

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 »einzutüben«. 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,

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 Maßgeblichkeitanspruches, 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

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 Wissenschaftskritik in eine allgemeine Abwertung der Vernunft umschlägt und so einen religiösen Irrationalismus begünstigt.

Freilich zeigte sich jedesmal: Die Methoden der traditionellen Metaphysik 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 Transzentalphilosophie 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 Transzentalphilosophie auf Probleme der Theologie für aussichtsreich zu halten

Der Versuch, die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzentalphilosophie auf jene Probleme anzuwenden, die in den vier Traktaten der Fundamentaltheologie enthalten sind, konnte mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden, weil diese Art von transzentaler Reflexion sich nicht nur von der klassischen Metaphysik, sondern auch von der Transzentalphilosophie Kants in wichtigen Hinsichten unterscheidet. Sie rechnet mit einer *Pluralität von Formen des Anschauens und Denkens*, aber auch mit ihrer historischen Variabilität.

Der Anspruch des Wirklichen, den wir durch unser Anschauen und Denken beantworten, fordert uns zu unterschiedlichen Weisen

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 Transzentalphilosophie 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 Transzentalphilosophie 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 Transzentalphilosophie 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 Transzentalphilosophie 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

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 Gesagte 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 Transzentalphilosophie, 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 Transzentalphilosophie 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-

logen fertig vorfinden, um auf ihm die »Gebäude« ihrer Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie zu errichten, sondern darin, eine bestimmte Weise des Denkens einzüben, 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 »Einführung« ihr Ziel nur, wenn der, der sich ihr unterzieht, die neu eingebaute Weise des Verfahrens bei allen Bemühungen um den Fortgang des »Baus« anzuwenden vermag.

Ob dieser Versuch, eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie 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. Transzentalphilosophie 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-

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 bemüht 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 Transzentalphilosophie 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 hat, läßt sich exemplarisch an einem Begriff untersuchen, der für die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzentalphilosophie 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.

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 Mensis* 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 »annäherte«. 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

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

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. 270f.).

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 Großtaten². 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 das Zeugnis gegeben wird, zwar ein nicht deduzierbar kontingentes, auch durch die Schöpfungstat Gottes nicht präjudiziertes innergeschichtliches

² Ps 96,3.

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

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-weiterreibend 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-

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 »Metamorphosis« 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

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 Heil³.

(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.

Heilige« erfahren wurde, zeigt sich in dem durch sie eröffneten neuen Blick auf die Welt und in der durch sie gestifteten Fähigkeit, Welt-erfahrung 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 augenblickhaft 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 muß⁴. So entsteht 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 beurteilen⁵.

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.

der wahre Gott identifiziert und von falschen Göttern unterschieden werden kann. Ein transzentalphilosophischer 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 transzentalen 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

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 Bestandteil 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?

a) 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

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 transzentalen Ansatz aus eine Theorie des Dialogs zwischen Angehörigen unterschiedlicher Überlieferungsgemeinschaften entwickeln, 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 kontingenenten 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 wohlgefällt⁶. 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.

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 Transzentalphilosophie 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-

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 Kulturreihen 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, diese Fülle 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 Zeit-Anschauung, die in der Geschichte der Ekklesia Israel entstand, die Anschauung von der einen, universalen, irreversiblen Zeit und von

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 Demonstratio 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 kommenden Erfahrungen überflüssig macht und die Glaubenden vor kommenden, oft schmerzlichen Überraschungen bewahrt. Es ist vielmehr Ausdruck einer eschatologischen Hoffnung, die sich allein auf die

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 selbtkritischer 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*
- a) 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

Fremdbestimmung von Traditionen und Institutionen unterworfen werde. Diese Frage liegt dem immer wieder erhobenen Einwand zu grunde, das Hören auf ein »äußerer 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 Wörtern 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

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 korrespondierenden 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 transzentalphilosophische 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

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 Überlieferungsgemeinschaften »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

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 gewonnenen, 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

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 Überlieferungzeugnisse 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« beschreibt⁷, 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.

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

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 schlecht-hin 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. Andrerseits 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.

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 vermittelten, 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

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 werden⁹. 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.

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 transzentaler 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 zusammenschrumpft¹⁰. Eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, so lässt sich hoffen, wird auch eine weiterentwickelte Transzentaltheologie 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.

»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 Transzentalphilosophie 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-

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,

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-

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« auerbaut (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 Metamorphosis 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.

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 Anschabens 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.

brauch als traditionsbegründende und zugleich traditionskritische Instanz sichtbar wird. Sie sind unter dem Anhauch des Geistes entstanden, »theópneustai graphai¹⁵ 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.

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.

Anhang

