

3. Hermeneutische und Erste Philosophie als Aufgaben der Fundamentaltheologie

3.1. Zum philosophischen Diskussionsstand

In verschiedenen Anläufen haben wir in den Kapiteln 1 und 2 als grundlegende Aufgabe der Fundamentaltheologie den philosophischen Aufweis herausgestellt, daß die christliche Affirmation eines *letzten* Wortes Gottes überhaupt *sinnvoll* ist. Die Durchführung dieses Aufweises sollte unter dem Titel einer 'Ersten Philosophie' geschehen.

Nun wird unter dem Terminus 'Erste Philosophie' philosophiegeschichtlich allerdings sehr Verschiedenes verstanden. *Aristoteles*¹ bezeichnet mit diesem Ausdruck die Metaphysik als die Wissenschaft, der es um das Seiende *als Seiendes* geht. Bei dieser Frage nach den letzten Gründen all dessen, was Gegenstand eines Erkennens werden kann, wird die vermittelnde Leistung, die das erkennende Subjekt in die Konstitution seiner Gegenstände einbringt, aber nicht eigentlich thematisch.

Das geschieht erst in einem neuen Typus von Erster Philosophie, den - im Rückgriff auf platonisches und augustinisches Denken - *Descartes* initiiert² und *Kant* zur kritischen Gestalt entfaltet hat. Die Reflexion auf das Subjekt und die es bestimmenden apriorischen Strukturen wird hier als Vorbedingung für die Erkenntnis dessen angesehen, was im Hinblick auf die begegnende Welt und jedes potentielle Darüber-hinaus (also das 'Meta-physische') als wahr gelten darf.

Bei allem gegenwärtigen Pluralismus scheint sich wenigstens in der gemeinsamen Front gegenüber einer 'cartesianischen' Letztbegründung doch so etwas wie der Grundduktus einer neuen 'Erstphilosophie' herausgebildet zu haben, der die ziemlich disparaten Modelle heutigen Philosophierens verbindet. Ein Direktzugang zu einem letzten Seins- oder

1 Vgl. Met VI, 1026a; vgl. J.-H. Königshausen, Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems, Amsterdam - Atlanta (GA) 1989.

2 Man wird bei der Frage nach dem entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund der Wende zur Transzendentalphilosophie allerdings stärker als bisher üblich die Aristoteles-Rezeption bei Duns Scotus und ihre Auswirkungen berücksichtigen müssen, vgl. L. Honnefelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce), Hamburg 1990.

Wahrheitsgrund ist, so lautet die nahezu einhellige Meinung, weder (aristotelisch) über die Frage nach den Gründen der begegnenden Dinge noch (cartesianisch) im methodisch gesicherten Rückgriff auf das Subjekt und seine überzeitliche apriorische Ausstattung möglich. Der Sinn von Sein und die Wahrheit über das Subjekt lasse sich vielmehr nur im je tieferen Eindringen in das Spiel der Sprache gewinnen, in das wir immer schon eingelassen sind und dessen geschichtlichem Bedingungs-zusammenhang, der all unsere Wahrheitszugänge bestimmt, wir durch keinen auch noch so radikalen Versuch zu philosophischer Autonomie entrinnen können.

Innerhalb dieses dem 'linguistic turn' verpflichteten philosophischen Konsenses - der wegen des grundsätzlichen Verzichts auf Letztbegründung nicht eigentlich als ein Modus von 'Erster Philosophie' bezeichnet werden kann - zeichnet sich nun seit etwa zwei Jahrzehnten eine bemerkenswerte Entwicklung ab. Diese wurde zunächst - unter dem Stichwort 'Hermeneutik und Ideologiekritik'³ - als eine Auseinandersetzung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas um die Frage nach gültigen Kriterien zur Beurteilung von Geltungsansprüchen greifbar. Auf weiten Strecken in Übereinstimmung mit der dann von Habermas entworfenen 'Universalpragmatik', hat Karl-Otto Apel - und in dessen Spur dann besonders Wolfgang Kuhlmann - diese Frage nach Gültigkeitskriterien in eine neue Form von Letztbegründung weitergeführt, die ausdrücklich als eine 'Erste Philosophie' verstanden wird. Auf die Tragweite und Stringenz dieses 'transzendentalpragmatischen' Ansatzes wird näher in Kap. 6.1-2 einzugehen sein. Im Zusammenhang von Kap. 3 ist nur ein Spezifikum hervorzuheben, das diesen neuen Typus von Erstphilosophie (bei aller Verwandtschaft zu vergleichbaren Argumentationsstrategien, die die gesamte Geschichte der Philosophie durchziehen) von früheren Letztbegründungsversuchen unterscheidet.

Abgesehen von dem immer wieder erhobenen Vorwurf eines 'methodischen Solipsismus', durch den Apel und seine Nachfolger ihren Ansatz von dem cartesianischen Typus der Ersten Philosophie abzugrenzen suchen⁴, dürfte das Spezifikum der transzendentalpragmatischen Letztbegründung vor allem darin liegen, daß sie sich sozusagen als 'ancilla hermeneuticae', nämlich als Krieriologie für das umgreifende und mühsame Geschäft des hermeneutischen Verstehens bzw. des kommunikativen ...[kommuni-

3 Vgl. dazu den gleichnamigen Sammelband 'Hermeneutik und Ideologiekritik' in der Reihe 'Theorie', hrsg. v. J. Habermas [u. a.], Frankfurt a. M. 1971, insbes. darin die Beiträge von K.-O. Apel, H.-G. Gadamer, J. Habermas.

4 S. hierzu Kap. 6.2.

kativen] Handelns, begreift⁵. Hier wird philosophiegeschichtlich wohl erstmalig auch schon dem *Schein* gewehrt, daß der Versuch einer apriorischen Letztbegründung notwendig auf die Suche nach einer 'reinen', ungeschichtlichen Wahrheit, z. B. auf die 'platonische Weltflucht' einer bloß mit sich und ihrem Gotte denkerischen Umgang pflegenden Seele, hinausliefe. Erst im Blick auf dieses geistesgeschichtliche Novum läßt sich die Relevanz des Apelschen Ansatzes - bei aller Problematik im Detail - für den gegenwärtigen philosophischen, aber auch den theologischen Diskurs ermessen.

Was die zeitgenössische *philosophische* Diskussion angeht, so zeigt insbesondere die von Karl-Otto Apel und Wolfgang Kuhlmann vorgetragene Kritik an der sogenannten Postmoderne⁶, wie wenig eine Philosophie, die nicht bis zur Ermittlung von letztgültigen Diskurskriterien vorstößt, in der Lage ist, der inneren Selbstauflösung von Hermeneutik und Sprachphilosophie wirksam zu begegnen. Paul Ricoeur hat zwar in seiner positiven Würdigung der 'reduzierenden Hermeneutik' eines Marx, Nietzsche und Freud⁷ zugleich deren Grenzen aufzuzeigen versucht. Wie kann er aber die letzten Kriterien für eine solche Kritik ausweisen, wenn er den "Vorrang des In-der-Welt-Seins im Verhältnis zu jedem Begründungsvorhaben und jedem Versuch der Letztbegründung" betont⁸? Apel und Kuhlmann machen hingegen deutlich, daß die Destruktion der Rede vom Subjekt bei Foucault, Derrida oder Lyotard sich nicht nur als konsequente Weiterführung der 'reduzierenden Hermeneutik' von Nietzsche und Freud verstehen darf, sondern auch von der Hermeneutik des späten Heidegger oder Gadamer nur graduell verschieden ist. Auch hier fungiert das erkennende Subjekt nur als kontingentes Moment der je epochalen Entbergung des Sinns von Sein bzw. des Spiels von Sprache. Erkenntniskritik, die sich - wie berechtigt auch immer - als Mißtrauen gegenüber der Vernunft äußert, kann dies ohne Selbstwiderspruch nur über ein zumindest rudimentäres Vertrauen in die Vernunft als Organ auch noch der radikalsten Vernunftkritik tun. Dieses Vertrauen darf aber nicht gleichsam fideistisch gesetzt werden - worauf letztlich die den sich entbergenden Seinssinn bergen wollende

5 Dies wird besonders deutlich in der Skizze der Transzendentalpragmatik auf dem Hintergrund der gesamten philosophischen Entwicklung Apels, die P. Hofmann, Glaubensbegründung, vorgelegt hat, 119-211, bes. 146, Anm. 145.

6 Vgl. bes. K.-O. Apel, Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Concordia 11 (1987) 2-23; ders., Zurück zur Normalität? - Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? in: ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1988, 370-474; W. Kuhlmann, Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts, in: Tod des Subjekts? Hrsg. v. H. Nagl-Docekal u. H. Vetter, München 1987, 120-163; ders., Zur Kritik des historischen Bewußtseins, in: Tradition und Innovation, hrsg. v. W. Kluxen, Hamburg 1988, 36-46.

7 Vgl. bes. P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1969.

8 Vgl. ders., Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987) 232-253, bes. 248.

hermeneutische Position von Heidegger, Gadamer und Ricoeur hinausläuft⁹ -, sondern bedarf noch einmal der rationalen Legitimation, die nur durch die philosophische Ermittlung letztgültiger Kriterien von Kommunikation zu leisten ist. Ohne diese Legitimation bleibt unausgemacht, welcher 'deus amans seipsum' (B. Spinoza¹⁰) sich im Spiel der Sprache zuschickt bzw. mit uns sein Unwesen treibt.

Was die *theologische* Diskussion betrifft, so erscheint beachtenswert, daß ein so entschiedener Verfechter der Geschichtlichkeit allen Verstehens wie David Tracy wenigstens partiell die Bedeutung der transzendentalpragmatischen Letztbegründung anerkannt hat¹¹. Auf die Reserven, die Tracy gegenüber der begrenzten Sicht der Kommunikationsgemeinschaft als Argumentationsgemeinschaft anmeldet¹², ist erst in Kap. 6.1 einzugehen. Ein Grund dafür, daß sich die Theologie in den Spuren Karl Rahners mit der Transzendentalpragmatik überhaupt schwertut, dürfte mit dem Denkweg zusammenhängen, den Rahner selbst von einem transzendentalphilosophischen Ansatz zu einer 'transzendentalen Theologie' zurückgelegt hat (Kap. 5.3-4). Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang der fundamentaltheologische Versuch Helmut Peukerts (Kap. 5.5).

Sosehr wir bei dem eigenen Versuch zur Ermittlung von Letztgültigkeitskriterien uns mit dem hier nur kurz angedeuteten Diskussionsstand auseinandersetzen müssen (bes. in Kapitel 6.1-2 und 9), ist nach den in Abschnitt 1 vorgetragenen Überlegungen zunächst allerdings genauer, als

9 Vgl. etwa Ricoeurs Rückgriff auf Spinoza am Ende seiner Freudkritik, 561 ff. In diesem Zusammenhang erscheinen mir Überlegungen H. M. Baumgartners bedenkenswert, der innerhalb einer scharfsichtigen Analyse der gegenwärtigen 'Vernunft-ist-tot-Philosophie' betont, wie sehr die Entsubstantialisierung und Funktionalisierung der Vernunft einem fideistischen Glaubensverständnis entgegenkommt (Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, hrsg. v. L. Scheffczyk, München 1989, 167-203, hier bes. 168, 200-202).

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987. Mit Bezug auf Apel speziell stellt Tracy fest: "[...] de facto transcendental arguments on the conditions of possibility of conversation and argument itself are surely helpful." (24) Im Hinblick auf 'quasi-transzendente Argumente zum Argumentieren selbst' bei Habermas und Apel heißt es wenig später: "These arguments are, in my judgment, good arguments about certain necessary conditions for all communication" (25f). Insofern ist die Beobachtung W. Deans' unzutreffend, daß Tracy in 'Plurality and Ambiguity' frühere Versuche aufgegeben habe, "to name categories that 'all reasonable people can accept'" (vgl. W. Deans, *History Making History. The New Historicism in American Religious Thought*, Albany, N. Y. 1988, 67f). Tracys Einschränkung: "On the whole, transcendental arguments on argument are useful to keep in mind, especially when the going gets tough. Yet no transcendental argument can replace the need to allow for the flexibility of particular topical arguments on any particular question. Nor can even topical arguments replace the greater fluidity of conversation" (27) versteht sich für Habermas und Apel von selbst.

12 In einer Anmerkung, in der Tracy grundsätzliches Einverständnis mit Habermas und Apel signalisiert, heißt es weiter: "The failure in Habermas to provide other than 'autonomous expressive' place for art, little place for myth or symbol, and very little place for religion suggests that his communication theory, however persuasive on scientific and ethical rationality, seems to have serious problems with art, myth, and religion. Perhaps it would be useful, therefore, for a reopening of the famous Gadamer-Habermas debate - this time on the question of the truth claim of art, myth, and religion and thereby of the model of conversation as more helpful for understanding human communication than the model of explicit argument" (118 Anm. 28).

bisher deutlich wurde, die *theologische* Notwendigkeit von hermeneutischem Verstehen und Erster Philosophie sowie ihr gegenseitiges Verhältnis von dem in Abschnitt 2 umrissenen Ausgangspunkt her abzuleiten.

3.2. *Fundamentaltheologie und hermeneutisches Verstehen*

Traditio ist nach Kap. 2 als ein Heilsgeschehen zu verantworten, das 'ein-für-allemal' an den Menschen ergeht. Im Hinblick auf die Verantwortung des *Sinns* dieses Geschehens erwachsen aus dem Spezifikum des Logos christlicher Hoffnung zwei philosophische Aufgaben, die in ihrem unterschiedlichen Charakter und dennoch ihrer notwendigen Verwiesenheit aufeinander beachtet werden müssen.

Für die Unterscheidung dieser beiden Fragebewegungen läßt sich ein erster Hinweis dem neutestamentlichen Gebrauch von *traditio* entnehmen. Die Selbsthingabe des Sohnes bzw. seine Auslieferung durch Gott wird gekennzeichnet einmal als ein Geschehen 'für die Vielen', in der allumfassenden alttestamentlichen Bedeutung dieses Ausdrucks (vgl. Mk 14,24 mit Jes 53,12). Zum anderen handelt es sich hier um ein Geschehnis 'für mich' (Gal 2,20). Das 'Ein-für-allemal' von *traditio* wäre von hierher zum einen *extensiv*, in seinem universalen, alle Menschen umfassenden Charakter zu reflektieren, zum anderen *intensiv*, als ein Ereignis von Sinn, das meine eigene Autonomie letztgültig in Anspruch nimmt.

Traditio ist, erstens also, ein *universal betreffendes* Geschehen. Soll sich aber jeder Mensch als Betroffener erkennen, so muß die konkrete Begegnung mit *traditio* in jedem auch nur möglichen Verstehenshorizont eine Frage aufdecken, auf die Christus die angemessene Antwort ist. Die universale Bedeutung von *traditio* setzt also für jede Begegnung mit dem verkündigten Christus im Sinne der Hermeneutik eine mögliche 'Horizontverschmelzung' (H.-G. Gadamer) des Wortes Gottes mit dem angetroffenen Wort des Menschen voraus. Daraus erwächst die Aufgabe, den Sinn von *traditio* in jeden nur antreffbaren Kontext von Verstehen zu übersetzen. Dies kann zwar nicht - wie in Kap. 1.2.2 deutlich wurde - über eine einfache Anpassung des Evangeliums an die verschiedensten 'Sprachspiele' geschehen. Das Wort Gottes bedeutet die Krisis eines jeden menschlichen Verstehenshorizontes. Es ist damit aber die Aufgabe gestellt, die tatsächliche Verdeckung der menschlichen Frage nach dem sich offenbarenden Gott als einen Regelverstoß innerhalb des jeweils herrschenden [herrschen-

den] Sprachspiels und seiner Grammatik aufzuweisen. Dies führt in eine universal-extensive Aufgabe philosophischer Hermeneutik.

Die skizzierte Aufgabe läßt sich im Ausgang von einem aus dem Wesen von *traditio* resultierenden Moment christlicher Praxis schärfer umreißen, nämlich von der *Gleichsetzung der beiden Gebote* der Gottes- und Nächstenliebe. Sie konkretisiert das vierte Moment von *traditio*, 'Überlieferung', in der Einsicht, daß die vom Vater verfügte und vom Sohn frei angenommene Auslieferung die Beziehung des Menschen zu Gott wie zum anderen Menschen neu definiert.

Das Gebot der Nächstenliebe wurde neutestamentlich nie einfach auf einen zweiten Platz verwiesen. Diesen Anschein erweckt zwar noch Jesu Antwort auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem 'ersten Gebot von allen' im Markusevangelium: "Und einer der Schriftgelehrten, der sie miteinander disputieren gehört und erkannt hatte, wie gut er ihnen antwortete, trat hinzu und fragte ihn: 'Welches ist das erste Gebot von allen?' Jesus antwortete: 'Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft.' Das zweite ist dieses: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' Größer als diese ist kein anderes Gebot" (Mk 12,28-31).

Hier wird das Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 zitiert und als 'zweites' hinter dem (nach Dtn 6,4f zitierten) 'ersten' Gebot der Gottesliebe aufgeführt. Doch die Rede Jesu schließt ab mit dem Satz: 'Größer als diese ist kein anderes Gebot'. Wenn mit einem solchen Zusammenschluß beider Gebote in dem Gedanken: 'Kein anderes ist größer' die Frage nach dem 'ersten' Gebot beantwortet wird, dann wird schon hier die 'Numerierung' relativiert.

Lukas und Matthäus verschärfen diesen Ansatz. Beim dritten Evangelisten geht die Frage zunächst einmal gar nicht mehr auf ein 'erstes Gebot'. In der Antwort - die hier der Gesetzkundige auf eine Rückfrage Jesu gibt - werden dementsprechend Gottes- und Nächstenliebe auch nicht mehr nach 'erstens' und 'zweitens' nummeriert (vgl. Lk 10,25-27). Vor allem aber macht das bei Lukas an das Streitgespräch angeschlossene Gleichnis vom barmherzigen Samariter anschaulich, wie Menschen, die sich mit ihrer ganzen Existenz in die Erfüllung des 'ersten Gebotes' gerufen wissen (der Priester und der Levit), angesichts des hier und jetzt ergehenden Gebots der Nächstenliebe blind sein können (Lk 10,29-37).

Matthäus bleibt näher am markinischen Text, indem er die Zählung 'erstes', 'zweites' Gebot aufnimmt. Umso mehr fällt dann aber ins Gewicht, wenn er ausdrücklich betont, daß das 'zweite' Gebot dem 'größten und ersten gleich' ist (Mt 22,39)¹³. Diese Aussage klingt nicht weniger ungeheuerlich als der Abschluß der Antithesen in der Bergpredigt: 'Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!' (Mt 5,48) und die Gleichsetzung des Handelns an dem Geringsten der Brüder mit dem Tun Jesus gegenüber in der Gerichtsrede (vgl. Mt 25,31-46).

Die Verschränkung der Nächstenliebe mit der Gottesliebe zu *einem* Gebot ist nicht humanistisch - als von uns zu leisten - zu verstehen, sondern als durch die Vorgabe des für uns ausgelieferten Sohns ermöglicht. [ermög-

13 Die Einheitsübersetzung: 'Ebenso wichtig ist das zweite' schleift die Schärfe des '..... _... • • _' zu sehr ab.

licht.] 'Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe', kann dementsprechend der vierte Evangelist, ebenfalls in der Einzahl nur *eines* Gebotes, sagen (Joh 15,12). Man darf aus solcher Gleichsetzung zwar nicht den Kurzschuß Ludwig Feuerbachs ziehen: "Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch der Liebe Gott aufopfern" ¹⁴. Wohl aber liegt die höchste Möglichkeit von Liturgie, der größte Akt der Verherrlichung Gottes darin, daß wir uns selbst ganz in jene Bewegung Gottes zum Menschen hin einschmelzen lassen (vgl. Röm 12,1: *λογικὴ λατρεία*), mit dem Fortgang in Röm 12,4f). Hier erst kommt die Einheit der vier Momente neutestamentlich verstandener *traditio* voll zur Erscheinung.

Wie ergibt sich nun aber aus diesem *einen* Gebot eine Aufgabe hermeneutischen Verstehens? Sie gründet in der Schwierigkeit, den Herrn dort zu erkennen, wo wir ihn am wenigsten vermuten, ist notwendige Konsequenz der Behinderung, die darin liegt, daß bei unserer Hinwendung zum anderen sich vor das einmalige und unverwechselbare Bild Gottes, das uns in unseren Schwestern und Brüdern begegnet, ständig das Bild schiebt, das *wir* uns von ihnen *machen*. Gewiß zielt die Gerichtsrede bei Matthäus nicht primär auf eine philosophische Hermeneutik, sondern auf das Öffnen der Augen für die je konkrete Not des anderen, die man nicht hinwegspiritualisieren darf. Diese geforderte Sorge um den anderen darf aber auch nicht in Für-Sorge aufgehen. Zur Not des Menschen gehört nicht zuletzt sein Verstandenwerdenwollen: die offen ausgesprochenen Fragen und jene, die er sich nicht zu stellen getraut; am meisten aber solche Fragen, die er sich selbst verdeckt, weil sie in einer Tiefe Not verursachen, die ihm selbst abgründig ist.

Nur im Eingehen darauf kann sich *traditio* weiterereignen. Frohe Botschaft kann nicht so vermittelt werden, wie sie bisher als Antwort auf *unsere* Fragen konzipiert wurde; sie muß vielmehr je neu als Antwort auf die Fragen des anderen ergehen.

Wie können die Fragen des anderen aber zu meinen eigenen werden? Dazu reicht es nicht aus, daß ich mich auf seinen geistigen Standort 'einlasse'. Damit bin ich noch nicht bei seiner Frage *als Frage*. Zur eigenen Frage wird mir sein Standort erst, wenn ich nicht mehr an meinem Standort bin, sondern die Not seines Verstandenwerdenwollens teile. Äußerster Horizont der aus dem *einen* Gebot entspringenden

14 Vgl. L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5 Das Wesen des Christentums, Berlin 1973, 109. Daß gegenüber dieser These Feuerbachs der von K. Rahner versuchte Aufweis der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe allerdings zu kurz greift, hat G. Neuhaus dargelegt: Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach, in: Forum Kath. Theol. 1 (1985) 176-196.

'Horizontverschmelzung' ist Jesu Verlassenheitsschrei am Kreuz, der zeigt, daß Gottes Sohn hier wirklich für uns zur Sünde gemacht wurde (vgl. 2 Kor 5,21).

Das alles scheint auf den ersten Blick mit dem, was man philosophisch unter Hermeneutik begreift, wenig zu tun zu haben. Wenn es in allem hermeneutischen Verstehen - aus welcher Vorentschiedenheit es auch immer aufbricht - aber vor allem darum geht, das wahre Gesicht eines Gegenübers (etwa eines Textes) im Streit mit den eigenen, vorentworfenen Bildern ans Licht kommen zu lassen, dann wird die Bedeutung des hier aus theologischer Entschiedenheit Gesagten für das Selbstverständnis von Hermeneutik überhaupt kaum in Abrede zu stellen sein. Mit Blick auf das Miteinander-ins-Spiel-Kommen verschiedener Sprachwelten im durchschnittlichen hermeneutischen Verstehen, das im institutionell gesicherten Bildungsrahmen von Interpretation sich oft allzu spielerisch gestaltet, wird man sogar sagen dürfen, daß eine eindeutig theologische Erinnerung dem 'Hermeneutiker vom Fach' vielleicht manchmal den Ernst seiner Arbeit ins Gedächtnis rufen könnte.

Nach Martin Heidegger ist eine solche Brücke zwischen Theologie und Philosophie zwar grundsätzlich nicht möglich. Denn ihm zufolge kann jemand, der aus der Evidenz des Glaubens herkommt, per definitionem nicht mehr philosophisch fragen, weil er ja nicht mehr in einer vorbehaltlosen Offenheit stehe¹⁵. Dieser Einwand impliziert aber eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, den Übergriff auf ein nichtphilosophisches Fachgebiet. Kann der Philosoph als Philosoph wirklich ins Innere der Theologie hineinsehen, insbesondere ins Innere jener Theologie, die von der restlosen Selbstentäußerung Gottes in die Fraglichkeit des Menschen lebt? Muß er sich nicht vielmehr damit bescheiden, jeden aus dem Raum der Theologie als philosophisches Argument vorgebrachten Gedanken einfach nach den Regeln philosophischer Kunst zu prüfen? Dies muß er in der Tat schon aus dem einfachen Grund, daß jedes philosophische Denken ursprünglich einer philosophisch noch nicht völlig durchreflektierten weltanschaulichen Überzeugung, also einer 'Theologie' in des Wortes weitester Bedeutung, entstammt. Und dabei ist festzuhalten, daß eine offen zugestandene theologische Herkunft philosophischer Gedanken deren Qualität im allgemeinen zuträglicher ist als eine theologisch-ideologische Herkunft, die der Philosoph nicht mit Namen nennt oder deren er sich nicht einmal bewußt ist¹⁶.

15 Vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen ³1966, 5, 109. Eine interessante Konkretisierung für Heideggers Ansicht ist in seinem Zweitgutachten zur Inauguraldissertation von J. B. Lotz nachzulesen: "Innerhalb des vorgegebenen Rahmens, der das Ergebnis im voraus entscheidet, ist die Arbeit eine ausgezeichnete Leistung einer jeweils dem Zeitalter sich anmessenden Scholastik." Zit. nach H. Ott, Die Weltanschauungsprofessuren (Philosophie und Geschichte) an der Universität Freiburg - besonders im Dritten Reich, in: HJ 108 (1988) 169-173, hier 171.

16 Vgl. die Ausführungen zu Anselm v. C., Proslogion, Kap. I und II, in: H. Verweyen, Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Essen 1978, 15-19.

Die hermeneutische Arbeit, die hier als aus theologischen Gründen notwendig aufgewiesen wurde, ist - wie schon zu Ende von Kap. 1 angedeutet - Teil eines umfassenden Verstehensprozesses, aus dem sie nicht methodisch-adäquat herausgelöst werden kann. Diese Aufgabe muß zwar gerade aus der theologischen Zielsetzung heraus, den anderen, noch nicht an Christus Glaubenden, bei sich selbst, in seiner eigenen, autonomen Vernunft aufzusuchen, als philosophisch verstanden werden. Dennoch kann wegen ihrer unlösbaren Einbindung in jenen umfassenden Verstehensprozeß von einer rein philosophischen Arbeit im strengen Sinn nicht die Rede sein. Der integrale Diskurs ist vielmehr durch ein nicht adäquat scheidbares Ineinander von 'Theologie' und 'Philosophie', weil von dem Bemühen aller Beteiligten bestimmt, im Ausgang von ihrer verschiedenen weltanschaulichen Herkunft zu einer gemeinsamen Sprache zu finden. Diese Sprache kann aber - zumindest im Sinn der Aufklärung - nicht als 'rein philosophische', d. h. von geschichtlichen Bedingtheiten losgelöste Rede aufgefaßt werden. Das Ziel des umfassenden Diskurses ist zwar 'philosophisch' in dem Sinn, daß eine *universale* Verständigung angestrebt wird. Der Verstehensprozeß selbst ist aber ein unabschließbar unendliches Bemühen, die eingebrachten 'Theologien' miteinander zu vermitteln, unendlich nicht nur 'leider Gottes' - wegen der menschlichen Unzulänglichkeit, Sprache und Geschichte angemessen 'auf den Begriff zu bringen' -, sondern letztlich 'Gott sei Dank' - wegen der Unauslotbarkeit menschlicher Freiheit, die in dieser Sprache und Geschichte um Ausdruck ringt.

Demgegenüber hatten wir nun als notwendiges Pendant - damit hermeneutisches Bemühen sich nicht im letzten orientierungslos verläuft - eine 'Erste Philosophie' gefordert, in der es darum ginge, letztgültige Kriterien für jenen vielfältig verschlungenen Verstehensprozeß zu ermitteln. Läßt sich eine solche Arbeit - die dann im strengen Sinn philosophisch-autonom, d. h. grundsätzlich nicht durch geschichtliche Bedingtheit relativiert sein müßte - ebenfalls aus theologischen Gründen als notwendig erweisen?

3.3. Fundamentaltheologie und Erste Philosophie

Zu Eingang von Kap. 3.2 wurde bereits auf eine zweite philosophische Fragebewegung hingewiesen, die sich ebenfalls aus dem Wesen von *traditio* ergebe, und zwar als einem Geschehen 'für mich'. Diese Erfahrung 'für mich' erfordere, *traditio* nicht nur 'extensiv', sondern auch

'intensiv' zu reflektieren, als ein Ereignis von Sinn, das meine eigene Autonomie letztgültig in Anspruch nimmt.

Was bedeutet es nun, die Letztgültigkeit dieses Geschehens wirklich zu glauben, d. h. ganz davon überzeugt zu sein? Diese Überzeugung schließt die Gewißheit ein, daß nichts unter all dem, was dem Menschen möglicherweise noch begegnen wird, jene letztgültige Wahrheit überholen kann. Eine solche Gewißheit ist allerdings noch nicht damit gewonnen, daß ich jene Wahrheit im schlichten Glaubensgehorsam festhalte und bekenne. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den *Begriff* einer endgültigen Wahrheit und eines letzten Sinns so gefaßt hat, daß nichts mehr ihr diesen Begriff zu zerstören vermag, kann sie ehrlich sagen, daß sie bis ins Mark hinein von einer *erfahrenen* letztgültigen Wahrheit überzeugt ist, insofern diese Erfahrung nämlich den durch nichts mehr auflösbaren Begriff von letztem Sinn erfüllt. Zumindest folgendes dürfte unbestreitbar sein: Eine philosophische Anschauung, derzufolge es prinzipiell unmöglich ist, einen kritisch nicht mehr hintergehbaren Begriff von letztgültigem Sinn zu ermitteln, entzieht der christlichen Glaubensverantwortung den Boden. Der Glaube geriete bei einer solchen Annahme in einen unüberbrückbaren 'duplex modus veritatis', in ein bloß fideistisches Festhalten an dem christlichen 'ein-für-allemal' auf der einen Seite und, auf der anderen, in die Vernunftüberzeugung, daß schon der *Begriff* eines letztgültigen Sinns (ganz zu schweigen von der möglichen Erfahrbarkeit eines solchen Sinns in einem geschichtlichen Ereignis) ein hölzernes Eisen ist.

Aus dem *Glauben* an eine 'ein-für-allemal' ergangene Offenbarung ergibt sich also die Forderung an die *autonome philosophische Vernunft*, einen unumstößlichen Begriff von letztgültigem Sinn zu ermitteln. 'Autonom' bedeutet hier: der Begriff darf keine Fremdbestimmung von außen bleiben. Dann wäre nämlich nicht *ich* restlos von der Letztgültigkeit überzeugt; ich würde lediglich eine solche bloß 'an-nehmen'. Bloß Angenommenes ist, von mir her gesehen, aber prinzipiell ebenso von außen umstoßbar, wie es für mich eine Bestimmung von außen bleibt. 'Von mir aus' bliebe so dem Zweifel an Letztgültigkeit zumindest grundsätzlich Tür und Tor offen und bliebe damit unausgemacht, ob sich Christus am Ende nicht doch als ein nur 'vorletzter Guru' herausstellen könnte.

Zur Veranschaulichung der hier aus dem Logos christlicher Hoffnung aufgewiesenen Notwendigkeit der Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn könnte der Blick auf ein analoges Geschehen im zwischenmenschlichen Bereich und der daraus erwachsenden Aufgabe nützlich sein. Es gibt, auch außerchristlich, menschliche Hingabe an den anderen Menschen so vorbehaltlos und radikal, daß dieser sich darin ganz sich

selbst geschenkt erfährt, sich hier erst vor das Beste seiner selbst gekommen weiß. *Vor* einer solchen Begegnung mag jemand sich mancherlei Gedanken über seine Autonomie und Persönlichkeit machen. Er wird kaum darauf kommen, den völlig freien und ihm gänzlich unverfügbaren Akt eines *anderen* für die Spitze seiner eigenen Möglichkeiten zu halten. Im Gegenteil wird er sich eher in Lebensentwürfen einrichten, in denen er weniger abhängig von einer solchen Zufälligkeit erscheint.

Hat er sich aber wirklich als sich selbst geschenkt erfahren, welche Notwendigkeit ergibt sich dann für ihn? Um diese Wahrheit mit allem Ernst festzuhalten, muß er sich die Logik der paradoxen Erfahrung von geschenkter Autonomie vor Augen führen, bewußt und gegen die Versuchung, auf seine früheren Begriffe von Autonomie zurückzufallen, denen zufolge sein Wesen weniger verwundbar erscheint. Der Schein größerer Unabhängigkeit verführt ja immer wieder dazu, Freundschaft zu Kameraderie und Liebe zu etwas herabzudeuten, was der andere im Grunde zu seiner Selbstbestätigung nötig hat. Erst ein letztes Mir-klar-Werden darüber, daß in jener unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen wirklich das Äußerste meiner eigenen Möglichkeiten erreicht ist, bewahrt die erfahrene Gabe vor einer Herabsetzung und mich vor Selbsttäuschung. Auch hier ist also die Arbeit an einer 'Ersten Philosophie' notwendige Bedingung dafür, daß ich das unverfügbare Geschenke wirklich, in letzter Überzeugung, als die Spitze meines eigenen Selbst anerkenne. Wenn ich auch nur einen Rest von Möglichkeit offenlasse, daß ich meinen Lebenssinn auf einem anderen Weg vielleicht besser erreiche, so habe ich die empfangene Befreiung bereits zu einem möglicherweise Vorletzten degradiert.

Der Einsicht in die theologisch begründete Notwendigkeit der philosophischen Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn stehen vor allem zwei wirkmächtige Denkmuster der theologischen Tradition im Wege.

Das erste fußt auf der Annahme, die natürliche Vernunft könne, auch angesichts der ergangenen Offenbarung, deren innere Rationalität nicht einmal in groben Linien philosophisch nachzeichnen, sondern müsse sich auf die Widerlegung der jeweils konkret gegen den Sinn der Offenbarung vorgebrachten Argumente beschränken.

So hat Thomas von Aquin im Rahmen seines aristotelisch bestimmten Denkansatzes die Grenzen der natürlichen Vernunft im Hinblick auf das inhaltliche Verständnis der Offenbarung bestimmt und damit - in Abkehr von der augustinischen, besonders bei Anselm von Canterbury ausgeprägten Tradition, die selbst für die 'strengen Glaubensgeheimnisse' wie Trinität und Inkarnation 'rationes necessariae', d. h. eigentlich: die entsprechende

Fragestruktur in der Vernunft, aufzuzeigen bemüht war - den 'Extrinsezismus' im neuzeitlichen Offenbarungsverständnis vorbereitet¹⁷.

Nach dem Zweiten Vatikanum begegnet im Kontext einer Fundamentaltheologie, die sich als durchaus nicht-extrinsezistisch und hermeneutisch versteht, diese enge Sicht philosophischer Möglichkeiten im Hinblick auf das Offenbarungswort betont noch bei Peter Knauer¹⁸. Soll Glaube verantwortbar sein, so müsse "aufgewiesen werden können, daß der Mensch in sich faktisch keine legitimen Gründe zu einer letztlich vom Glauben verschiedenen Stellungnahme zur Botschaft findet. Dieser Aufweis kann natürlich nur so geführt werden, daß man konkret auf die Gründe eingeht, die jemand gegen den Glauben vorbringt. Und der Aufweis muß unabhängig von der Glaubenzustimmung geführt werden können, das heißt, man darf in ihm nicht mit der Wahrheit des Glaubens argumentieren" (284).

Fragt man nach der grundsätzlichen Tragweite der hier vorausgesetzten philosophischen Vernunft, die jedes einzelne gegen den Logos christlicher Hoffnung vorgebrachte Argument als unvernünftig entlarven können soll, so muß trotz ihrer nur jeweils 'ad hoc' vorgebrachten Äußerungen doch wohl an eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit gedacht werden, die diese sporadischen Äußerungen als konsistent zusammenhält. Was unterscheidet diese Quelle philosophischer Argumentation dann aber von jenem natürlichen Logos, der, durch Offenbarung zu seiner autonomen Tätigkeit befreit (vgl. Kap. 1.2), nach unserer Annahme sich einen Begriff von jenem letztgültigen Sinn zu bilden imstande ist, auf den hin er geschaffen wurde?

Diese Rückfrage an Knauer erhebt sich insbesondere angesichts seiner Feststellung, es genüge, "wenn nur tatsächlich vorkommende Einwände gegen den Glauben widerlegt werden. Die bloße Vermutung, es könnte noch andere, bisher unbekannte Einwände gegen den Glauben geben, stellt keinen legitimen Einwand dar, sondern hat die Struktur einer willkürlichen Immunisierungsstrategie" (258). Was berechtigt, eine solche Vermutung von vornherein als illegitim abzuweisen?

Auch Knauer bemüht sich um Anschluß an die Thematisierung der 'potentia oboedientialis' im Sinne von K. Rahner: "die 'Gehorsamsfähigkeit', die darin besteht, daß man in sich keine letztlich stichhaltigen Gegengründe gegen den Glauben finden kann, [muß] als von vornherein zur Natur des Menschen gehörend erkennbar sein" (286). Wie diese Aussage über die grundsätzliche und a priori erkennbare Unfähigkeit zu stichhaltigen Gegengründen im Horizont der thomistischen Beschränkung auf eine bloße Ad-hoc-Argumentation zu rechtfertigen ist, scheint mir allerdings eine schwierige Frage.

Ein größeres Hindernis dafür, die philosophische Ermittlung eines Begriffs letztgültigen Sinns als theologisch notwendig einzusehen, stellt wohl der 'eschatologische Vorbehalt' für alles menschliche Erkennen dar, der - biblisch gut begründet (vgl. 1 Kor 13,12) - theologiegeschichtlich zu sehr verschiedenen Ausprägungen eines Mißtrauens gegenüber den Fähigkeiten der Vernunft geführt hat: Jede Behauptung der Möglichkeit einer schon gegenwärtig letztgültig wahren Erkenntnis erscheint wegen der bis zum 'Jüngsten Tage' gegebenen Unvollkommenheit menschlichen

17 S. hierzu Kap. 11.4-5.

18 P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz ¹1978, Bamberg ⁵1986. Die Seitenzahlen im Text (in Klammern) beziehen sich auf die fünfte Auflage.

Erkennens als Anmaßung. Das Bekenntnis zur immer nur irrtumsinfiziert anzutreffenden Wahrheit gilt hingegen als Tugend - so sehr, daß oft selbst einer schrankenlos relativistisch konzipierten Philosophie zunächst einmal der Bonus demütiger Selbstbescheidung vor der nur jenseitig absoluten Wahrheit eingeräumt wird.

Im Zusammenhang einer wissenschaftstheoretischen Reflexion auf hohem Niveau begegnet dieser eschatologische Vorbehalt heute bei Wolfhart Pannenberg. Die Feststellung Edward Schillebeeckx' aufgreifend, "daß die 'Thesis des Glaubens' in der Theologie als 'Hypothese' fungiert, die 'im Verlaufe der Geschichte selbst klargemacht' werden müsse, also keinen von vornherein feststehenden Gesamtsinn kennt"¹⁹, fragt W. Pannenberg nach den Bewährungsmöglichkeiten der (jüdisch-)christlichen Antizipation von Sinntotalität. "Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben. Dabei steckt im Moment der Antizipation immer auch schon das des Hypothetischen"²⁰.

Bei diesem Aufschub der letztgültigen Bewährung des christlichen 'Ein-für-allemal' auf das Eschaton wird man zwei Seiten deutlich unterscheiden müssen. Schon zu Ende von Kap. 3.2 wurde betont, daß die Unabschließbarkeit *hermeneutischen* Verstehens nicht nur 'leider Gottes' besteht. Sie dauert (unter veränderten Bedingungen) sogar über den 'Jüngsten Tag' hinaus. Erst nach seinem Anbruch wird das immer tiefere gegenseitige Verstehen der je einmaligen Bilder Gottes (im Kontext der sie prägenden Geschichte) voll freigesetzt sein. (Selbst die Kommunikation zwischen den innertrinitarischen Personen ist, wie Hans Urs von Balthasar im Einklang mit Adrienne von Speyr betont, nicht "vor Überraschungen gefeit"²¹). Antizipation der Enthüllung des Gesamtsinns von Geschichte darf also nicht heißen, das Rechtbehaltenwollen mit seinen eigenen Absolutheitsbehauptungen nur auf das letzte Gericht hinauszuschieben.

Der christliche Logos der Hoffnung impliziert nun allerdings das bereits offenbare 'Ein-für-allemal'. Geht es an, diese Überzeugung bis zum Ende der Tage wissenstheoretisch als bloße Arbeitshypothese stehenzulassen? Wenn 'bis dahin' die Bewährung des Glaubens allein nach Maßgabe der je konkreten Auseinandersetzung mit anderen Sinnentwürfen erfolgt, wobei über Letztgültigkeit nicht befunden werden kann, welchen Theoriestatus hat dann jene christliche Implikation von Letztgültigkeit?

Zum einen sehe ich, was einen nur antizipierten letztgültigen Sinn von Geschichte angeht, in diesem speziellen Punkt keinen prinzipiellen Unterschied zum Fideismus der von Pannenberg so hart zurückgewiesenen 'Dialektischen Theologie'. Der Inhalt der Religion ist auch hier "nur gesagt, nicht eingesehen - nicht Begriff, nicht Selbst"²². Er "ist wohl *wahr*;

19 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 291.

20 Ebd. 312f.

21 Vgl. z. B. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 69.234.367ff.

22 Vgl. G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1976, 284.

aber diß *Wahrseyn* ist eine Versicherung - ohne Einsicht" ²³. Darüber hinaus dürfte eine solche Antizipation dem Urteil Hegels über die 'schlechte Unendlichkeit' eines Progresses verfallen, in dem die angestrebte Erfüllung auf den Nimmerleinstag verschoben wird, sofern nicht wenigstens die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis von letztgültigem Sinn ausgemacht sind ²⁴.

Sosehr die eschatologische Enthüllung des Sinns von Geschichte sich nur im Durchgang durch die gesamten zwischenmenschlichen und interkulturellen Begegnungen der je konkreten Erfahrung von Sinn (und dessen Abwesenheit) zeigen wird, muß der Christ in diesem Kontext von Relativität dennoch seine Behauptung eines bereits geschichtlich ergangenen und seine Hoffnung gründenden 'Ein-für-allemal' als zumindest sinnvoll legitimieren. Das kann nur über die Ermittlung eines nicht mehr hinterfragbaren Begriffs von letztgültigem Sinn geschehen. Würde die

23 Vgl. ebd. 286. Ein zeitgenössisches Beispiel für eine solche 'Versicherung - ohne Einsicht' findet sich etwa am Ende der umfangreichen Untersuchung von I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 711: "Als Ergebnis dieser Untersuchung ist festzuhalten, daß die christliche Rede von Gott [...] einen begründeten Wahrheitsanspruch erhebt, wenn sie eschatologisch verifiziert werden wird. [...] Das [...] wird vom Glauben erhofft." Nein, diese Rede erhebt dann eben nur einen in Zukunft zu begründenden Wahrheitsanspruch!

24 Vgl. die eingehende Auseinandersetzung mit Pannenberg (und der einschlägigen Literatur) bei P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, 70-79. - Es ist schade, daß L. Kugelmann in seinem informativen Werk 'Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung' (Göttingen 1986) die Hegelinterpretation Pannenbergs nur kurz berührt, ohne in eine eigenständige Auseinandersetzung mit Hegel einzutreten (vgl. ebd. 251f).

Im ersten Band seiner 'Systematischen Theologie' versucht W. Pannenberg, den von ihm benutzten Begriff 'Hypothese' abzugrenzen gegenüber einem engeren Gebrauch des Terminus "für Annahmen, deren Wahrheit zwar grundsätzlich diskutabel ist, aber zwecks Beschreibung oder Erklärung anderer Sachverhalte 'unterstellt' wird" (67, Anm. 127). Er selbst möchte den Ausschluß jedes hypothetischen Vorbehalts dem Glaubensakt vorbehalten (vgl. ebd. Anm. 128). Für Glaubensaussagen gelte zwar auch, daß der Behauptende durchaus nicht die Wahrheit seiner Behauptungen dahingestellt sein läßt. Zur logischen Struktur einer Behauptung gehöre aber, daß der Hörer (Leser) die 'These' als 'Hypothese' behandeln kann. Dem Behauptenden wäre diese hypothetische Implikation seines Wahrheitsanspruchs nur dann von vornherein bewußt, wenn er die möglicherweise skeptische Aufnahme durch andere schon mitreflektieren würde. Dies letztere darf man von einem wissenschaftstheoretisch aufgeklärten Glaubenden doch aber erwarten.

Die von Pannenberg in diesem Zusammenhang (wo es ihm vor allem um Abgrenzung von den eher fideistischen Positionen G. Sauters und W. Joests geht) nicht behandelte Frage ist, wie der Glaubende seine zentrale Evidenz des 'ein-für-allemal' als rational verantwortbar *wissen* kann, ohne sie *behauptend* einem (sprachpragmatisch gesehen: prinzipiell) unabschließbar unendlichen Diskurs unterwerfen zu müssen (vgl. unten Kap. 6.1). Darüber hinaus scheint mir Pannenberg zu wenig zwischen der strukturellen Offenheit des Diskurses und der Frage nach dem sachlichen Legitimitätsgrund von 'Strittigkeit' zu differenzieren, etwa in der Behauptung, die vom Christen vorausgesetzte Möglichkeit eines Geschehens von der Art einer Totenauferstehung "wird erst dann nicht mehr strittig sein, wenn es allgemeine Erfahrung sein wird, daß die Toten auferstehen" (vgl. ebd. 66). Würde diese 'Strittigkeit' den Auferstehungsglauben zu Recht tangieren, dann wäre er wissenschaftstheoretisch hypothetisch, und zwar nicht nur in dem (von Pannenberg beanspruchten) "weiteren Sinne des Wortes" (vgl. ebd. 67). Vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen zur Möglichkeit der Bewahrheitung religiöser Gottesvorstellungen (ebd. 176). - Die Ausführungen zum antizipatorischen Charakter von Glaubensinhalt und Glaubensakt, die Pannenberg in einer Replik auf von E. Jünger geäußerte Bedenken macht (*Den Glauben*, hier bes. 362-364.369f), scheinen mir in der Sache nicht weiterzuführen.

Einlösung auch dieser Minimalvoraussetzung für die Rechenschaft über seine Antizipation auf das Ende der Tage verschoben, dann rückte die christliche Hoffnung in die unmittelbare Nachbarschaft anderer, im Hinblick auf ihre universalen Geltungsansprüche unausgewiesener Utopien²⁵.

3.4. Die gegenseitige Verwiesenheit von hermeneutischem Verstehen und Erster Philosophie

3.4.1. 'Die unbedingte Abneigung vor allem Unbedingten'

In Kap. 3.3 ging es um den Nachweis der Notwendigkeit einer 'Ersten Philosophie' aus dem Sinn christlichen Glaubens selbst. In Kap. 3.4.2 soll aufgezeigt werden, daß darüber hinaus auch das in Kap. 3.2 erörterte hermeneutische Verstehen auf eine es begleitende erstphilosophische Reflexion angewiesen ist. Zum besseren Verständnis dieser Ausführungen wird es nützlich sein, zuvor auf einige Faktoren hinzuweisen, die - zusätzlich zu den in Kap. 3.3 skizzierten Hindernissen für das Fragen nach einem Begriff letztgültigen Sinns - heute die Aufnahmebereitschaft für erstphilosophische Ansätze überhaupt blockieren.

K.-O. Apel spricht von einem "Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien als Zeiterscheinung im Westen"²⁶. "Viele werden allein schon durch die verbalen Konnotationen provoziert, die sich mit *deontologischen Sollens-* und *Norm-Begriffen* oder mit der Rede von *universalen Geltungsansprüchen* verknüpfen"²⁷. Wie konnte es zu dieser zeitgenössischen Tabuisierung alles Unbedingten kommen?

25 In diesem Zusammenhang ist lediglich nach der *philosophischen* Verantwortung des *Sinns* christlicher Antizipation gefragt. Zur Verantwortung dieser Antizipation vor dem Forum *historischer Vernunft* vgl. Kap. 15.

26 K.-O. Apel, Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse, in: Grundlagen der politischen Kultur des Westens, hrsg. v. K. H. Kempfer u. A. Schwan, Berlin 1987, 280-300, hier 281; jetzt auch in: K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, 154-178, hier 155.

27 Ebd. 287; bzw. Diskurs und Verantwortung, 163; vgl. auch J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 153-186, bes. 180: "Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus, nicht als dessen Ermöglichung. [...] Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen. Die falschen Suggestionen eines vor hundertfünfzig Jahren verabschiedeten Einheitsdenkens bilden noch immer die Folie - so als müßten wir uns heute, wie die erste Generation der Hegelschüler, der Übermacht der großen metaphysischen Meister immer noch erwehren."

Zunächst wäre einfach an die geschichtliche Vorbelastetheit von Begriffen wie 'Erstphilosophie' und 'Letztbegründung' durch eine lange Tradition platonisch-transzendentalen Denkens zu erinnern, in dem der Rückgang aus dem beirrenden Schein der Sinnenwelt auf die angeborene Mitgift des Subjekts durchaus nicht - wie Erstphilosophie bei K.-O. Apel und in dem uns leitenden Ansatz - als 'ancilla hermeneutica' verstanden wurde, sondern eher als königlicher Weg einer Wahrheitssuche, bei der man sich nicht an geschichtlicher Realität die Hände schmutzig machen mußte. Kein Wunder, wenn bei der gegebenen Verwandtschaft zu der in jener Tradition geübten Argumentationsstrategie selbst noch der transzendentalpragmatische Ansatz, trotz betonter Abgrenzung gegenüber allem 'methodischen Solipsismus'²⁸, in den Verdacht einer weltabgewandten Wahrheitssuche kommt.

Höchst bedenkenswerte Beobachtungen zur Genese des "Relativismus als Prinzip der öffentlichen Meinung" hat Vittorio Hösle vorgetragen²⁹. Die folgenden Ausführungen zu einer speziell die Situation in der Bundesrepublik Deutschland bestimmenden Behinderung des Denkens können als eine Ergänzung der Darstellung von Hösle verstanden werden. Dieses bundesdeutsche Spezifikum läßt sich zureichend wohl erst im Blick auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erfassen, unter denen sich nach der Aufklärung das Verhältnis von Glaube und Vernunft artikuliert hat.

(1) Die Situation in *Frankreich* ist seit der Revolution davon geprägt, daß der Sturz der absolutistischen Herrschaft wegen der Einheit von Thron und Altar nicht ohne eine gesellschaftliche Entmündigung der katholischen Kirche (und das hieß faktisch: der einzigen gesellschaftlich relevanten religiösen Institution) vor sich gehen konnte. Versuche im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, den christlichen Glauben mit den für die Revolution konstitutiven geistigen Kräften zu versöhnen, schlugen fehl. Die Folge war eine intellektuelle Gettoisierung der Kirche. Die öffentlich dominierende Kultur weist kaum eine nennenswerte Beeinflussung durch die christliche Spiritualität auf, die sich im gleichen Zeitraum entwickelte. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß die Reflexionen, die M. Blondel im ersten Teil von 'L'Action' (1893) über den 'Dilettantismus' als die in seiner Zeit einflußreichste Geisteshaltung anstellt, sich in wesentlichen Punkten auch auf die Philosophie der sogenannten Postmoderne anwenden ließen: hier wie dort findet ein spielerischer Umgang mit den

28 Vgl. Kap. 6.2.

29 V. Hösle, Begründungsfragen des objektiven Idealismus, in: Philosophie und Begründung, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1987, 212-267, bes. 213-233.

Traditionen des Abendlandes statt, in dem diese - dem Kontext ihres ursprünglichen geistigen Zusammenhalts entrissen - zu bloßen Versatzstücken einer höchst eigenwilligen Inszenierung werden.

(2) Obwohl ebenfalls 'nachrevolutionär' und durch eine strikte Trennung von Staat und Kirche bestimmt, ist die Situation in den *USA* von der französischen grundlegend verschieden. Im Gegensatz zum laizistisch-antikirchlichen Grundtenor der Französischen Revolution setzte die nordamerikanische Befreiung von der britischen Herrschaft faktisch die religiöse Emanzipation fort, die bereits wesentlich zur Konstituierung der Vereinigten Staaten beigetragen hatte. Sie vollendete die Loslösung freier kirchlicher Gemeinschaften von der Bevormundung durch die Großkirchen, wie sie in der 'Alten Welt' Europas, auch im protestantischen Raum, etabliert waren. Zum Selbstverständnis des Nordamerikaners gehört das friedliche Nebeneinander einer Vielzahl von grundsätzlich als gleichwertig anerkannten religiösen Gemeinschaften einerseits und, auf der anderen Seite, einer Philosophie, die sich der Religionskritik weitgehend enthält, weil sie Grundlagenfragen nach der Wahrheit von Religion - im Unterschied zur Untersuchung der inneren 'Grammatik' religiösen Sprechens - als wenig nutzbringend ansieht. Man darf sein Bekenntnis offen zur Schau stellen, solange man den religiös Andersdenkenden nicht stört, und braucht eine auf den Grund des Glaubens zielende öffentliche Kritik nicht zu fürchten, weil so etwas gesellschaftlich nicht vorgesehen ist. Als gesundes Verhältnis von Glaube und Vernunft wird - außerhalb von entschieden fundamentalistischen Einstellungen, zu denen dann auch entsprechende Ansätze zur Apologetik gehören - eine pluralistische Kommunikation angesehen, in der man weder dem anderen noch sich selbst jemals kritisch zu nahe tritt.

(3) Faßt man demgegenüber die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft in der *Bundesrepublik Deutschland* ins Auge, so scheinen diese auf den ersten Blick denkbar günstig. Weitab von einer Behinderung des freien Miteinanders von Theologie und säkularen Wissenschaften durch die Staatsgewalt, wie sie bis vor kurzem in den Ländern des 'Ostblocks' als Folge der kommunistischen Revolution gegeben war, aber auch weit entfernt von der intellektuellen Gettoisierung im nachrevolutionären Frankreich, scheint unsere Situation am ehesten der in den *USA* vergleichbar - mit dem Unterschied, daß hierzulande die christlichen Großgemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Unterstützung genießen wie wohl nirgendwo sonst. Wie kommt es, daß das Erscheinungsbild unserer Kirchen im öffentlichen Leben und das Ergebnis des freien Austauschs von Glaube und Vernunft im staatlich geförderten Schul- und Hochschulwesen gegenwärtig dennoch

ein Gefühl der Unzufriedenheit hervorrufen, das über die allgemeine Krisenstimmung im Kirchen- und Geistesleben der westlichen Hemisphäre noch hinausgeht? Zur Erklärung dieses Phänomens wird man die Erfahrung unserer nationalen Entfremdung in einem wesentlichen Punkte wohl schärfer in den Blick nehmen müssen, als dies generell geschieht.

Im monarchisch regierten Deutschland kam es nie zu einer Revolution. Zu den mannigfachen Gründen dafür zählt sicher die fehlende Zentralisierung unter einem einzigen Staatsapparat, aber auch die damit zusammenhängende Tatsache, daß es nie eine mit den französischen Gegebenheiten vergleichbare Konfrontation zwischen dem Geist der Aufklärung und der Kirche als einem bloßen Moment am absolutistischen Ganzen gab. Die Konkurrenz zwischen konfessionell verschieden ausgerichteten Ländern führte vielmehr dazu, daß insbesondere an den Universitäten im protestantischen Raum eine sozusagen konstitutionell kritische Theologie die Auseinandersetzung auch mit dem säkularen Geist nicht scheute. Auf dieser Grundlage erwuchs nach der Französischen Revolution - und in ständigem Bezug darauf - eine Philosophie, die sich in einer bisher unbekanntem Schärfe, aber auch in einer institutionell relativ gesicherten Freiheit mit den Grundproblemen von Gesellschaft und Religion auseinandersetzte. Vor allem (und dies macht die entscheidende Differenz gegenüber der Situation in Frankreich wie auch in den USA aus) durfte sich diese Philosophie als freien Gesprächspartner einer Theologie verstehen, die sich als durch die philosophische Kritik radikal zur Verantwortung herausgefordert erfuhr. Die Philosophie ihrerseits konnte in dieser Herausforderung nicht umhin, sich selbst als autonomer Vernunft das Äußerste abzufordern, was ihr im Bedenken des Unbedingten möglich war.

Nun macht es einen integrierenden Teil unserer nationalen Tragödie aus, daß das Bedenken des Unbedingten, wie es die Philosophie des 'Deutschen Idealismus', aber auch noch die Gegenphilosophien von Feuerbach bis Nietzsche bestimmte, das Sprachspiel von 'unbedingter Pflicht und Treue' wesentlich mitgeprägt hat, von dem der Nationalsozialismus an die Macht getragen wurde³⁰. Nach dessen Zusammenbruch konnte eine tiefe Abneigung aller Philosophie gegenüber, die Unbedingtes auch nur andeutungsweise zu thematisieren wagte, nicht ausbleiben. Von hierher erscheint das Phänomen verständlicher, daß etwa eineinhalb

30 Vgl. zur Fichte-Rezeption in den zwanziger Jahren: H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg 1975, 15ff. Zur Rezeptionsgeschichte Hegels vgl. H. Kiesewetter, Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg 1974, 145-340. Vgl. auch K.-O. Apel, Zurück zur Normalität?

Jahrzehnte lang nach dem Zusammenbruch das Denken M. Heideggers die deutsche Philosophie zu dominieren vermochte, ein Denken, das wegen des Ausfalls einer auf unbedingte Evidenz gegründeten kritischen Instanz geeignet ist, jedes epochale Seinsgeschick zu rechtfertigen. Verständlicher wird aber auch, daß danach in großem Umfang ein Import angelsächsischer analytischer Philosophie stattfand. Diese steht allgemein in sachlicher Nähe zu der im Anschluß an M. Heidegger von H.-G. Gadamer entwickelten Hermeneutik: beide Arten von Philosophie sind vom sogenannten 'linguistic turn' geprägt. Vor allem aber gilt hier wie dort jedes Fragen nach einem Unbedingten oder Letztgültigen als hoffnungslos verfehlt.

Mit diesen Bemerkungen sollte angedeutet werden, daß der sich aufdrängende Eindruck von einer bei uns festzustellenden Angleichung an die Art und Weise, wie in Nordamerika Theologie und Philosophie betrieben werden, nur oberflächlich stimmt. In den USA ist eine radikale Verantwortung des Glaubens vor einer das Unbedingte thematisierenden Philosophie einfach nicht Usus. Bei uns ist ein solcher Wettstreit von Glaube und Vernunft aus den genannten Gründen heute aufs äußerste erschwert.

Daraus resultiert ein gestörtes Gleichgewicht. Anders als in der angelsächsischen Tradition weiß sich Theologie hierzulande von den Einwüfen der säkularen Vernunft zur rationalen Verantwortung aufgefordert, ist es nicht gewohnt, diese fundamentalistisch zu neutralisieren. Die säkulare Vernunft hingegen genießt heute das aus dem Schiffbruch unserer nationalen Tradition gewonnene ideologische Vorrecht, sich nicht ernsthaft auf unbedingte Sinnfragen einlassen zu müssen. Wenn in diesem Wettstreit mit ungleichen Bandagen sich die Theologie weiterhin an die 'philosophie du jour' verkauft, kann es nur zum Katzenjammer kommen.

Das in unserer geistigen Welt gestörte Zusammenspiel zwischen Glaube und kritischer Vernunft hat unmittelbare Folgen auch für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den aus den USA importierten neuen religiösen Bewegungen. Uns fehlt sozusagen das natürliche Immunsystem, das der amerikanische Christ gegen einen rational völlig ungenierten religiösen Pluralismus entwickelt hat, und die unserem eigenen Organismus angemessenen Abwehrkräfte können sich wegen des chronischen Leidens, das wir uns in der nationalsozialistischen Zeit zugezogen haben, nicht entfalten. Im Klartext: Ein Nordamerikaner betrachtet es nicht als Eigensinn, wenn er die ihn zutiefst leitenden religiösen Vorstellungen nicht dauernd im radikalen Dialog mit anderen Sinnentwürfen bewähren zu müssen glaubt. Sein Glaube an das Absolute ist für ihn weitgehend eine Sache des Gefühls und des freien Zusammenschlusses mit gleich Empfindenden, etwas, das von Vernunftkritik und andersartigen Überzeugungen im letzten kaum tangiert wird. Von daher auch die erstaunliche Resistenz des amerikanischen Gemeindelebens angesichts der atemberaubenden Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, auf die man bei uns gern die Krise der Kirchen zurückführt.

Anders die Situation in unserem Lande. Wie in den letzten Jahrhunderten eingeübt, hat sich der christliche Glaube weiterhin mit der Philosophie der Zeit intensiv auseinandergesetzt, einer Philosophie, in der die Rede vom Unbedingten aus den genannten Gründen allerdings tabuisiert ist. Dadurch ist der Relativismus der Hermeneutik und analytischen Sprachphilosophie sozusagen bis in den letzten Winkel der Theologie gekrochen. Martin Walser hat in seiner Büchner-Preis-Rede uns als solche bezeichnet, "die wir seit Jahrzehnten zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselt wird, wir, die den Glaubenskampf jeweils an die Modedisziplin, momentan also an die Linguistik, delegieren"³¹. Wo ein Glaube, der nicht zum fundamentalistischen Rückzug ins bloß Empfundene neigt, sondern sich der von ihm geforderten Verantwortung vor der kritischen Vernunft zu stellen bereit ist, sich durch die scheinbar rationale Auflösung aller Unbedingtheitsaussagen das Verhältnis zu dem allein heiligen Gott so gründlich zersetzen läßt, da ist es nicht verwunderlich, daß er hilflos den jeweiligen Sonderangeboten des Sakralen ausgeliefert ist.

3.4.2. Die Verwiesenheit hermeneutischen Verstehens auf eine Erste Philosophie

In diesem Abschnitt geht es um den Aufweis, daß die aufgrund der christlichen Glaubensüberzeugung geforderte Erste Philosophie (Kap. 3.3.) auch um der Offenheit des hermeneutischen Verstehens willen notwendig ist. Das scheint auf den ersten Blick wenig plausibel. Die beiden in Kap. 3.2-3 vom Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie her begründeten Fragebewegungen scheinen eher völlig unvereinbar miteinander. Auf der einen Seite ein Verstehensprozeß, der ohne Einschränkung offen bleibt auf unvorhersehbar begegnenden Sinn, auf der anderen die rigorose Suche nach einem unüberholbaren Begriff von Sinn: schließt hier das eine das andere nicht geradezu aus?

Wenn in Kap. 3.2 das hermeneutische Verstehen jedoch zu Recht aus der Einheit des 'ersten' und des 'zweiten Gebots' begründet wurde, dann eröffnet sich eine andere Perspektive. Ein Mangel, der unsere Gottesbeziehung betrifft - also auch der Mangel einer Glaubensüberzeugung, die noch nicht bis ins Mark der autonomen Vernunft durchgedrungen ist -, wird sich unausweichlich auch auf unsere Beziehung zum Menschen auswirken. Diesem Zusammenhang ist nun näher nachzugehen. Wir setzen zunächst bei dem ersten 'Pol' in jenem Verhältnis von 'Gottesbeziehung' und 'Menschenbeziehung' an, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments 'einander gleich' sind.

(1) Was folgt aus einer *Gottesbeziehung*, deren Sinn noch nicht in unbedingter Autonomie der Vernunft nachvollzogen ist, für die *Menschenbeziehung*? Die aus solcher 'rein gläubig-gehorsamer' Hingabe an Gott

31 M. Walser, *Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner* (1981), in: ders., *Liebeserklärungen*, Frankfurt a. M. 1983, 228.

entspringende Hingabe an den Menschen entbehrt eines kritischen Maßstabes dafür, ob meine Akte der Menschenliebe bei aller guten Meinung auch wirklich human, d. h. auf den Menschen als freien Partner, nicht nur als Objekt meiner religiös motivierten Zuwendung, gerichtet sind. Bin ich mir noch nicht einmal darüber im klaren, ob ich selbst im Akt glaubender Hingabe als freies Vernunftwesen zu Wort komme und hier letztgültig menschlichen Sinn erfahre, wie kann ich dann den in diesem Glauben erfahrenen Sinn anderen Menschen als in Freiheit vollziehbar zumuten? Könnte bei genauerem Zusehen sich meine Gabe nicht als ein höchst gefährliches Geschenk entpuppen, geprägt von entfremdeter Humanität, aus der Religiosität nun einmal zu einem großen Teil besteht? Was unterscheidet meine Mission letztlich von der Tätigkeit jener Menschenfischer, die - wie etwa das Beispiel von Jugendsekten zeigt - mit ihrer erlösenden Predigt den anderen nur umso effektiver versklaven?

Solange die Identität der Gottesbeziehung mit wirklich befreiender Menschenbeziehung noch nicht in letzter Vernunftautonomie nachvollzogen ist, wird es immer beim Schwanken zwischen zwei Extremen bleiben. Entweder wird der Gläubige nicht mit ganzem Freimut vor die radikal Andersdenkenden hintreten können. In seinem Glauben wird es dann dogmatische Nischen geben, die er nicht vor die Öffentlichkeit gezerrt sehen möchte. Stets wird er zum Teil - und zwar zu seinem besten Teil - vor einem Allerheiligsten weilen, zu dem nicht alle Menschen Zutritt haben. Und es werden nicht nur bestimmte Nischen sein, die ausgeklammert bleiben. Der Glaube ist immer - auch bei detailliertester Registrierung seines Inhalts in Einzeldogmen - ein ganzheitlicher Akt. Ist er nicht als ganzer, ungeteilt, auf universal verantwortbaren Sinn durchsichtig, so wird das unreflektierte Festhalten an Einzelreservaten auf die ganze Haltung des Menschen zurückschlagen. Der fehlende Begriff über die Einheit der beiden Gebote führt statt zu christlicher '.....', der 'sich frei aussetzenden Rede', zu einer allgemeinen ängstlichen Zurückhaltung des Glaubenden aus der ruppigen Publizität und unerbittlichen Schärfe kritischen Fragens, und der Glaubende selbst wird diese ängstliche Unsicherheit, aufgewertet als religiöse Scheu vor dem Heiligen, sogar für ein notwendiges Ingredienz des Glaubens halten.

Oder aber die Glaubenssubstanz wird um der Anpassungsfähigkeit willen geschmeidiger gemacht. Der weltoffene Christ beginnt, medientechnisch versiert, sich in einer Öffentlichkeit einzurichten, in der nicht mehr Wahrheit, sondern nur noch 'Plausibilität' gefragt ist. Einen halbverstandenen Feuerbach im Kopfe, bildet er sich etwas auf die Entdeckung der Identität von Gottes- und Menschenliebe ein und freut sich

des Ap-plauses dafür, Christsein populär zu machen. Dabei kommt die wichtigste 'Strecke' des Weges aus den Augen, die jene Bewegung zum Menschen hin geführt hat: der unbegreifliche Aufbruch des göttlichen Wortes in die äußerste Schmach der Menschenverachtung und Gottesverlassenheit.

Bleibt der Ausgangspunkt der Gleichsetzung von Gottes- und Menschenbeziehung, das ewige und ununterbrochene Beim-Vater-Sein des Sohnes, unbedacht, so wird bei allem ernsthaften Bemühen um Kommunikation das fehlende Ruhen dieser Bewegung in Gott spürbar werden. Die christlich motivierte Bewegtheit wird schließlich nur noch als ein Moment des allgemeinen hektischen Agitiertseins zu identifizieren sein, das ein Kennzeichen unserer Gegenwart ist.

2) Fragen wir nun nach der Notwendigkeit einer erstphilosophischen Reflexion im Blick auf den zweiten 'Pol' des Verhältnisses von 'Gottes-' und 'Menschenbeziehung', also die *Menschenbeziehung* selbst. Bedarf die universale Offenheit des Verstehens, wie sie in Kap. 3.2 abgeleitet wurde, um ihrer selbst willen der Gründung in einem letztgültigen Begriff von Sinn?

Die Problematik jeder Suche nach unbedingter Gewißheit über einen letzten Sinn wird vor allem in dem daraus anscheinend unausweichlich erfolgenden Sich-Abschotten der Vernunft vor je neuen, unvorhersehbaren Begegnungen mit konkreter Sinnstiftung gesehen. Wie begründet eine solche Vorsicht vor dem Rigorismus absoluter Ideen im einzelnen auch sein mag: ins Prinzipielle gewendet, unterliegt sie dem bekannten Selbstwiderspruch des Skeptikers, der im Urteil über die Unmöglichkeit oder grundsätzliche Relativität von Wahrheit doch wiederum Wahrheit behauptet. Wem die Unverträglichkeit eines unbedingt sicheren Wissens mit einer wirklichen Offenheit auf je neue Äußerungen von Freiheit a priori festzustehen scheint, der möchte doch auch selbst etwas gegen alle mögliche Relativierungen, also unbedingt, festhalten: eben das trotz aller 'Versuchungen zum System' entschiedene Offenbleiben auf das je Neue und den je anderen. Dieses Ziel muß er dann aber genau auf seine Möglichkeitsbedingungen untersuchen, sonst könnte auch die Idee einer idealen Kommunikation einem Raster verfallen, der alles andere oder zumindest weniger freigibt als radikale Offenheit. Wird die Notwendigkeit einer letztgültigen Sicherung *dieses* Sinnbegriffs übersehen oder verschleiert, dann besteht die Gefahr, daß mir in solchem Halbdunkel die Konturen meines eigenen Grundbegriffs von Mitmenschlichkeit verschwimmen, daß ich bei aller Bejahung einer uneingeschränkt pluralistischen Kommunikation nicht mehr kritisch genug bin gegenüber den letzten Motiven und Antriebskräften, die mich bestimmen.

Einige Gefährdungen einer nicht erstphilosophisch reflektierten hermeneutischen Offenheit verdienen besondere Hervorhebung. Vor allem muß man auf der Hut sein, wenn die Offenheit des Fragens gleichsam hypostasiert wird. Martin Heidegger hat formuliert: "Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist nie Antwort, sondern wesentlich Frage"³². In einem theologischen Horizont - den Heidegger in diesem Zusammenhang allerdings ausdrücklich abweist³³ - könnte man diese Aussage mit K. Rahner etwa dahingehend verstehen, daß das 'unruhige Herz', das schließlich in Gott seine Ruhe findet³⁴, selbst dann noch immer vor dem ewig abgründigen Geheimnis Gottes steht. Ansonsten ist aber festzuhalten, daß jede ehrliche Frage sich dem Risiko aussetzt, durch eine Antwort überholt zu werden. Die Entscheidung hingegen, daß das menschliche Fragen wesentlich offenzubleiben hat, ist kein Akt des Fragens, sondern ein dezidiertes Urteil. Setzt man das Wesen des Menschen in solchem sich gegen konkrete Antworten immunisierenden Fragen an, so liegt der Verdacht nahe, daß hier ein Ich im Spiel mit der Fülle geistiger Sinngehalte (oder: im andächtigen Horchen auf den Abgrund des Seins) auf immer unbehelligt bleiben möchte von dem möglicherweise durch ein begehrendes Wort ergehenden Anspruch, sich ernsthaft engagieren zu müssen. Dies wäre aber alles andere als unbedingte hermeneutische Offenheit, vielmehr die Auswirkung eines kritisch nicht hinterfragten Dogmatismus der individuellen Ungebundenheit³⁵.

Wenn es nicht gelingt, unbedingt gültige Kriterien für den Sinn auszumachen, um den es im hermeneutischen Verstehen geht, dann sind die Verstehenden letztlich der Autorität des jeweils Geltenden ausgeliefert,

32 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 109. Vgl. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 2, Darmstadt 1972, 179: "Die Radikalität des Fragens" ist die "Radikalisierung" eines "Geschehens, das das Wesen des Menschen ausmacht: eben des Fragens." Dazu kritisch W. Pannenberg, Systematische Theologie I, 130.

33 Vgl. oben Anm. 15.

34 Vgl. Augustinus, Conf. Lib. I, I: "[...] inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

35 Vgl. in diesem Zusammenhang die wichtigen Bemerkungen von J. Splett zum 'asymptotischen Bewußtsein' mit dem Hinweis auf die Frage nach Wahrheit in Gotthold Ephraim Lessings 'Duplik' (und die Gegenstimmen von Hegel und Herder), in: J. Splett, Freiheitserfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-Theologie, Frankfurt a. M. 1986, 273f. Einschlägig erscheint mir noch immer die Kritik M. Blondels am 'Dilettantismus' in 'L'Action' (1893), Teil I. - Zu einer Haltung des Pluralismus, die (nach Simone de Beauvoir) die perfekte Ideologie des modernen bürgerlichen Bewußtseins ausmacht, vgl. auch die kritisch-selbstkritischen Bemerkungen von D. Tracy: "Such a pluralism masks a genial confusion in which one tries to enjoy the pleasures of difference without ever committing oneself to any particular vision of resistance and hope." (Plurality and Ambiguity, 90), ferner die Kritik J. Moltmanns an der 'repressiven Toleranz' im zeitgenössischen Pluralismusverständnis (Dient die "pluralistische Theologie" dem Dialog der Weltreligionen? bes. 534f). Zur 'Hypostasierung der Frage' vgl. auch Kap. 5.3.

d. h. der 'Wahrheit', die 'sich durchsetzt'. Kommunikation ist dann nicht nur faktisch nicht gegen Manipulation gefeit, sondern steht ihr prinzipiell hilflos gegenüber. Der Unterschied zwischen 'Überzeugen' und 'Überreden' wird fließend, Rhetorik avanciert zum zentralen Thema der Hermeneutik³⁶.

Der grundsätzliche Verzicht auf die Hinterfragung der mich leitenden Sinnvorstellungen auf einen Begriff universal gültigen Sinns führt schließlich zur Reduzierung von Kommunikation auf eine Ebene, auf der es nicht mehr um letzte wechselseitige Verantwortung voreinander geht. Diese ist nur im Horizont einer für alle verbindlichen - und prinzipiell von allen einsehbaren - Ratio möglich. Weist man die Suche nach einem solchen allgemein verbindlichen Leitbegriff im Hinblick auf die letzten Fragen des Menschen als 'rationalistisch' ab, so wird der andere nicht mehr voll eingelassen in das, was mir letztlich als Sinn vorschwebt. Dann nehme ich ihn aber auch nicht mehr wahr als einen, dessen Rede als Anspruch einer auch mich einfordernden Wahrheit gedeutet sein will. Kommunikation spielt sich auf einen Gedankenaustausch ein, in dem die je letzten Sinnentscheidungen der einzelnen ausgeklammert und dem Eigen-Sinn überlassen bleiben.

3.4.3. Die Verwiesenheit der Ersten Philosophie auf das hermeneutische Verstehen

Nach Begründung der theologischen Notwendigkeit einer ersten Philosophie aus dem Charakter christlicher Überzeugung (Kap. 3.3) wurde zuletzt die Notwendigkeit einer erstphilosophischen Reflexion als Pendant auch des hermeneutischen Verstehens aufgewiesen (Kap. 3.4.2). Bei beiden Argumentationsgängen konnte der Ausgang der Überlegungen - das behauptete 'Ein-für-allemal' christlicher Offenbarung bzw. das Wesen hermeneutischen Verstehens - als wenigstens in großen Umrissen bekannt vorausgesetzt werden.

Für die Frage nach einer Verwiesenheit der 'Ersten Philosophie' auf das hermeneutische Verstehen ergibt sich an dieser Stelle die Schwierigkeit, daß wir zwar theologisch einen Vorbegriff von Erster Philosophie in ihrem Unterschied zum hermeneutischen Verstehen gewonnen, diese

36 Vgl. die bedenkenswerte 'retractatio' K.-O. Apels in: Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins, in: Archivio di filosofia, H. 1-3 (Intersoggettività - socialità - religione) 54 (1986), 107-157, hier 145, Anm 32.; jetzt auch in: ders., Diskurs und Verantwortung, 306-369, hier 353, Anm. 32.

Erstphilosophie aber noch nicht immanent philosophisch im Hinblick auf ihre Methode bestimmt haben. Die folgenden Ausführungen können also nur vorläufigen Charakter haben.

(1) In einem ersten Sinn wurde die Verwiesenheit der hier intendierten Erstphilosophie auf hermeneutisches Verstehen bereits mehrfach hervorgehoben. Es geht nicht um die selbstgenügsame Aufgabe eines Denkers, der sich zur Suche nach dem wahren Wesen der Dinge aus der Welt in seine stille Kammer zurückzieht, sondern um einen Dienst am hermeneutischen Verstehen als dem eigentlichen Ort, wo sich Überzeugungen zu bewähren haben. Erste Philosophie, wie sie hier verstanden wird, ist kein Konkurrenzunternehmen zur universalen Offenheit des Verstehens, sondern Reflexion auf deren Möglichkeitsbedingungen. Man kann sie gleichsam als die Sorge um das 'Rückgrat' für jene Haltung der '••••••••' verstehen, die das Neue Testament fordert, "für die Offenheit im Reden, d[ie] nichts verschweigt od[er] verhüllt" ³⁷.

(2) Weitaus schwieriger stellt sich die Frage dar, ob über diese grundsätzliche Hingeordnetheit auf Hermeneutik hinaus die Erste Philosophie auch zur adäquaten Durchführung ihrer ureigenen Aufgabe auf hermeneutisches Verstehen angewiesen ist (so wie nach Kap. 3.4.2 das hermeneutische Verstehen zu seinem angemessenen Selbstvollzug einer erstphilosophischen Reflexion bedarf). Mit Blick auf die beiden Argumentationsgänge, in denen die Notwendigkeit einer Ersten Philosophie aufgewiesen wurde, scheint die Frage grundsätzlich verneint werden zu müssen.

In Kap. 3.3 gingen wir vom 'durchvollzogenen' Überzeugtsein von der Letztgültigkeit christlicher Offenbarung aus. Dieser Glaube dringt erst dort bis in die letzten Tiefen meines Ichs durch, wo ich philosophisch autonom erkannt habe, daß es wirklich der nicht weiter hinterfragbare letztgültige Begriff von Sinn ist, den jenes geschichtliche Faktum erfüllt. Diese philosophische Reflexion ist aber ohne Rückgriff auf die geschichtliche Vorgabe zu leisten; 'remoto Christo' muß nach der 'ratio necessaria' für das 'Cur Deus homo' gesucht werden, wie es bei Anselm von Canterbury heißt ³⁸. Für die so verstandene Reflexion ist eine Anleihe beim hermeneutischen, eine geschichtliche Vorgabe bloß interpretierenden Verstehen prinzipiell auszuschließen.

37 Vgl. Art. *παρησία*, in: W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. K. u. B. Aland, Münster 1988, 1273f.

38 Cur Deus Homo, Praefatio, in: S. Anselmi [Cantuarensis Archiepiscopi] Opera omnia, ed. fecit F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (unveränderter Nachdruck der Edinburgher Ausgabe), Vol. 2, 47-49. Vgl. insbes. Kap. 11.3.

In Kap. 3.4.2 ging es um die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines Verstehens, das als universal offen intendiert ist. Wäre eine solche Reflexion ihrerseits prinzipiell hermeneutisch abhängig von sprachlich-geschichtlichen Vorgegebenheiten, so könnte die intendierte universale Offenheit des Verstehens nie zu einem Begriff ihrer selbst kommen, der mehr als eine zeitbedingte Geltung beanspruchen darf. Es ergibt sich, daß die erstphilosophische Reflexion, deren Notwendigkeit in den beiden Argumentationsgängen aufgezeigt wurde, bei einer prinzipiellen Verwiesenheit auf hermeneutisches Verstehen die Funktion nicht erfüllen könnte, um derentwillen sie sich gerade als notwendig erwies.

Trotz dieser grundsätzlichen methodischen Unabhängigkeit der Ersten Philosophie vom hermeneutischen Verstehen muß aber jene Zirkularität im Auge behalten werden, auf die zu Beginn von Kap. 2 im Anschluß an die Überlegungen von Kap. 1.2 verwiesen wurde. Die Durchführung einer wirklich autonomen Philosophie verdankt sich der Befreiung der 'natürlichen Vernunft' aus der faktisch verstellten Rationalität durch den fleischgewordenen Logos. Diese Freisetzung ist aber selbst Teil eines hermeneutischen Prozesses, in dem Gottes Wort meinen Eigensinn im Medium eines bestimmten, geschichtlich bedingten Sprachfeldes umkehrt. Sowenig die intendierte Erste Philosophie Prämissen aus diesem Sprachspiel in ihre Argumentation übernehmen darf: sie wird dennoch von der 'partiellen Sonnenfinsternis' aufgrund der je herrschenden und beherrschenden Sprachregelungen wie auch der persönlichen Fehlbarkeit des betreffenden erstphilosophischen Denkers nicht unberührt bleiben. Auch wenn seine Argumente methodisch ohne Anleihe bei geschichtlich bedingten Vorgaben durchgeführt sind, wird der jeweils ermittelte Begriff letztgültigen Sinns der Verbesserung fähig und bedürftig bleiben³⁹.

39 Im Blick auf die Tradition erstphilosophisch-transzendentaler Ansätze wäre etwa auf die stets neuen Versuche Fichtes zur Darstellung der 'Wissenschaftslehre' oder die Husserls zur 'cartesianischen' Sicherstellung eines apodiktischen Gültigkeitsbodens zu verweisen, in der gegenwärtigen Diskussion besonders auf die Kritik von K.-O. Apel und W. Kuhlmann an J. Habermas' Behauptung eines Kontinuums zwischen universalpragmatischer Normbegründung und den empirischen Wissenschaften; vgl. W. Kuhlmann, Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: ZPhF 40 (1986), 224-234; K.-O. Apel, Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatischer Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, in: Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Honneth [u. a.], Frankfurt a. M. 1989, 15-65. Sosehr der Kritik an Habermas grundsätzlich zuzustimmen ist, greift der Optimismus Kuhlmanns im Hinblick auf die Infallibilität einer ausgebauten Theorie über die unausweichlichen Implikate des Argumentierens wohl doch zu weit; vgl. W. Kuhlmann, Tod des Subjekts, bes. 159. Treffend die Unterscheidung von 'Letztbegründung' und 'Infallibilität' bei V. Hösle, Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität, in: ZPhF 40 (1986) 235-252, bes. 242.

Seite 103:

Diese faktisch möglicherweise nie ganz aufzuhebende Korrekturbedürftigkeit auch eines erstphilosophisch gewonnenen Sinnbegriffs darf nicht verwechselt werden mit der prinzipiellen Hinterfragbarkeit hermeneutisch ermittelten Sinns, für den die Unabschließbarkeit der Reflexion gerade wegen des sprachlich vermittelten Miteinanders von unauslotbar freien Wesen konstitutiv ist. Die erstgenannte Korrekturbedürftigkeit *soll*, die zweitgenannte Hinterfragbarkeit *soll nicht* überwunden werden - und beides aus demselben Grund: damit *traditio* universal gelingt, das 'erste' mit dem 'zweiten Gebot' wirklich zur Deckung kommt.