

Erster Teil:

Fragestellung und Methode

A Die Fragestellung:

Traditionelle Aufgaben der Fundamentaltheologie und darin enthaltene Anfragen an die Philosophie

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

- a) *Vorbemerkung zum Begriff des »Traditionellen«*

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

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

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

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

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

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

chen der Religion, nur demjenigen Wort ihre verantwortbare Zustimmung geben, das sie sich selber sagen kann. Als »*Demonstratio catholica*« schließlich will sie zeigen, daß die Offenbarung, um einerseits fortschreitend expliziert, andererseits vor Fehlinterpretationen geschützt zu werden, einer institutionellen Sicherung ihrer Weitergabe bedarf, und daß diese nur in der Ämterstruktur einer Kirche gefunden werden kann. Ein weiteres Thema, das früher als Implikat der drei erwähnten Traktate behandelt wurde, hat sich in jüngerer Zeit zu einem eigenen, vierten fundamentaltheologischen Traktat verselbständigt: die *theologische Erkenntnislehre*. Deren Aufgabe ist zweifach: Als *theologische Lehre vom Erkennen* reflektiert sie auf die Möglichkeit, auf dem Themenfelde der Religion zu einer begründeten und daher verantwortbaren Erkenntnis zu kommen; als *Lehre vom theologischen Erkennen* aber beschreibt sie Aufgaben und Möglichkeiten, die innerhalb jener Bemühung um ein Verständnis der Glaubensbotschaft, die allen Glaubenden aufgetragen ist, den speziellen fachlichen Diskurs der Theologen erfordern, die man als »Argumentations-Spezialisten in Glaubenssachen« beschreiben kann. Trotz tiefgreifender Änderung ihrer Themenstellung und ihrer Methoden hat die Fundamentaltheologie diesen Aufbau bis in die Gegenwart hinein beibehalten¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Theologische Erwartungen und unvermutete philosophische Aufgabenstellungen

a) Erstes Beispiel: Die Erwartung von Gottesbeweisen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Hebr 1,1 f.

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

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

Hansjürgen Verweyen hat den Ausdruck »Gottes letztes Wort« zum Titel seines »Grundrisses der Fundamentaltheologie« gemacht⁴. Doch ist sein primäres Interesse nicht auf eine Ortsbestimmung des Christus-Ereignisses in der Geschichte gerichtet, sondern auf eine »Letztgültigkeit«, die durch den weiteren Fortgang der Zeit nicht relativiert werden kann. Die so verstandene »Letztgültigkeit« ist die Voraussetzung jener Vorbehaltlosigkeit, mit der der Glaubende sich im Leben wie im Sterben an diesen Christus und das in ihm gesprochene Wort Gottes hingeben kann. Das Problem einer Versammlung der Gesamtgeschichte in die Gegenwart des Christus-Ereignisses tritt demgegenüber bei dieser Betrachtung in den Hintergrund. Dagegen wird in den folgenden Ausführungen, vor allem in jenem Teil, der der »Philosophischen Einübung in die Christologie« gewidmet sein wird, gerade dieser Aspekt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden.

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

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

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

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

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

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

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

⁵ KdrV A VIII bzw. 820ff.

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

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

β) Die Vieldeutigkeit der »Sinnfrage«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Doch ist auch in diesem Zusammenhang vorweg festzustellen: Was die Theologen hier von der Philosophie erwarten, ist ihnen auch ohne philosophische Hilfe gewiß. Sie wissen, daß »wir allzumal Sünder sind«⁶, und daß darum die Frohe Botschaft darin besteht, »das Heil kundzumachen in der Vergebung der Sünden«⁷. Wiederum also ist zu fragen: Wollen die Theologen von der Philosophie mehr und Anderes hören, als was sie selber schon wissen? Ja in diesem Falle kann in theologischer Hinsicht kritisch eingewandt werden: Ist es überhaupt möglich, von der Philosophie ein Wissen zu erwarten, das der Mensch nur unter dem göttlichen Wort gewinnen kann: das Wissen, daß er ein Sünder ist und das Heil nicht von seinen eigenen Werken, sondern nur von Gottes Gnade erhoffen kann? Wird, theologisch gesprochen, dem Menschen der Zustand seiner selbst und der Welt nicht erst dadurch offenkundig, daß er im Blick auf das Kreuz Jesu bemerkt, »um welchen Preis er erkauft« werden mußte⁸? Gehört nicht zu dem, was christlich »sündhafte Existenz« genannt wird, gerade das mangelnde Schuldbewußtsein, psychologisch gesprochen: die Schuld-Verdrängung, umgangssprachlich gesagt: das »unheilbar gute Gewissen«? Und ist nicht die Fähigkeit, sich der eigenen Sündhaftigkeit bewußt zu werden, schon eine Gabe der »gratia praeveniens«, durch die Gott den Menschen zum Hören des Vergebungswortes fähig macht?

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

⁶ Röm 3,23.

⁷ Luk 1,77.

⁸ 1 Kor 6,20; 7,23; Apoc 5,9f.

Selbstprüfung als vielmehr eine Kategorie der Anklage gegen die jeweils Anderen: seien es »die Mächtigen« in Politik und Wirtschaft, seien es die eigenen Vorfahren in Staat und Kirche, denen man die vielfältigsten Verfehlungen anlastet, um für die jeweils eigene Gruppe oder Generation den Anspruch zu erheben, sie sei mit ihrem Kampf gegen »die Strukturen« der Macht und gegen die Beharrungs-kräfte der Tradition im Recht. Der Begriff der »Sünde« (vor allem in der jungen Wortprägung »strukturelle Sünde«) ist zu einem Leit-begriff anklagender Selbstrechtfertigung geworden – so als hätte es niemals die paulinische Aufforderung gegeben, den Versuch, andere anzuklagen, um »eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten«, als die wirksamste Quelle der Gnaden-Verweigerung und damit der »Ent-leerung der Kreuzesbotschaft« zu durchschauen⁹.

Weder innerhalb noch außerhalb Europas kann heute ein Be-wußtsein von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit vor-ausgesetzt werden. Und Philosophien wie die kantische, die dieses Bewußtsein so explizieren, daß die christliche Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders als Antwort auf eine unabweisliche Fra-ge der Vernunft erscheint, scheinen aus heutiger Rückschau nichts anderes zu beweisen, als das hohe Maß des Einflusses, den die christ-liche Botschaft in früheren Zeiten auf das allgemeine Bewußtsein der Gesellschaft und auf das philosophische Denken ausgeübt hat¹⁰.

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

⁹ Vgl. Röm 10,3.

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

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

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

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

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

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

Das kann den Theologen leicht zu der Meinung verleiten, der

Philosoph relativiere das Bewußtsein der sittlichen Pflicht, sofern diese stets ein Moment des Widerstands gegen die Welt, wie sie ist, und ein Moment der Kritik am Subjekt, wie es ist, einschließt. Damit aber entzöge die Philosophie auch der christlichen Botschaft von Gottes Vergebungsgnade ihren universalen Geltungsanspruch. Der Philosoph wird darauf antworten: Die Rückfrage nach den Möglichkeitsbedingungen einer besonderen Weise der sittlichen Erfahrung ist etwas anderes als die Behauptung, einer Kultur oder einer Epoche »fehle nichts«, wenn diese Erfahrung ihr fremd bleibt. Es könnte ja sein (und es ist nicht unwahrscheinlich), daß eine entsprechende philosophische Untersuchung zu dem Ergebnis führt, die hier beschriebene Form sittlicher Subjektivität und die ihr entsprechende Weise der Erfahrung sittlicher Pflicht sei aus gewissen Krisen der früh-europäischen Kultur hervorgegangen, aber Krisen dieser Art seien auch für andere Kulturen auf die Dauer unausweichlich¹¹. Dann wäre die Möglichkeit dieser Erfahrung zwar abhängig von einer historisch konkreten Gestalt der menschlichen Vernunft; ihr Inhalt aber wäre gleichwohl von universaler Gültigkeit. Aber vermutlich ist auch in diesem Falle ein hohes Maß an philosophischer Einübung notwendig, wenn Theologen beurteilen sollen, ob eine bestimmte philosophische Position (z. B. der Zweifel daran, daß alle Menschen aller Zeiten zur Erfahrung von Schuldverstrickung und Erlösungsbedürftigkeit fähig sind) ihre von der Sache her notwendigen Erwartungen enttäuscht oder nur ihre Vorurteile.

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

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

Erster Teil: Fragestellung und Methode

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Röm. 12,2.

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

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

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

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

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

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

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

der Theologen, zu folgern ist, daß er auf Überlieferung und deswegen auf diejenigen Institutionen angewiesen ist, die zur Sicherung historischer Überlieferungen notwendig sind. Es ist neu zu fragen, inwiefern es sich hier um eine Geschichtlichkeit der Vernunft und nicht nur ihres Gebrauchs durch Individuen und partikuläre Gruppen handelt und welche Rolle Traditionen bei der Ausformung von historisch konkreten Gestalten der Vernunft spielen. Und erst wenn diese Fragen beantwortet sind, kann die weitere Frage geklärt werden, wie sich die jeweils historische, durch konkrete Überlieferungen geprägte Gestalt der Vernunft zu ihrer Selbstbestimmung verhält. Dabei wird an die transzentalphilosophische Einsicht anzuknüpfen sein, daß die Vernunft mit ihren Ideen und der Verstand mit seinen Begriffen und Urteilsformen sich dadurch bewähren muß, Erfahrung möglich zu machen. Zugleich aber wird zu fragen sein, ob und auf welche Weise Erfahrungen auf die Formen des Anschauens und Denkens verändernd zurückwirken können, sodaß aus diesem Wechselspiel von Formen und Inhalten die Geschichtlichkeit der Vernunft neu begreiflich wird. Und in diesem Kontext wird die Bedeutung von Überlieferungen, insbesondere der Weitergabe von Zeugnissen strukturverändernder Erfahrungen, für die Geschichte der Vernunft neu zu bestimmen sein¹³.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religiöse Überlieferungen würden, falls sich diese Deutung be-

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

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

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

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

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

Die »theologische Erkenntnislehre«, hat sich erst in jüngerer Zeit zu einem vierten Traktat der Fundamentaltheologie verselbständigt. Ihre Themen sind: die Heilige Schrift, die Tradition, das Lehramt und die Eigenart der Theologie als Wissenschaft. Da aber alle diese »Quellen« der Glaubenserkenntnis unter dem Worte Gottes stehen (das zwar *in* der Heiligen Schrift vernehmbar wird, aber mit ihr nicht schlechthin identisch ist), wird diesen Teil-Traktaten oft ein eigenes Kapitel über das Wort Gottes vorangestellt, verbunden mit einem weiteren Kapitel über den Glauben als jenen Akt, durch den der Mensch Gottes Wort hört, in freier Entscheidung beantwortet und in seinem Lichte sich selbst und die Welt versteht¹⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ KdrV B XXX.

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

Eine Theologie aber, die die Anmaßungen des Empirismus oder auch des Rationalismus dadurch in Schranken weisen möchte, daß sie sich einer dem Anscheine nach wissenschaftskritischen, in Wahrheit aber rationalitätsfeindlichen Philosophie bedient, entzieht sich selbst die Voraussetzung kritisch-rationalen Argumentierens. Demgegenüber ist festzuhalten: Auch in der Theologie kommt es, um ein Wort von Fichte abzuwandeln, »nicht darauf an, kräftig zu meinen, sondern begründet zu urteilen«. Eine Theologie, die diesen Grundsatz nicht mehr zur Geltung brächte, würde sich in ein Ensemble gut gemeinter, mit moralischem Pathos vorgetragener Appelle verwandeln, die nicht mehr nach ihrer Wahrheit befragt werden könnten, sondern nur noch danach, was sie zu einer im Voraus schon als wünschenswert beurteilten Wirkung beitragen. Neben der Einschränkung des empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Monopolanspruchs auf objektive Gültigkeit ist heute die Ermutigung der Vernunft und die Stärkung ihrer Argumentationsfähigkeit zu einem grundlegenden Erfordernis der Theologie geworden¹⁶.

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

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

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

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

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

seine Struktur erhält. Daraus wurde geschlossen, daß in jeder Erkenntnis dem Gegenstand ein bestimmter und insofern endlicher »Modus essendi« zugesprochen werde, was nur innerhalb eines Erkenntnishorizonts möglich sei, der durch einen »Vorgriff« auf ein »Seiendes absoluter Seinshabe«, auf das »ipsum Esse subsistens«, eröffnet werde¹⁷. Der zweite Argumentationsschritt geschah im Rückgriff auf Thomas v. Aquins These, »daß der Ausdruck »qui est« jener Gottesname sei, der die Eigenart Gottes am deutlichsten unterscheidend benennt«, das »Nomen maxime proprium Dei¹⁸. Nun hat der erste, philosophische Argumentationsschritt bei den Anhängern der bisherigen, an Kant orientierten Form der Transzentalphilosophie kaum Nachfolge gefunden, sofern es sich dabei nicht um Philosophen handelte, deren Denken durch ein theologisches Interesse bestimmt war. Die wesentlichen Gegenargumente lauten: Selbst wenn (was keineswegs unbestritten ist) erwiesen werden könnte, daß wir uns in jedem Urteil durch die Copula »ist« auf ein absolutes Sein beziehen und jeden »Modus essendi«, den wir dem Gegenstand im Urteil zusprechen, als endliche Approximation an das unendliche Sein oder als endliche Weise der Teilhabe an ihm begreifen, wäre noch nicht erwiesen, daß es sich dabei um ein »subsistierendes«, also in sich selbst existierendes Sein handle und nicht vielmehr um eine regulative Idee. Selbst die vorausgesetzte Notwendigkeit dieser Idee bewiese nicht die notwendige Existenz dessen, was wir in dieser Idee denken. Die regulative Kraft einer Idee bliebe nämlich auch dann erhalten, wenn es sich dabei um einen »focus imaginarius« handeln sollte, also um einen perspektivischen Fluchtpunkt, in dem alle Liniен des Verstandesgebrauches zusammenlaufen¹⁹. Und den Vertretern der transzentalen Theologie wird vorgeworfen, daß sie die Aussagen Kants zu jener Dialektik nicht berücksichtigt haben, in die die Vernunft sich verstrickt, wenn sie Ideen für Begriffe von ansich-seienden Wirklichkeiten hält.

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

¹⁷ Vgl. Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique V,526; Rahner, Hörer des Wortes¹⁸.

¹⁸ Thomas v. Aquin, S.th.I q13 a8.

¹⁹ KdrV A 247.

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

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

»dem Menschen von seiten des Intellekts der Zugang zu Gott ver-sperrt« und der Glaube verwandle sich in eine Sache irrationaler Ge-fühle²⁰.

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

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

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

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

3. Zum erreichten Problemstand

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

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

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

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

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

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

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

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

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