

## 5. Zum Diskussionsstand der Frage nach der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung

In Kap. 3 wurde hinsichtlich der methodischen Durchführung der Frage nach der Vernehmbarkeit eines letzten Wortes Gottes eine erstphilosophische Arbeit von der hermeneutischen Aufgabe der Verantwortung des Logos christlicher Hoffnung unterschieden: Um das 'ein-für-allemal' christlicher Offenbarung vernünftig zu verantworten und um den Sinn universaler hermeneutischer Offenheit kritisch zu bestimmen, bedarf es der Reflexion auf einen letztgültigen Begriff von Sinn. Mit diesem Begriff wäre zum einen der Raster der autonomen menschlichen Vernunft zu ermitteln, der diese befähigt, ein geschichtliches Ereignis als 'ein-für-allemal', d. h. als eschatologisch sinnstiftend zu erkennen. Zum anderen würden sich aus diesem Begriff die notwendigen Kriterien gewinnen lassen, damit ein sich als universal offen begreifendes hermeneutisches Verstehen nicht hinter diesen Anspruch zurückfällt.

In dem Überblick über die klassischen 'Beweisarten für das Dasein Gottes' in Kap. 4 zeigte sich der besondere Stellenwert des transzendentallogischen Arguments im Hinblick auf den in Kap. 3 skizzierten erstphilosophischen Part der Frage nach dem Verwiesensein menschlicher Vernunft auf Offenbarung. Bevor wir diese Arbeit in Kap. 6 systematisch aufnehmen, soll in Kap. 5 ein kurzer Blick auf vergleichbare Ansätze geworfen werden. Hierbei wird zunächst nur gefragt, inwieweit die bisherigen Versuche als erstphilosophisch betrachtet werden können. Auf einige dieser Ansätze werden wir ausführlicher in Kap. 11 bei der Skizze der geschichtlichen Entwicklung des Problems 'Offenbarung und Vernunft' zurückkommen.

### 5.1. Die augustinische Tradition

Nach den Ergebnissen von Kap. 4 dürften adäquate Ansätze zur Frage nach einem Verstehensraster für ein letztgültiges Wort Gottes am ehesten im Raum des augustinischen Denkens zu suchen sein. Denn hier wird, *erstens*, eine methodisch der Philosophie zugehörige Gottesfrage analog zu den in den Kapiteln 1 - 3 getroffenen Überlegungen als ein vom Glauben

selbst an die Vernunft ergehender Auftrag verstanden. Es geht hier stets um den methodisch-rationalen Nachvollzug einer Bewegung, die sich grundsätzlich von Offenbarung getragen erfährt, nicht um ein Herantasten an Offenbarung von außerhalb des Glaubens her: 'Credo, ut intelligam' - 'fides quaerens intellectum'.

So beruft sich z. B. Augustinus, bevor er den in Kap. 4.3.4 als 'Urform des transzendentallogischen Arguments' bezeichneten Weg geht, neben der Stelle Jes 7,9: "Nisi credideritis, non intelligetis" - "Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen"<sup>1</sup> ausdrücklich auf Herrenworte: "Unser Herr [...] sagt nicht: 'Das aber ist das ewige Leben, daß sie glauben', sondern: 'Das ist das ewige Leben, daß sie erkennen Dich als den wahren Gott und den Du gesandt hast, Jesus Christus'. Darüber hinaus spricht er zu den schon Glaubenden: 'Suchet und ihr werdet finden'"<sup>2</sup>.

*Zweitens* dient hier, wie in Kap. 4.3.4 gezeigt, als Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion eine unbezweifelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins.

*Drittens* wird, wie in unserem Zusammenhang nun besonders zu beachten ist, diese retorsiv gegen den skeptischen Zweifel sichergestellte Gewißheit zugleich als unzerstörbare Urform des Bildes des dreifaltigen Gottes im Menschen ausgelegt<sup>3</sup>. Augustinus hat das zentrale Glaubensmysterium der Trinität nicht - wie später die Thomas von Aquin verpflichtete Tradition - aus der philosophischen Reflexion herausgehalten; vielmehr nimmt er es zum Leitfaden für die Vernunft, damit diese - in einer dann allerdings völlig autonom zu erbringenden Arbeit - ihre ganze Tiefe als Bild Gottes auszuleuchten vermag. Nach solchem Verständnis setzt die christliche Offenbarung eine im Prinzip transzendente Philosophie frei, die dann ihrerseits das radikale Angelegtsein des Menschen auf diese Offenbarung aufdeckt.

1 Augustinus gibt hier der Vetus-Latina-Übersetzung vor dem (ihm bekannten) Vulgata-Text den Vorzug. Man kann also nicht eigentlich von einem 'Mißverständnis' sprechen. Vgl. W. Geerlings, Jesaja 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverständnisses, in: WiWei 50 (1987) 5-12; ders., Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, in: HFth IV, 317-333, bes. 333; M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, HFth IV, hier bes. 186f.

2 De lib. arb. Lib. II, II; CChrSL 29, 239; vgl. Joh 17,3; Mt 7,7.

3 Vgl. De civ. Dei XI, 26; CChrSL 48, 345: "Und auch in uns selbst erkennen wir ein Abbild Gottes, d. h. jener höchsten Dreifaltigkeit, freilich nicht ein ebenbürtiges, vielmehr eines, das sehr weit zurückbleibt, auch nicht ein gleichewiges und - womit in Kürze alles gesagt ist - nicht ein Abbild, das von gleicher Wesenheit wäre wie Gott, doch immerhin eines von der Art, daß unter den von Gott geschaffenen Dingen ihm nichts der Natur nach näher steht, wie es denn durch Verbesserung noch vervollkommenet werden soll, damit es ihm an Ähnlichkeit ganz nahe komme. Nämlich wir existieren, wir wissen um unser Sein, und wir lieben dieses Sein und Wissen. Und in diesen drei Stücken beunruhigt uns keine Möglichkeit einer Täuschung durch den bloßen Schein der Wahrheit."

Ganz ähnlich ist das Vorgehen Anselms von Canterbury. In dem imponierenden systematischen Entwurf des 'Monologion' versucht er, philosophisch das Geheimnis der Trinität so nachzuvollziehen, daß verständlich wird, warum das Verlangen der menschlichen Vernunft nur dann zur Ruhe kommt, wenn sie das Bild jener Trinität ganz in sich zum Durchbruch kommen läßt<sup>4</sup>. Auch das innerhalb des 'ontologischen Arguments' von Anselm scheinbar in aller Harmlosigkeit aufgegriffene Beispiel vom Maler ist - wie ich an anderer Stelle gezeigt habe<sup>5</sup> - alles andere als bloßes 'Bei-spiel'. Es führt vielmehr die zentrale Frage des ersten Kapitels des 'Proslogion' weiter, wie denn der Mensch das 'durch den Rauch der Sünde' so völlig geschwärzte Bild Gottes in sich wiederherstellen könne.

Anselm hat diese bei Augustinus vorgezeichnete kritische Reflexion auf die Hinordnung des Menschen auf den sich offenbarenden Gott nun aber auch im Hinblick auf das zweite zentrale Glaubensmysterium, die Menschwerdung Gottes, durchgeführt. Schon im Begleitschreiben zu seinem Werk 'Cur deus homo' an Papst Urban II. erinnert der Erzbischof von Canterbury mit dem Verweis auf die schon erwähnte Stelle bei Jesaja an die vom Glauben her ergehende Pflicht, den vernünftigen Grund (des Glaubens) aufzuspüren ("sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, [...] aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere"<sup>6</sup>). Im Vorwort charakterisiert er das Vorgehen seiner Untersuchung dann in äußerster Schärfe: "Unter Beiseitesetzung Christi, so, als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre, beweist [das erste Buch] mit notwendigen Gründen die Unmöglichkeit, daß je ein Mensch ohne ihn das Heil findet. Im zweiten Buch aber wird ähnlich, als ob man von Christus nichts wüßte, mit nicht weniger klarer Begründung und Wahrheit gezeigt, daß die menschliche Natur dazu eingerichtet sei, daß einmal der ganze Mensch, das heißt mit Leib und Seele, der seligen Unsterblichkeit sich erfreue; und daß es notwendig sei, daß das mit dem Menschen sich vollziehe, um dessentwillen er geschaffen wurde, aber nur durch einen menschengewordenen [mensch

- 4 Vgl. H. Verweyen, El 'Monologion' de Anselmo. Líneas fundamentales de un sistema de filosofía transcendental, in: Anuario Filosófico XI-2 (1978) 107-126, und die Einleitung zu: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit, übersetzt und eingeleitet von H. Verweyen, Einsiedeln 1982, 13-16. Eine vergleichbar intensive Reflexion auf die 'rationes necessariae' der Trinität findet sich dann bei Richard von St. Viktor (vgl. den Beitrag von U. Kühneweg, Der Trinitätsaufweis) und nach Thomas wohl nur noch bei Raimundus Lullus (vgl. Ch. Lohr, Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle, in: Cahiers de Fanjeaux 22 (Toulouse 1987), 233-248).
- 5 Vgl. H. Verweyen, Nach Gott fragen, 61-63.
- 6 Commendatio operis ad Urbanem Papam II., in: Opera Omnia, Vol. 2, 40.

-gewordene] Gott; und daß alles, was wir von Christus glauben, mit Notwendigkeit geschehen müsse" <sup>7</sup>.

Die so bestimmte Suche nach den Notwendigkeitsgründen für das 'factum Christianum' - unter Abstraktion von der geschichtlichen Wirklichkeit jenes Faktums selbst - wird man als die erste methodisch klar umrissene Durchführung der Frage nach der Verwiesenheit des Menschen auf die christliche Offenbarung ansehen dürfen.

Den Fragehorizont für Anselm bildet dabei das Ärgernis, welches die Lehre von der Selbstentäußerung Gottes für den Begriff von einem unwandelbaren Gott darstellt, eine Anfechtung, die der Christ mit 'den Ungläubigen' teilt <sup>8</sup>. Unter den 'Ungläubigen' sind in 'Cur deus homo' wohl vor allem Juden und Muslime zu verstehen <sup>9</sup>. Solange es vorwiegend um Gesprächspartner wie Judentum oder Islam ging, wurde allerdings kaum das grundsätzlichere Problem sichtbar, ob die Annahme eines Gottes, der sich in der Geschichte auf Menschen einläßt, überhaupt sinnvoll ist <sup>10</sup>. *Daß* Gott geschichtlich mit den Menschen in Kommunikation treten kann, war für Judentum und Islam keine prinzipielle Schwierigkeit. Die Frage Anselms geht auf das *Wie* des Sich-Einlassens Gottes auf den Menschen.

Erst als auch das Problem des '*Daß*' in radikaler Schärfe empfunden wurde, konnte die Frage nach einer Verwiesenheit des Menschen auf einen sich in der Geschichte offenbarenden Gott in ihrer äußersten Tragweite thematisch werden. Ein solcher Fragehorizont brach mit dem Zeitalter der

7 "[...] remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere." (Cur deus homo, Praefatio, in: Opera Omnia, Vol. 2, 42f; zur Übersetzung vgl. Anselm von Canterbury, Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch besorgt und übersetzt von F. S. Schmitt, Darmstadt <sup>4</sup>1986, 3. Zur kontroversen Interpretation der Vorgehensweise Anselms vgl. W. Christe, Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury, in: ThPh 60 (1985) 341-375.

8 Vgl. Cur deus homo, Lib. I, Cap. I, in: Opera Omnia, Vol. 2, 47f; dt. Übersetzung nach F. S. Schmitt, Anselm v. Canterbury 'Cur deus homo', 11: "Diese Frage pflegen sowohl die Ungläubigen, die christliche Einfalt als töricht verlachend, uns vorzuwerfen, als auch viele Gläubige in ihrem Herzen zu erwägen: aus welchem Grunde nämlich und aus welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden sei und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben wiedergeschenkt habe [...]".

9 Vgl. R. W. Southern, Saint Anselm and His Biographer, London - New York 1963, 88-91; H. Steindl, Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken - eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? Freiburg/Schweiz 1989, 262-288.

10 Diese grundsätzlichere Problematik hatte hingegen Jahrhunderte früher bereits Kelsos zur Sprache gebracht, vgl. Origenes, Contra Celsum IV, 14.

Aufklärung, am entschiedensten schließlich mit der Französischen Revolution auf. Die Gründe dafür können erst in Kap. 11 näher verfolgt werden. Hier mag die Beobachtung genügen, daß zur Zeit der Aufklärung der abendländische Mensch gleichsam die Trümmer eines religiösen Denkens konstatierte, das im Sich-Klammern an positive Glaubenstraditionen Schiffbruch erlitten hatte. In der Zeit der Kirchenväter galt es als ausgemacht, daß die antike Philosophie durch geschichtliche Offenbarung, durch die 'vera religio et sophia' Christi endgültig überholt (bzw. im Hegelschen Sinne 'aufgehoben') sei. Statt dessen hatte sich nun im Widerstreit der großen Buchreligionen, vor allem aber in den mörderischen 'christlichen' Glaubenskriegen und der unseligen Umarmung von Thron und Altar im Absolutismus jede Bindung an geschichtlich geprägte Gestaltungen von Religion für das gebildete Bewußtsein ad absurdum geführt. Von hierher schien nur noch ein konsequenter Weg für ein religiös bestimmtes Denken möglich: durch eine Überwindung des kirchlichen Positivismus aller Art zu einer universalen Religion zu finden, die ihre Verbindlichkeit allein aus der Kraft der autonomen Vernunft ohne die Krücken und pädagogischen Hilfsmittel von geschichtlichen Belehrungen durch Gott schöpft.

Angesichts dieser Zusammenhänge ist es nicht ganz von ungefähr, daß der erste große - und, was die Gesamtkonzeption angeht, immer noch vorbildliche - systematische Entwurf einer Explikation der Hinordnung des Menschen auf Offenbarung von einem französischen Denker stammt: Maurice Blondel. Selbst zutiefst in der christlichen Tradition verankert, erfaßte er dennoch klar die mit der Revolution manifest gewordene neue geistesgeschichtliche Situation und versuchte, vor diesem radikal antikirchlichen Fragehorizont den Anspruch des christlichen Glaubens zu verantworten.

### *5.2. Der philosophische Ansatz Maurice Blondels*

Auf den wichtigen Stellenwert, der Blondels Frühwerk innerhalb der Entwicklung des Problems 'Offenbarung und Vernunft' zukommt, werden wir näher in Kap. 11.6.2 eingehen. Hier ist lediglich zu fragen, inwieweit Blondels Aufweis der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung als eine philosophische Letztbegründung verstanden werden kann.

Was das Frühwerk Blondels<sup>11</sup> - insbesondere seine Doktorthese 'L'Action' von 1893<sup>12</sup> und den 'Brief über die Apologetik' von 1896<sup>13</sup> (gleichsam der nachgeschobene 'Discours de la méthode' zum Hauptwerk) - über alle vergleichbaren Versuche hinaushebt, ist die Schärfe und Unerbittlichkeit, mit der bei der Frage nach dem Verhältnis von 'Vernunft und Offenbarung' beide Seiten zu ihrem Recht kommen. Im Eingehen auf die Problemstellungen der neuzeitlichen Philosophie wird einerseits nicht schon von vornherein Offenbarung 'zu herabgesetzten Preisen' angeboten. Vieles, was inzwischen unter Stichworten wie 'anthropologische Wende', 'Korrelations-' oder 'Korrespondenzmethode' gängige Münze geworden ist, bleibt weit zurück hinter den klaren Konturen, wie sie Blondel für die diesbezüglichen Aufgaben in der 'Lettre' abgesteckt hat<sup>14</sup>. Andererseits versucht Blondel den Theologen seiner Zeit unermüdlich (wenn auch zunächst ohne großen Erfolg) klarzumachen, daß das geoffenbarte und von der Kirche gehütete Wort Gottes die Welt nur dann zu richten vermag, wenn sich die menschliche Vernunft vom Innersten ihrer selbst her als notwendig auf dieses Wort verwiesen erkennt und sich darum in dessen Ablehnung als '*ναπολόγητος*' erfährt<sup>15</sup>. Was Blondel hierzu im Blick sowohl auf die Geschichte der Philosophie wie auf gelebte christliche Erfahrung (nicht nur gelehrte theologische Erkenntnis) gesagt hat, ist längst noch nicht hinlänglich ausgeschöpft.

Dennoch bleibt im Hinblick auf unsere Fragestellung für das Werk Blondels eine Problematik charakteristisch, die man im Anschluß an die in Kap. 3 getroffene Unterscheidung als ein ungeklärtes Verhältnis von

11 Eine wertvolle Einführung in das gesamte Denken Blondels bietet P. Henrici, Maurice Blondel (1861-1949) und die 'Philosophie der Aktion', in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. v. E. Coreth [u. a.], Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz 1987, 543-584. Zum Frühwerk vgl. über die dort genannte Literatur hinaus H. Verweyen, Die 'Logik der Tat'. Ein Durchblick durch M. Blondels 'L'Action' (1893), in: ZKTh 108 (1986) 311-320; ders., Methodik der Religionsphilosophie. 'L'Action' im Spiegel der 'Lettre' (1896), in: ThPh 64 (1989) 210-221. Vgl. ferner Chr. Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, Frankfurt a. M. 1988.

12 L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Neudruck Paris 1950. Dt. Übersetzung v. R. Scherer, M. Blondel. Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg - München 1965. Auswahlübersetzung v. P. Henrici: Logik der Tat, Einsiedeln<sup>2</sup>1986.

13 Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896). Nachdruck Paris 1956. Dt. Übersetzung v. I. u. H. Verweyen, M. Blondel. Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974.

14 Vgl. 'Zur Methode der Religionsphilosophie', 76-78, 116-122.

15 Vgl. oben Kap. 1.2.

Hermeneutik und Erster Philosophie bezeichnen kann. Auf der einen Seite möchte Blondel eine 'apodiktische' Wissenschaft begründen<sup>16</sup>, "die auf jedes Bewußtsein und jede Zeit anwendbar ist, eine vollständige und endgültige Wissenschaft der unumgänglichen Lösungen des Problems der menschlichen Bestimmung"<sup>17</sup>. Auf der anderen Seite geht es ihm um eine kritische Analyse des gesamten 'Phänomens Mensch': "Man muß in alle Vorurteile eindringen, als ob sie legitim wären. [...] man muß, in sich alles Bewußtsein umfangend, sich zum inneren Komplizen aller machen, um zu sehen, ob sie in sich ihre Rechtfertigung oder Verdammung tragen"<sup>18</sup>. Blondel versucht, den gesamten Raum menschlicher 'action' in seiner dialektischen Struktur zu erfassen - und behauptet für diesen Versuch zugleich Apodiktizität. Mit anderen Worten, er möchte hermeneutisch und erstphilosophisch zur gleichen Zeit sein.

Gerade auch in dieser Hinsicht erinnert Blondels 'L'Action' an die Hegelsche 'Phänomenologie des Geistes'<sup>19</sup>. Wie Hegel stellt auch Blondel im Unterschied zu Kant und Fichte nicht die Subjektivität und ihre apriorischen Kategorien in 'abstrakter' transzendentaler Deduktion der konkreten Erfahrungswelt gegenüber. Er versucht vielmehr zu zeigen, wie der Grunddynamismus der vom Absoluten geprägten Subjektivität jene Erfahrungswelt strukturiert. Wie in der Hegelschen 'Phänomenologie' trägt gerade diese brillant dargestellte 'apodiktische Hermeneutik' der Äußerungen des Geistes wesentlich zur Faszination auch des Blondelschen Werkes bei.

Im Unterschied zu Hegel setzt Blondel zwar erstphilosophisch ein. Hegel hebt sogleich mit einer Interpretation der 'sinnlichen Gewißheit' an und gibt dabei über seine Auslegungsprinzipien keine Rechenschaft. (Den Leitfaden bildet offensichtlich eine ebenso abstrakt genommene sinnliche 'Erfahrung', wie das 'Sein' zu Ausgang der 'Logik' als die reine Leere begriffen wird und so ohne weiteres in sein Gegenteil umschlagen kann.) Demgegenüber läßt Blondel seiner Explikation der konkreten Phänomenalität des Daseins im dritten Teil von 'L'Action' zwei relativ kurze Teile vorausgehen, in denen zunächst einmal der Boden der Untersuchung retrorsiv-apodiktisch sichergestellt wird. Wie Blondel zeigt, kann man dem Faktum, überhaupt etwas zu wollen, nicht entgehen, selbst dadurch nicht, daß man (wie der Dilettantismus) sich spielerisch auf nichts festlegen möchte oder (wie der Nihilismus) angeblich für das Nichts optiert. Im Anschluß an diese apodiktische Vergewisserung des sich engagierenden Handelns als des transzendentalen Grundakts der Vernunft geht Blondel dann aber doch unvermittelt zur Interpretation sinnlicher Anschauung als der Urgegebenheit unseres 'Engagements an überhaupt etwas' über, und dabei bleibt ähnlich wie bei Hegel die Frage offen, unter welcher Perspektive jene Anschauung betrachtet wird, ob sie etwa durch

16 Vgl. 'Zur Methode der Religionsphilosophie', 155. 200.

17 Ebd. 127.

18 L'Action (1893), XXI.

19 Vgl. P. Henrici, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der 'Phänomenologie des Geistes' und der ersten 'Action', Pullach - München 1958.

eine bestimmte 'subjektlastige' Voreingenommenheit nicht schon in einem durchaus defizienten Modus in den Blick kommt<sup>20</sup>.

### 5.3. Karl Rahners 'Hörer des Wortes' (1941)

Ähnlich wie bei den Hinweisen auf das Frühwerk M. Blondels in Kap. 5.2 geht es in diesem Abschnitt nur um die Frage, inwieweit Karl Rahners transzendente Begründung der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung eine erstphilosophische Klärung der 'Vernehmbarkeit von Gottes letztem Wort' darstellt. Der theologiegeschichtliche Ort des Rahnerschen Offenbarungsbegriffs wird in Kap. 11.6.3 diskutiert werden.

Rahners früher transzendentaler Ansatz ist von Blondel nur indirekt über Pierre Rousselot und Joseph Maréchal beeinflusst<sup>21</sup>. Was die Frage nach dem erstphilosophischen Stellenwert von 'Hörer des Wortes' betrifft, geht es vor allem um den Einfluß Maréchals.

Kennzeichnend für die Kant-Kritik Maréchals - von der seine 'relecture' scholastischer Philosophie ausgeht - ist der Aufweis einer transzendentalen Dimension, die Kant in seiner Analyse von Urteilen vernachlässigt hatte. Den Urteilen sind nicht nur Kategorien als die apriorischen Formen zu entnehmen, in denen unser Verstand Objekte erfaßt. Solches präzisierende Aufnehmen von Objekten vollzieht sich vielmehr immer schon auf dem Grund eines Ist-Sagens, das nicht einfach die 'Kopula' zwischen Subjekt und Prädikat darstellt. Dieses Ist-Sagen expliziert Maréchal vielmehr als einen Dynamismus, einen Vorgriff, in dem das Subjekt die ihm begegnenden Gegenstände notwendig auf ein unbedingtes Sein bezieht.

20 Vgl. H. Verweyen, Einleitung, in: 'Zur Methode der Religionsphilosophie', 52-54 (und die Kritik in Kap. 5.3 an der mangelnden Reflexion auf den bereits eingeeengten Modus von Objektivität in Frage und Urteil). - Chr. Theobald, M. Blondel, 150f, dürfte meine Kritik an Blondel aus einem unzulänglichen Verständnis des Verhältnisses von Epistemologie und Philosophie (vgl. bes. ebd. 102f) nicht richtig eingeordnet haben.

21 Zum Einfluß von Blondel auf diese beiden Denker vgl. P. Henrici, M. Blondel, 582. Zu philosophischen Einflüssen auf Rahners Werk vgl. K. Rahner: Im Gespräch, hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, Bd. I: 1964-1977, München 1982, Bd. II: 1978-1982, München 1983; zum Einfluß Maréchals speziell ebd. I, 32f; II, 50, 149. Es ist bedauerlich, daß das für die Erschließung der idealistischen Philosophie wichtige 'Cahier IV' von Maréchals Hauptwerk ('Le point de départ de la métaphysique'), 'Le système idéaliste chez Kant et les postkantians', das erst posthum (Brüssel 1947) erschien, von der 'Maréchalschule' kaum noch rezipiert wurde.

Diese Überlegungen sind grundlegend für das Denken der gesamten 'Maréchalschule'<sup>22</sup> geworden. Für Rahner insbesondere ist kennzeichnend, daß er den transzendentalen Nachvollzug thomistischen Denkens im Gefolge Maréchals zugleich mit der Philosophie des frühen Heidegger zu vermitteln suchte - woran schon der Titel seines (ursprünglich als philosophische Dissertation konzipierten und 1936 abgeschlossenen) Werks 'Geist in Welt'<sup>23</sup> erinnert.

Das hier als Gottesverhältnis interpretierte 'In-der-Welt-Sein' legt Rahner in einer Vortragsreihe von 1937, die unter dem Titel 'Hörer des Wortes'<sup>24</sup> publiziert wurde, dann weiter aus als eine Hinordnung des Menschen auf eine in der Geschichte ergehende Offenbarung. Bei der Frage nach dem systematischen Ertrag dieses Werks werden wir hier vor allem auf die Momente abheben, die in analoger Form auch für die Diskussion des transzendentalpragmatischen Ansatzes (s. Kap. 6.1) von Bedeutung sind. Die beiden zunächst zu erörternden Gesichtspunkte betreffen den für die Maréchalschule charakteristischen Ansatz allgemein, die zwei weiteren Aspekte speziell 'Hörer des Wortes'.

(1) Der Ansatz der gesamten Maréchalschule ist in dem Sinne als erstphilosophisch zu werten, als hier ausdrücklich die Frage nach der Unhintergebarkeit des Ausgangspunktes gestellt wird. Diesen versucht man über eine 'Retorsion'<sup>25</sup> (von lat. 'retorquere' = 'den Spieß umdrehen') auf das auch noch im Akt des Bestreitens bzw. Infragestellens

22 Vgl. hierzu O. Muck, Die transzendente Methode; H. Holz, Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik, Mainz 1966; H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen. Vgl. ergänzend (neuere Literatur!) die Beiträge zu J. Maréchal (J. B. Lotz) und die französischsprachige (H. Jacobs) und die deutschsprachige Maréchalschule (O. Muck) in: Christliche Philosophie, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 453-469, 470-484 und 590-622.

23 K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck<sup>1</sup>1939; 2., von J. B. Metz überarbeitete u. ergänzte Aufl. München 1957.

24 Ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München<sup>1</sup>1941; 2. Aufl., neu bearb. v. J. B. Metz, München 1963. Wir zitieren nach der 1. Aufl. (Seitenzahl der 2. Aufl. in Klammern). Im deutschen Sprachraum wurden zuwenig die teilweise einschneidenden Änderungen durch Metz berücksichtigt, die sich durchaus nicht nur auf die Anmerkungen beschränken (so noch Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München<sup>2</sup>1988, 123, Anm. 230). Vgl. dazu K. Rahner/ J. B. Metz, L'Homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion. Traduction et édition comparée par Joseph Hofbeck, Tours 1968; H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? in: TThZ 95 (1986) 115-131.

25 Vgl. hierzu ausführlich O. Muck, Die transzendente Methode; H. Holz, Transzendentalphilosophie; H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen.

Affirmierte zu sichern, also auf etwas, das "ohne performativen Selbstwiderspruch" <sup>26</sup> nicht problematisiert werden kann.

Maréchal (und im Anschluß an ihn Johann Baptist Lotz u. a.) hatten sich im Zusammenhang der transzendentalen Analyse des *Urteilens* auf den traditionellen Hinweis beschränkt, daß die Unausweichlichkeit einer Affirmation unbedingter Wahrheit bzw. des absoluten Seins auch noch von jenem zugestanden werden muß, der grundsätzlich die Wahrheit unserer Behauptungen bestreitet oder relativiert, dabei aber implizit wieder Wahrheit in Anspruch nimmt. Diese retorsive Absicherung der unbestreitbaren Affirmation eines Unbedingten hat K. Rahner <sup>27</sup> - und im Anschluß an ihn eingehender Emerich Coreth <sup>28</sup> - noch weiter gegen einen dennoch möglichen Einwand zu immunisieren versucht. Der skeptische Zweifel an Wahrheit braucht sich ja nicht notwendig zu einem negativen Urteil zu versteifen. Er kann auch bei einer bloßen *Frage* stehenbleiben, ob es denn so etwas wie Wahrheit gebe. Das Fragen nun - so stellen Rahner und Coreth heraus - sei ein wirklich letzter, nicht mehr hintergebar Boden erstphilosophisch-transzendentaler Gewißheit. Auch der Vollzug des Fragens impliziert aber, dies wird vor allem von Coreth in ausführlichen Analysen gezeigt, den notwendigen Vorgriff auf ein unbedingtes Sein.

In diesem Zusammenhang wurde argumentiert, man könne eine Frage zwar durch weiteres Fragen (bis ins Unendliche) überholen, die Frage überhaupt erweise sich somit aber als unhintergebar. Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, daß für eine Wahrheit beanspruchende Argumentation anstelle eines Urteils nur eine solche Frage als Fundament zugelassen werden kann, die nicht bloß so dahergefragt, sondern zumindest prinzipiell *berechtigt* ist. Wenn die Legitimität einer solchen Ausgangsfrage fraglich ist, dann hat es keinen Sinn, zum Ausweis der Unhintergebarkeit des Bodens immer wieder eine neue Frage gleichsam über die vorhergehende zu 'stülpen'. Weiter als bis zu einer dritten Frage kann man begründet nicht gehen. Frage ich (drittens) nach der Berechtigung der zweiten Frage, die die Legitimität der ersten problematisiert, so muß ich mich zwischen

26 Vgl. die präzise Erklärung der reflexiven Letztbegründung im Rahmen der Transzendentalpragmatik bei W. Becker, Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie, Freiburg/München 1988, 299-312.

27 Vgl. Geist in Welt, 2. Aufl., 71f.

28 E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck <sup>1</sup>1961, 80ff. Dem ist dann auch J. B. Lotz gefolgt: Seinsproblematik und Gottesbeweis, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, hrsg. v. J. B. Metz [u. a.], Freiburg 1964, Bd. I, 136-157. Ähnlich auch W. Brugger, Der Mensch, das fragende Wesen, in: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen, hrsg. v. F. Wiedmann, München 1964, 19-29. Zur folgenden Kritik am Ansatz bei der Frage ausführlicher: H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen, 72ff.

drei Möglichkeiten entscheiden. (1) Solange die Legitimität der ersten Frage problematisch ist, bleibt die zweite Frage berechtigt, und es entfällt die dritte und jede weitere Frage. (2) Erweist sich die erste Frage als fraglos legitim, dann hat bereits die zweite Frage zu entfallen. (3) Stellt sich hingegen die erste Frage als unberechtigt heraus, dann entfallen nicht nur alle weiteren Fragen; vielmehr ist bereits die erste Frage durch ein Urteil zu ersetzen, in dem die Unzulässigkeit dieser Ausgangsfrage zum Ausdruck gebracht wird.

Will man eine solche sachbezogene Argumentation dadurch umgehen, daß man 'die Frage überhaupt' zum fixen Ausgangspunkt erhebt, so befindet man sich grundsätzlich in einer schwächeren Position als derjenige, der vom Urteilen ausgeht. Ein Urteil ist zwar nicht ohne eine (zumindest implizite) Frage verstehbar - diejenige Frage nämlich, auf die es die Antwort darstellt -, und im allgemeinen ist ein Urteil auch auf weiteres Fragen offen. Aber denkbar ist doch immerhin, daß etwas Fragliches mit einem Urteil endgültig entschieden wird und dieses dann ein solides Wahrheitsfundament darstellt. Eine Frage hingegen trägt nicht nur Vor-urteile mit sich, aufgrund derer sie erst verständlich ist<sup>29</sup>. Sie harrt auch gleichsam auf ihr natürliches Ende, nämlich die Antwort oder das Urteil, wonach sie fragt, und ist damit ein höchst unsicherer Kandidat für ein letztes Fundament von Gültigkeit.

Damit zeigt sich aus einer anderen Perspektive noch einmal die bereits erwähnte Problematik des Versuchs, den Menschen von seinem Wesen her als Frage zu verstehen<sup>30</sup>. Zum Letzten hypostasiert, ist die Frage kein echtes Fragen mehr, sondern nur das geschickt maskierte Urteil, daß man von einer möglichen Antwort, von einer eventuell endgültigen Entscheidung, unbehelligt bleiben möchte.

(2) Wenn auch weder Urteil (Behauptung) noch Frage als unhintergebar Gültigkeitsboden ausgewiesen werden können, so läßt sich als positives Ergebnis der Diskussion innerhalb der Maréchalsschule immerhin festhalten, daß Argumentieren überhaupt - das sich in den beiden Grundmodi von Fragen und Behaupten bewegt - unausweichlich im Vorgriff auf eine unbedingte Wahrheit steht. Diesen Zusammenhang hat

29 Vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen*, 73f, 150f. Zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich der hermeneutischen Voraussetzungen der Frage ist im Anschluß an Hans-Georg Gadamer auch Peter Eicher gekommen (vgl. P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg/Schweiz 1970, bes. 170). Allerdings meint Eicher, aus diesem Grunde die Frage nach einer Letztbegründung überhaupt aufgeben zu müssen (ebd.).

30 Vgl. oben Kap. 3.4.2.

Reinhard Lauth in seiner 'Theorie des philosophischen Arguments'<sup>31</sup> ausführlich dargelegt.

Was ist damit aber wirklich apodiktisch sichergestellt? Die Existenz Gottes? So meint Rahner in 'Hörer des Wortes':

"Der Vorgriff, der die transzendente Bedingung der Möglichkeit eines gegenständlich gehaltenen Gegenstandes und so der Insichselbstständigkeit des Menschen ist, ist ein Vorgriff auf das in sich un begrenzte Sein. [...] Mit der Notwendigkeit, mit der dieser Vorgriff gesetzt wird, ist auch das unendliche Sein Gottes mitbejaht"<sup>32</sup>.

Thomas von Aquin war in diesem Punkt zurückhaltender. Auch er stellt zwar den 'performativen Selbstwiderspruch' des Skeptikers fest: 'Wer Wahrheit bestreitet, gibt zu, daß Wahrheit ist; wenn es nämlich Wahrheit nicht gibt, so ist (doch wenigstens) wahr, daß es keine Wahrheit gibt.' Damit zeige sich aber lediglich als unmittelbar evident, daß Wahrheit überhaupt sei ('veritatem esse in communi'). Daß hingegen die erste Wahrheit (also Gott) sei, ist für uns nicht unmittelbar gewiß ('non est per se notum quoad nos')<sup>33</sup>.

Dann wäre retorsiv aber wenigstens 'Wahrheit überhaupt' (Thomas) bzw. ein 'absoluter Geltungsboden' (so Harald Holz und Otto Muck<sup>34</sup>) gesichert? Nein, nicht einmal das, sondern nur, daß selbst noch in solchen Vollzügen der Vernunft, in denen die Ungewißheit von Wahrheit intentional zum Ausdruck gebracht wird, der *Anspruch* auf unbedingte Wahrheit unvermeidbar ist. Es ist nicht einfach böser Wille, daß noch kein ernsthaft (nicht nur methodisch) Zweifelnder sich durch jenes 'tu quoque'-Argument des performativen Selbstwiderspruchs von der Wirklichkeit von Wahrheit hat überzeugen lassen. Der Zweifelnde kann zwar, wenn er ehrlich ist, nicht umhin zugeben, daß ihm die Idee einer unbedingten Wahrheit unausweichlich 'im Nacken' sitzt. Er muß eingestehen, daß er nur aufgrund eines solchen nicht ausrottbaren transzendental-apriorischen Maßstabs in seiner Prüfung der Dinge (und Menschen) diese immer wieder und - wie es ihm, dem Zweifelnden vorkommt - ohne Aussicht auf ein Ende für zu leicht befindet (vgl. Kap. 4.3.2). Ist damit aber mehr gewonnen als eine transzendentallogische Präzisierung des 'Mythos von

31 R. Lauth, Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen, Berlin - New York 1979.

32 S. 81 (vgl. mit textlichen Änderungen<sup>2</sup>82f). Dazu kritisch W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd. 2, bes. 66f; Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 127ff. Im allgemeinen wird von den Vertretern der Maréchal'schule an dieser Stelle das Argument über die 'Möglichkeit absoluten Seins' zwischengeschoben, vgl. oben Kap. 4.3.3. Vgl. in diesem Zusammenhang die interessante Differenz zwischen 'Hörer des Wortes'<sup>1</sup>82 und <sup>2</sup>83.

33 Vgl. STh I, q.2 a.1 ad 3.

34 Dazu H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen, 118ff.

Sisyphos', in dem Albert Camus die genuine Darstellung des Absurden als Grundsituation des Menschen gesehen hat? Daß Sisyphos zum Gipfel, transzendental ausgedrückt: zum Vorgriff auf ein Unbedingtes verflucht ist, macht es ja gerade, daß ihm die Dinge nur relativ wahr und bedingt sinnvoll erscheinen. Der Stein rollt immer wieder herunter. Ohne Berücksichtigung des in der Retorsion des Skeptikers unbewältigten, ja geradezu verschärften Theodizee-Problems wird man die Diskussion in diesem Punkt nie weiterbringen. Indem man dem Zweifler seinen unausrottbaren Vorgriff auf ein Unbedingtes vorhält, nicht aber gleichzeitig zugesteht, daß dieses 'Unbedingte in seinem Nacken', solange sich prinzipiell keine Möglichkeit von letztgültigem Sinn zeigt, eher als Fluch denn als Anruf Gottes erfahren wird, verpaßt man nur eine wertvolle Chance. Diese bestünde darin, mit dem Agnostiker<sup>35</sup> Einigung über die gemeinsame Basis einer unausweichlich vorausgesetzten Dimension des Unbedingten zu erzielen, die aber, für sich allein genommen, zunächst einmal in Richtung der Aussage zu weisen scheint, daß es besser für Gott wäre, wenn er nicht existierte.

(3) Über den allgemein in der Letztbegründungsreflexion der Maréchalsschule (und bei R. Lauth) erzielten Ertrag hinaus hat K. Rahner in 'Hörer des Wortes' erstphilosophisch die Verwiesenheit des Menschen auf ein *in der Geschichte* möglicherweise ergehendes Wort Gottes aufzuzeigen versucht. Speziell im Hinblick hierauf hat sein Werk Kritik vor allem in zwei Richtungen erfahren.

(a) Eberhard Simons<sup>36</sup> - und andere haben seine Kritik in verschiedenen Modifikationen aufgegriffen<sup>37</sup> - wies ein mangelndes interpersonales Verständnis jener Objektsphäre auf, in der sich Offenbarung ereignen soll. Gerade die Möglichkeitsbedingung, auf ein *Wort* zu hören, bleibt in 'Hörer des Wortes' unterbestimmt.

(b) Meine Kritik in 'Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes' intendierte den Aufweis, daß eine transzendente Analyse, die beim Fragen oder Urteilen als den Akten der Vernunft ansetzt, in denen sich primär Wahrheit ereignen soll, nie die Offenheit auf Inkarnation, auf das

35 Zu den verschiedenen Spielarten des Agnostizismus vgl. Der moderne Agnostizismus, hrsg. v. H. R. Schlette, Düsseldorf 1979.

36 E. Simons, Philosophie der Offenbarung. In Auseinandersetzung mit 'Hörer des Wortes' von Karl Rahner, Stuttgart 1966. Simons gründet seine Erörterung wesentlich auf die Deduktion der Interpersonalität bei Fichte. Hierauf werden wir in Kap. 9 eingehen.

37 Vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende, bes. § 40; K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974, bes. 193ff; B. J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians 'Adversus Praxean', Innsbruck - Wien 1986, bes. 300-303.

letztgültige Erscheinen Gottes in *sinnlicher Gewißheit*, ermitteln kann<sup>38</sup>. Theologischer Anknüpfungspunkt meiner Überlegungen war die 'theologische Ästhetik' Hans Urs von Balthasars. In philosophischer Hinsicht versuchte ich, die Kritik Gustav Siewerths an der Maréchalschule in die Frage nach der 'Vernehmbarkeit von Gottes letztem Wort' einzubringen.

Das Ergebnis meiner Arbeit läßt sich etwa so zusammenfassen: Der Rückgang auf die Möglichkeitsbedingungen von Urteil und Frage in der Maréchalschule begnügt sich mit einer Analyse der bloßen *Struktur* dieser (durch die retorsive Sicherstellung eines apodiktischen Bodens gleichsam hypostasierten) Vernunftvollzüge. Dabei bleibt unberücksichtigt, daß diese selbst ihre Wahrheit aus einer ursprünglicheren Weise des Gegebenseins von Seiendem beziehen, die im fragend-urteilenden Argumentieren, abstrakt für sich betrachtet, verdeckt ist. Erst wenn man diese Vollzüge der Vernunft aus einer solchen (trotz allen Aufweises der ihnen je innewohnenden Dynamik) statischen Betrachtung löst, wird zum einen deutlich, daß sie nie rein für sich, sondern nur im wechselseitigen Verwiesensein aufeinander ihre Wahrheit haben. Zum anderen läßt sich zeigen, daß Frage und Behauptung in ihrer inneren Möglichkeit durchaus abkünftig sind vom *Staunen* als dem ursprünglichsten Vollzug menschlicher Vernunft. Erst wenn diese ursprüngliche Einheit von 'Subjekt' und 'Objekt' im Horizont unbedingten Seins durch das Aufklaffen der Differenz des Seienden gegenüber seinem absoluten Grund zerbricht, entspringt die *Frage* nach dem zurückgetretenen, nicht mehr im begegnenden Seienden selbst ansichtigen Grund, und kommt es zur '*Behauptung*' als dem Versuch, in jener Differenz wenigstens vorläufig nicht allen Halt zu verlieren<sup>39</sup>.

Frage und Behauptung erweisen sich damit aber als Akte, in denen die Subjektivität des fragenden oder urteilenden Ichs bereits die Oberhand gegenüber dem 'Gegenstand' gewonnen hat. Denn im Subjekt allein hält sich die Erinnerung an die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des begegnenden Seienden mit seinem Grund durch und kommt diese

38 Diese Intention meines Buchs wird mißverstanden, wenn man es in eine Liste von Arbeiten aufnimmt, die sich gegen die transzendente Methode als solche richten, vgl. J. Splett, Die Bedingung der Möglichkeit. Zum transzendentalphilosophischen Ansatz der Theologie Karl Rahners, in: Erfahrung des Absoluten - absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis. Josef Schmitz zum 65. Geburtstag, hrsg. v. B. J. Hilberath, Düsseldorf 1990, 68-87, hier 81 Anm. 28.

39 Vgl. oben Kap. 4 Anm. 12. - Der Kritik von P. Weiß, Gemeindekirche, bes. 132-134, 302-305, an meinem transzendental-phänomenologischen Rückgang auf das Staunen und dem damals unternommenen Versuch, von hierher die Möglichkeit von Offenbarung aufzuweisen, kann ich partiell zustimmen, insbesondere was das ungeklärte Verhältnis zwischen dem Staunen als Grundakt der Vernunft und der interpersonalen Gründung jedes Selbstbewußtseins angeht.

Erinnerung jetzt, im Fragen und Behaupten, als 'Vorgriff' auf den unbedingten Grund zum Tragen. Bestimmt man den Sinn von 'Objektivität' nun aber allgemein aufgrund solcher abkünftiger Vernunftvollzüge, dann scheint eine Begegnung mit dem inkarnierten Wort Gottes geradezu unmöglich. Denn im Fragen und Behaupten bestimmt das *Subjekt*, innerhalb welcher Koordinaten Seiendes zu erscheinen hat, zum Gegenstand von Geltung werden kann. 'Wahrheit' steht hier unter dem Vorrang von 'Methode' (Hans-Georg Gadamer). Biblisch gesprochen: das inkarnierte Wort Gottes begegnet in dieser Welt in der Weise des frei geschenkten Wunders (das Substantiv zum Verb 'staunen!'). Im Horizont des Argumentierens hingegen gibt es nur die Forderung nach objektiv verifizierbaren Zeichen.

(4) Die zuletzt skizzierte Kritik am Ansatz von 'Hörer des Wortes' bewegte sich im Rahmen der Frage nach der Art jenes Vernunftaktes, der in der Lage wäre, in der Welt geschichtlich-kontingenter Ereignisse eine Offenbarung mit letztgültigem Anspruch als *inkarniertes* Wort wahrzunehmen (vgl. Kap. 1.1.3). Diesem Problemzusammenhang werden wir systematisch erst in Kap. 9 nachgehen. Vorab (Kap. 6 - 8) ist die Frage nach dem angemessenen Vorbegriff dafür zu diskutieren, daß eine Offenbarung überhaupt als *letztgültig* verstanden werden kann. Was ist das Ergebnis von 'Hörer des Wortes' im Hinblick auf diese Frage?

Aufgrund des vorausgesetzten Verständnisses der Relation von Natur und Gnade<sup>40</sup> kommt Rahner zu einem sehr begrenzten Resultat. Er glaubt nämlich, um der Ungeschuldetheit von Gnade willen dürfe die aufzuweisende wesenhafte Hinordnung der menschlichen Vernunft auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes nicht über ein solches 'Horchen' hinausgehen, das gegebenenfalls auch mit einem völligen Sich-Verschweigen Gottes rechnen muß.

Der Mensch ist "von vornherein aus seinem ursprünglichen Wesen heraus schon hingerichtet [...] auf das geschichtliche Vorkommnis einer Offenbarung, wenn eine solche sich ereignen sollte, und, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschweigen wollte, [käme] der Mensch darin zur letzten Tat seiner geistigen und religiösen Existenz [...], daß er auf das Schweigen Gottes hörte"<sup>41</sup>.

"Denn selbst unter der Voraussetzung des Sichverschweigens Gottes vernimmt der Mensch [...] ein Wort Gottes: sein Schweigen. Und selbst in diesem Fall wäre die letzte existentiell entscheidende Haltung des Menschen die Beugung unter diesen schweigenden Gott [...]"<sup>42</sup>.

40 S. dazu Kap. 5.4 und ausführlicher Kap. 11.6.3.

41 K. Rahner, Hörer des Wortes, 24 (vgl. <sup>2</sup>30).

42 Ebd. 224 (= <sup>2</sup>215).

Daraus folgt natürlich eine völlige Unbestimmtheit des Vorbegriffs einer möglichen Offenbarung und damit der fehlende Aufweis eines Kriteriums, nach dem sich ein Wort Gottes im Sinne der autonomen Vernunft selbst (nicht nur einer heteronom akzeptierten Fremdbestimmung) als letztgültig erkennen ließe:

"Die Konstitution eines Horchenden auf die Rede oder das Schweigen Gottes läßt die Religion der tatsächlich ergangenen Offenbarung durch die Rede Gottes nach Dasein und Sosein völlig in sich selber beruhen" <sup>43</sup>.

Der Versuch Rahners, eine Offenheit menschlicher Vernunft auf einen sich offenbarenden oder auch verschweigenden Gott aufzuweisen, ist verschiedentlich kritisiert worden<sup>44</sup>. Man darf in der Tat fragen, ob die so aufgefaßte menschliche Vernunft überhaupt noch eine Analogie aufweist zu jenem Gott, der sich 'Abraham, Isaak und Jakob' mitgeteilt hat. Mit einem Schweigen Gottes *innerhalb* jener Offenbarungsgeschichte zu existieren ist ja etwas grundsätzlich anderes als das Rechnenmüssen mit einem Gott, von dem möglicherweise überhaupt keine Botschaft ergeht. Aber kritische Überlegungen solcher Art erscheinen wenig sinnvoll, wenn man nicht die weitere Entwicklung des Rahnerschen Denkens gerade hinsichtlich der Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen für die Offenbarung Gottes einbezieht.

#### *5.4. Der Ausfall einer erstphilosophischen Reflexion beim späten Rahner und bei Johann Baptist Metz*

(1) K. Rahner hat die Frage nach der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung später nicht mehr als Aufgabe einer Ersten Philosophie betrieben. Aufgrund der Gestalt, die J. B. Metz der von ihm besorgten zweiten Auflage von 'Hörer des Wortes' gegeben hat, fällt es sogar schwer zu erkennen, daß dieses Werk ursprünglich überhaupt einmal methodisch als eine rein philosophische Arbeit verfaßt war<sup>45</sup>. Diese Wende zu einem nur noch als 'transzendentaltheologisch' zu bezeichnenden Denken Rahners wird durch seine Einführung des Begriffs 'Übernatürliches Existential' markiert. Wir gehen in diesem Zusammenhang [Zusammen-

43 Ebd. 221 (vgl. <sup>2</sup>213).

44 Scharfsinnig vor allem die Ausführungen von F. Greiner, Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner, München 1978, bes. 203-206.

45 Einzelnachweise in: H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? 117-120.

hang] auf den damit verbundenen vielschichtigen Fragenkomplex nur insoweit ein, wie er für die Thematik philosophischer Letztbegründung im Rahmen der Fundamentaltheologie von Bedeutung ist.

Mit dem Terminus 'übernatürliches Existential' greift Rahner auf einen Grundtopos der frühen Philosophie Martin Heideggers zurück. Der Begriff 'Existential' wurde (in der Schreibweise 'Existenzial') von M. Heidegger in 'Sein und Zeit' zur Unterscheidung der Grundbestimmungen menschlicher Existenz von den Kategorien des als vorhanden vorgestellten Seienden im Sinne des Aristoteles eingeführt. Der Mensch, als Dasein verstanden, "ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. [...] Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein" <sup>46</sup>.

Den Terminus 'Existenzial' führt Heidegger bei der Klärung des 'In-der-Welt-seins' als Grundverfassung des Daseins ein (§ 12). Hier hebt er zunächst das 'In-Sein' des Daseins von dem 'Sein-in ...' im Bereich des Vorhandenen ab. Das 'Sein-in...' der Dinge wird aristotelisch unter der Kategorie des 'Wo?' begriffen. So ist z. B. die 'Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität' (usw. bis zu 'im Weltraum')<sup>47</sup>. Ein solches 'in' ist im Begriff des 'In-der-Welt-seins' nicht gemeint. Das In-Sein des Daseins bedeutet vielmehr 'vertraut sein mit', und in diesem Sinne nennt Heidegger es ein 'Existenzial' <sup>48</sup>. Von hierher werden dann weitere Existenziale aufgewiesen. Das In-Sein läßt sich z. B. weiter auslegen in ein 'Sein bei' der Welt und ein 'Besorgen', in dem es letztlich nicht um Dinge geht, sondern eben um das Sein des Daseins selbst. So ist angemessener vom Existential der 'Sorge' zu sprechen<sup>49</sup>.

Insofern das in 'Hörer des Wortes' aufgewiesene konstitutionelle Hinhorchen des Menschen auf Offenbarung zu den notwendigen Charakteristika des Daseins zu rechnen wäre, könnte man es als ein 'natürliches Existential' bezeichnen<sup>50</sup>.

Warum ist Rahner von der transzendentalphilosophischen Analyse eines solchen 'natürlichen Existentials' zugunsten einer transzendentaltheologischen Thematisierung der gnadenhaften Hinordnung des Menschen auf Offenbarung abgekommen? Den Gründen hierfür werden wir ausführlicher in Kap. 11.6.3 nachgehen. Hier muß ein kurzer Hinweis auf Rahners Verhältnis zur sogenannten 'Nouvelle théologie', wie sie insbesondere von

46 M. Heidegger, Sein und Zeit (§ 4), 15. durchgesehene Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anhang, Tübingen 1979, 12.

47 Vgl. ebd. (§ 12), 54.

48 Ebd.

49 Ebd. 54ff.

50 Rahner selbst hat m. W. den Terminus 'natürliches Existential' allerdings nur für die Auffassung des unbegrenzten Dynamismus des Geistes innerhalb der 'Nouvelle théologie' verwendet. Vgl. ders., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323-345, hier 342.

Denkern wie Henri de Lubac oder Henri Bouillard vertreten wurde, genügen. Im Umkreis dieses (im Unterschied zu Rahner unmittelbar von M. Blondel beeinflussten) Denkens wurde die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung in einer Weise ausgelegt, daß sie wirklich als Hinordnung auf den Gott der jüdisch-christlichen Tradition identifizierbar war. Zugleich wurde sie so verstanden, daß ohne eine tatsächlich erfolgende Offenbarung sie eine zur Absurdität verurteilte Dynamik bliebe.

Mit einer solchen Auffassung schien Rahner die Ungeschuldetheit der Gnade nicht mehr hinreichend gewahrt. Zugleich sah er aber das Unbefriedigende an seinem eigenen Lösungsversuch in 'Hörer des Wortes'. Eine helllichtige Phänomenologie des menschlichen Daseins, wie es tatsächlich verfaßt ist, führt zu mehr als einer indifferenten Offenheit auf Gott als einen redenden oder sich verschweigenden Gott.

Die Annahme eines 'übernatürlichen Existentials' schien nun beiden Seiten des Dilemmas Rechnung zu tragen. Sie erlaubte, den gesamten Reichtum des seit Blondel (und über die Wiederentdeckung der Vätertradition!) thematisierten Dynamismus des Menschen auf einen sich in der Geschichte mitteilenden Gott in die 'theologische Anthropologie' zu integrieren - aber eben als eine *theologische* Mitgift, als eine Ausstattung des Menschen, die ihm nicht schon aufgrund der Schöpfungs-, sondern erst von der Erlösungsordnung her zukommt. Die besondere Pointe des Rahnerschen Verständnisses eines solchen, zur natürlichen Vernunft hinzukommenden Gnadenlichts<sup>51</sup> besteht aber darin, daß er es als eine (zwar erst aufgrund der Inkarnation des göttlichen Wortes mögliche und von daher geschichtliche Mitgift, aber dennoch als eine) ausnahmslos allen Menschen vom Beginn ihres Menschseins an zugeteilte Gabe begreift, die insofern 'transzendental' zu jeder geschichtlichen Erfahrung ist. Von daher kann man nach Rahner im Hinblick auf die faktisch existierende Menschennatur in einem gewissen Sinne weiter von einem 'natürlichen Heilsverlangen' reden, allerdings, theologisch gesehen, nur ungenau. Als Alternative zu dem so gnadenhaft-universal konstituierten Menschen müsse zumindest hypothetisch die Möglichkeit einer 'natura pura' (d. h. ein

51 Neben den einschlägigen Lexika-Artikeln zu 'übernatürliches Existential' vgl. bes. die Anmerkungen von J. B. Metz in der 2. Aufl. von 'Hörer des Wortes'. Zur Tradition der Theologie des Gnaden- bzw. Glaubenslichtes, in der Rahner steht, s. bes. E. Kunz, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: HFth IV, 414-449. Die Verbindung der beiden Momente 'Gnadenlicht' und 'universale transzendente Mitgift' unterstreicht F. Senn, Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, Freiburg (Schweiz) 1989, bes. 424ff, 138.

Vernunftwesen ohne diese Verwiesenheit auf das Wort der Gnade) aufrechterhalten werden.

Es wurde mehrfach hervorgehoben, daß Rahner damit das Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade nur verschoben, nicht wirklich gelöst hat<sup>52</sup>. So kehrt z. B. das in Kap. 5.3(4) skizzierte Verständnis eines im Grunde absurden Horchenmüssens in dem Zusammenhang wieder, wo Rahner die Offenheit der ('reinen') Natur auf das übernatürliche Existential beschreibt, nämlich als ein bloß asymptotisches Streben auf ein Ziel, dessen Verweigerung durch Gott nicht als sinnlos und grausam verstanden werden müsse<sup>53</sup>. Hier hat man zu Recht den Mythos von Sisyphos ins Gedächtnis gerufen<sup>54</sup>.

In unserem Zusammenhang geht es allein um die Konsequenz, die aus der Einführung des 'übernatürlichen Existentials' für das Verhältnis von Theologie und Philosophie folgt<sup>55</sup>. E. Coreths 'Metaphysik' (1961) hatte man innerhalb der katholischen Theologie, soweit sie für das moderne Denken aufgeschlossen war, noch als ein beeindruckendes Zeugnis der von Maréchal initiierten Methode philosophischer Letztbegründung diskutiert. Verblüffend ist eigentlich, wie rasch dann seit etwa der Mitte der sechziger Jahre das Interesse an diesem Typus von Philosophie erlahmte und wie in unauffälliger Stille auch im Raum der Rahner verpflichteten Fundamentaltheologie und theologisch-philosophischen Anthropologie erstphilosophisches Reflektieren überhaupt zu Grabe getragen wurde. Das hängt gewiß zusammen mit dem bereits in den Kapiteln 3.1 und 3.4.1 angedeuteten Boom wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik (im Anschluß an Hans-Georg Gadamer) und angelsächsischer Sprachphilosophie (vor allem des späten Wittgenstein) im deutschen Sprachraum, aber auch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in dessen Licht sich eine neue Generation von Theologen endlich von der Last scholastisch-neuscholastischen

52 Vgl. die bei F. Greiner, Menschlichkeit der Offenbarung, 215, Anm. 998 genannten Arbeiten.

53 Vgl. K. Rahner, Natur und Gnade, 342f.

54 Vgl. H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier 1965, Chap. X 'D'une finalité sans fin', 231-255, bes. 251 (dt. Übersetzung: *Die Freiheit der Gnade*, Bd. II: *Das Paradox des Menschen*, übertr. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1971, 249-276, bes. 272); H. U. v. Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 60; ferner J. M. McDermott (SJ), *The Christologies of Karl Rahner*, in: *Greg* 67 (1986) 87-123, 297-327, bes. 94.

55 Vgl. dazu auch Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 135. 269-273.

Philosophierens (und sei es auch noch so kantianisch adaptiert) befreit erfuh<sup>56</sup>.

Zu wenig beachtet scheint mir jedoch, daß die weit verbreitete Rezeption des 'übernatürlichen Existentials' als Generalnenner für die Hingeordnetheit des Menschen auf Heil erheblich zu dieser Verabschiedung jeder philosophischen Letztbegründung beigetragen haben dürfte. Nach Rahner impliziert das übernatürliche Existential die Unmöglichkeit einer methodisch autonomen Philosophie, weil die menschliche Vernunft auch in ihrer apriorischen Strukturiertheit sich faktisch universal 'immer schon' als ein mixtum compositum aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität vorfindet, ein Zusammenhang, der sich nicht adäquat entflechten läßt<sup>57</sup>. Wie scheinbar nahtlos sich hier eine allgemeine Relativierung von Wahrheit im Sinne des sogenannten 'hermeneutischen Zirkels' mit Rahners theologischer Theorie des übernatürlichen Existentials verbinden läßt, beweist etwa eine Anmerkung von J. B. Metz in der zweiten Auflage von 'Hörer des Wortes'. Hier wird gesagt, eine transzendente Reflexion "will und kann von sich aus gar nicht den Anspruch erheben, in einem theologischen Sinn 'rein metaphysisch' zu sein, da einerseits die metaphysische Reflexion von sich her immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einholbaren geschichtlichen Situation umgriffen ist [...] und da andererseits das 'übernatürliche Existential' zu diesen gegebenen und doch unreflektierbaren Momenten einer solchen Situation gehören kann"<sup>58</sup>. Dem Verzicht auf eine transzendente Ermittlung der Möglichkeitsbedingungen solcher

56 In diesem Zusammenhang ist etwa die Beobachtung interessant, daß O. Muck, der sich in 'Die transzendente Methode' und in seinem systematischen Beitrag 'The Logical Structure of Transcendental Method', in: IPQ 9 (1969) 342-364 als entschiedener Vertreter der Retorsion gezeigt hatte, in seiner 'Philosophischen Gotteslehre', 96, zu diesem Verfahren bemerkt: "Nun sind aber im Laufe der Denkgeschichte mit solchen Formulierungen [sc. der unabdingbaren operativen Struktur unseres Sprechens und Wissens, vgl. 95] immer wieder noch weitere Gehalte faktisch verbunden worden. Später erwiesen sie sich als unberechtigt, damit war das ganze Verfahren fragwürdig geworden. [...] Sofern nicht die Gewähr gegeben ist, daß die betreffende Formulierung von allen Betroffenen genau als Ausdruck der notwendig als gültig vorauszusetzenden operativen Struktur verstanden wird, wird darum dieses indirekte Verfahren auch nicht als interpersonale Begründung der betreffenden Aussagen Anerkennung finden." Die Mahnung zu kritischer Beschränkung auf wirkliche Apodiktizität ist gerade im Hinblick auf den etwas wilden Gebrauch des retorsiven Arguments in der Neuscholastik berechtigt. Mit dem Delegieren der Entscheidung über die Gültigkeit von Behauptungen an die faktische (nicht einmal als kontrafaktisch antizipierte universale) Diskursgemeinschaft wird allerdings eine Konsenstheorie von Wahrheit vertreten, die mit der ursprünglichen Evidenz von Maréchal kaum noch etwas gemeinsam hat.

57 Vgl. K. Rahner, Natur und Gnade, 341: "der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren, er kann die gesuchte Natur niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential 'chemisch rein darstellen'".

58 Vgl. K. Rahner, Hörer des Wortes, <sup>2</sup>23, Anm. 8.

mit universalem Geltungsanspruch erhobenen Aussagen über die 'nicht adäquat einholbare geschichtliche Situation' wird hier unter Berufung auf das 'übernatürliche Existential' ein quasi-offizieller theologischer Segen erteilt. Es liegt in derselben Fluchtlinie, wenn Rahner selbst später als Gesprächspartner der Theologie immer mehr anstelle einer 'philosophia perennis' den puren Pluralismus von Philosophien (und Humanwissenschaften) angesehen hat und von einem "unüberholbare[n] Pluralismus im Denken der Gegenwart und der Zukunft" und einem "mindestens heute und in Zukunft [...] in eine höhere Synthese gar nicht integrierbaren Pluralismus des Denkens" spricht<sup>59</sup>.

(2) J. B. Metz ist nicht bei dem Reflexionsstand der von ihm besorgten zweiten Auflage von 'Hörer des Wortes' stehengeblieben. In seinen Publikationen seit den siebziger Jahren hat er zunehmend Kritik an dem Rahnerschen Ansatz geübt, wie er seit Einführung des 'übernatürlichen Existentials' faßbar wurde<sup>60</sup>. Metz führt Klage über eine "abstrakte, geschichtslose Subjekttheologie, auf die nahezu alle theologischen Ansätze heute vereidigt scheinen" <sup>61</sup>, über ein 'transzendental-idealistisches Christentum' - worunter er insbesondere den 'universalgeschichtlichen' Ansatz Wolfhart Pannenberg und den 'transzendentalen' Ansatz K. Rahners rechnet<sup>62</sup>.

Gerade im Spiegel der Metzschen Kritik erweist es sich allerdings als sehr problematisch, wie unbefangen nicht allein im Umfeld der Rahner verpflichteten Denker, sondern weithin in der zeitgenössischen Diskussion überhaupt das Wort 'transzendental' verwandt wird.

(a) 'Transzendental' im Kantischen Sinn<sup>63</sup> meint eine allgemeingültige Möglichkeitsbedingung von Erfahrung überhaupt, ein 'Apriori' von Erfahrung, das schlechthin 'a priori', d. h. ohne jeden 'aposteriorischen Einschub', absolut un-bedingt von empirischen bzw. geschichtlichen Vorgaben ist. In diesem strengen Sinn von transzendental ist auch das zu verstehen, was wir eine 'erstphilosophische' Reflexion nennen.

59 Vgl. H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit, erw. Sonderauflage Freiburg 1985, 53.

60 Vgl. bes. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz <sup>4</sup>1984.

61 Vgl. ebd. 61.

62 Vgl. ebd. § 9, 136-148; ähnlich ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Entwürfe der Theologie, hrsg. v. J. B. Bauer, Graz 1985, 209-233.

63 "Ich nenne alle Erkenntniß *transcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (Kritik der reinen Vernunft, A 11f, Akad.-Ausgabe IV, 23).

(b) Nun ist gerade die Philosophie Kants ein anschauliches Beispiel dafür, wie schwer es ist, ein schlechthin 'apriorisches Apriori' sicherzustellen. Kant selbst mußte sich (von seiten des 'Deutschen Idealismus', insbesondere Fichtes und Hegels) nicht nur den Vorwurf gefallen lassen, seine Kategorien 'einfach aufgelesen', d. h. durch Analyse vorgefundener Urteile ermittelt zu haben. Seine 'Kritik der reinen Vernunft' ist darüber hinaus offensichtlich stark von der zu seiner Zeit geltenden Gestalt der Naturwissenschaft geprägt, hat insofern also durchaus einen 'aposteriorischen Einschub'. Von daher liegt ein zweites Verständnis von 'transzendental' nahe, das der Geschichtlichkeit des Verstehens Rechnung trägt. Das 'Transzendente' in diesem weiteren Sinn ist zwar noch immer ein Apriori, nämlich der Interpretationsraster zeitbedingter Erfahrungen, ein Vorverständnis, dessen Aufdeckung ja oft erheblicher Anstrengungen bedarf. Es ist aber nicht ein 'Apriori schlechthin', sondern ein solches, das selbst durch bestimmte geschichtliche Bedingungen konstituiert ist. In diesem Sinn wird der Terminus 'transzendental' mit der Entwicklung des hermeneutischen Bewußtseins zunehmend auch in der phänomenologischen Forschung verwandt, weitgehend mit impliziter Voraussetzung der Unvermeidbarkeit des 'hermeneutischen Zirkels', d. h. der Annahme, daß ein 'Apriori schlechthin' unmöglich sei.

(c) Erst unter Voraussetzung dieses Schritts von 'transzendental Nr. 1' zu 'transzendental Nr. 2' ist nun die Weiterentwicklung des Terminus zu jener dritten Fassung von 'transzendental' zu begreifen, die J. B. Metz bei seiner Kritik an K. Rahner im Blick hat. Wird nämlich ein Apriori anerkanntermaßen durch geschichtliche Vorgaben konstituiert, dann können solche geschichtlichen Vorgaben ja durchaus auch theologischer Art sein. Nimmt man darüber hinaus - wie K. Rahner mit seinem 'übernatürlichen Existential' - eine *universale* geschichtliche Vorgabe an, ohne die überhaupt kein Mensch faktisch zur Welt kommt, dann scheint mit dem nun gewonnenen Begriff eines 'theologischen Apriori' zugleich auch ein fließender Übergang von 'transzendental Nr. 1' zu 'transzendental Nr. 2' gewonnen, ein Übergang, der philosophisch nicht möglich ist. Dieses 'übernatürliche Existential' nämlich wäre zwar (im Sinne von Nr. 2) eine geschichtliche Mitgift, nichtsdestoweniger aber (im Sinne von Nr. 1) schlechthin universal, Auszeichnung einer jeden existierenden Menschenvernunft. Die reflexive Erhellung dieses 'transzendental Nr. 3' könnte allerdings, wie ausgeführt, nicht mehr rein philosophisch vonstatten gehen - man hat es ja nicht mit einer Vernunft ohne übernatürliche Bestimmtheit zu tun. Für ein solches Unternehmen wäre vielmehr 'transzendente Theologie' der angemessene Ausdruck. Und da der letzte Boden für eine solche transzendental-theologische Analyse immer eine

(wenn auch noch so universal konzipierte) geschichtliche Bestimmtheit bliebe, dürfte man dann auch von einer (für Kant ein "hölzernes Eisen" <sup>64</sup>) 'transzendentalen *Erfahrung*' oder 'transzendentalen *Offenbarung*' reden.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, worauf die Kritik von J. B. Metz an der 'transzendentalen Theologie' zielt. Es steht hier nicht (im Sinne einer erstphilosophischen, transzendentalen Reflexion auf die *Möglichkeitsbedingungen* von Erfahrung) der bloße *Raster* von erfahrbarer Wirklichkeit im Blick, sondern immer schon *Erfahrung* selbst. Dies zeigt sich deutlich etwa an der folgenden Stelle:

"Der in der transzendentalen Subjekttheologie ausgearbeitete Begriff der Erfahrung hat nicht die Struktur geschichtlicher Erfahrung. Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewußten 'transzendentalen Erfahrung', in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind. Die transzendente Subjekttheologie wirkt deshalb wie eine Überlegitimation der Identität des religiösen Subjekts angesichts der geschichtlichen Leiden des Menschen" <sup>65</sup>.

Unter dem gegebenen Vorverständnis von 'transzendentaler Erfahrung' als einer im Grunde jeder 'kategorialen Erfahrung' immer schon vorausliegenden - und zwar *in jedem Subjekt* vorausliegenden - Sphäre des Heilsangebots kann man dieser Kritik nur zustimmen. Dasselbe gilt - abgesehen von nötigen Differenzierungen im Detail - für die von Metz vorgetragene Kritik an der Theorie vom anonymen Christentum<sup>66</sup>.

Metz sieht nun allerdings recht deutlich, daß die transzendente Subjektsicherung nicht ersatzlos gestrichen werden darf:

"Wenn man diese transzendente Identitätssicherung aufgibt, erhebt sich sofort die Frage: Woher dann noch die Maßstäbe für die geschichtlichen Kämpfe um das Subjektsein des Menschen? Woher noch Orientierung und Inspiration zur Rettung seiner Identität? Woher noch Boden im Gewoge der immer subjektloser werdenden geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse, wenn dieser nicht mehr durch Metaphysik, auch nicht durch die späte des Vorgriffs, gewonnen werden kann?" <sup>67</sup>

64 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 128 Anm. 177: "'transzendente Erfahrung'[...] - ein Ausdruck, der ein an Kant geschultes Sprachgefühl wie ein hölzernes Eisen anmuten muß".

65 J. B. Metz, Glaube in Geschichte, 62. Diese Kritik wurde verschiedentlich aufgegriffen, s. bes. G. Neuhaus, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust. Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive, Düsseldorf 1982.

66 Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte, 140-143.

67 Ebd. 63.

Die "Kategorien zur Vergewisserung von religiöser Identität und zur Sicherung der Maßstäbe" <sup>68</sup> sucht Metz jedoch nicht außerhalb des 'Kategorialen' - im Sinne Rahners - , sondern im wirklich geschichtlichen Bewußtsein selbst. 'Erinnerung' und 'Erzählung' sind ihm die (so könnte man sagen) 'veränderlichen Konstanten', mittelst deren 'das Subjekt' in leidvoller interpersonalen Praxis seine Identität bewahrt, oder besser: immer wieder findet. Und zwar geht es dabei um eine höchst 'gefährliche Erinnerung', die alles andere ist als eine platonische Anamnese des überzeitlich immer schon Gegebenen, aber auch keine pietätvolle Nostalgie oder defätistische Resignation vor den aktuellen Problemen bedeutet.

'Gefährliche Erinnerung': damit dürfte im Grunde dasselbe gemeint sein, was oben in Kap. 2.1 als Einheit der vier Momente von *traditio* skizziert wurde, das Handeln Gottes an und durch Jesus Christus, gebrochen im breiten Prisma menschlicher Gemeinheit und Gewalt, in seiner wirkungsgeschichtlich je neuen Gegenwärtigung. Ist mit der Berufung auf diese 'Kategorie' aber die Durchführung dessen obsolet geworden, was M. Blondel und der frühe Rahner versucht haben: eine apodiktische bzw. erstphilosophische Ermittlung der Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung? Wie soll sich ohne eine solche erstphilosophische Reflexion das christliche Erinnern und Erzählen als Maßstab für menschliche Identitätsfindung überhaupt kritisch legitimieren können? Erübrigen sich etwa auch die traditionellen Aufgaben einer 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica'? Muß vielmehr nicht erst noch gefragt werden, zum einen, wo und nach welchen Kriterien jene gefährliche, sich auf Gottes Geschichte mit seinem Volk und letztlich Gottes Handeln in Jesus berufende Erinnerung authentisch geschieht ('demonstratio catholica'), zum anderen, wie der tragende Grund dieses narrativen Akts selbst noch einmal als kritische Instanz des Erinnerns und Erzählens begriffen und diese narrative Theologie damit überhaupt von bloß fiktionalen Gestalten des Narrativen abgegrenzt werden kann ('demonstratio christiana')?<sup>69</sup>

Diese Anfragen lassen sich unter Verwendung des von Metz 'gegen den Strich' gelesenen Märchens vom Hasen und vom Igel konkretisieren. Metz ergreift hier die Partei des Hasen, optiert

"für das Eintreten in das Feld der Geschichte, das man nur im Lauf, im Wettstreit, im Flug (und wie immer die Bilder gerade der paulinischen Traditionen für das geschichtlich-eschatologische Leben der Christen lauten) durchmessen kann. Und diese Option für den

68 Ebd.

69 Vgl. hierzu Th. Pröpper, Erlösungsglaube, bes. die ausführliche Kritik von P. Hofmann, Glaubensbegründung, 19-37, 81-87.

Hasen bedeutet gleichzeitig den Versuch, die idealistische Sicherung gefährdeter Identität des Christentums, die absieht von der identitätsrettenden Kraft der Praxis (des Laufens), kritisch zu entlarven - sozusagen als theologischen Igel-Trick, der Identität und Sieg ohne die Erfahrung des Laufens (d. h. auch ohne die Erfahrung der Bedrohung und des möglichen Untergangs) verbürgt" <sup>70</sup>. "Das 'Laufen', bei dem man auch liegenbleiben kann, gehört mitsamt seiner Gefährdung zur Identitätssicherung, es ist durch nichts transzendental zu kompensieren" <sup>71</sup>.

Im Rahmen der Kritik an K. Rahner mag dieses Bild plausibel erscheinen. Nun gibt es allerdings nicht nur ein 'Laufen, bei dem man auch liegenbleiben kann' - d. h. die immer gefährliche Zeugenschaft in der Nachfolge Christi. Gerade, wenn man sich auf die paulinische Überlieferung beruft, müßte doch auch die bange Frage nach der Möglichkeit wach werden, 'ins Leere' oder 'ins Blaue' zu laufen (vgl. Gal 2,2; 1 Kor 9,26), weil man mit nicht genügend Überlegung läuft. Dies ist ja auch die Erfahrung des Hasen, wenn man das Märchen so nimmt, wie es erzählt ist. Der Hase kommt hier weder als Märtyrer noch als tragischer Held, sondern einfach als ein aufgeblasener Geck zu Fall. Spätestens nach der zweiten Wende hätte er innehalten und sich über die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen eines Wettkampfs mit dem Igel Klarheit verschaffen müssen. Es fehlt ihm nicht an Einsatz, wohl aber an einer gründlichen Reflexion darauf, was den vollen und ganzen Einsatz fordert und was ihn unratsam erscheinen läßt.

##### *5.5. Die kommunikationstheoretischen Ansätze von Helmut Peukert und Peter Hofmann*

Wegen ihrer sehr verschiedenartigen Argumentationsmodelle scheinen die Ansätze von H. Peukert und P. Hofmann nur schwer miteinander vergleichbar. Es gibt jedoch eine Reihe von Gemeinsamkeiten, die dafür sprechen, diese beiden fundamentaltheologischen Versuche im abschließenden Abschnitt unseres Überblicks über den Diskussionsstand der Frage nach der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung zusammen zu skizzieren. (1) Beide Autoren greifen die beim späten Rahner und bei J. B. Metz vernachlässigte Frage nach einer rationalen Letztbegründung wieder auf. (2) Anknüpfungspunkt für diese Frage ist aber durchaus das in der Politischen Theologie (bzw. der Theologie der Befreiung) thematisierte Subjekt im Gefüge gesellschaftlicher Kommunikation, das seine

70 J. B. Metz, Glaube in Geschichte, 143.

71 Ebd. 144.

wahre Identität in der Gegenwärtigsetzung einer bestimmten Geschichte (insbesondere einer Geschichte des Leidens) erfährt. Es wird nicht versucht, davon losgelöst ein 'cartesisches Selbst' zu sichern, das bei solchem Bemühen nur die tatsächlichen Bedingtheiten seines Reflektierens übersieht. (3) Die Theoriebildung erfolgt in beiden Ansätzen unter Aufnahme der Transzendentalpragmatik von K.-O. Apel. (4) Diesen Versuch einer philosophischen Letztbegründung sehen Peukert wie Hofmann allerdings als unzureichend an. Ein letzter Grund sei nur theologisch im Rückgang auf die durch Jesus Christus vermittelte Kommunikation zu erreichen.

#### 5.5.1. Der handlungstheoretische Ansatz von Helmut Peukert

Das vieldiskutierte Buch 'Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie'<sup>72</sup> braucht hier nicht mehr ausführlich dargestellt zu werden<sup>73</sup>. Verschiedentlich wurde hervorgehoben, daß Peukert mit dieser Pionierarbeit die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Politischen Theologie geleistet habe<sup>74</sup>: "[...] hier ist nicht nur die kritisch-befreiende Relevanz des christlichen Glaubens herausgestellt und die praktische Gestalt seiner Vermittlung bedacht, sondern auch durch den Bezug auf den gegenwärtigen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion die Bedeutung dieser Praxis selbst theoretisch vermittelt [...]"<sup>75</sup>.

Was den systematischen Ertrag dieses Buchs angeht, so beruht Peukerts Argumentation vor allem auf drei Grundpfeilern. Als sein wichtigster Beitrag ('Pfeiler 1') wurde fast allgemein anerkannt, daß er durch sorgfältige Einzeluntersuchungen in den verschiedensten Bereichen zeitgenössischer Theoriebildung die meist unzureichend bedachten

72 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (<sup>1</sup>1976), Neuauflage (TB) Frankfurt <sup>2</sup>1978.

73 Vgl. die Überblicke bei E. Arens, *Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption*, in: *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 14-32; ders., *Theologie nach Habermas. Eine Einführung*, in: *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theoretischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, hrsg. v. dems., Düsseldorf 1989, 9-38, hier 25; K. Bauer, *Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?* Regensburg 1987, 334-359; P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, 87-92; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 165-171.

74 Vgl. die Belege bei E. Arens, 19; vgl. auch P. Hofmann, *Glaubensbegründung*, 87.

75 Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 165.

Basis-Voraussetzungen des Argumentierens aufgedeckt habe. Im Einklang mit der 'Universalpragmatik' von J. Habermas und der 'Transzendentalpragmatik' von K.-O. Apel kann Peukert auf dieser Grundlage dann ('Pfeiler 2') als Apriori aller theoretisch-praktischen Vernunft formulieren:

"Als das äußerste Denkbare, als die Grenzidee, die im kommunikativen Handeln selbst impliziert ist, erwies sich die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert" <sup>76</sup>.

Im Anschluß an W. Benjamin und M. Horkheimer stellt Peukert allerdings eine Aporie der universal- bzw. transzendentalpragmatischen Grundlagenreflexion heraus:

"Die genauere Analyse dieser normativen Implikationen führte jedoch auf eine Erfahrung, an der die Frage entsteht, ob kommunikatives Handeln nicht in einem verzweifelt Selbstwiderspruch und in Absurdität endet und ob eine Theorie dieses Handelns nicht in sich widersprüchlich wird. Es ist die faktische Erfahrung, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden. Die ganze Schärfe dieser Erfahrung wird erst deutlich, wenn man sie in ihrer geschichtlichen Dimension untersucht. Die normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns für die Identität von Subjekten wie für die Struktur einer Gesellschaft werden aporetisch, wo man die historische Konstitution der einen, solidarischen Menschheit zu denken versucht" <sup>77</sup>.

Diese Aporie sei nur theologisch zu überwinden ('Pfeiler 3'). Eine transzendente Pragmatik, die jene äußerste Infragestellung der letzten Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht ausklammert<sup>78</sup>, die vielmehr in ein solches Handeln bewußt die erinnernde Solidarität mit unschuldig Vernichteten aufnimmt, führt zur

"Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt [...] Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als '*Gott*' bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich

76 W. Peukert, Wissenschaftstheorie, 311.

77 Ebd.

78 Vgl. die Anmerkung zu Habermas, ebd. 312 Anm. 3: "Auch für Habermas scheint das Denken hier prinzipiell an eine Grenze zu geraten: 'In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal *denkbar*, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur *als* Kontingenz ins Bewußtsein heben; mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.' (Habermas, Legitimationsprobleme 165) Nun kann es natürlich nicht um ein Denken gehen, das etwa den Tod 'hinweginterpretieren' will; außerdem geht es nicht nur um die 'Verfassung des Einzelnen', sondern um Erfahrungen, die kommunikatives Handeln insgesamt und die darin erworbene Identität des einzelnen in Frage stellen."

ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich *der Ursprung einer möglichen Rede von Gott* angegeben" <sup>79</sup>.

Wie sind diese drei Stützpunkte der Argumentation miteinander verbunden? Das Hinterfragen einzelner Theorieansätze auf die sie letztlich leitenden Implikationen führt bestenfalls zu einer Konvergenz, einem aufgrund der nicht abschließbaren Menge von zu untersuchenden Theoremen stets vorläufig bleibenden Ergebnis. Es hätte nun nahegelegen, diese bloße Konvergenz im Hinblick auf das Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft etwa im Anschluß an K.-O. Apel transzendentalpragmatisch-retorsiv als apodiktische Voraussetzung zu sichern. Diesen Versuch unternimmt Peukert nicht. Zum Abschluß des Buches stellt er noch einmal fest: "Die dargestellte Theorie kommunikativen Handelns wurde als Konvergenzpunkt von Grundproblemen der Wissenschaftstheorie und der Theologie aufgewiesen" <sup>80</sup>. Damit verbleibt ein Begründungsdefizit, auf das mehrfach hingewiesen wurde<sup>81</sup>.

Was den Übergang vom ermittelten Apriori der Kommunikation zur Theologie betrifft, erhebt sich zunächst die Frage, die analog an den Versuch einer transzendentalpragmatischen Begründung von Ethik zu stellen sein wird (s. Kap. 6.1): Ist mit dem Aufweis eines faktisch 'immer schon' implizit Gesetzten die Gültigkeit einer ethischen Verpflichtung

79 Ebd. 342.

80 Ebd. 351. Dem entspricht die Einschätzung des Apelschen Ansatzes, die Peukert ein Jahrzehnt später vorgenommen hat. Er sagt in diesem Zusammenhang von L. Kohlberg, dieser sei "sich wissenschaftstheoretisch bewußt [...], daß in den Ansatz der Theorie, also in ihre Grundbegriffe und in ihre Methodologie, unvermeidlich selbst philosophische Grundannahmen eingehen", und fährt dann fort: "Daß sie diesen entscheidenden Konvergenzpunkt philosophischer und humanwissenschaftlicher Reflexion entschieden zum Gegenstand machen, darin sehe ich die Bedeutung der Überlegungen, die Apel vorgelegt hat." (Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: Archivio di Filosofia, H. 1-3 (Intersoggettività socialità religione) 54 (1986) 167-178, hier 169).

81 Vgl. etwa F. T. Gottwald / J. Heinrichs in ihrer Rezension des Peukertschen Buchs (ThPh 53 (1978) 431-434, Zitat 433): "Die Schwäche eines solchen Konvergenzdenkens besteht in der Abwesenheit der Überwindung anscheinender Gegensätze durch systematisch-synthetische Einsicht." Schärfer P. Hofmann, Glaubensbegründung, 93 (mit Verweis auf weitere Literatur): "Das Konvergenzmodell verzichtet zuletzt auf eine Metatheorie: die Option für jeweilige und quasi-evidente Konvergenz impliziert den infiniten Progreß immer neuer Konvergenzmodelle, die den aktuellen Stand 'konvergierender Tendenzen' beschreiben und eine lähmende Reflexion der unabschließbaren Aufstufung von Metatheorien ohne Hierarchie betreiben."

(hier: der Idee unbedingter Solidarität) aufgezeigt<sup>82</sup>? Dieses Problem tritt durch den Einbezug der anamnetischen Solidarität (mit den Opfern der Gewalt) allerdings in den Hintergrund. Die so verstandene 'innovatorische' und 'provokatorische' universale Solidarität<sup>83</sup> sprengt den Rahmen dessen, was retrosiv als Möglichkeitsbedingung jeder Argumentation sichergestellt werden kann. Die Einführung der Basisannahme von Solidarität in diesem umfassenden Sinn ist eher der Voraussetzung des 'Faktums der reinen praktischen Vernunft' bei Kant vergleichbar. Die Struktur der Argumentation, mit der Peukert auf die Wirklichkeit eines aus dem Tode rettenden Gottes schließt, weist daher auch große Verwandtschaft mit dem Gottespostulat Kants auf - und zwar in der späten Fassung ('Kritik der Urteilskraft', 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'; vgl. oben Kap. 4.4)<sup>84</sup>.

Peukerts eigene Bezugnahmen auf die Postulatenlehre sind uneinheitlich und nicht von Mißverständnissen der Kantischen Texte frei. Dies trifft bereits für die Abgrenzung von Kant gegen Ende seines Buchs zu: "Das Postulat der Existenz Gottes ist [...] primär an der Subjektivität des autonomen Subjekts, nicht primär an der Freiheit des anderen und am Willen zu dessen Glück festgemacht. Eine andere Position wäre am ehesten von Kants 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten' aus zu erreichen, in der im Zusammenhang mit der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs von der Allheit oder Totalität des Systems der als Selbstzweck gesetzten Personen die Rede ist"<sup>85</sup>. Für die 'Kritik der praktischen Vernunft' läßt sich diese behauptete Verengung auf das Eigeninteresse nicht halten, noch weniger im Blick auf die späteren Texte.

Merkwürdig ist allerdings, daß Peukert in seinen jüngeren Veröffentlichungen zu erziehungstheoretischen Fragen auf diese Argumentationsstufe, wie sie bei Kant in der 'Methodenlehre' der 'Kritik der reinen Vernunft' noch zu finden war, selbst zurückfällt. Wiederum in Abgrenzung von K.-O. Apel glaubt er, daß die Begründung wahrer Solidarität

82 Vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung, 90 Anm. 64: "So scheint die von PEUKERT als 'Paradox' gekennzeichnete Gleichung von 'faktischer Leistung' und 'transzendentaler Konstitution' auf einem subtilen naturalistischen Fehlschluß zu beruhen, denn das *Faktum* (kommunikativer) Vernunft begründet so wenig wie das *Faktum ihrer Antizipation* einen normativen Geltungsanspruch." Vgl. auch Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 169 (mit Verweis auf die Kritik von H. Krings an K.-O. Apel).

83 Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 300f.

84 Allerdings wird in der Art und Weise, wie Peukert die Rede von der Auferweckung einführt - ähnliches wäre zu H.-G. Janßen, Das Theodizee-Problem der Neuzeit, Frankfurt a. M. - Bern 1982, zu bemerken -, der Kern der Theodizeeproblematik noch nicht überwunden (weswegen wir in Kap. 4.4 den Grundgedanken Kants im Anschluß an A. Camus weiterzuführen suchten). In *diesem* Punkt ist der Kritik von K. F. Reith (Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie, Bern 1982, 114) recht zu geben: "Peukert überzieht die Möglichkeit anamnetischer Solidarität, so daß er Gott postulieren muß, dem alle Last der Theodizee aufzubürden wäre: Wie kann er im Tod retten, wenn er solchen Tod zuläßt?" Vgl. auch K. Bauer, Der Denkweg von Jürgen Habermas, 348. Dieses schwierige Problem wird näher bei der Erörterung der Osterthematik zur Sprache kommen, s. u. Kap. 17.

85 H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 343 Anm. 13.

nur durch Rekurs auf Theologie möglich sei. "Ethisches Handeln exponiert sich, es wird umso verletzbarer, je mehr es sich an der Freiheit des anderen orientiert [...]. Innovative Freiheit setzt sich [...] der Gefahr der Vergeblichkeit, ja der Vernichtung aus. Diese innovative, intersubjektiv-kreative Vorleistung von Freiheit ist umso mehr erfordert, wenn es darum geht, erst die Bedingungen für die Genese des anderen Selbst zu schaffen. [...] Das Paradox der Grundlegung praktischer Vernunft liegt darin, daß Freiheit aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung kommunikativer Freiheit das Risiko ihres Selbstverlustes eingehen muß. [...] für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch im realen Tun auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit, sich selbst dem Risiko des Scheiterns aussetzend, vorgreift, [bricht] die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten, im Tode befreienden Freiheit auf. [...] Die dritte Frage Kants 'Was darf ich hoffen?' kann auch heute von seiner zweiten 'Was soll ich tun?' nicht getrennt werden" <sup>86</sup>.

Peukert unterliegt hier - im Unterschied zu seinem ursprünglichen Ansatz - bei der Inanspruchnahme von Theologie zur Begründung sittlichen Handelns einem in der Geschichte des 'moralischen Gottesbeweises' häufig anzutreffenden<sup>87</sup> Argumentationsmodus, der die Autonomie des Sittlichen preisgibt. An die Stelle der "rectitudo voluntatis servata propter seipsam", der "Rechtheit des Willens, die um ihrer selbst willen bewahrt wird" <sup>88</sup>, tritt ein heteronom gesteuertes Verhalten, das zur Motivierung der Projektion eines eigenen Fortlebens nach dem Tode bedarf.

Das besondere Verdienst der fundamentaltheologischen Arbeit Peukerts dürfte in einer beachtlichen Leistung der Vermittlung zwischen einer sich schon in ihrer Grundlagenreflexion bewußt den Problemen gesellschaftlicher Bedingtheit stellenden Theologie auf der einen Seite und, auf der anderen, einer großen Breite wissenschaftstheoretischer Ansätze zu sehen sein, die auf den ersten Blick wenig Anknüpfungspunkte für theologisch verhandelte Sachverhalte aufweisen. Die prinzipiellen Grenzen des Peukertschen Ansatzes verlaufen analog zu der in Kap. 4.4 im Hinblick auf das Kantische Gottespostulat umrissenen Markierung (obschon die kommunikationstheoretische Ermittlung des Handlungsapriori es gestattet, die 'gefährliche Erinnerung' an Gottes Handeln in der Geschichte in weitaus größerer Konkretion als sinnerschließend zu erweisen, als dies aufgrund der Kantischen Fassung des 'Faktums der reinen praktischen Vernunft' möglich ist): Zum einen ist das Handlungsapriori nicht

86 H. Peukert, Intersubjektivität, 177f; vgl. auch ders., Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: Religionspädagogische Beiträge 19 (1987) 16-34, bes. 31-34; ders., Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, hrsg. v. E. Schillebeeckx, Mainz 1988, 172-185, bes. 183f.

87 Vgl. die in Kap. 4 Anm. 69 angeführte Literatur.

88 Vgl. Anselm von Canterbury, De veritate 12, in: Opera omnia, Vol. 1, 191-96. Dt. Übersetzung: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit, 58-64 und die Erläuterungen dazu ebd., 21.

erstphilosophisch als unhintergebar aufgewiesen. Eine Legitimation der behaupteten *Letztgültigkeit* des in Jesus Christus eröffneten *Sinns* wird damit nicht erbracht. Zum anderen ist - wie bei Kant - nichts hinsichtlich der *Faktizität* einer ergangenen Offenbarung ausgemacht. Als begründet darf bestenfalls die Hoffnung auf einen aus dem Tod errettenden (und der Menschheitsgeschichte insgesamt Sinn verleihenden) Gott gelten. Ob Erzählungen von einer solchen bereits erfolgten Heilstat sich einer kreativen und provokativen Fiktion verdanken, die ihren wahren Kern in jenem allgemeinen Postulat der sittlichen Vernunft haben, oder ob sie in wirklich geschichtlicher Erfahrung gründen, bleibt im Rahmen der von Peukert bislang vorgelegten Argumentation unentscheidbar - es sei denn, man müsse sie fideistisch in dem Sinn verstehen, daß erst aufgrund der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung die Idee streng universaler Solidarität prinzipiell möglich (nicht nur: faktisch aus den Selbstverdeckungen der Vernunft freigesetzt) wurde<sup>89</sup>. Dann wäre die philosophische Ermittlung der Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung ähnlich wie bei Thomas von Aquin auf das Aufdecken von Konvenienzgründen beschränkt. Die Möglichkeit eines autonom philosophischen Begriffs von letztgültigem Sinn würde entfallen.

#### 5.5.2. Die kommunikationstheoretische Glaubensbegründung von Peter Hofmann

In seiner - eng dem Denken J. Spletts verbundenen - 'Glaubensbegründung'<sup>90</sup> greift auch P. Hofmann in die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion ein, wobei besonders die Position W. Pannenberg kritisch erörtert wird. Anknüpfungspunkt für den kommunikationstheoretischen Ansatz Hofmanns ist neben der Politischen Theologie die Theorie der Theologie der Befreiung, wie sie Clodovis Boff<sup>91</sup> vorgelegt hat. Ein zentraler Stellenwert kommt in diesem fundamentaltheologischen Entwurf der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels zu, die hier (erstmal, soweit ich sehe) auf dem Hintergrund der Gesamtentwicklung der Apelschen Philosophie gewürdigt, vor allem aber unter sorgfältigem

89 Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 343: "Eine solche Analyse kommunikativen Handelns und der in ihm gemachten Erfahrungen ist ohne die alttestamentlichen Traditionen und das Auftreten Jesu von Nazaret kaum denkbar."

90 P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt a. M. 1988.

91 Vgl. C. Boff, *Theologie und Praxis*, München 1983.

Abwägen ihrer erstphilosophischen Tragweite in den eigenen Begründungsgang einbezogen wird.

Diese kritische Aneignung der Transzendentalpragmatik beruht wesentlich auf zwei Argumentationsschritten. (1) Mit vielen anderen Autoren betont Hofmann, daß Apel eine Letztbegründung sittlicher Normen nicht gelungen ist, daß vielmehr der Schluß von der unausweichlichen Affirmation von Normen (die den modalen Charakter des *Müssens* hat) auf deren Anerkennung im sittlichen Sinn (also mit dem modalen Charakter des *Sollens*) ein, wenn auch subtiler, 'naturalistischer Fehlschluß' sei<sup>92</sup>. Im Unterschied zu anderen Kritikern unterstreicht Hofmann aber die apodiktische Stringenz der transzendentalpragmatischen Argumentation und hält sie für eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für die Grundlegung einer Ethik der Kommunikation. Als *hinreichende* Bedingung müsse der Nachweis hinzukommen, daß die kontrafaktische Antizipation universaler sinnvoller Kommunikation im Argumentieren nicht nur 'immer schon' mitgesetzt ist, sondern auch im Horizont eines evidenten letztgültigen Sinns *begründet* gesetzt werden kann. (2) Mit diesem systematischen Argument wird ein historisches verbunden. In seinem Überblick über den Entwicklungsgang des Apelschen Denkens legt Hofmann den Finger auf den Punkt, wo Apel eine ursprünglich fundamentaltheologisch konzipierte Theorie einer letztbegründeten Kommunikationsgemeinschaft um ihre entscheidende theologische Komponente verkürzt habe, nämlich bei der Rezeption der Philosophie von J. Royce<sup>93</sup>. Dieses Argument 'aktualisiert' Hofmann durch Verweise auf zeitgenössische Kritiker Apels, etwa auf die Darlegungen von H. Krings, nach denen der Begriff der Diskursgemeinschaft strukturell nahe an einen 'säkularisierten Kirchenbegriff' rückt<sup>94</sup>, auf H. Alberts Rede von Apels "hermeneutischem Gott"<sup>95</sup> oder O. Marquards Einwand, die Transzendentalpragmatik müsse zuletzt die Diskursgemeinschaft selber als das 'kommissarische Absolute' einsetzen<sup>96</sup>.

Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung mit Apel skizziert Hofmann dann den Entwurf einer Fundamentaltheologie, in der er den kommunikationstheoretischen Ertrag der Transzendentalpragmatik integriert und ihre Mängel saniert sieht. Anzusetzen sei mit einer

92 Vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung, bes. 204-208.

93 Vgl. ebd. 170-173.

94 Vgl. ebd. 214 u. ö.

95 Vgl. ebd. 173 u. ö.

96 Vgl. ebd. 215 u. ö.

'demonstratio catholica' - dem phänomenologischen Aufweis jener Kommunikationsgemeinschaft, in der die unausweichliche kontrafaktische Antizipation universaler Sinnkommunikation begründet vollzogen werde. Die philosophisch entscheidende Verbindung zur 'demonstratio christiana' (dem Verweis auf die geschichtlich vermittelte Begründung jener Antizipation) - und zugleich das gegenüber Apel ausschlaggebende Argument - bildet ein als 'demonstratio religiosa' vorgetragener Gottesbeweis, dessen springender Punkt in dem oben (Kap. 4.3.3) als Sophisma zurückgewiesenen Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit eines Absoluten besteht<sup>97</sup>. Auf die teilweise höchst bedenkenswerten fundamentaltheologischen Ausführungen - etwa zum trinitarischen Grund aller Kommunikation im Anschluß an Richard von St. Viktor<sup>98</sup> - kann hier, wo allein die Frage nach philosophischer Letztbegründung zur Diskussion steht, nicht näher eingegangen werden.

97 In Anlehnung an eine Bemerkung K.-O. Apels über V. Höhle (vgl. K.-O. Apel, Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in die substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? in: Diskurs und Verantwortung, 103-153, hier 104) könnte man P. Hofmann als den 'zweiten Philosophen in Deutschland' bezeichnen, der Apels transzendentalpragmatische Letztbegründung "nicht als zu anspruchsvoll betrachtet, sondern - im Gegenteil - als nicht anspruchsvoll genug". Merkwürdig, daß beide Autoren - soweit ich sehe, unabhängig voneinander - Apel durch den Rückgriff auf jenes alte, besonders in den Schulen der Societas Jesu beliebte Argument 'metaphysisch zu überholen' versuchen [vgl. Kap. 4 Anm. 51].

98 Vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung, 244-268.