ob sie für diese Wahrheit objektive Geltung beanspruchen können (s. o. S. 33 ff.).

Was, im Rahmen einer philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre, zu den Begriffen »Gegenstandsfähigkeit«, »Wahrheitsfähigkeit« und »objektive Geltung« gesagt werden konnte, gewinnt deswegen auch für die philosophische Einübung in die Gotteslehre Bedeutung, der der kommende Band dieser Untersuchung gewidmet sein wird. Wenn daher das Ergebnis kommender Überlegungen nicht auf voreilige Weise präjudiziert werden soll, ist schon an dieser Stelle kritisch zu fragen: Konnten auf diesem Wege Antworten gewonnen werden, die den »Erwartungen« entsprechen, die die Demonstratio Religiosa an die Philosophie richtet?

Die im Rahmen der philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre gewonnenen Antworten waren zunächst nur sehr allgemein: Intentionale Akte gewinnen ihren *Gegenstandsbezug* dadurch, daß sie sich auf Erfahrung gründen, d. h. auf die Weise, wie sie einen Anspruch des Wirklichen vernehmen und beantworten, der sich ihnen gegenüber als »je größer« erweist und darum auf die Vollzugsform dieser Akte kritisch-weitertreibend zurückwirkt. Sie sind, ihrem Inhalt nach, gegenstandsgemäß oder *»wahr«*, sofern sie so vollzogen werden, daß das Subjekt in eine Begegnung mit dem Wirklichen eintreten kann, die dessen Anspruch unverstellt als den »je größeren« erfahrbar macht. Die so gewonnene Erkenntnis ist *»objektiv gültig«*, sofern sie sich an allen anderen früheren und spä-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teren Erfahrungen hermeneutisch bewährt, d. h. geeignet ist, sie auszulegen und durch sie je neu ausgelegt zu werden (s. o. S. 125 ff.).

Doch ließ sich von diesem Ansatz aus auch die spezielle Frage nach dem Gegenstandsbezug des religiösen Aktes und nach der Wahrheit und objektiven Geltung eines seines »noumenalen Korrelats« beantworten:

(1) Der religiöse Akt unterscheidet sich von einer bloßen »Externalisation« einer inneren Befindlichkeit des Subjekts, von einer bloßen »Projektion« seiner frommen Innerlichkeit an einen imaginierten »Himmel«, von aller eigenen Hervorbringung subjektiver Vorstellungen oder Gedankenkonstruktionen nur dann, wenn der Erfahrende einem Anspruch begegnet, den er nicht aus eigener Kraft beantworten kann; stattdessen verdankt er die Kraft dazu eben jener Wirklichkeit, auf die er sich in einem veränderten Anschauen, Wahrnehmen und Denken bezieht. Die »*Gegenstandsfähigkeit*« des religiösen Aktes beruht so verstanden auf einer »Metamorphose«, durch welche der Erfahrende durch das, was er erfährt, zu einer neuen Weise der Erfahrens genötigt, aber auch befähigt wird. Der Mensch wird durch den besonderen Inhalt, den er erfaßt, an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit geführt und sodann zur »Neuheit des Denkens« umgestaltet. Daraus ergibt sich zugleich ein Kriterium zur Unterscheidung von Gegenstandsbezug und Fiktion. Die religiöse Fiktion entspringt dem Versuch, sich dieser »Metamórphosis« zu verweigern. Dann aber wird der Dialog mit dem Heiligen zum Selbstgespräch und die vermeintliche religiöse Erfahrung zur »Externalisation« der eigenen Subjektivität. Darin liegt, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, der Ursprung aller Götzenbildnerei.

(2) Aus dem Gesagten ergibt sich weiterhin ein Verständnis dessen, was im religiösen Zusammenhang »*Wahrheit*« bedeutet. Die »Wahrheit« von Aussagen, die sich auf den Inhalt religiöser Erfahrungen beziehen, kann nicht darin bestehen, daß die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens den Anspruch des Wirklichen inhaltlich ausschöpfen; dieser Anspruch bleibt ihnen gegenüber »stets größer«. Wohl aber besteht Wahrheit darin, daß diese Akte sich als geeignet erweisen, durch sie in eine Begegnung mit dem Wirklichen einzutreten und diese Begegnung so zu vollziehen, wie es dem Verhältnis zwischen dem Subjekt und dieser Wirklichkeit gemäß ist (s. o. S. 184 ff.). In diesem Dialog ist die menschliche Antwort »adäquat«, d. h. der Begegnung mit dem Heiligen angemessen, wenn sie im menschlichen Wort die aufstrahlende Herrlichkeit des

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heiligen zur Sprache bringt. Darum ist die »Homologia«, die preisende Anrede, die Form, wie das menschliche Wort der Zuwendung des Heiligen entspricht, »homologei«. Wahrheitsfähigkeit ist die Fähigkeit zu solcher Homologia.

Wiederum läßt sich daraus ein Kriterium gewinnen, diesmal ein Kriterium der Unterscheidung zwischen wahren und falschen religiösen Aussagen: Wenn nämlich die Wahrheit des religiösen Worts darin besteht, die freie Selbstzuwendung des Heiligen in Akten der »Homologia« zur Sprache zu bringen und dadurch der »Doxa« des Heiligen zu dienen, dann ist die religiöse Falschaussage der Versuch, an die Stelle des doxologischen Wortes die »Menschenweisheit« zu setzen. Das doxologische Wort, das die »Herrlichkeit des Heiligen« zum Aufleuchten bringt, muß dem menschlichen Sprecher vom Heiligen selbst »auf die Lippen gelegt« werden und erweist sich so als »Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts«. Die Menschenweisheit dagegen besteht darin, daß der Mensch aus eigener Kraft Bilder des Heiligen und Göttlichen entwirft. Dadurch aber geht diejenige Beziehung zum Heiligen verloren, durch die allein der Mensch zum Dienst an der göttlichen Herrlichkeit fähig wird. Diese Beziehung zum Heiligen aber ist, von ihrem Ursprung her gesehen, Ausdruck der ungeschuldeten Zuwendung des Heiligen, von ihrer Wirkung her gesehen die Rettung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Verstrickung in sich selbst und damit das ihm geschenkte Heil. Deshalb hat die religiöse Wahrheit, die die Begegnung mit dem Heiligen möglich macht, den Charakter der »Heilswahrheit«; religiöse Unwahrheit gefährdet oder zerstört die Möglichkeit solcher Begegnung und damit das Heil[3].

(3) »*Objektivität*« aber besagt im religiösen Zusammenhang nicht eine veränderungsresistente Weise der Maßgeblichkeit dessen, was durch Erfahrung einmal erkannt und in Aussagen bezeugt worden ist. Der Anspruch auf objektive Geltung darf nicht zur Rechtfertigung von Unbelehrbarkeit dienen. Vielmehr besagt Objektivität hier, wie auch in anderen Zusammenhängen, hermeneutische Kompetenz. Die religiöse Erfahrung bewährt sich dadurch als objektiv gültig, daß sie Auge, Ohr und Verstand dazu befähigt, alles, was überhaupt erfahren werden kann, auf neue Weise zu sehen und zu begreifen. Ob sie wirklich »Erfahrung« war, und ob in ihr wirklich »das

[3] Vgl. R. Schaeffler, Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks, in: W. Kerber [Hrsg.] Die Wahrheit der Religion, München 1994, 73–137.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heilige« erfahren wurde, zeigt sich in dem durch sie eröffneten neuen Blick auf die Welt und in der durch sie gestifteten Fähigkeit, Welterfahrung auf unverwechselbare Weise auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Religiös gesprochen: Die objektive Gültigkeit der religiösen Erfahrung zeigt sich in der Fähigkeit dessen, der sie gemacht hat, die erfahrene »Herrlichkeit Gottes« auf dem Antlitz aller Kreatur wiederzuerkennen. Dann aber bleibt die religiöse Vorstellung so lange »bloß subjektiv«, wie sie sich dieser hermeneutischen Bewährung verweigert. Dann wird aus dem Lobpreis des göttlichen »Lichts«, das das Ganze der menschlichen Erfahrungswelt zur Erscheinungsgestalt göttlicher Gegenwart werden läßt, der vermeintlich fromme Selbstgenuß der Seele, die an der je augenblickshaft geschehenden Erfüllung durch ihre religiösen Erlebnisse genug hat.

Doch lassen diese gefundenen Antworten eine Frage offen, dieses Mal eine solche, die gerade im Zusammenhang der »Demonstratio Religiosa« besonders wichtig ist: Lassen sich auf transzendentalem Wege Kriterien gewinnen, um zwischen der Verehrung des »wahren Gottes« und »falscher Götter« zu unterscheiden? Denn es wäre wohl voreilig, alle jene Gottheiten, die in außerbiblischen Religionen verehrt und von biblischen Autoren als »falsche Götter« beurteilt werden, als bloß fingierte Götter zu deuten. Auch in diesen Fremdreligionen werden religiöse Erfahrungen gemacht und von religiösen Fiktionen unterschieden. Und auch diese religiösen Erfahrungen sind von solcher Art, daß die Verehrung des allein »wahren« Gottes sich an ihnen hermeneutisch bewähren muß[4]. So ensteht die Frage, an welchem Kriterium die Rezeption von Gottesvorstellungen aus fremden Religionen gemessen wird, um sie entweder als legitime Verstehenshilfe für die eigene Tradition anzuerkennen, oder als Versuchung zum Dienst an »falschen Göttern« zu beurteilen[5].

Die traditionellen Gottesbeweise sind dazu tauglich, solche Kriterien anzugeben, weil sie, zugleich mit dem versuchten Nachweis der Existenz Gottes, »Wesensprädikate« benennen, anhand derer

[4] Das geschah etwa dadurch, daß die Stadtgottheiten von Jerusalem »Zedek« und »Salem« von biblischen Psalmensängern als Eigenschaften des wahren Gottes gedeutet wurden, als seine »Gerechtigkeit« und seine »Friedensmacht«, die sich dort, wo dieser Gott seine »Herrlichkeit« zeigt, begegnen und sogar »küssen«: Justitia et pax osculatae sunt – Ps 85 [vulg. 84],11.

[5] In diesem Sinne bittet der Psalmist im gleichen Psalm, der von Gottes Gerechtigkeit und Friedensmacht singt: »Laß uns nicht fallen in Torheit« – a. a. .O. Vers 8.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der wahre Gott identifiziert und von falschen Göttern unterschieden werden kann. Ein transzendentalphilosophischer Ansatz dagegen, der von der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung im Allgemeinen und der religiösen Erfahrung im Besonderen geleitet wird, unterliegt dem Verdacht, zur Gewinnung derartiger Kriterien ungeeignet zu sein. Denn es muß angenommen werden, daß jede Religion auf genuin religiösen Erfahrungen beruht, die ihre »hermeneutische Kompetenz« erwiesen haben: Im Lichte dieser Erfahrungen kann die gesamte Lebenserfahrung des Menschen gedeutet werden, und sie selbst werden im Lichte dieser gesamten menschlichen Lebenserfahrung ausgelegt. Wäre es nicht so, dann hätten die einzelnen Religionen nicht über Jahrhunderte hinweg Anhänger gefunden. Auf diesem Wege, so möchte man meinen, sind keine Kriterien für eine wertende Abwägung zwischen unterschiedlichen Religionen zu gewinnen. Eine transzendentale »Demonstratio Religiosa« wird sich daran bewähren müssen, ob es ihr gelingt, diesem Verdacht entgegenzutreten.

Es bleibt also zu prüfen, ob vom transzendentalen Ansatz aus zunächst die Tatsache gedeutet werden kann, daß manche (keineswegs alle) Religionen die Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und falschen Göttern für nötig halten. Und in einem zweiten Schritt wäre zu fragen, ob aus einer Einsicht in die spezifisch religiösen Gründe, die eine solche *Unterscheidung* erfordern, auch Kriterien für eine *Entscheidung* gewonnen werden können. Diese Frage wird im zweiten Band dieser Untersuchung zu erörtern sein, der der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gewidmet sein wird.

b) Die »Demonstratio Christiana« und die Frage nach dem Allgemeingültigkeitsanspruch von Erfahrungen, die eine bestimmte, historisch geprägte Vernunftgestalt voraussetzen

Die »Demonstratio Christiana« will die Zustimmung zur christlichen Glaubensverkündigung als einen rational verantwortbaren Akt erweisen und macht damit zwei Voraussetzungen, die einer philosophischen Erörterung bedürfen: Die erste dieser Voraussetzungen besagt, daß ein inmitten der Zeit ergehendes und daher historisch bedingtes Wort dennoch unbedingte und allgemeine Geltung beanspruchen könne, insbesondere jenes Wort, das Gott in Christus gesprochen hat und das vom Hörer als »Gottes letztes und unüberbietbares Gnadenwort« verstanden werden soll. Dieser Voraussetzung aber ist eine

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweite, oft weniger beachtete Voraussetzung logisch vorgelagert. Sie besagt, daß ein Wort, das von einer Erfahrung spricht, die eine bestimmte, historisch geprägte Gestalt der Vernunft voraussetzt, auch solchen Menschen gepredigt werden kann, deren Anschauen und Denken durch eine anders verlaufende Geschichte ihrer Überlieferungsgemeinschaft auf andere Weise geprägt worden ist. Das gilt insbesondere für das Wort von der Sündenvergebung, das eine bestimmte Erfahrung von Schuld und Schuldverstrickung voraussetzt, die den Angehörigen anderer Überlieferungsgemeinschaften fremd und unzugänglich erscheint (s. o. S. 46–52). Die Rechtfertigung dieser beiden Voraussetzungen ist also ein unentbehrlicher Besdtandteil der »Demonstratio Christiana«.

Daher ist wiederum zu fragen: Konnten im Rahmen der philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre schon Ergebnisse gewonnen werden, die der Demonstratio Christiana bei der Erfüllung dieser Aufgabe dienen können? Und welche Fragen mußten zunächst offenbleiben, sodaß sie erst im Rahmen der philosophischen Einübung in die Christologie behandelt werden können?

α) Traditions-spezifische Fragestellungen als Ausdruck historischer Vernunftgestalten

Eine transzendentale Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, scheint eher dazu geeignet, die Schwierigkeit der Demonstratio Christiana zu deuten, als dazu, etwas zu ihrer Überwindung beizutragen. Denn eine solche Theorie macht deutlich: Der Dialog mit der Wirklichkeit wird so geführt, daß die Formen des Anschauens und Denkens das Erfassen von Erfahrungs-Inhalten möglich machen, diese Inhalte aber ihrerseits die Formen des Anschauens und Denkens verändern. Erfahrung besteht nicht darin, immer neue Stoffe in die immer gleichen Formen des Anschauens und Denkens aufzunehmen, sondern darin, einen Anspruch des Wirklichen zu beantworten und dadurch erst vernehmbar zu machen, der, als kritisch-vorantreibendes Moment, eine Änderung dieser Formen nötig macht. Dann aber ist die jeweils gemachte Erfahrung eine Phase in einer Geschichte, deren bisheriger Gesamtverlauf das Anschauen und Denken des Subjekts so geprägt hat, daß es zu dieser Erfahrung erst fähig wurde. Damit wird begreiflich, worauf die Schwierigkeit des interkulturellen Dialogs beruht: nicht darauf, daß auf identische Fragen unterschiedliche Antworten gegeben werden, sondern darauf, daß historisch unterschiedlich geprägte Gestalten

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Anschauens und Denkens unterschiedliche Kriterien dafür entstehen lassen, ob eine Frage »vernünftig gestellt« ist.

Nun bedeutet aber, worauf die Hermeneutiker mit Recht hinweisen, »eine Aussage verstehen« so viel wie »die Frage mitfragen, auf die diese Aussage antworten will«. Wenn daher schon die Kriterien für »vernünftig gestellte Fragen« von der Prägung des Anschauens und Denkens durch unterschiedliche Traditionen abhängen, dann scheint der Dialog zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Überlieferungsgemeinschaften grundsätzlich unmöglich zu sein, weil diese sich, aufgrund unterschiedlicher Prägung ihres Anschauens und Denkens, notwendig mißverstehen? Oder läßt sich vom transzendentalen Ansatz aus eine Theorie des Dialogs zwischen Angehörigen unterschiedlicher Überlieferungsgemeinschaften entwikkeln, also z. B. eine Theorie des interkulturellen und darin eingeschlossen des interreligiösen Dialogs?

Angewandt auf die Demonstratio Christiana muß diese Frage auf folgende Weise konkretisiert werden: Ehe man fragen kann, ob in Christus das göttliche Gnadenwort auf abschließende und unüberholbare Weise gesprochen worden sei, ist zu klären, ob nicht schon diese Frage Voraussetzungen enthält, die nur innerhalb einer bestimmten, historisch kontingenten Überlieferungsgemeinschaft als sinnvoll beurteilt werden können. Ist, so läßt sich diese Frage konkreter stellen, die Zusage, daß in Christus die Übermacht der Sünde besiegt sei, nur einem Denken verständlich zu machen, das durch bestimmte Krisen-Erfahrungen geprägt ist, wie sie für die Geschichte des frühen Europa charakteristisch sind? In solchen Krisenerfahrungen ist das Bewußtsein entstanden, daß »diese Welt im Argen liegt«, sodaß ihr Ende »nahe herbeigekommen« ist, und daß die ganze Schöpfung deswegen einer freien Zuwendung Gottes bedarf, durch die sie zu einer »neuen, kommenden Welt« umgeschaffen wird, die Gott wohlgefällt[6]. Wenn aber der Inhalt der christlichen Botschaft nur einem Anschauen und Denken verständlich gemacht werden kann, das aufgrund solcher Krisenerfahrungen die Ordnung dieser Welt als gestörte Ordnung, die Zeit dieser Welt im Ganzen als »kurze Frist«, die Existenz des Menschen als das Dasein eines »Fremdlings in dieser Welt« und eines »Bürgers der kommenden Welt« begreift, dann kann, so scheint es, auch nur einem so geprägten Anschauen

[6] Vgl. R. Schaeffler, Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen, in: Stimmen der Zeit 1999, 363–376.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Denken die christliche Botschaft verständlich gemacht werden, daß in Christus »das Ende dieser Welt nahe herbeigekommen« und »die kommende Welt schon angebrochen« sei.

Insoweit scheint die christliche Botschaft nur einem europäisch geprägten Bewußtsein verständlich zu sein – und zwar nicht deshalb, weil sie in ihren *Aussagen* hebräische oder griechische Begriffe verwendet, denen ihre besondere Bedeutung im Verlauf einer kulturspezifischen Geschichte zugewachsen ist, sondern deshalb, weil schon die Fragen, auf die sie antworten will, jene Krisen-Erfahrungen voraussetzen, aus denen die europäische Kultur hervorgegangen ist. Schon die Frage, auf die diese Botschaft zu antworten verspricht (von Paulus in die Worte gefaßt »Ich elender Mensch, wer reißt mich heraus aus diesem Leib der Sünde und des Todes?«, von Luther auf die Formel gebracht: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?«) setzt diese bestimmte, historisch bedingte Weise des menschlichen Selbstverständnisses voraus. Und die christliche Botschaft, die dem Hörer die Befreiung aus der von ihm selbst nicht zu überwindenden Übermacht der Schuld durch Gottes »gerechtmachende Gerechtigkeit« (justitia justificans) und damit die Wiederherstellung seiner sittlichen Identität zuspricht, spricht damit in diese bestimmte historische Tradition hinein.

Auf diese Frage kann die Transzendentalphilosophie zunächst nur eine erste, sehr allgemeine Antwort geben: »Vernunftgestalten«, auch solche, die im Verlauf einer bestimmten Geschichte gewachsen sind, sind keine feststehenden Größen. (In dieser Weise haben manche Theoretiker unter dem Einfluß Herders und Hegels sich den »Geist eines Volkes« gedacht; und manche Kulturtheoretiker sprechen noch heute vom feststehenden »Geist einer Kultur«, der in der Begegnung mit fremden Kulturen nur entweder bewahrt oder durch Fremdeinflüsse zerstört werden kann.) »Vernunftgestalten« sind historische Größen; und angesichts dieser unvermeidlichen Geschichtlichkeit der Vernunft kann »objektive Geltung« nicht »Unabhängigkeit von der Geschichte der Individuen und Kommunikationsgemeinschaften« besagen. Dem aber ist nun hinzuzufügen: Auch die Begegnung mit fremden Kulturen und Überlieferungen gehört zu jener Geschichte, aus der die Formen des eigenen Anschauens und Denkens in immer neuer, verwandelter Gestalt hervorgehen. Auch für diese besondere Erfahrung gilt deswegen, was an früherer Stelle von jeder Erfahrung gesagt worden ist: Auch die Begegnung mit Zeugnissen fremder Kulturen setzt keine der bisher gemachten Er-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fahrungen außer Kraft, aber auch an ihr muß die Forma Mentis, die aus den früheren Erfahrungen des Individuums und der gesamten Überlieferungsgemeinschaft hervorgegangen ist, sich hermeneutisch bewähren. Die Fähigkeit zum interkulturellen (und darin eingeschlossen: zum interreligiösen) Dialog wird dann zur Bewährungsprobe für das angemessene Verständnis der eigenen Geschichte.

Doch kann diese Antwort in ihrer Allgemeinheit das spezielle Problem der christlichen Predigt nicht lösen. Denn diese will ja ihren Hörern nicht nur eine unter anderen möglichen Erfahrungen bezeugen und in deren Licht auch bezeugte Erfahrungen aus anderen Kulturkreisen verstehen; sie erhebt vielmehr für die hier bezeugte Erfahrung, die Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Christus, den Anspruch der Einzigartigkeit. Hier sei »Gottes letztes Wort« gesprochen, in welchem die gesamte Geschichte der Menschheit »zu ihrer Fülle gelangt« sei. Und hier gewinnt die Frage nach der historischen Prägung des Anschauens und Denkens ihre besondere Schärfe. Ist nicht schon die Frage nach »der Geschichte« und ihrer möglichen »Fülle« so sehr von einer bestimmten Überlieferung, der jüdisch-christlichen geprägt, daß auch die Antwort, dieseFülle sei in Christus herbeigekommen, nur den Angehörigen dieser bestimmten Tradition verständlich gemacht werden kann?

β) Christus, »Gottes letztes Wort«, in dem »die Geschichte zur Fülle kommt«?

An früherer Stelle wurde gesagt: Christus, wie der christliche Glaube ihn versteht, ist »Gottes letztes Wort« nicht nur in dem Sinne, daß dieses Wort unwiderruflich gültig und für alle kommenden Weisen des menschlichen Anschauens und Denkens maßgeblich bleibt, sondern in dem speziellen Sinne, daß in ihm die ganze Geschichte Gottes und der Menschen »zu ihrer Fülle gelangt«. Das setzt offenbar eine bestimmte Auffassung von Zeit und Geschichte voraus, die nicht der Zeit-Anschauung aller Menschen entspricht. So ist zunächst zu fragen, innerhalb welcher konkreten Überlieferung eine solche Zeit-Anschauung entstehen konnte. Davon wird im dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung zu handeln sein, wenn von jener spezifischen Formatio Mentis gesprochen wird, die den Mitgliedern der Ekklesia Israel im Laufe ihrer Geschichte widerfahren ist. Und es wird weiterhin davon zu handeln sein, daß auch diejenige Zeitanschauung, die in der Geschichte der Ekklesia Israel entstand, die Anschauung von der einen, universalen, irreversiblen Zeit und von

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer »Fülle«, in der sie an ihr Ziel gelangt, durch die Erfahrung, die die Jünger mit dem Auferstandenen gemacht haben, noch einmal verändert worden ist: Nur innerhalb einer solchen veränderten Zeitanschauung ist es sinnvoll möglich, davon zu sprechen, daß die »Fülle« schon herbeigekommen sei, während die Zeit, die wir alltäglich erfahren, offensichtlich auch über Jesu Tod und Auferweckung hinaus »weiterläuft«. Die Frage, ob das Zeugnis der Jünger, die dem Auferstandenen begegnet sind und diese Erfahrung als Anzeichen für die »schon herbeigekommene« aber »noch nicht offenbargewordene« Fülle der Menschheitsgeschichte verstanden haben, nur innerhalb der christlichen Überlieferungsgemeinschaft verständlich wird, ist durch die allgemeine philosophische Aussage über die Bedeutung interkultureller Begegnungen noch nicht hinlänglich beantwortet.

Schon damit ist deutlich geworden: Das Problem der Demonstratio Christiana ist nicht ohne Beziehung zur Fragestellung der Demonstatio Catholica lösbar. Das Problem der Demonstratio Christiana besteht darin, ob und wie es möglich sei, von den Ereignissen des Lebens, des Leidens und der Auferweckung Jesu als von einem »Wort Gottes« zu sprechen, durch das die gesamte Geschichte Gottes mit seinem Volk, ja mit der ganzen Menschheit »zu seiner Fülle gebracht« wird. Die Frage nach einer möglichen »Fülle der Zeit« und damit der Geschichte (und damit auch die christliche Antwort, diese Fülle sei in Christus »herbeigekommen«) ist aber das Resultat der gesamten vorangehenden Geschichte der »Ekklesia Israel«. Darum werden im dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung die Probleme einer philosophischen Einübung in die Christologie und die Probleme einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie gemeinsam behandelt werden. Die Entstehung, aber auch die bleibende Eigenart der christlichen Überlieferung und damit der christlichen Kirche, die diese Überlieferung weiterträgt, ist nur aus dem Zusammenhang mit der Eigenart und Geschichte der Ekklesia Israel zu verstehen. Erst aus diesen Zusammenhang heraus kann auch deutlich gemacht werden, was die Rede von einer »Fülle der Zeit« und von einem diese Fülle ansagenden »letzten Wortes« bedeute.

Schon jetzt aber kann, im Sinne einer Problem-Anzeige, gesagt werden: Das Bekenntnis zu diesem letzten Wort ist nicht Ausdruck eines Bescheidwissens über Gottes Geschichtslenkung, das kommende Erfahrungen überflüssig macht und die Glaubenden vor kommenden, oft schmerzlichen Überraschungen bewahrt. Es ist vielmehr Ausdruck einer eschatologischen Hoffnung, die sich allein auf die

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Treue Gottes stützt. Daraus ergibt sich die kritische Frage, ob die christliche Glaubensüberzeugung, wonach in Christus »das letzte Wort Gottes« inmitten der Geschichte schon gesprochen sei, dazu beigetragen habe, jene Gelassenheit gegenüber der Geschichte möglich zu machen, die es den Glaubenden gestattet, sich in selbstkritischer Weise auch überraschenden Wendungen dieser Geschichte auszusetzen, darunter auch den Herausforderungen, die sich aus der Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen ergeben.

Daraus aber ist zugleich eine ekklesiologische Folgerung zu ziehen: Auch das Bekenntnis zur Kirche als der Vorwegnahme einer kommenden, in der Homologia Gottes vereinten Menschheit ist der Ausdruck einer derartigen eschatologischen Hoffnung. In welcher Gestalt auch immer die christliche Kirche aus der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen hervorgehen mag, so wird sich doch jede dieser Gestalten als eine neue, vielleicht überraschende Gestalt derjenigen Communio erweisen, in der dieses »letzte Wort« Gottes weitergegeben und gegenüber allen Menschenworten zur Geltung gebracht wird. Und die kirchlichen Institutionen, die diese Weitergabe sichern, werden sich immer neu als Dienerinnen an jenem Wort erweisen, das sich, als göttliche Zusage, in immer neuen, überraschenden Weisen erfüllen wird.

c) Die »Demonstratio Catholica« und die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Autonomie der Vernunft und der Prägung des Bewußtseins durch Traditionen und Institutionen

α) Die allgemeine Frage: Aufgaben und Legitimations-Kriterien von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen

In den hier vorgetragenen Überlegungen war vom »oikodometischen« Charakter des religiösen Wortes die Rede, und zwar naturgemäß erst im zweiten Teil dieses Bandes, in dem nicht mehr vom »Verbum Mentis«, sondern vom »Verbum Oris« gehandelt wurde. Die Aufmerksamkeit galt insbesondere seiner bleibenden »Exteriorität«, kraft derer es dem Hörer zugesprochen werden muß und sich nicht darin erschöpft, ihm zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen, was er »im Grunde« immer schon gewußt hat. Daraus aber ergab sich dasjenige philosophische Problem, das in der »Demonstratio Catholica« impliziert ist: Die Frage, ob die Verwiesenheit auf ein solches »äußeres Wort« mit der *Autonomie der Vernunft* vereinbar sei, oder ob der Hörer durch den Anspruch eines solchen äußeren Wortes der

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fremdbestimmung von Traditionen und Institutionen unterworfen werde. Diese Frage liegt dem immer wieder erhobenen Einwand zugrunde, das Hören auf ein »äußeres Wort« mit unbedingtem Geltungsanspruch hebe die Selbstbestimmung der Vernunft auf und werde so zur Ursache »selbstverschuldeter Unmündigkeit« (um einen Ausdruck aus Kants Schrift »Was ist Aufklärung?« zu verwenden). Die Vernunft könne, wenn sie ihre Selbstbestimmung und damit ihre Eigenverantwortung nicht aufgeben will, nur solchen Worten unbedingte und universale Geltung zusprechen, die sie selbst aus ihren eigenen Prinzipien nach logischen Regeln abgeleitet hat.

Auch in diesem Zusammenhang ist zu fragen: Konnten im Rahmen der philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre schon Ergebnisse gewonnen werden, die der Demonstratio Catholica bei der Erfüllung ihrer Aufgabe dienen können? Und welche Fragen mußten dabei zunächst noch offenbleiben? Ähnlich wie im Zusammenhang der Demonstratio Christiana muß die erste Antwort lauten: Auf die Einwände der Aufklärungs-Philosophie, die sich gegen Traditionen und Institutionen im Allgemeinen richten, konnte zunächst nur eine ebenso allgemeine Antwort gegeben werden: Die Vernunft existiert und fungiert nicht abseits von ihrer Geschichte und ist deshalb durch die Zugehörigkeit zu konkreten Überlieferungsgemeinschaften geprägt. Doch fordert jede Überlieferungsgemeinschaft ihre Glieder dazu heraus, die Inhalte der Überlieferung und die der eigenen Erfahrung in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen. Und indem das gehörte Wort sich an den eigenen Erfahrungen des Hörers hermeneutisch bewährt und von diesem rückblickend im Lichte dieser seiner eigenen Erfahrung neu verstanden wird, wird der Hörer zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit des gehörten Wortes. Nur so kann das Individuum sich die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignen und sodann durch selbstbestimmte Eigentätigkeit die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft aktiv mitgestalten. Und darin bewährt sich, innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft, die Autonomie der Vernunft (s. o. S. 262 ff.).

β) Die spezielle Frage: Kriterien zur Beurteilung der christlichen Tradition und ihrer Organe

Mit der Beantwortung der allgemeinen Frage, worauf das Recht von Traditionen und Institutionen beruhe, auf die freie Zustimmung der Individuen Anspruch zu erheben, ist jedoch die spezielle Frage noch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht gelöst, ob sich auf diese Weise Kriterien gewinnen lassen, um unterschiedliche Traditionen miteinander kritisch zu vergleichen und ihre Autoritäts-Ansprüche gegeneinander abzuwägen. Gerade auf diese Frage aber hat sich das traditionelle Interesse der »Demonstratio Catholica« konzentriert. Diese ist in Auseinandersetzung mit der reformatorischen Kritik entstanden und hatte die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehrtradition und die Notwendigkeit ihrer Sicherung durch kirchliche Institutionen, vor allem durch das kirchliche Lehramt, aufzuweisen, während die ihr korrespondierende Kontroverstheologie der reformatorischen Bekenntnisse ihre Aufgabe vor allem darin sah, diesen Autoritätsanspruch zurückzuweisen.

Nun ist es kein Zufall, daß jene Kontroverse zwischen den Konfessionen, die das Thema der »Demonstratio Catholica« und der ihr korrespondierenen Kontroverstheologie der reformatorischen Kirchen darstellt, sich auf das Verhältnis von Schrift und Tradition konzentriert hat. Auf katholischer Seite wurde primär das positive Wechselverhältnis von Schrift und Tradition hervorgehoben. Die Aufgabe der »Demonstratio Catholica«, aber auch der ihr korrespondierenden evangelischen Kontroverstheologie, bestand deswegen darin, die beiden Funktionen der Schrift, ihre traditionsbegründende und ihre traditionskritische Funktion, in ein angemessenes Verhältnis zu bringen.

Insofern gehört zur Demonstratio Catholica nicht nur die Auseinandersetzung mit der Kritik, die die Aufklärung an jeder Form von Traditionen und an den sie stabilisierenden Institutionen geübt hat, sondern auch die Behandlung der kontroverstheologischen Frage nach jener spezifischen Traditionskritik, die die Reformatoren mit Berufung auf die Schrift vorgetragen hat. Und die Frage ist, ob auch darin philosophische Probleme impliziert sind, sodaß die Theologie auch in dieser Hinsicht berechtigte Erwartungen an die Philosophie zu richten hat.

Nun hat sich ergeben: Auch zur Klärung dieses kontroverstheologischen Problems konnte die philosophische Einübung in die theologische Erkenntnislehre einen Beitrag leisten. Das wurde möglich, weil die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendentalphilosophische Methode zugleich sprachphilosophische Fragestellungen in sich aufgenommen hat. Dabei konnte gezeigt werden: Sofern in religiösen Überlieferungsgemeinschaften gewisse Texte eine normative Rolle spielen, sollen sie spätere Generationen dazu befähigen, ihr Anschauen und Denken an derjenigen Gestalt des Verbum Mentis et

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oris zu messen, die aus der bezeugten Erfahrung hervorgegangen ist und in der Sprachgestalt solcher Zeugnisse ihren Ausdruck gefunden hat. Der Gebrauch derartiger Schriften impliziert ein kritisches Verhältnis zur eigenen Überlieferung und muß doch seinerseits ein wesentliches Moment dieser Überlieferung werden und bleiben. Nur innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft können gewisse Texte als normativ oder gar »kanonisch« ausgezeichnet werden; und die Eigenart der Überlieferung selbst entscheidet darüber, auf welche Weise solche Texte auch kritisch gegenüber dieser Überlieferung ins Spiel gebracht werden können.

Das Gesagte gilt auch für die kontroverstheologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Die reformatorische Art, gegen die Tradition an die Schrift zu appellieren, konnte nur innerhalb der christlichen Tradition entstehen und bleibt unverständlich, wenn dieser ihr konstitutiver Traditionsbezug aus dem Blick gerät. Deshalb ist diese Weise des »Schriftgebrauchs« auch den Anhängern solcher außerchristlicher Religionen, die »heilige Bücher« kennen, kaum verständlich zu machen. Umgekehrt konnte die katholische Argumentation dafür, die Schrift im Lichte der Tradition zu lesen und gerade in diesem Zusammenhang die Bezugnahme auf die Schrift als »Norma normans« gegenüber der Tradition als »Norma normata« zur Geltung zu bringen, nur innerhalb einer Überlieferung entstehen, für die der kanonische Rang biblischer Schriften außer Frage stand.

Philosophische Überlegungen zum Verhältnis von Traditionen zu normativen Schriften in ihrem zugleich traditionsbegründenden und traditionskritischen Gebrauch sind nicht durch ein spezielles Interesse der Philosophen an kontroverstheologischen Diskussionen motiviert, sondern durch ein allgemeines Interesse an der »Pragmatik« des geschriebenen Wortes, d. h. an der Frage, was Menschen tun (»práttousin«), wenn sie innerhalb von Überlieferungsgemeinscharften »klassische texte« gebrauchen. Aber gerade deswegen kann die Philosophie auch zu der speziell theologischen Kontroverse einen klärenden Beitrag leisten – und bestünde dieser nur darin, diese Kontroverse vor abstrakten Polarisierungen zu bewahren.

Daß damit die traditionskritische Funktion derartiger Schriften nicht unterbewertet wird, wird sich in einem kommenden Band der hier vorgelegten Untersuchung noch deutlicher zeigen: in der philosophischen Einübung in die Ekklesiologie. Doch kann schon jetzt gesagt werden: Aus den Ergebnissen der philosophischen Einübung

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in die theologische Erkenntnislehre lassen sich Ansätze zur Beantwortung der Frage gewinnen, woran der rechte Gebrauch normativer Texte zu erkennen sei und wo er in Mißbrauch übergehe. Wenn nämlich das religiöse Wort im Allgemeinen dazu dient, den Hörer zur aktiven Teilhabe am Aufbau der zum Gotteslob versammelten Gemeinde fähig zu machen, und wenn kanonische Texte dafür die notwendigen Kriterien bereitstellen, dann ist für den Gebrauch dieser Texte eine zweifache »Hermeneia« konstitutiv: jene Auslegung des »Dieners am Wort«, durch die der Hörer in dem Wort, das ihm verkündet wird, den Anspruch des Wirklichen, den der Text ihm bezeugt, als an ihn gerichteten Anspruch erfassen kann, aber auch die Auslegung des Gehörten durch das eigenverantwortliche Zeugnis, das die Hörer und Leser geben, indem sie zwischen dem gehörten Wort und der eigenen Erfahrung ein hermeneutisches Wechselverhältnis zustandebringen. Der für religiöse Überlieferungsgemeinschaften charakteristische Gebrauch kanonischer Texte ist deren stets neue Übersetzung (»Hermeneia«) in zwei Formen der »Viva Vox«: in die Anrede an die Gemeinde, die sich dieses Wort nicht selber sagen kann, und in die doxologische Antwort, die diese durch ihr Sprechen und Handeln selber geben muß. Und der »rechte Gebrauch« kanonischer Schriften bewährt sich darin, dem Wort der Verkündigung einerseits jene »Exteriorität« zu wahren, durch die es sich vom vermeintlich »frommen« Selbstgespräch der Glaubenden unterscheidet, und sie andererseits zugleich zur eigenverantwortlichen Antwort auf das verkündete Wort fähig zu machen. Wo der Gebrauch solcher Texte nur bestätigt, was der Hörer immer schon zu wissen meint, aber auch wo dieser Textgebrauch den Hörer stumm macht, statt ihn zu seinen eigenverantwortlichen Zeugnis zu befähigen, ist der Gebrauch in Mißbrauch übergegangen.

Damit sind zugleich erste Ansätze zur Beantwortung der Frage gewonnen, wie der Autoritätsanspruch der »Diener am Wort« zu beurteilen sei: Das »äußere Wort« (»Verbum externum«) der Verkündigung ruft den Hörer zu einer Antwort auf, die er als eigenverantwortlicher Zeuge für die Wahrheit dieses Wortes geben kann, indem er im Lichte dieses Wortes seine eigene Erfahrung deutet, aber rückblickend von der so gedeuteten eigenen Erfahrung aus auch das ihm zugesprochene Wort neu verstehen kann. Nur so dient das Wort dem Aufbau der »doxologischen Kommunikationsgemeinschaft«. Darum gehört zur Aneignung der Überlieferung stets auch ein traditionskritisches Moment. Auch die Überlieferungsinhalte gewinnen ihren

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegenstandsbezug nur dadurch, daß sie den je größeren Anspruch der Wirklichkeit bezeugen, der über die jeweils erreichte Vernunftgestalt hinausdrängt und dadurch ein immer neues Verständnis sowohl der gegenwärtigen Erfahrungen als auch der Überlieferungszeugnisse möglich und notwendig macht. Darauf beruht es, daß die Antwort, zu der das verkündete Wort den Hörer fähig macht, auch den Verkünder überraschen kann (s. o. S. 231). So wird jener Dialog möglich, den Paulus als ein Gespräch »ek písteos eis pístin«, »aus Glauben zum Glauben« beschreibt[7], in welchem Prediger und Hörer »gemeinsam Halt finden durch die Gegenseitigkeit des Glaubens, der in euch und in mir ist«[8]. Die »Diener am Wort« sind deswegen daran zu messen, inwieweit sie ihre Hörer dazu befähigen, zu aktiven Mitgliedern der religiösen Kommunikationsgemeinschaft zu werden.

Da jedoch diese Kriterien nicht aus einer speziellen Analyse kontroverstheologischer Fragen gewonnen werden, sondern aus allgemeinen Überlegungen zur Funktion normativer Texte in Überlieferungsgemeinschaften überhaupt, eröffnet sich von hier aus ein Zugang zu einem weiteren Thema der Ekklesiologie, das in der traditionellen Demonstratio Catholica noch kaum in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt war: das Problem eines kritischen Religionenvergleichs. Erst die intensiver gewordene Begegnung der Kulturen und damit auch der Religionen hat die Dringlichkeit dieses Themas sowohl für die Theologie als auch für die Religionsphilosophie deutlich werden lassen. Auch für die Demonstratio Catholica ist heute nicht nur die mögliche Kontroverse zwischen innerchristlichen Traditionen, sondern auch und vor allem die Begegnung und der mögliche Konflikt zwischen der christlichen Überlieferung als ganzer und anderen, außer-christlichen religiösen Traditionen ein wichtiges Thema geworden. Was im Rahmen einer philosophischen Einübung in der theologische Erkenntnislehre gesagt werden konnte, enthält bestenfalls erste Ansätze zur Erörterung dieses Problems: Im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie wird zu prüfen sein, ob und auf welche Weise ein geschärftes Bewußtsein davon, daß der Anspruch des Wirklichen »je größer« ist als die Weise, wie er im eigenen Anschauen und Denken zur Sprache gebracht werden kann, auch eine besondere Sensibilität für die Aufgabe erzeugen

[7] Röm 1,12.
[8] Röm 1,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann, die eigene Überlieferung im Lichte der Begegnung mit fremden Überlieferungen neu zu bedenken und neu zu verstehen.

5. Ein weiterführender Hinweis

In allen vier Argumentationskontexten also, bei der Erörterung der philosophischen Implikate der Demonstratio Religiosa, Christiana und Catholica und der theologischen Erkenntnislehre, blieben, so zeigt sich in der Rückschau, immer wieder Fragen offen, die die Möglichkeit des gruppen-übergreifenden Dialogs betrafen. Dieser Dialog muß, wenn er überhaupt zustandekommen soll, ebenso verständnisvoll wie kritisch geführt werden.

Nun unterliegt die Religionsphilosophie, vor allem wenn sie mit phänomenologischen und sprachphilosophischen Methoden unternommen wird, nicht selten dem Verdacht, sie sei so sehr auf das »Verstehen« ausgerichtet, daß sie genötigt werde, auf die Kritik der unterschiedlichen Religionen von vorne herein zu verzichten. Umgekehrt wird gegen die Theologie nicht selten der Verdacht erhoben, sie sei so sehr auf die Rechtfertigung der christlichen Botschaft ausgerichtet, daß fremde Religionen zwar Gegenstände ihrer Kritik sind, aber nicht als Zeugnisse religiöser Erfahrung bewertet werden können, von denen auch der Christ, wenn er sich nur bemüht, sie zu verstehen, etwas lernen könnte. Um sich gegen diesen Verdacht zur Wehr zu setzen, haben in jüngerer Zeit viele Theologen (ebenso wie früher die Philosophen) die Maxime »Zuerst verstehen!« so sehr betont, daß das Moment der Kritik an fremden religiösen Überlieferungen ganz in den Hintergrund trat.

Was im Rahmen der nun abgeschlossenen philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre über die »Veritas semper maior und ihre antizipatorische Präsenz« gesagt wurde, könnte in dieser Situation dazu dienen, die Einheit von Hermeneutik und Kritik ins Bewußtsein zu rufen, statt zwischen »Verstehen« und »Kritik« nur einen unvermittelten Gegensatz zu sehen. Es gibt kein Verstehen, das nicht zugleich kritisch sein müßte, um im Wort der Menschen das Zeugnis von einer Wahrheit zu vernehmen, die stets größer ist, als alles menschliche Reden von ihr. Und es gibt keine sachgemäße Kritik an aller menschlichen Rede, die nicht zugleich hermeneutisch sein müßte, um in dem, was Menschen sagen, die Präsenz der je größeren Wahrheit bezeugt zu finden. Das gilt auch

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für das Gespräch zwischen Kulturen und Religionen, von dem soeben gesagt wurde, daß es ebenso verständnisvoll wie kritisch geführt werden muß. Es ist daher zu prüfen, ob von diesem Ansatz aus auch ein Beitrag zu denjenigen Aufgaben des gruppen-übergreifenden Dialogs geleistet werden kann, die innerhalb der drei klassischen Traktate der Fundamentaltheologie auftreten.

So kommt es, mit Bezug auf die »Demonstratio Religiosa«, darauf an, eine »Kriteriologie rechten Redens von Gott« zu entwickeln. Aber wenn diese nicht zu einer Verständnislosigkeit gegenüber anderen Religionen führen soll, kann sie nicht darauf ausgerichtet sein, das jeweilige Gottesverständnis der eigenen Überlieferung mit philosophischen Argumenten so zu rechtfertigen, daß das anders geartete Gottesverständnis fremder religiöser Überlieferungen als schlechthin unsinnig beurteilt wird, weil fremde »Götter«, gemessen an einem philosophischen Gottesbegriff, gar nicht »Götter« genannt zu werden verdienen. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die Eigenart derjenigen religiösen Erfahrung freizulegen, die im Gottesverständnis anderer religiöser Überlieferungen zum Ausdruck kommt. Andererseits kann aber im interreligiösen Dialog auch nicht auf ein kritisches Urteil verzichtet werden. Dieser Verzicht wird nicht selten damit begründet, daß auch in solchen fremden Gottesvorstellungen religiöse Erfahrungen zum Ausdruck kommen und daß diese gegenüber denjenigen Erfahrungen, deren Zeugnisse in der eigenen Überlieferung weitergegeben werden, gleiches Recht beanspruchen können. Stattdessen wird versucht werden müssen, aus der Eigenart der religiösen Erfahrung selbst Kriterien zu gewinnen, die manche dieser Erfahrungen als fragmentarisch bleibende oder fehlgeleitete Weisen der Antwort auf den Anspruch der »heiligen Wirklichkeit« erkennen lassen. Da aber solche fragmentarischen und fehlgeleiteten Formen der religiösen Erfahrung auch in der jeweils eigenen religiösen Überlieferung vorkommen können, dient die Auffindung derartiger Kriterien immer zuerst den Angehörigen der eigenen Überlieferungsgemeinschaft zu ihrer kritischen Selbstüberprüfung, ehe sie den Angehörigen fremder Überlieferungsgemeinschaften angeboten werden können, um auch sie zu einer kritischen Selbstüberprüfung fähig zu machen. Auf solche Weise wird der interreligiöse Dialog zugleich zu dem Versuch, sich gegenseitig zu einem kritischen Selbstverständnis anzuleiten. Und es kann sich zeigen, daß das Gottesverständnis bestimmter religiöser Überlieferungsgemeinschaften deren Mitglieder zu einem besonders hohen Maße an Selbstkritik fähig macht.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Aufgabe betrifft vor allem die »Demonstratio Religiosa«. Aber der Versuch, sie zu erfüllen, hat Folgerungen auch für die übrigen Traktate der Fundamentaltheologie. Für die »Demonstratio Christiana« kommt es darauf an, den universalen Geltungsanspruch einer konkreten religiösen Überlieferung zu rechtfertigen. Aber wenn diese Rechtfertigung nicht zum Abbruch des interreligiösen Dialogs führen soll, kann sie nicht darauf gerichtet sein, die jeweils eigene Überlieferung gegen jede Kritik zu immunisieren und sie auf solche Weise zum Maßstab für die Beurteilung aller anderen Überlieferungen zu machen. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, diejenige Gestalt des Anschauens und Denkens, die sich in fremden Überlieferungen herausgebildet hat, als Folge einer Geschichte zu begreifen, innerhalb derer der Anspruch des Wirklichen diejenigen, die diesem Anspruch zu antworten versuchten, zu bestimmten Weisen der Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens genötigt und dadurch zugleich zu neuen Formen des Erfahrens fähig gemacht hat. Andererseits aber kann auch in dieser Hinsicht nicht auf ein kritisches Urteil verzichtet werden. Ein solcher Verzicht wird nicht selten damit begründet, daß auch die jeweils fremde Bewußtseinsgestalt (die »Mentalität« der Angehörigen fremder Überlieferungsgemeinschaften) das Ergebnis eines Dialogs mit dem Wirklichen sei und daß deswegen den Angehörigen fremder Überlieferungsgemeinschaften nicht zugemutet werden dürfe, sich demjenigen Anspruch der »heiligen Wirklichkeit« zu entziehen, der sich als das vorantreibende Moment dieser ihrer Geschichte erwiesen hat. Statt dessen wird versucht werden müssen, denjenigen Grad, in welchem die Bezeugung bestimmter Erfahrungen die Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft zur Selbstkritik befähigt und so zur Weiterentwicklung ihres Anschauens und Denkens herausgefordert hat, zum Kriterium ihrer Beurteilung zu machen. Dann werden Überlieferungen danach bewertet, in welchem Maße sie den Mitgliedern einer Überlieferungsgemeinschaft jenen Mut zur Geschichte vermitteln konnten, der von unkritischer Geschichtsvergessenheit ebenso weit entfernt ist wie von einem Skeptizismus, der sie der Geschichte wehrlos preisgeben würde. Der interreligiöse Dialog kann in diesem Zusammenhang zu einer Bewährungsprobe dieses Mutes zur Geschichte werden.

Damit sind auch die Aufgaben schon genannt, die der »Demonstratio Catholica« und der Theologischen Erkenntnislehre gestellt sind, wenn diese dazu beitragen sollen, den verständnisvoll-kritischen Dialog zwischen verschiedenen religiösen Überlieferungen

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglich zu machen. Für die »Demonstratio Catholica« kommt es darauf an, die Unentbehrlichkeit und Legitimität von religiösen Traditionen und Institutionen nachzuweisen und zugleich Kriterien aufzufinden, die eine vergleichende Beurteilung derartiger Traditionen und Institutionen möglich machen. Für die Theologische Erkenntnislehre aber stellt sich die Aufgabe, Gründe für die Möglichkeit objektiv gültiger Urteile in Sachen des religiösen Glaubens für die Menschen »in statu viae« aufzufinden. Denn gerade der religiöse Mensch wird sich dessen besonders deutlich bewußt, daß all sein Wissen, auch in Sachen des Glaubens, sich von der »Visio beatifica« unterscheidet, die er für das Ende der Tage erhofft. In beiden Zusammenhängen ist es nötig, sich für eine Geschichte offenzuhalten, in der sich das eigene Anschauen und Denken auf eine Weise verändern wird, die nicht vorherberechnet werden kann, aber zugleich einen Relativismus zu vermeiden, der auf jedes vergleichende Urteil von vorne herein verzichtet. Der interreligiöse Dialog wird auch in diesen Hinsichten – mit Bezug auf Traditionen und Institutionen und mit Bezug auf das Verständnis des theologischen Erkennens – zur Bewährungsprobe dafür, inwieweit es gelingt, die Offenheit für die Geschichte mit dem Anspruch auf objektiv gültige Wahrheit zu vereinen.

Aus den genannten Aufgaben ergeben sich Anforderungen an eine »Philosophische Einübung in die Theologie«. Und in den folgenden Bänden der hier vorgelegten Untersuchung wird zu zeigen sein, daß eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie notwendig, aber auch geeignet ist, diesen Anforderungen gerecht zu werden[9]. Im engen Rahmen der hier vorgetragenen Überlegungen muß dazu ein kurzer Hinweis und ein weiterführender Ausblick genügen.

Der kurze Hinweis erinnert daran, daß über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des gruppenübergreifenden Dialogs nicht dadurch entschieden werden kann, daß der Betrachter einen neutralen Standort einnimmt, von dem aus er die unterschiedlichen Anschauungs- und Denkformen miteinander vergleicht, die in unterschiedlichen Traditionen entwickelt worden sind, um sodann das Maß ihrer Gemeinsamkeit abzuschätzen und daraus den Grad ihrer Verständigungsfähigkeit abzuleiten. Einen solchen neutralen Betrachter-

[9] An dieser Stelle darf zunächst darauf hingewiesen werden, daß ich in meinem Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« auch auf die Erfordernisse des interkulturellen und interreligiösen Dialogs eingegangen bin – a. a. .O. 518–555.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Standort »oberhalb« der Gruppendifferenzen gibt es für uns Menschen nicht. Jede Beschreibung der Ähnlichkeiten und Differenzen von Überlieferungsgemeinschaften fällt wiederum traditionsspezifisch aus. Wohl aber ist es möglich, auf die große Zahl von Begegnungen zwischen Kulturen, Religionen und anderen Traditionen hinzuweisen, die in der Geschichte geschehen sind und noch heute geschehen, und an solchen Fällen deutlich zu machen, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen derartige Begegnungen für die Beteiligten den Charakter bedeutsamer Erfahrungen gewinnen, die sie in ihren je eigenen Erfahrungskontext aufnehmen und die diesen Erfahrungskontext gegebenenfalls auch verändern können. Nicht selten machen derartige Begegnungs-Erfahrungen eine »relecture« der jeweils eigenen Überlieferung nötig, die dann auf neue Weise verstanden und angeeignet werden muß.

Damit aber eröffnet sich zugleich ein weiterführender Ausblick: Eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, eröffnet zugleich eine Möglichkeit, die für einzelne Überlieferungsgemeinschaften charakteristische Weise verständlich zu machen, wie diese ihre eigene Geschichte begreifen und sie in ihr Selbstverständnis aufnehmen. Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode verbindet von ihrem Ansatz her die transzendentale mit der historischen Reflexion. Diese Verknüpfung kann auch für die Theologie hilfreich sein, sofern diese der konstitutiven Bedeutung der Geschichte für das Verständnis der christlichen Botschaft gerecht werden will. Bisher erprobte und bewährte Weisen, Theologie mit transzendentaler Methode zu betreiben, haben immer wieder mit Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, die für die christliche Botschaft charakteristische Geschichtlichkeit verständlich zu machen – so etwa dann, wenn für Rahner nach seiner eigenen Aussage die gesamte Geschichte »zu einem kurzen Augenblick des Anhebens […] des Ereignisses Christi zusammenschrumpft«[10]. Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie, so läßt sich hoffen, wird auch eine weiterentwickelte Transzendentaltheologie möglich machen, die diese Schwierigkeit zu überwinden vermag.

Um diese Möglichkeit zu prüfen, wenden sich die hier vorgelegten Überlegungen zunächst demjenigen unter den vier Traktaten der Fundamentaltheologie zu, der traditionsgemäß im Zentrum einer

[10] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 169.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Philosophischen Einübung in die Theologie« steht: der »Demonstratio Religiosa«. Eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« soll als ein Beispiel dafür versucht werden, was eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie dazu beitragen kann, die Voraussetzungen für eine fundamentaltheologische Gotteslehre bereitzustellen.

Ein theologischer Ausblick: Sprachphilosophische Bemerkungen zur Lehre vom Geist und der Inspiration

An die soeben versuchte kritische Rückschau auf die Ergebnisse, zu denen die philosophische Einübung in die theologische Erkenntnislehre geführt hat, und auf die offengebliebenen Fragen, die in den kommenden Bänden dieser Untersuchung zu erörtern sind, soll ein »theologischer Ausblick« angeschlossen werden. Es ist ein bloßer »Ausblick«, weil er sich auf ein Sachgebiet bezieht, das außerhalb der Zuständigkeit des Philosophen liegt. »Theologisch« wird dieser Ausblick genannt, weil er ein Angebot an die Theologen enthält, das diese in eigener Kompetenz werden prüfen müssen. »Eingeübt« in jene Weise der Begriffsbildung und Argumentation, die ihnen in dem nun abgeschlossenen Band bekanntgemacht wurde, werden sie eingeladen, ein spezifisch theologisches Thema neu zu behandeln und dabei zu erproben, ob diese Einübung ihnen für die Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe hilfreich sein kann.

Die Frage nach dem Gotteswort im Menschenwort wird in der Theologie vor allem unter dem Titel »Schrift-Inspiration« behandelt. »Kanonische Schriften« sind »inspirierte Schriften«. Und das Verhältnis des Gottesworts zu derjenigen Sprachgestalt, in der es für den Leser kanonischer Schriften vorfindlich ist, wird durch die Feststellung gekennzeichnet, der menschliche Verfasser habe die kanonische Schrift »Divino afflante spiritu« verfaßt. Insofern entsteht der Anschein, das Problem, das mit der Formulierung »Gotteswort im Menschenwort« angezeigt wird, sei durch die theologische Inspirationslehre hinlänglich beantwortet, ohne daß es dazu philosophischer Argumentationsansätze bedürfte.

Strittig ist dann allenfalls die Frage, was der »Anhauch des Heiligen Geistes« bewirkt habe. Kaum noch vertreten wird die Auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassung, die Inspiration habe die Eigentätigkeit des menschlichen Verfassers völlig ausgeschaltet und ihn zu einem bloßen Schreiber gemacht, dem der Wortlaut der kanonischen Schrift in die Feder diktiert worden sei. Die stilistischen, aber auch theologisch-inhaltlichen Differenzen zwischen den kanonischen Schriften sind zu deutlich, als daß man den Eigenanteil, den der menschliche Verfasser an ihrem Entstehen genommen hat, für unwesentlich halten könnte. Und selbst die vorsichtigere Aussage, der Heilige Geist habe den menschlichen Verfasser biblischer Schriften »vor Irrtum bewahrt«, kann kaum befriedigen. Denn selbst wenn man diese Bewahrung vor Irrtümern nicht auf die historischen oder topographischen Angaben der Bibel bezieht, sondern nur auf die für Theologie und Frömmigkeit wichtigen Aussagen, wird damit teils zu wenig behauptet, teils zu viel: zu wenig, weil bloße Irrtumslosigkeit kein hinreichender Grund dafür ist, einem Text den Rang eines Gottesworts im Menschenwort zuzusprechen; zu viel, weil es, um nur ein besonders wichtiges Beispiel zu nennen, biblisch bezeugte Formen der »Nah-Erwartung« gibt, die sich durch den Verlauf der Geschichte als irrig erwiesen haben. Die Meinung etwa des Apostels Paulus, die Mehrheit seiner Zeitgenossen werde nicht vor der Wiederkunft Christi sterben, war für seine Theologie und für die Frömmigkeit seiner Gemeinden wichtig und ist dennoch enttäuscht worden. Die Frage, was die »Inspiration« der heiligen Schriften bedeute und inwiefern sie diese Schriften als »kanonisch« auszeichne, bleibt also offen; und ihre Beantwortung ist unter Theologen strittig.

Nun ist nicht zu erwarten, daß eine strittige Frage von so deutlich theologischer Eigenart durch philosophische Argumente beantwortet werden könne. Aber die philosophische Beschreibung von Eigenart und Funktion der religiösen Sprache und insbesondere des Gebrauchs, der in dieser Sprache von kanonischen Schriften gemacht wird, kann doch zu Ergebnissen führen, die von Theologen daraufhin geprüft werden können, ob sie auch für die Theologie hilfreiche Hinweise enthalten. Was in den hier vorgelegten sprachphilosophischen Thesen über das Gotteswort im Menschenwort gesagt worden ist, könnte auf solche Weise einer Bewährungsprobe unterzogen werden.

Eine solche sprachphilosophische Annäherung an die theologische Lehre vom Geist und von der Inspiration wird bei jenen sprachlichen Phänomenen ansetzen, die vom Glaubenden als Gaben des göttlichen Geistes verstanden werden. Auf solche Weise kommt zwar der Geist nicht primär als die dritte göttliche Person in den Blick,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wohl aber als derjenige, der »die Zungen reden macht« (»sermone ditans guttura«), d. h. die Glaubenden zum religiösen Wort befähigt.

Dabei ist zunächst daran zu erinnern, daß nicht nur die kanonischen Schriften als Formen des Gottesworts im Menschenwort verstanden werden, sondern daß dies, auf je besondere Art, von jedem religiösen Wort gesagt werden kann, und zwar nicht nur von dem nach außen verlautenden Verbum Oris, sondern schon von dem Verbum Mentis, durch das derjenige, der eine religiöse Erfahrung macht, auf den Anspruch des Heiligen durch sein Anschauen und Denken antwortet. Schon dieses Wort nämlich entspringt, im Selbstverständnis des Sprechers, jener Zuwendung der Gottheit, durch die der Mensch zunächst an die Grenzen all dessen geführt wird, was er aus eigener Kraft sagen kann, um sodann mit der Gabe jenes Wortes beschenkt zu werden, das auf diese göttliche Zuwendung antwortet und sie in dieser Antwort zur Sprache bringt. Dies geschieht, noch vor jeder nach außen vernehmbaren Äußerung, schon im Anschauen und Denken des Menschen, der diese göttliche Zuwendung erfahren hat. Angesichts der Gefahr, unter dem Anspruch der göttlichen Wahrheit zu verstummen oder jeden Versuch menschlichen Sprechens zum Frevel werden zu lassen, der sich an Gottes Ehre vergreift, erweist sich die Befähigung zum doxologischen Wort als Gabe der göttlichen Freiheit, die den Menschen nicht unfrei macht, sondern zur Selbstgesetzgebung seines Anschauens und Denkens erst befähigt (s. o. S. 64 f. u 262 f.). So ist schon das religiöse Verbum Mentis, das der göttlichen Anrede antwortet und sie so erst für den Angeredeten vernehmbar macht, »Gotteswort im Menschenwort«, in der Gestalt der menschlichen Antwort verlautende göttliche Rede. Und es liegt nahe, jene befreiende Kraft, die den Menschen zum eigenverantwortlichen Sprecher dieses Wortes macht, als Gabe jenes Geistes zu verstehen, durch den der göttliche Lebensatem dem Menschen »eingehaucht« wird (s. o. S. 184 ff., vgl. »Erfahrung als Dialog« S. 426 ff.). In diesem Sinne ist jedes religiöse Wort, ja schon jeder religiöse Gedanke Folge einer »Inspiratio«, durch die Gott selbst sich dem Menschen mitteilen muß, wenn der Mensch sich denkend und sprechend auf ihn beziehen soll (»Deus non cognoscitur nisi per seipsum«).

Noch deutlicher als das religiöse Verbum Mentis ist das religiöse Verbum Oris, das die Anrede und den Zuspruch Gottes an neue Hörer weitergibt, »Gotteswort im Menschenwort«. Denn es ist wirkendes Wort, das dem Hörer jene Anrede Gottes weitergibt, die diesen zur Neuheit des Denkens umgestaltet und so zum eigenverantwort-

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Zeugnis für Gottes Herrlichkeit fähig macht (s. o. S. 225 ff.). In der Vielfalt der Weisen, wie dieses wirkende Gotteswort dem Menschen vermittelt und vom Hörer im Lobpreis Gottes beantwortet wird, baut sich die Gemeinde als ein »Tempel aus lebendigen Steinen« auf. Da aber diese »Oikodomé«, diese Bereitung des Ortes für Gottes sich ereignende Parusie in der Welt, nie menschliche Leistung, sondern immer nur göttliche Gabe sein kann, liegt es wiederum nahe, die Befähigung des Menschen zum Sprechen des »auferbauenden Wortes« dem Geist zuzuschreiben, d. h. der Weise, wie Gottes wirkmächtiges Leben dem Menschen »innerlich« zuteil wird. Das auferbauende Wort des Menschen ist die vernehmbare Gestalt für jenes Wirken des Geistes, durch das Gott selbst seinen Tempel als ein »geistgewirktes Haus« auferbaut (s. o. S. 244 f.)[11].

Das gilt insbesondere für zwei Formen des gemeinde-aufbauenden Wortes: für den in der Vollmacht des kirchlichen Amtes ausgeübten Dienst am Wort, durch den die auferbauende Anrede Gottes an die Hörer der Predigt weitergegeben wird, und für die Antwort, die der Hörer, der durch das Wort zur Metamórphosis seines Anschauens und Denkens gerufen wird, auf diese Anrede gibt. Auch diese doxologische, d. h. die Doxa Theou neu zum Aufleuchten bringende Antwort ist Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts, oder christlich gesprochen: »Niemand kann sagen: Jesus ist der Herr, es sei denn im Heiligen Geiste«[12].

Gabe des gleichen Geistes ist jedoch auch die Befähigung des Hörers zum eigenverantwortlichen Glaubenszeugnis. Denn um die Wahrheit des Wortes, das ihm gepredigt wurde, auf solche Weise zu bezeugen, muß der Hörer lernen, im Lichte des ihm zugesprochenen Wortes die eigene Lebenserfahrung neu zu begreifen, aber auch umgekehrt im Lichte seiner Erfahrungen, die ihm möglich werden, wenn er sich durch das gehörte Wort zur Umgestaltung seines Denkens rufen läßt, die Bedeutung dieses Wortes neu zu verstehen (s. o. S. 219 f., 226 f. und 1. Teilerg. S. 270 f.). Denn in dieser wechselseitigen hermeneutischen Bewährung tritt die objektive Geltung des Wortes für ihn so zutage, daß er sie in eigenem Urteil bestätigen kann. Aber auch diese Urteilsfähigkeit kann, religiös verstanden, nicht bedeuten, daß er »über« Gott und sein Wort zu urteilen hätte, sondern daß er im Hören auf das Wort von Gott selbst zu solchem

[11] Vgl. 1 Petr. 2,5 und Eph. 2,22.
[12] 1 Kor. 12,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Urteil befähigt werde, um so »als Geistbegabter gemeinsam mit den Geistbegabten zu beurteilen, was des Geistes ist«[13]. Und nur weil der gleiche Geist in den Dienern am Worte und in ihren Hörern wirksam ist, kann in jenem Dialog, der »aus dem Glauben sich an den Glauben wendet«[14], nicht nur die je gegenwärtige religiöse Dialoggemeinschaft aufgebaut werden, sondern auch die Überlieferungsgemeinschaft, die die Generationen übergreift. Nur so hat das »geistgewirkte Haus« über die Zeiten hinweg Bestand.

Im Zusammenhang dieser mannigfachen Weisen des geistgewirkten Wortes kommt den kanonischen Schriften eine ausgezeichnete Bedeutung zu. Sie sind nicht nur, wie andere Zeugnisse der religiösen Erfahrung, Fundstellen objektiv gültiger Wahrheit, sondern haben für die gesamte Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft eine zugleich traditionsbegründende und traditionskritische Funktion. An ihnen haben die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht nur die Inhalte ihrer theoretischen Ansichten und praktischen Absichten zu überprüfen, sondern auch und vor allem ihre »Forma Mentis« zu messen, um zu erkennen, ob sie hinter jene Umgestaltung zur Neuheit des Denkens zurückgefallen sind, die in diesen Schriften bezeugt wird (s. o. S. 295 ff., sowie 2. Teilerg. S. 320 ff.). Darum ist nicht nur der Inhalt, sondern auch die sprachliche Form dieser Schriften von kanonischer Geltung für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Diese normative Geltung kommt ihnen nicht nur aufgrund der Autorität ihrer menschlichen Verfasser zu, auch wenn die Zuschreibung an einen Propheten oder Apostel nicht selten der Grund dafür gewesen ist, eine solche Schrift in den Kanon aufzunehmen. Vielmehr beruht die traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Geltung solcher Schriften, wenn sie einmal in den Kanon aufgenommen sind, auf der Überzeugung der Glaubenden, daß eben jene Gestalt des Anschauens und Denkens, die in der sprachlichen Form dieser Schriften zum Ausdruck kommt, der neuschaffenden Kraft der Gottheit selbst zugeschrieben werden muß, die auch den Hörern des Wortes zugesprochen wird. Solche Schriften sind »inspiriert« und »inspirierend« zugleich, und dies nicht nur wegen der von den Glaubenden vorausgesetzten Übernatürlichkeit ihrer Entstehung, sondern wegen der dem göttlichen Geist zugeschriebenen Wirkung, die in ihrem Ge-

[13] 1 Kor. 2,13.
[14] Ek písteos eis pístin – Röm. 1,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

brauch als traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Instanz sichtbar wird. Sie sind unter dem Anhauch des Geistes entstanden, »theópneustai graphai«[15] und stellen ihre Hörer und Leser unter den Anspruch und die Verheißung des gleichen Geistes.

Nun werden nicht nur die in den Kanon Heiliger Schriften aufgenommenen Texte der Wirkung des göttlichen Geistes zugeschrieben, sondern auch andere Texte, die in der religiösen Kommunikationsgemeinschaft normativen Rang besitzen. Auch Konzilien gelten als »vom Gottes Geist geleitet«; und auch von ihren Entscheidungen wird eine »inspirierende« Wirkung erwartet, sodaß der Glaubende solchen Konzilsbeschlüssen nicht nur theoretisch zustimmt, sondern sie als »Glaubensregeln« anerkennt, die ihn dazu befähigen, auf die Glaubensbotschaft die »geistgewirkte« Antwort zu geben. Gegenüber derartigen normativen Schriften sind diejenigen, die in den Kanon Heiliger Schriften aufgenommen wurden, dadurch ausgezeichnet, daß sie als »Norma normans« anerkannt werden, der gegenüber andere Schriften, deren Autorität im Übrigen unstrittig bleibt, als »Normae normatae« gelten. Die Treue, mit der die Überlieferungsgemeinschaft diese Texte bewahrt, gilt als die menschliche Antwort auf Gottes eigene Treue, der keines seiner Worte »dahinfallen läßt«, sodaß auch der menschliche Ausleger »kein Jota oder Häkchen« in diesen Schriften preisgeben darf, »ehe alles zur Fülle gebracht ist«. Sie sind »inspiriert« und »inspirierend« in dem besonderen Sinne, daß sie, die Treue Gottes bezeugend, dem Hörer und Leser den »Grund der Hoffnung gewähren, die in ihm ist« (s. o. 2. Teilerg. S. 320 ff.).

Von der Beschreibung dieses ihres Gebrauchs her fällt auch ein neues Licht auf die unter Theologen zuweilen heftig umstrittene Frage nach dem Verhältnis von »Geist und Buchstabe«.

Wenn der Schriftgebrauch innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft darauf beruht, daß die kanonischen Schriften jene Umgestaltung des Anschauens und Denkens bezeugen, die ihren Verfassern widerfahren ist und ihren Lesern und Hörern wirksam zugesagt wird, dann kann man ihren Inhalt nicht von ihrer Sprachgestalt trennen; und in diesem Sinne ist es gerade ihr »Buchstabe«, der als geistgewirkt und in der Kraft des gleichen Geistes wirksam anerkannt werden muß, wenn diese Schriften ihre Funktion im Leben der Gemeinde erfüllen sollen. Alle Kritik am »tötenden Buchsta-

[15] 2 Tim 3,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben« kann keine Rechtfertigung für den Versuch bedeuten, den vermeintlich »rein geistig« zu erfassenden Inhalt der Botschaft von ihrer »buchstäblich« am Text abzulesenden Sprachgestalt zu trennen. »Tötend« wird dieser Buchstabe dann, wenn der kanonische Text aus jenem zweifachen dialogischen Zusammenhang gelöst wird: aus dem dialogischen Zusammenhang zwischen der Anrede Gottes und der menschlichen Antwort, in der sie zur Sprache kommt, und aus dem dialogischen Zusammenhang des gemeinde-aufbauenden Wortes, der auf der hermeneutischen Wechselbeziehung zwischen dem mit kanonischer Maßgeblichkeit weitergegebenen Wort und den stets neuen Erfahrungen immer neuer Generationen von Glaubenden beruht. Auch hier gilt die Regel: Keine Erfahrung, auch nicht die in biblischen Schriften bezeugte, ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrungen überflüssig macht; und keine Erfahrung, auch nicht die des lebendigsten Glaubens, ist von solcher Art, daß sie den normativen Anspruch überlieferter Erfahrungszeugnisse außer Kraft setzen könnte. Wer dem biblischen Text seinen Ort in diesem zweifachen, zukunftsoffenen Dialog entzieht, sichert ihm nicht etwa seine objektive Geltung, sondern entzieht ihm den »Sitz im Leben der Gemeinde«. Dann freilich würde er zum Buchstaben, der tötet und dem lebendigmachenden Geist widersteht.

Überlegungen dieser Art mögen zeigen: Eine sprachphilosophische Beschreibung von Eigenart und Funktion des religiösen Wortes sowie des Gebrauchs, der innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften von kanonischen Schriften gemacht wird, kann zu Ergebnissen führen, die es wert sind, von Theologen wenigstens versuchsweise als Argumentations-Angebote aufgegriffen zu werden. Dies gilt auch für die theologische Frage nach dem rechten Verständnis der Inspiration heiliger Schriften. Dem Urteil der Theologen mag es anheimgestellt bleiben, ob derartige Argumentationsangebote der Philosophie sich im theologischen Kontext als hilfreich erweisen. Sollte dies nicht der Fall sein, dann haben die hier vorgetragenen Überlegungen wenigstens Probleme deutlich gemacht, die sich auch der Theologie stellen. Denn wer eine versuchte Antwort, in diesem Falle eine philosophische, als unzulänglich beurteilen sollte, wird sich desto intensiver der Fragen annehmen müssen, die durch diese Antwort einer Lösung nähergebracht werden sollten und die der theologische Kritiker dann auf zulänglichere Weise zu beantworten hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verwendete Abkürzungen

ASS	Acta Sanctae Sedis
S.th.	Thomas v. Aquin, Summa theologica
KdrV.	I. Kant, Kritik der reinen Vernunft
KdpV.	I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft
Prol.	I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
Rel.	I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Phän.	G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur

Die Hinweise »zit« bzw. »erw.« beziehen sich auf die Seiten dieses Bandes, auf denen das entsprechende Werk zitiert oder erwähnt ist

Alttestamentliche Schriften

Ex – zit.: 239, 240; 243, 258, 289, 368.
Dtn – zit.: 286, 314.
Jos – zit.: 245.
1 Sam – zit.: 314.
2 Kön – zit.: 303.
Neh – zit.: 357.
Ps – zit.: 198, 208, 244, 245, 290, 326, 406, 411.
Jes – zit.: 243, 244.
Jer – zit.: 207, 286.
Ez – zit.: 242, 289.
Dan – zit.: 245

Neutestamentliche Schriften

Mt – zit.: 250, 269, 315, 323, 373.
Luk – zit.: 47, 246, 266, 373.
Joh – zit.: 248, 301, 387.
Apg – zit.: 207, 269, 273, 276, 344.
Röm – zit.: 47, 48, 56, 105, 183, 201, 219, 231, 245, 257, 423, 433.
1 Kor – zit.: 47, 184, 185, 207, 241, 249, 263, 274, 308, 432, 433.
2 Kor – zit.: 243, 277, 302, 327.
Eph – zit.: 105, 250, 276.
Phil – zit.: 203.
Col – zit.: 20, 301.
2 Tim – zit.: 434.
Hebr – zit.: 37, 205.
Jak – zit.: 203.
1 Petr – zit.: 244, 323, 432.
Apoc – zit: 47, 305, 322.

Aristoteles, Rhetorik – zit.: 163.
Austin, John Lonergan, How to do things with words, Oxford 1962, deutsch: Zur Theorie der Sprachhandlungen, Stuttgart 1972 – zit.: 223.
Braig, Carl, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg i. B. 1907 –
zit.: 77.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bühler, Karl, Sprachtheorie, Jena 1934 – erw.: 163.
Camus, Albert, Le mythe de Sisyphe, Paris 1942 – zit.: 123.
Danto, A. F., Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965, deutsch: Analytische Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1974 – zit.: 236.
Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794, Ausg. I. H. Fichte I – zit.: 86.
Fichte, Johann Gottlieb, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Ausg. I. H. Fichte V – zit.: 87.
Fichte, Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Ausg. I. H. Fichte VII –
zit.: 87.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Die Vernunft in der Geschichte, Ausg.Hoffmeister – zit.: 92.
Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Ausg.Glockner II – zit.: 100, 101, 102.
Hegel, G. W. F., Philosophie der Geschichte, Ausgabe Glockner XI – zit.: 89.
Hegel, G. W. F., Philosophie der Religion, Ausg.Glockner XVI – zit.: 89.
Huber, Carlo, »Vegliate dunque«, Assisi 1999 – zit.: 97.
Humboldt, Wilhelm v., Die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues, 1827–1829, Ausg. d. Wissenschaftl.Buchgesellschaft, Darmstadt 1963 – zit.: 267, 337.
Irlenborn, Bernd, Veritas semper maior, Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003 – zit.: 403.
Kaftan, J.,Kant als Philosoph des deutschen Protestantismus, Berlin 1905 – zit.: 83.
Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Riga [1]1781 [2]1787 – zit.: 39, 67, 70, 76, 77, 81, 85, 95, 98, 99, 100, 117, 122, 123, 124, 133, 185, 188, 203, 217.
Kant, Immanuel, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Riga 1783 – zit.: 30, 95.
Kant, Immanuel Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 – zit.: 82, 191.
Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793 –
zit.: 82, 83, 142.
Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Aus.VII – zit.: 84, 205.
Kern, Pottmeyer, Seckler, »Handbuch der Fundamentaltheologie«, Freiburg 1985 ff. – zit.: 65.
Köhler, W., Wertheimer, M. und Sander, F. in der Zeitschrift »Psychologische Forschung« 1921 ff. – zit.: 114.
Lotz, Johannes Baptista, Metaphysica operationis humanae, Rom 1956 – zit.: 78.
Lotz, Johannes Baptista, Ontologia, Codex ad usum lectorum, 4. These, entfaltet in: Das Urteil und das Sein [2]1957 – zit.: 78.
Lotz, Johannes Baptista, Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt a. M. 1973 – zit.: 385.
Lotz, Johannes Baptista, Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978 – zit.: 104.
Lubac, Henry de, Exégèse médiévale – Les quatre sens de la sainte écriture, Paris 1959 – zit.: 170.
Maréchal, Joseph, Le point de départ de la métaphysique cahier V, Louvain 1926 – zit,: 70, 78, 79.
Morris, Chr. W., Foundations of the theory of signs, Chicago 1938 – zit.: 164., erw.: 334 f. 389.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pannenberg, Wolfhart, Offenbarung und »Offenbarungen« im Zeugnis der Geschichte, in: Kern/Seckler/Pottmeyer, Handbuch der Fundamentaltheologie II,84–107 – zit.: 37.
Pius X., Encyclica Pascendi, Acta Sanctae Sedis 40 [1907] – zit.: 72.
Platon, Politeia – zit.: 174.
Rahner, Karl, Hörer des Wortes ²1963 – zit.: 70, 78.
Rahner, Karl, Atheismus, in: Sacramentum mundi I – zit.: 79.
Rahner, Karl, Transzendentaltheologie, in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969 – zit.: 80.
Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976 – zit.: 79, 80, 386, 428.
Saussure, Ferdinand de, Cours de linguistique générale, Paris 1916 – zit.: 233.
Schaeffler, Richard, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt 1980 – zit.: 385.
Schaeffler, Richard, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre – Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980 – zit.: 363.
Schaeffler, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982, – zit.: 389, 394.
Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989 – zit.: 288, 317, 389, 394.
Schaeffler, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg und München 1995 –
zit.: 59, 75, 111, 117, 120, 121, 128, 135, 141, 144, 146, 149, 155, 163, 172,v 192, 193, 392, 427.
Schaeffler, Richard, Zum Verhältnis transzendentaler und historischer Reflexion, in: Kohlenberger u. a. [Hrsg.] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, Wien 1976, 42–76 – zit.: 85, 148, 217.
Schaeffler, Richard, Kant als Philosoph der Hoffnung, in: Theologie und Philosophie 56 [1981] 244–255 – zit.: 48.
Schaeffler, Richard, Religionskritik, in: Kern/Pottmeyer/Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie I,117–135 ¹1985, ²2000– zit.: 346.
Schaeffler, Richard, Aussagen über das, was im Anfang geschah, in: Intern.Kath.Zschr. Communio 20 [1991], 340–351 – zit.: 246.
Schaeffler, Richard, Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Ricken und F. Marty [Hrsg.] Kant über Religion, Stuttgart 1992, 124–142 – zit.: 48.
Schaeffler, Richard, Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer [Hrsg.] Fides quaerens intellectum, Festschrift für Max Seckler, Tübingen 1992 – zit.: 189.
Schaeffler, Richard, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: Geerlings/Seckler, Kirche sein, Festschrift für H. J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–219 – zit.: 246, 288.
Schaeffler, Richard, Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks, in: W. Kerber [Hrsg.] Die Wahrheit der Religion, München 1994, 73–137 – zit.: 410.
Schaeffler, Richard, Theologie unter den Bedingungen der Moderne, in: M. Liebmann u. a. [Hrsg.] Metamorphosen des Eingedenkens, Graz 1995, 93–104 – zit.: 68.
Schaeffler, Richard, Ent-Europäisierung des Christentums? in: Theologie und Glaube 86 [1996], 121–131 – zit.: 51.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schaeffler, Richard, Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens, in: E. Coreth [Hrsg.] Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, Festschrift für K. Feiereis, Leipzig 1996 –
zit.: 141.
Schaeffler, Richard, Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen, in: Stimmen der Zeit 1999, 363–376 – zit.: 414.
Schaeffler, Richard, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000 – zit.: 84, 141.
Schelling, Friedrich Wilhelm Josef v., System des transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800, »Jubiläums-Ausg.« Manfred Schröter II – zit.: 88.
Schelling, F. W. J. v., Zur Darstellung meines Systems, Jena 1801, »Jubiläums-Ausg.« Manfred Schröter III – zit.: 88.
Schelling,. F. W. J. v., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Landshut 1809, »Jubiläums-Ausg.« M. Schröter IV – zit.: 92.
Schelling, F. W. J. v., Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, »Jubiläums-Ausg.« M. Schröter VI – zit.: 91.
Schelling, F. W. J. v., Philosophie der Offenbarung, vierzehnte Vorlesung, »Jubiläums-Ausg.« M. Schröter VI Ergänzungsband – zit.: 88, 90.
Schelling, F. W. J. v., Weltalter, ein Fragment, Druck I, 1811, »Jubiläums-Ausg.« M. Schröter, Nachlaßband – zit.: 91, 93.
Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutik, Berlin 1838 – erw.: 329, 337, 349, 360, 389, 393.
Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu Forschung, Tübingen 1906, ^{2}1951 – zit.: 380.
Searle, J. R., Speach acts, Cambridge 1969 – zit. 224, 282.
Simon, Richard, Histoire Critique du Vieux Testament, Paris 1678,
ders.: Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Paris 1689,
ders.: Histoire Critique des Versions du Nouveau Testament, Paris 1690,
ders.: Histoire Critique des principeaux Commentateurs du Nouveau Testament, Paris 1693,
– erw.376 f.
Söhngen, Gottlieb, Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft, Essen 1947 – zit.: 21.
Söhngen, Gottlieb, Die Einheit der Theologie, München 1952, – zit.: 21.
Söhngen, Gottlieb, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg und München 1955 –
zit.: 17, 18, 22, 23.
Sophokles, Antigone – zit.: 300.
Thomas v. A., quaestio disputata de anima – zit.: 76.
Thomas v. Aquin, Summa theologica I – zit.: 70.
Trappe, Tobias, Transzendentale Erfahrung, Basel 1996 – zit.: 103.
Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort, Grundriß der Fundamentaltheologie, ^{3}Regensburg 2000 – zit.: 38.
Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985 – zit.: 30.
Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen 1953, Schriften I, Frankfurt a. M. 1960 – zit.: 309.
Zimmer, Patrizius Benedikt, Begriff und Gestalt der Geschichte, München 1817 – zit.: 88.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stichwortregister zum ersten Band

Anmerkungen:

1. Die Zahlen nach den Stichworten beziehen sich auf die seiten dieses Bandes. Kursiv gedruckte Seitenzahlen bezeichnen Seiten eines Abschnittes, in dessen Überschrift das entsprechende Stichwort auftritt.
2. Für einige wichtige, aber allzu häufig vorkommende Stichworte sind nur wenige, ausgewählte Seitenzahlen aufgenommen worden, darunter diejenigen, die auf Abschnitts-Überschriften verweisen. Diese Stichworte sind durch einen Asteriscus * gekennzeichnet.
3. Nicht registriert sind Stichwörter, die mit dem Thema des hier vorgelegten Bandes so eng verflochten sind, daß sie im Text fast allgegenwärtig sind, wie »Erfahrung«, »Dialog«, »Gott«, »Mensch«, »Philosophie«, »transzendental«, »Wirklichkeit«.

Antizipation, antizipatorisch 37, 89, 117, 120, 134 f., 152, 180 f., 199, 202, 208, 211, 215 f., 256, 368–371, 376, 393, 403–405, 424.
* Auslegen (auch: Interpretation) *160–175*, 256–262, 290–294, *329–330*, *360–381*, *382–389*, 393–396.
Autarkie 61, *193–197*
Autonomie 56, 59, 110 f., 142 f., *193–197*, 209, *262–265*, *418–424*

Bedeutungsmomente (der Erfahrung, des Wortes) 161, 169–175, 220, 305, 362, 368–372, 393.
Begriff 22 f., 43, 59, 66, 78 f., 94–96, 99, 113, 120, 415, 425, 429.

Demonstratio triplex (religiosa, christiana, catholica) 24, 30–33, 36, 42, 48, 52, 212, 214–216, 398, 400, *408–424*, 425–429.
Dialektik 77, *81–85*, 88–90, 100–102, 105 f., 108, *137–145*, 189–196, 201, 205, 209.
Dialoggemeinschaft 158, 166, 236, *251–256*, 61, 271, 274 f., 359, 433.
Doxologie, doxologisch 180 f., 197, 206–210, 240 f., *242–251*, 253–256, 266, 268, 272–277, *284–286*, 287 f. 290, 297–306, 313, 316, 319–328, 347, 354–356, 360, 373, 378, 390 f., 405 f., 410, 422, 431 f.

existential *378–382*, 383–386, 393.
Exteriorität (des Wortes) 159 f., *220–232*, 264, 271, 369, 375, 418, 429.

Forma Mentis, formatio 54–56, 148, 152, 158, 176, 197 f., 252–255, 271, 287, 292–298, 310, 320 f., 352, 355, 370 f., 390, 401, 404, 416, 433.
Formgeschichte, formgeschichtlich 167, 298, 309, 362, *378–382*.
Fülle 38 f., 77 f. 129, 254, 256, 315 f., 323, 373, 392, 398, 416, *416–418*, 434.

Gedenken, Anamnese 68, 118, 173, 202, 272, 277, 299, 300–302, 316, 356.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

* Gegenstandsfähigkeit, Gegenstandsbezug, Gegenstandskonstitution *122–129*, *157–160*, *181–189*, *402–407*.
Gegenwart, Gegenwartsgestalt, Vergegenwärtigung, auch: Präsenz, Repräsentation 37 f., 120, 125 f., 129, 144, 151 f., 171–174, 197 f., 210, 212, 214 f., 218, 225–227, 236–238, 242, 244, 246–248, 254, 256, 260 f., 265, 273, 278, 285, 295 f., 299, 300–302, 306, 324, 368 f., 371, 392, 394 f., 403–405, 411, 424.
Gestaltwandel (des Anschauens und Denkens) s.Umgestaltung, Metamorphosis
Geist 79 f., 83, 88–92, 105–108, 111, 149, 184–188, 207, 242, 244 f., 248 f., 263, 273, 306, 338, 347, 415, *429–435*.
Geltung, objektive s. objektiv, Objektivität
* Geschichte, geschichtlich, Geschichtlichkeit *36–46*, 48–50, *52–65*, *85–94*, *102–106*, 129–136, *145–147*, 171–174, 199–204, 259–261, *262–270*, 275–279, 289–292, 306–309, 312–316, 413–416, *416–418*, 426–430, 433.
Gottesbeweise 30, *33–36*, 411.
Gottesdienst 227, 241, 246, 249, 268, 277, 286 f., 297–306, 308, 312 f., 317, 320, 322, 326 f., 332 f., 346, 378 f.
Grammatik, grammatisch, auch: Syntax, syntaktisch 165–167, 232 f., 251, 253, 309, *335–337*, *341–342*, 344, 348, 351–353, 361 f., 389, 401.

* Hermeneutik, hermeneutisch 132–134, 191–195, 230 f., 234–239, 285–289, 294–296, 318–320, 326–330, 337, *349–360*, 360, *383–387*, 393- 395, 409–416, 422–424, 432, 435.
historisch 29, 51–54, 59–67, 71, 75, 80, 85, 91–93, 129–133, 148, 154, 156, 171–173, 202, 210, 217, 255, 257, 291, 302, 308 f., 327, 343, 356, 359, 371 f., 379–381, 387, 394 f. 398 f., 412–416, 428.
Historisch-kritisch 363, *372–376*, *376–378*, 379, 393
Hoffnung 21, *145–147*, *189–193*, 194, 196, 201–205, 209–211, 313, 323, 325, 356 f., 364, 372, 392, 417 f., 434.

Ideen 43, 49 f. 59–63, 69 f., 79, 81, 131, 139, 233 f., 290.
Information 125, 156 f., 172, 184, 219, 223, 225, 229–231, 255, 265, 280, 295, 299, 354, 359, 363, 372, 376 f., 380.
Institution, institutionell 24, 30, 32, *52–65*, 176, 199, 216, 262, 264, *280–328* (besonders:, *280–296*) 398, 418–420, 424, 427.

Kommunikation 163 f., 168, 286–288.
Kommunikationsgemeinschaft 150–153, 155, *157–160*, 164–167, 197 f., 210, 222, *232–250*, *251–255*, *251–261*, 262, 264–268, 271–277, 282, 284, 287, 291–295, 309, 338, 345–347, 358 f., 362, 388, 390, 400 f., 406, 415, 422 f., 434.
* Kritik, kritisch 60–69, *294–297*, *302–305*, 320–322, 325–328, *360–382*, 391–393, 403–405, 420–426, 433–435.

* Objektiv, Objektivität 62–64, *65–73*, 94–98, *122–129*, 130–137, 146–148, *181–189*, 190–194, 199–202, 206–209, 236–239, 263–274, *402–407*, 408, 410, 427.
Offenbarung 18–24, 29–31, *36–40*, 43 f., 79–82, 87–90, 97 f., 202, 206, 209, 211, 214, 241, 269, 274, 340, 375, 384–386.
Oikodome, auch: Bau des Tempels aus lebendigen Steinen 150, 242, 244, 249 f., 272, 275–277, 285, 307, 326, 360, 365, 379, 392, 406, 418, 432.
Ontologie, ontologisch, Onto-Theologie 71–73, 76, *77–81*.

Postulate 50, 83 f. 117, 135–137, 141, 144, *145–147*, 171, *189–193*, 194–196, 201–205, 209, 356, 388.
Pragmatik, pragmatisch 164–168, 232, 274, 309, 335, *337–338*, *346–349*, 353, 362, 389 f., 421.
Präsenz, präsentisch 152, 256, 368, 371, 393, 403–405, 424.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Raum 95, 98, 100, 114, 336.
Rechtfertigung, Rechtfertigungslehre 48, 50, *81–85*, 88, 205, 245.
Reinheit 31, 83 f., 249 f., 300, 302, 313, 315.

Schriftsinn (vierfacher) 168–172, 175, 362, *363–375*, 393.
Schuld, Schuldverstrickung 31, 36, *47–52*, 57 f., 203, 413, 415.
Semantik, semantisch 164–167, 232, 309, 329, 334, *335*, *338–341*, 350, 361, 389 f.
Sinn, Sinnfrage (s. a.: Schriftsinn, vierfacher) *36–43*, 44–46, 228, 330, 345, 347.
Sinne, sinnenhaft, sinnlich 99–102, 107 f., 114–116, 119 f., 162
* Sprache 148–150, 163–168, *197–199*, *220–222*, 223–228, *232–236*, *239–242*, *251–256*, 262–265, 276–278, 286–288, 291–294, 316–321, 327–330, 334–338, 341–348, 350–353, 361–364, 388–391, 393–396, 430.
Sprachformen, Sprachgestalt 21 f., 167, 233, 252, 274, *286–288*, *288–290*, 292, 309, 321–324, 336 f., 342, 352, 364, 380, 421, 429, 434 f.
Sprachhandlung 223–229, 271, 282–284, 320.
Sprachkompetenz 54, 253, 321, 337, 352.
Sprachgemeinschaft (s. a.: Kommunikationsgemeinschaft) 54, 149, *232–236*, *236–239*, 263, 267, 270, 337, 352 f., 382 389.
Sünde, Sünder (s. a.: Rechtfertigung) 58, 79, 83, 223 f., 227, 282, 301, 413–415.

* Text 161–163, 169–172, 234–236, 239–241, *334–338*, *338–349*, 350–352, 360–372, 374–383, 389–396, 402 f., 421 f., 430, 453.
Texte, kanonische 250, 292–295, 298, 301, 304, *305–320*, 322–328, *353–360*, 361, 367, 374, 392–395, 421 f., 434 f.
Texte, normative 54, 176, 216, 220, 239, 255, *280–320*, insbes. *290–320*, 322, 329, 366, 377, 382 f., 390, 392, 420–423
* Tradition, traditionell, auch: Überlieferung *28–29*, *52–65*, 254–264, *294–297*, *297–305*, 317–328, 331–333, 357–359, *372–375*, 375–378, *413–416*, 417–428, 433 f.

* Überlieferungsgemeinschaft *197–199*, *219–270*, 271–278, *280–290*, *290–320*, 321–28, *329–345*, 353–362, 366–371, 388–395, 413–428, 433–435.
* Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, auch: Metamorphose 129–138, 150–154, 197–203, 216–219, 257–261, 265–269, 295–298, *413–416*, 432–434.
universal, Universalität 37, 44–46, 49, 51, 71, 89, 129, 133, 140, 158, 192 f., 209 f., 233–235, 254, *265–270*, 276, 278, 332, 387 f., 398, 406 f., 416, 419, 426.

Verbum Mentis – Verbum Oris 109 f., 128, *129–137*, *137–144*, *145–147*, 149–160, 164–166, 178–180, 196–202, 205–210, 216–222, 229, 238 f., 242, 247, 260, 265, 267, 269–271, 274 f., 278, 292, 297 f., 319, 321, 358 f., 390, 394, 405, 418, 420 f., 431.
Vergebung 31, 36, *46–52*, 92, 203, 221, 223 f., 227, 282, 301, 413.
Verheißung 171, 173 f., 240, 290, 367 f., 373, 393, 434
Veritas semper maior 97, *106–112*, 113–115, 118–120, 124, 130–132, 137, 140 f., 152 f., 164 f., *176–181*, 200, 219, 359, 368, 371, 424.
* Vernunft, allgemein (s. a.: Dialektik) 49–52, 55–59, 62–64, 68–70, 82–84, *137–145*, *262–265*, 266, *413–416*, 418 f.
Vernunft, Geschichte der 48 f. 58–61, 71, 74 f., 77, *85–94*, 98, *102–106*, 130, 133, 149, 152–154, 216–218, 257–260, 400 f., 412–415, 418, 423.
* Verstehen *43–46*, 134–137, *160–176*, 229–239, 252–256, *329–330*, *334–338*, *338–349*, *349–360*, 424, 432.

Wahrheit (s. a. Veritas semper maior) 22, 32, 95, 97, 106 f., 110, 119, 141–144,

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

152, 156 f., 172, 177, 215 f., 222, 227, 231 f., 259, 264, 266, 268–270, 289, 295, 315, 319, 325, 343, 365, 368–371, 393–395, 400, 403–405, *408–412*, 419, 424, 427, 431–433.
Wahrheitsfähigkeit 19 f., 35, *122–129*, 152 f., *181–189*, 241.
Wahrnehmen Wahrnehmung, 98, 110, 113 f., 117–121, 125 f., 137–139, 151, 161 f., 176 f., 183, 185 f., 190, 243, 409.
* Welt (auch: Erfahrungswelt) 49–52, 61–66, *113–129*, 137–144, 192–196, 238–242, 354–356, 385–388, 432.
Wissenschaft, wissenschaftlich 17 f., 21–24, 28, 49, 60–65, *65–73*, 74, 86 f., 130 f., 137–144, 148, 158, 169, 189–196, 233 f., 260, 263, 266 f., 281, 288, 316, 320, 330–334, 340, *342–346*, 390, 399–405.
Wort, äußeres 87, 110, 128, 151, 154–157, 159 f., 206, 208, 219, *220–232*, 238, 351, 354, 358, 418 f.
Wort, inneres 109 f. 128, 155, 159 f. 206, 208, 222, 365.
Wort, wirksames 202, 222–232, 240 f., 244 f., 248, 271–276, 283–285, 288, 301, 306–308, 311, 314, 323, 354, 367, 369, 376, 380–382, 391, 406, 431 f.
Wort, letztes *36–46*, 129, 399 f., 412, *416–418*.

Zeit 95, 98, 237 f., 247, 254–256, 336, 414, 416 f., 433.
* Zeuge, Zeugnis 243–248, 250, 254–258, 264–267, 270–272, 275–279, 289–295, 311–316, 323–327, 350–358, 365–371, 375–378, 390–392, 402–407, 415–426, 432–435.

https://doi.org/10.5771/9783495860908 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY