

Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.)

Vernunft und Glaube

Perspektiven gegenwärtiger
Philosophie

Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.)

Vernunft und Glaube
Perspektiven gegenwärtiger Philosophie

Wortmeldungen 10

Herausgegeben vom
Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung)

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in Deutschland – Printed in Germany
Druck: Graphische Großbetriebe Pöbneck
© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2008
ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)
ISBN-13: 978-3-936909-10-4

www.denken-im-glauben.de

Zur Darstellung auf dem Titelblatt

Die Figur der Philosophie an der Mitte des Westportals der Kathedrale Notre Dame in Paris stellt die Verbindung von weltlichem Wissen und christlicher Weisheit dar. Den Kopf von Wolken umflossen und mit den Füßen auf der Erde thronend, symbolisiert sie – mit heiterem Blick und vertieft in die jenseitige Welt – die mögliche Einheit der Welt der Ideen und der Welt des Handelns. In der rechten Hand trägt sie zwei Bücher, die die beiden Wege der Erkenntnis repräsentieren: den Zugang zum Wissen durch Vernunft und Lehre, der – wie das geöffnete Buch – jedem offen steht, und die innere Erkenntnis, die – wie das geschlossene Buch – nicht mit den Augen der Sinne, sondern nur mit den Augen des Geistes zugänglich ist und nicht gelehrt werden kann. Beide Bücher deuten zugleich auf das Verhältnis der beiden biblischen Testamente hin: der Neue Bund macht das im Alten Verborgene offenbar. – In der linken Hand hält die Philosophie das Zepter des Wissens, vor ihr symbolisiert eine Leiter mit neun Sprossen die verschiedenen Grade der Erkenntnis, die es erlauben, sich der Einheit mit Gott schrittweise zu nähern. Ihr Vorbild hat die Darstellung im Traumgesicht der „Consolatio philosophiae“ des Boethius (I 1 p.).

Inhalt

Hanns-Gregor Nissing

Vernunft und Glaube Perspektiven gegenwärtiger Philosophie.....	7
--	---

I. Metaphysik

Horst Seidl

Über den „naiven“ Realismus der traditionellen Metaphysik – Zur Diskussion um die Wieder- gewinnung der Ersten Philosophie.....	23
---	----

Uwe Meixner

Eine rationale Indikation der Existenz Gottes in der Kausalmetaphysik – Zum Gespräch von Metaphysik und Analytischer Philosophie.....	37
---	----

Winfried Löffler

Anfangssingularität, Evolution und die Existenz Gottes – Zur Rekonstruktion verschiedener Argumentationsformen.....	51
---	----

II. Anthropologie

Karl-Heinz Nusser

Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung? – Zu Ursprung und Begründung des Begriffs der Person.....	67
--	----

Eduard Zwierlein

Inwiefern an Gott zu glauben vernünftig ist – Zu Blaise Pascals „Wette“ und Robert Spaemanns „Beweis“	83
---	----

III. Weisheit – Bildung – Tugend

Berthold Wald

Positive Philosophie –
Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei
Josef Pieper mit Blick auf Schelling.....101

Till Kinzel

Philosophie und Bildung –
Die „Idee der Universität“ bei John Henry Newman
und Josef Pieper.....115

Virgil Nemoianu

Imperfection and Hope –
20th Century Literature and Josef Pieper's Concept
of the Second Theological Virtue.....129

IV. Herausforderungen der Moderne

Jörg Splett

Hegel christlich? –
Hegelianer sollte man dennoch nicht sein.....143

Holger Zaborowski

Die „ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens“
und die „Todfeindschaft“ zwischen Philosophie
und Glauben – Anmerkungen zu Martin Heideggers
Denkweg von 1919 bis 1928.....165

Bernd Irlenborn

Christlicher Glaube und öffentliche Vernunft bei
Jürgen Habermas – Zur Bedeutung religiöser
Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft.....185

Autorenverzeichnis.....197

Vernunft und Glaube

Perspektiven gegenwärtiger Philosophie

Spätestens seit der „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 ist die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube wieder verstärkt in den Blickpunkt der öffentlichen Diskussion getreten. In seinem Vortrag vor der Regensburger Universität bezeichnete der Papst das innere Aufeinanderzugehen von philosophischem Fragen und biblischem Glauben, von griechischer Philosophie und jüdisch-christlicher Offenbarung, wie es in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten geschah und zu einer „Synthese von Griechischem und Christlichem“¹ führte, als einen „weltgeschichtlich entscheidende[n] Vorgang, der uns auch heute in die Pflicht nimmt“². Angesichts der Anforderungen der Gegenwart gehe es darum, daß „Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden“³. Zumal im Hinblick auf eine „selbstverfügte Beschränkung“ moderner Vernunft, die sich unter dem Signum neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit auf das im Experiment falsifizierbare reduziert, gelte es, „der Vernunft ihre ganze Weite wieder zu eröffnen“⁴: „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt“⁵. Sie bildet zugleich die Voraussetzung für einen echten Dialog der Kulturen und Religionen, der mit den Mitteln der Vernunft geführt wird – geleitet von der Einsicht, daß „nicht vernunftgemäß – nicht *syn logo* – zu handeln [...], dem Wesen Gottes zuwider“ ist.⁶

¹ Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2006, 20. – Der Begriff der ‚Synthese‘ ist für den Papst dabei der Schlüsselbegriff zur Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

² *Ebd.*, 22.

³ *Ebd.*, 29.

⁴ *Ebd.*, 30.

⁵ *Ebd.*, 31f.

⁶ *Ebd.*, 16. – Zum größten Teil enthält die Rede eine Auseinandersetzung

Bereits 1998 hatte sein Vorgänger Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Fides et ratio* der Diskussion um das Verhältnis von Glaube und Vernunft ein maßgebliches und in die Zukunft weisendes Fundament verliehen. Glaube und Vernunft galten ihm als „die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der *Wahrheit* erhebt“⁷. Dabei war es die Grundeinsicht, „daß vor allem in unserer Zeit die Suche nach der letzten Wahrheit oft getrübt erscheint“, daß man sich „mit falscher Bescheidenheit [...] mit provisorischen Teilwahrheiten zufrieden[gibt], ohne überhaupt noch zu versuchen, radikale Fragen nach dem Sinn und letzten Grund des menschlichen, persönlichen Daseins zu stellen“, die dem Papst den unmittelbaren Anlaß bot, „die Notwendigkeit des Nachdenkens über die Wahrheit neu [zu] bekräftigen“⁸. Gegenüber Agnostizismus, Skeptizismus und einem indifferenten Pluralismus sowie den aus ihnen erwachsenen kulturellen Formen der Inhumanität (in der Instrumentalisierung des Menschen, im falschen Glauben an die Technik oder im Willen zur Macht) war es das erklärte Anliegen der Enzyklika, „dem Menschen unserer Zeit wieder ein echtes Vertrauen in seine Erkenntnisfähigkeit [zu] geben“, auf dem „das Dasein des einzelnen und der Gesellschaft aufgebaut werden kann“⁹.

zung mit den „drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms“, dem die christliche Theologie in der Neuzeit ausgesetzt ist. – Zur Rezeption siehe C. Dohmen (ed.), *Die ‚Regensburger Vorlesung‘ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007; K. Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg u.a. 2007; H.A. Zafar, *Glaube und Vernunft aus islamischer Perspektive. Antwort auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, Frankfurt/M. 2007; Benedikt XVI./W. Farouq/A. Glucksmann/S. Nusseineh/R. Spaemann/J. Weiler, *Gott, rette die Vernunft! Die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Augsburg 2008.

⁷ Johannes Paul II., *Fides et ratio* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 135), Bonn 1998, prooem. – Hervorhebung von mir. – Man beachte im übrigen den Unterschied des Bildes von den zwei Flügeln zur o.g. Vorstellung der ‚Synthese‘.

⁸ *Ebd.*, Nr. 6. – Johannes Paul II. knüpfte dabei in origineller Weise an ältere Erklärungen des kirchlichen Lehramtes zu dieser Frage an: siehe etwa die Aussagen des Vaticanum I, *Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“* (1870) oder die Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. (1879).

⁹ *Ebd.*, Nr. 6. – Zur Rezeption der Enzyklika siehe zusammenfassend H. Waldenfels, *„Mit zwei Flügeln“*, Paderborn 2000, 109-141, sowie zuletzt P. Koslowski/A.M. Hauk (eds.), *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et ratio*, Paderborn u.a. 2007.

Von entscheidender Bedeutung war dabei *die anthropologische Fundierung*, die Johannes Paul II. der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft gab: Im Ausgang von der Aufforderung „Erkenne dich selbst“ am Architrav des Tempels von Delphi beschrieb er das natürliche Streben des Menschen nach Wahrheit als einen Weg des Suchens und Fragens, auf dem dieser zur Erkenntnis Gottes als der letzten Wahrheit über das Dasein – und zugleich „auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen“¹⁰ könne – dazu, „sich selbst besser zu begreifen und in seiner Selbstverwirklichung voranzukommen“¹¹. Die „Grundsatzfragen“, die für die verschiedensten Kulturen kennzeichnend sind („Wer bin ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? Warum gibt es das Böse? Was wird nach diesem Leben sein?“) verstand er als „Fragen, die ihren gemeinsamen Ursprung in der Suche nach Sinn haben, die dem Menschen seit jeher auf der Seele brennt“¹².

Eine besondere Bedeutung erkannte Johannes Paul II. daher der *Philosophie* zu, „die unmittelbar dazu beiträgt, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen und die Antwort darauf zu entwerfen“¹³, und die „eine der vornehmsten Aufgaben der Menschheit“ ist, „um den Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis voranzutreiben und so sein Dasein immer menschlicher zu machen“¹⁴. Eine der Sehnsucht des Menschen nach einem letzten, endgültigen Sinn des Daseins verpflichtete Philosophie bildete für ihn neben einem vernünftigen Glaube „an der Schwelle des dritten Jahrtausends“ die Voraussetzung für die Neugründung wahrer Humanität.¹⁵

¹⁰ *Ebd.*, prooem.

¹¹ *Ebd.*, Nr. 4.

¹² *Ebd.*, Nr. 1.

¹³ *Ebd.*, Nr. 3.

¹⁴ *Ebd.* – Summarisch schreibt der Papst der Philosophie drei Aufgaben zu: (1) die Erkenntnis der Grundwahrheiten, welche die Existenz des Menschen betreffen, (2) die Hilfe bei der Vertiefung des Glaubensverständnisses und (3) die Vermittlung der Wahrheit des Evangeliums an alle, die sie noch nicht kennen: vgl. *ebd.*, 5.

¹⁵ Im Anschluß an die Einleitung thematisiert *Fides et ratio* in ihren sieben Kapiteln (1) die Offenbarung Gottes in ihrem Verhältnis zur menschlichen Vernunft, (2) menschliche und göttliche Weisheit, (3) die Suche des Menschen nach Wahrheit, (4) das Verhältnis von Glaube und Vernunft in seiner verschiedenen historischen Ausprägungen, (5) die Haltung des kirchlichen Lehramtes zur Philosophie und sein Interesse daran, (6) Wechselbeziehung von Philosophie und Theologie sowie (7) aktuelle Forderungen und Aufgaben für Philosophie und Theologie.

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube ist damit in einen umfassenderen Horizont gestellt. Über eine rein formal-begriffliche Bestimmung ihrer Beziehung zueinander kommen zugleich die verschiedensten Themenfelder und Bereiche in den Blick, in denen das Zueinander von Vernunft und Glaube *inhaltlich* überhaupt eine Rolle spielt. – Wo aber und in welcher Weise ist das Thema „Vernunft und Glaube“ für philosophisches Nachdenken heute von Belang? In welchen Diskussionen der Gegenwart spielt es eine Rolle? Wie ist das Verhältnis von Vernunft und Glaube unter den Bedingungen moderner Rationalität zu beschreiben?

Unter diesen Leitfragen trafen sich am 3. und 4. November 2007 zwölf Philosophen aus Deutschland, Österreich, Italien und den USA in Bensberg. Eine Besonderheit dieses Treffens lag darin, daß mit Vertretern unterschiedlicher Richtungen der philosophischen Tradition (Antike, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart) zugleich verschiedene Generationen von Wissenschaftlern und verschiedene Stile des Philosophierens (sprachanalytische, hermeneutische, scholastische, transzendentalphilosophische und literaturwissenschaftliche Richtungen) zusammenkamen, um über die Grenzen der eigenen „Schule“ hinweg ein philosophisches Gespräch zu beginnen. Jeder von ihnen war gebeten worden, aus der Perspektive seines eigenen gegenwärtigen Forschens eine Thematik zu benennen, in der das Verhältnis von Vernunft und Glaube von unmittelbarer Relevanz ist. Aufgrund der formulierten Antworten ließen sich *vier übergreifende Themenbereiche* oder *Sektionen* bilden, die den Beiträgen und ihrer Diskussion Ordnung und Struktur geben sollten. Es sind die Bereiche: „Metaphysik“, „Anthropologie“, „Weisheit – Bildung – Tugend“ und „Herausforderungen der Moderne“. Auch der folgenden Dokumentation der Tagungsbeiträge gibt diese Einteilung ihre Struktur.

I. Metaphysik

Seit jeher war die Metaphysik oder „Erste Philosophie“ ‚klassischerweise‘ das Feld, auf dem die Ausrichtung vernünftigen Denkens auf Gott und damit die Verbindung von Vernunft und Glaube erörtert wurden. Als Lehre vom „Seienden als Seienden“¹⁶

¹⁶ Siehe Aristoteles, *Metaphysik* IV 1, 1003a21f. (ed. H. Seidl, Hamburg 31989, 122f.)

kam ihr vor allem anderen die Grundlegung des Wirklichkeitsverständnisses zu, auf dessen Basis sie sich zur Betrachtung des ersten göttlichen Seienden – des unbewegten Bewegers, des reinen Aktes oder des Denkens des Denkens – emporschwingen konnte.¹⁷

Als Grundlage jeder Form von Religion profiliert *Horst Seidl* daher in seinem Beitrag „Über den ‚naiven Realismus‘ der traditionellen Metaphysik“ (S. 23-36) den Wirklichkeitsbegriff der aristotelisch-thomanischen Metaphysik in erkenntnistheoretischer Hinsicht gegenüber ihrer modernen Kritik, wie sie insbesondere im Zeichen der Bewußtseinsphilosophie von Descartes bis Heidegger vorgetragen worden ist. Für einen Vorrang der Dinge vor der Erkenntnis sprechen jene Implikate, die bei Thomas von Aquin mit dem Verständnis des intuitiven Aktes des „intelligere“ sowie mit der Lehre vom Seienden als Ersterkanntem verbunden sind. In Auseinandersetzung mit verschiedenen Versuchen in Neukantianismus und Neuscholastik, idealistische und realistische Positionen miteinander zu verbinden, führt die Hervorhebung des intelligiblen Seins der Dinge als erster evidenter Voraussetzung aller Erkenntnis zu einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses von Epistemologie und Metaphysik. Angesichts der modernen Wende zum Subjekt in Hermeneutik, Phänomenologie, Personalismus, Existentialismus und analytischer Philosophie erörtert Seidl vor dem Hintergrund der klassischen Erkenntnis-, Sprach- und Wahrheitstheorie die Möglichkeiten und Grenzen eines Wiedergewinns des Realismus mit Blick auf eine christliche „Realphänomenologie“ und eine Begründung der Ontologie mittels der Analyse sprachlicher Strukturen. Sein Plädoyer für einen „naiven“ Realismus meint dabei keine Unreflektiertheit, sondern sieht durchaus eine kritische Prüfung des inhaltlich Erfahrbaren vor; als Voraussetzung des Erkenntnisprozesses gilt ihm indessen stets das formale Dasein des Dinges selbst.

Unter den Möglichkeiten, Metaphysik in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“ (J. Habermas) kommunikabel zu machen, hat im 20. Jahrhundert vor allem der Dialog mit der sprachanalytischen Philosophie der Gegenwart eine hervorgehobene Bedeutung erlangt. Er basierte auf der Einsicht, daß sich eine von der Sprache her konzipierte Philosophie bereits bei Aristoteles findet und daß dieser seine metaphysischen Grundbegriffe und

¹⁷ Siehe *ebd.* XII 8-9, 1073a14-1075a11 (ed. H. Seidl, Hamburg ³1991, 258-269).

Axiome ausdrücklich durch semantische und sprachanalytische Überlegungen rechtfertigt.¹⁸ In seinem Aufsatz „Eine rationale Indikation der Existenz Gottes in der Kausalmetaphysik“ (S. 37-50) geht *Uwe Meixner* mit analytischer Methodik den Möglichkeiten einer Reformulierung der klassischen „Gottesbeweise“ bei Thomas von Aquin unter den Bedingungen moderner Wissenschaftstheorie und -axiomatik nach. Die Kausalmetaphysik und ihre Axiome dienen dabei als Bezugsrahmen für die Analyse eines inkonsistenten Triples von Prinzipien, dessen rational beste Auflösung – strukturanalog zum sog. „zweiten Weg“ bei Thomas und seiner Erschließung einer ersten nicht verursachten Ursache – in die Richtung der Existenz Gottes weist. Mit weitaus bescheidenerem Anspruch als dieser möchte Meixner indessen nicht von einem „Beweis“, sondern lediglich von einer „rationalen Indikation“ sprechen, die es gleichwohl erlaubt, in rationaler Argumentation eine nichtphysische Verursachung von Physischen zu erschließen.

Der Diskussion um eine Beweisbarkeit der Existenz Gottes im Spannungsfeld von Naturwissenschaften und religiösem Glauben sind die Ausführungen von *Winfried Löffler*, „Anfangsingularität, Evolution und die Existenz Gottes“ (S. 51-63) gewidmet. Als Voraussetzung gegenwärtiger philosophisch-theologischer Auseinandersetzungen um den Status von Evolutionsbiologie, „Intelligent Design“ oder Urknalltheorie in der Astrophysik hält er dabei die Konzeption einer „völlig einheitlichen Vernunft“ fest, die Naturwissenschaft und Glaube in einer großen Synthese vereinigen will. Sie unterscheidet sich deutlich vom lange vorherrschenden Ideal einer „fragmentierten Vernunft“, die Religion und Wissenschaft unterschiedlichen Sprachspielen zuordnet und sauber voneinander trennen will. Sowohl in der „Intelligent Design“-Theorie als auch im Urknallmodell sieht Löffler Ansätze zu Gottesbeweisen, die an historische Vorlagen (das Design-Argument des 18. Jahrhunderts bzw. die Kontingenzbeweise bei Thomas von Aquin und Leibniz) anschließen. Hinsichtlich der Möglichkeit, sie als schlüssige Argumente für die Existenz Gottes zu verstehen, entwirft er ein „Pflichtenheft“ mit sechs allgemeinen rationalen Anforderungen, auf deren Grundlage eine Rekonstruktion, ein Vergleich und eine Evaluierung beider möglich wird.

¹⁸ Siehe W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 21970, 7; E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M. 61994, 42; 53f.

II. Anthropologie

Es war Papst Johannes Paul II., der mit seiner besonderen Herausstellung der menschlichen Person als Paradigma und Grundbegriff des Denkens in einer weithin sichtbaren Weise nicht nur der Diskussion um das Verhältnis von Vernunft und Glaube, sondern christlicher Philosophie und Theologie insgesamt ein neues Vorzeichen verliehen hat. Die Bemühungen der Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Max Schelers, mögen dabei eine nicht unmaßgebliche Vorlage geliefert haben.¹⁹ Eine eigentliche Aneignung und affirmative Umsetzung dieses personalistischen Programms des Papstes im Kontext katholischen Denkens steht gegenwärtig noch aus.

Indessen war es die Bestreitung des Personseins von Embryos, kleinen Kindern, Schwerkranken, Alten oder geistig Behinderten, die den Personbegriff in jüngerer Vergangenheit vor allem im Zusammenhang ethischer Überlegungen eine verstärkte Aufmerksamkeit haben finden lassen. Zwischen den Alternativen „Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung?“ (S. 67-82) siedelt der Beitrag von *Karl-Heinz Nusser* die Möglichkeiten an, den Personbegriff in einer Weise zu begründen, die jedem Menschen die ihm zustehende Würde zusprechen und die Frage „Sind alle Menschen Personen?“ positiv beantworten läßt. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Auseinandersetzung mit dem Versuch Robert Spaemanns, sprachanalytische, phänomenologische und interaktionistische Zugangsweisen mit einem metaphysischen Realismus zu verbinden.²⁰ Über eine phänomenologische Analyse hinaus, die die Person als Aktzentrum erschließt und diese mit Reflexionen auf die Selbstgewißheit des „Ich-Sagens“ verknüpft, stellt Nusser die Notwendigkeit einer Verwurzelung der Personproblematik in der ontologischen Konstitution des geistbegabten Individuums heraus. Ihre Begründung findet diese nicht in einem vorgängigen Selbstbewußtsein des Ich, sondern im Sich-selbst-Erfassen der konkreten Seele als Handlungsursache, die von

¹⁹ Siehe v.a. K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg/Br. 1981. – Zur Anthropologie im 20. Jahrhundert siehe einführend A. Zimmermann, *Der Mensch in der modernen Philosophie*, Essen 1975. – War der Mensch auch das große Thema der Theologie des 20. Jahrhunderts, so geschah eine „anthropologische Wende“ dort unter anderen, insbesondere transzendentalphilosophischen Vorzeichen (vgl. v.a. K. Rahner, J. Maréchal).

²⁰ Siehe R. Spaemann, *Personen. Über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart, 1996.

ihren Intentionen des Erkennens und Strebens her in der vollständigen Rückkehr zu sich selbst geschieht bzw. in der Selbsterkenntnis über den geistigen Habitus des Menschen.

An die Selbsterfahrung und Selbstauffassung des Menschen als eines nach Wahrheit und Glück strebenden Wesens haben in jüngerer und älterer Vergangenheit immer wieder Versuche angeknüpft, Argumente zu finden, die von einer anthropologischen Basis aus die Existenz Gottes erschließen und so den Menschen als Weg zu Gott begreifen. In seinen Ausführungen „Inwiefern an Gott zu glauben vernünftig ist“ (S. 83-98) erörtert *Eduard Zwierlein* die entsprechenden Argumente, die Blaise Pascal mit seiner „Wette“ und Robert Spaemann mit seinem Gottesbeweis aus dem „*futurum exactum*“ vorgebracht haben. Als Alternative zu den klassischen Gottesbeweisen hatte Pascal argumentiert, es sei – im Sinne eines Wahrscheinlichkeitskalküls – stets eine bessere „Wette“, an Gott zu glauben, weil der Erwartungswert des Gewinns, der durch den Glauben an Gott erreicht werden kann, stets größer sei als der Erwartungswert im Falle des Unglaubens. Gegen Nietzsches Destruktion des Wahrheitsbegriffs, aber im Anschluß an seine Vermutung, daß wir Gott nicht los werden, „weil wir noch an die Grammatik glauben“, entwickelte Robert Spaemann seinen „Beweis“ als ein „*argumentum ad hominem*“, das mit dem Interesse, uns selbst als wahrheitsfähige Wesen begreifen zu wollen, den Glauben an Gott lehrt, bei dem – im Sinne des „*futurum exactum*“ – das Gegenwärtige als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen stets wahr ist und bleibt. Beide Argumente weisen insofern eine strukturelle Ähnlichkeit auf, als sie vom praktischen Interesse des Menschen motiviert sind, sich in seiner Suche nach Wahrheit und Glück prinzipiell nicht auf sinnlosem Terrain zu bewegen. Da sie stets ein Moment der Wahl und Entscheidung implizieren, deuten sie freilich in wissenschaftstheoretischer Hinsicht über den Bereich des eigentlichen Arguments hinaus auf das Feld der persönlichen Freiheit.

III. Weisheit – Bildung – Tugend

Im Zeichen der Überwindung einer abstrakten Wissenschaftlichkeit der Philosophie und einer universalistisch-rationalistischen Morallehre stand in den vergangenen Jahrzehnten die verstärkte Wiederentdeckung eines Verständnisses von „Philo-

sophie als Lebensform“ und einer Rehabilitierung der Ethik als Tugendlehre.²¹ In ihrer ganzheitlichen Konzeption steht diese Neubelebung des ursprünglichen Ideals der „Liebe zur Weisheit“ ihrerseits in unmittelbarer Verbindung zum Selbstverständnis des Menschen und damit zur Anthropologie. Geschah diese Wiederentdeckung in erster Linie im Rückgriff auf die Tradition der antiken Philosophie, so taucht nicht von ungefähr unter dem Rahmenthema „Vernunft und Glaube“ in den Beiträgen der Sektion „Weisheit – Bildung – Tugend“ wiederholt der Name Josef Piepers auf. Denn im Kontext einer christlich inspirierten Philosophie und auf eigenen Wegen hat der Münsteraner Philosoph in seinen weit verbreiteten Schriften vieles von dem vorweggenommen, was im akademischen Kontext erst Jahrzehnte später in den Blickpunkt des Interesses kommen sollte.²²

Unter der Überschrift „Positive Philosophie“ (S. 101-113) erörtert *Berthold Wald* zunächst den Philosophiebegriff Josef Piepers selbst. Gegen eine geschlossene Welt und die Denkwänge eines wissenschaftlichen Weltbildes orientiert sich dieser an den elementaren Erfahrungen und Fragen des menschlichen Lebens: Glück, Liebe, Hoffnung, Verzweiflung, Schuld, Sterben. Ausgangspunkt des Denkens Piepers ist ein „Wirklichkeitsschock“: das Sich-Wundern über alles, was existiert. Das Positive aller Erfahrung gilt ihm als unableitbarer Anfang der Erkenntnis. Für Pieper ist sie letztlich in der Erkennbarkeit und Unergründlichkeit der Dinge aufgrund ihrer Kreativität begründet. Mit der Kennzeichnung „positive Philosophie“ markiert Wald die Anschlußfähigkeit dieses Denkens im Kontext moderner Philosophie. Denn der Begriff selbst stammt vom späten Schelling, der damit eine Absetzung von einer „reine[n] Vernunftwissenschaft“ Kantscher Prägung und eine Neubestimmung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft vornimmt. Mit der Wie-

²¹ Siehe exemplarisch die Beiträge von P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991 u.ö.; A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugenden*, Frankfurt/M. 1987 u.ö. – Eine gute Zusammenfassung der Debatte findet sich bei D. Borchers, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn 2001; W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 2006; siehe ferner V. Weber, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Würzburg 2002.

²² Zur Bedeutung Josef Piepers in der gegenwärtigen Diskussion vgl. K.-H. Menke, „Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis. Fragende Erinnerungen eines ‚Achtundsechzigers‘“, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 148-170, sowie die Hinweise von M. Gerwing auf die Einflüsse der Schriften Piepers auf die Enzykliken *Deus caritas est* und *Spe salvi* in: „Der Ghostwriter des Papstes“, in: *F.A.Z.* vom 19.9.2008.

derherstellung des Primats der Wirklichkeit vor den Denkmöglichkeiten ist nicht nur die Brücke zur älteren Philosophie der Antike und des Mittelalters geschlagen. Zugleich ergibt sich in rechter Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie, die Möglichkeit, die Positivität religiöser Offenbarung zu verteidigen und die Bedeutung von Überlieferung und Interpretation zu würdigen. Als „Philosophie für das Leben“ enthält das Denken Piepers – zumal gegen ein philosophisches Spezialistentum ohne zentrale Thematik, wie es die Gegenwart kennzeichnet – ein nicht unmaßgebliches Potential für den Wiedergewinn eines „eigentlichen“ Begriffs von Philosophie.

Die erste institutionalisierte Form solchen Philosophierens schuf Platon in Athen am Hain des Akademos als die Urgestalt der abendländischen „Akademie“. Im christlichen Hochmittelalter erfuhr sie ihre Ausformung zur „Universität“. Wesen und praktische Gestaltung der akademischen Bildung sind Thema des Beitrags „Philosophie und Bildung“ (S. 115-127) von *Till Kinzel*, der die „Idee der Universität“ bei John Henry Newman und Josef Pieper erörtert. Die Einsicht in die Selbstzweckhaftigkeit des Wissens und den entsprechenden „nutzlosen“ Charakter freier Bildung, der Gedanke, daß alles Wissen ein Ganzes bildet und der Philosophie dabei die Rolle einer Wissenschaft der Wissenschaft zukommt, und schließlich der objektive und rationale Status der Theologie als Erkenntnisform bilden Grundelemente der Ansichten Newmans, auf die Pieper aufbaut. Für Pieper ergibt sich der Kern des Akademischen aus der Bestimmung der Philosophie als theoretischer oder kontemplativer Lebensform, die „das Ganze von Dasein und Welt“ vor die Augen bringen will. Dies bedingt nicht nur eine prinzipielle Unvereinbarkeit der universitären Idee mit dem Richtbild des Arbeiters oder Funktionärs. Es macht darüber hinaus auch die Notwendigkeit der Theologie für den philosophischen Charakter der Universität, eine Orientierung an Inhaltlichkeit und Wahrheit, an der „Verehrung des Seienden“ statt am bloß Formalen, sowie einen elitären Anspruch des Akademischen plausibel. Kontrastiv zu den realen Bedingungen der Universität der Gegenwart mögen solche Überlegungen immerhin deren nicht zu vergessenden Kern sichtbar machen – nicht zuletzt auch deshalb, weil sie – ohne konfessionelle Präjudizierung – von der Idee einer genuin philosophischen Argumentation innerhalb des Akademischen geleitet sind.

Es ist der bereits erwähnte Ausgang der Philosophie von der Erfahrung des Geheimnischarakters der Welt, der für Josef Pieper ihre Verwandtschaft mit Musik, Dichtung und Religion begründet. In seinem Aufsatz „Imperfection and Hope“ (S. 129-139) stellt *Virgil Nemoianu* daher eine Verbindung der von Josef Pieper wiederentdeckten Tugendlehre mit der modernen Literatur her. Sein Ziel ist es, den großen Konvergenzbereich aufzuzeigen, der zwischen den Bestrebungen der ästhetischen Kultur und Piepers Interpretation der zweiten theologischen Tugend, der Hoffnung, besteht. Nemoianu zufolge sind es die Wechselwirkungen von Unvollkommenheit und Hoffnung, welche die unverzichtbare Grundstruktur der größten Werke der Weltliteratur ausmachen. In unmittelbarer Parallele dazu steht Piepers Interpretation der Hoffnung als Haltung des Menschen, die dessen Existenzweise als Pilger („homo viator“) am meisten entspricht. Denn sie besagt gleichermaßen eine Abwesenheit der Erfüllung wie die Hinordnung auf die Erfüllung und ist in der Mitte zwischen den falschen Extremen der Vorwegnahme und der Verzweiflung angesiedelt. Erscheint sie zugleich als unverzichtbar im Hinblick auf die letzten Zwecke des Ästhetischen, so mag Piepers Beitrag als Hilfe für ein Verständnis der Literatur gelesen werden können.

IV. Herausforderungen der Moderne

Stets bewegt sich die Auseinandersetzung um das Verhältnis von „Vernunft und Glaube“ im Kontext konkreter Herausforderungen, wie sie durch bestimmte Zeiten und Personen repräsentiert werden. In besonderer Weise gilt dies im Hinblick auf jene Formen von Rationalität, die unter den spezifischen Bedingungen der Moderne entwickelt worden sind. Drei Denker stehen dabei exemplarisch für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Verbindung ihrer Philosophie mit dem christlichen Glauben.

Als „protestantische Alternative“ zum System des Thomismus und der Neuscholastik hat das Denken Georg Wilhelm Friedrich Hegels unter katholischen Denkern im 20. Jahrhundert eine besondere Anziehungskraft ausgeübt. In seinen Überlegungen „Hegel christlich? Hegelianer sollte man dennoch nicht sein“ (S. 143-164) erörtert *Jörg Splett* den Hegelschen Anspruch, das Christentum philosophisch als offenbare und absolute Religion zu verstehen, angesichts der Frage, ob es tatsächlich der christliche Glaube ist, den Hegel bedenkt. Die Probleme, die sich

im Anschluß an seine Dreifaltigkeitsphilosophie als die höchste Vollendung des Wissens ergeben, finden ihre Erklärung in der Grundentscheidung Hegels für eine Aufhebung der Liebe ins Erkennen hinein: Weil es ihm um ein Einssein in gewußter Unterschiedenheit geht, läuft seine Dreifaltigkeitslehre letztlich auf die Zwei- oder Einpersonalität eines notwendig handelnden Gottes hinaus, der in seinem heilsökonomischen Wirken wie seinem innergöttlichen Leben ununterschieden bleibt. Statt als positive Gegebenheit von Mit-Sein begreift Hegel Andersheit als Widerspruch und Negation, die es „aufzuheben“ gilt. Auf die Kernfrage nach der Umdeutung des Bösen läßt sich daher, so Splett, die Problematik Hegelscher Philosophie zuspitzen. Zwar stellt Hegel sich in seinem Denken mit äußerster Selbstrücknahme in den Dienst des Absoluten, doch schlägt eben dies in Aneignung um, der es um eine Aufhebung in das Ganze, in die Wahrheit oder in das Absolute geht. Sein System wird so zu einem einzigen großen Monolog, der sich – auf einen kohärenz-theoretische Wahrheitsbegriff gegründet – nicht eigentlich widerlegen läßt, zu einem abenteuerlichen Selbstermessens souveränen Geistes – dem eine Philosophie der Freiheit, die Anerkennung des Geheimnisses und die Wirklichkeit des Opfers als dialogisch-personales Geschehen jedoch letztlich äußerlich bleiben.

Vor allem sein Gestus, in radikaler Weise philosophische Fragen als religiöse aufzuwerfen, hat die besondere Attraktivität des Denkens Martin Heideggers für die christliche Theologie im 20. Jahrhundert begründet.²³ Unter dem Titel „Die ‚ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens‘ und die ‚Todfeindschaft‘ zwischen Philosophie und Glauben“ (S. 165-184) arbeitet *Holger Zaborowski* die verschiedenen Etappen der Verhältnisbestimmung der Philosophie zum christlichen Glauben heraus, die Heidegger auf dem Weg zu seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) zurückgelegt hat. Die Herkunft seines Denkens aus einer neuscholastisch geprägten katholischen Theologie gilt ihm dabei als wesentliches Moment der Philosophie Heideggers, das auch dort, wo es nicht direkt sichtbar ist, untergründig weiterwirkt. Über ein Verständnis hinausgehend, das Vernunft und Glaube lediglich durch eine Aufgaben- oder Regionenbestimmung einander zuordnet, faßt Heidegger diese bereits früh als „Existenzweisen“ auf, deren Differenz insbesondere unter dem Einfluß Luthers und dem Verständnis christlicher Zeitlichkeit zuneh-

²³ Siehe R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978.

mend an Profil gewinnt. Im Rahmen einer wissenschaftlichen Bestimmung treten Philosophieren und Glauben dann als radikale Alternativen mehr und mehr auseinander, und für eine Philosophie, die nicht mehr als „Hermeneutik der Faktizität“, sondern als „Fundamentalontologie“ und Frage nach dem Sinn von Sein verstanden wird, wird der Glaube schließlich zum „Todfeind“. Auch verschiedene weitere Bestimmungsansätze der Folgezeit stehen unter dem Vorbehalt einer zumeist überbetonten Differenz von Philosophieren und Glauben, deren Miteinander als Weisen menschlicher Existenz Heidegger nicht mehr für möglich hält. Daher bleiben neben einigen späten Andeutungen lediglich die Aussagen des Frühwerks, um die Möglichkeit eines philosophischen Zugangs zur Religion, der die Eigendimension des religiösen Lebens achtet und anerkennt, sowie die Möglichkeit eines Philosophierens aus christlicher Faktizität konstruktiv zu bedenken.

Auf das Feld der politischen Philosophie führt schließlich das Gespräch mit dem wohl prominentesten Vertreter der Philosophie der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland, Jürgen Habermas. Dessen verstärkte Aufmerksamkeit für religiöse Überzeugungen im Kontext säkularer und pluralistischer Gesellschaften, wie sie seiner Frankfurter Rede „Glaube und Vernunft“ (2001) oder in seinem Münchner Akademiegespräch mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger (2004) zum Ausdruck kam, bietet bedenkenswerte Anknüpfungspunkte für die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube unter den Bedingungen postsäkularer Denkens.²⁴ In seinem Beitrag „Christlicher Glaube und öffentliche Vernunft bei Jürgen Habermas“ (S. 185-195) verortet *Bernd Irlenborn* die Habermassche Position im Kontext verschiedener gegenwärtiger Auffassungen zur Rolle religiöser Überzeugungen im säkularen Staat. Mit dem Prinzip säkularer Rechtfertigung nimmt Habermas eine vermittelnde Position ein, die in der Zurückweisung einer Marginalisierung der Religion und dem Anspruch, den profanen Sinn religiöser Einsichten von säkularer Seite retten zu wollen, eine bemerkenswerte Offenheit diesen gegenüber zeigt. Geht es ihm statt um eine „Einschränkung“ der religiösen Überzeugungen um eine „Übersetzung“ der semantischen Potentiale des Glaubens seitens der säkularen Vernunft, so geschieht dies aus einer zunehmend skeptischen Sicht auf eine „entgleisende Moderne“,

²⁴ Siehe J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Frankfurt/M. 2002; ders./J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Br. 72007.

die die besondere Bedeutung der Sinn- und Deutungspotentiale der Religion hervortreten läßt, sowie aus dem Bewußtsein für die gemeinsame Zugehörigkeit von Glaube und nachmetaphysischem Denken zur Geschichte der Vernunft. In einer solchen Einsicht in ihre eigenen Grenzen überwindet die moderne Vernunft ihr rein säkularistisches Selbstverständnis: in einer „Konversion der Vernunft durch Vernunft“, die für eine christliche Selbstvergewisserung in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft eine hohe Anschlußfähigkeit besitzt.

Zweifellos kommen in den Beiträgen des vorliegenden Bandes nicht alle Inhalte zur Sprache, die gegenwärtig im Spektrum von Vernunft und Glaube angesiedelt sind, so daß die hier erörterten Themen exemplarischen Charakter besitzen. Unser Band versteht sich daher in erster Linie als ein „Werkstattbericht“ und als eine Einladung zum Gespräch. So sind die meisten Beiträge bereits von ihrem Umfang her als Gesprächsimpulse konzipiert. Überdies wurde größtenteils bewußt der Charakter mündlicher Rede beibehalten, mit der unmittelbar zu Dialog und Widerspruch aufgefordert werden soll. Als Themenaufriß will der Band somit nicht mehr sein als ein erstes Wort, ein Auftakt im Rahmen eines philosophischen Gesprächs – denn das Gespräch unter Freunden ist es ja, durch das – Platon zufolge – in der Seele die Erkenntnis entsteht wie das Feuer aus einem übersprungenen Funken, um sich dann selbst weiter Bahn zu brechen.²⁵

Für die Möglichkeit einer Veröffentlichung in der Reihe „Wortmeldungen“ und für die gute Zusammenarbeit bei den vorbereitenden Arbeiten für die Drucklegung gilt mein herzlicher Dank dem Leiter des Instituts zur Förderung der Glaubenslehre, Dr. Thomas Schumacher.

²⁵ Siehe Platon, *Siebter Brief* 341c-d (ed. G. Eigler, Darmstadt ²1990, Bd. 5, 412f.).

I. Metaphysik

Horst Seidl

Über den „naiven Realismus“ der traditionellen Metaphysik

Zur Diskussion um die Wiedergewinnung
der Ersten Philosophie

Der vorliegende Beitrag befaßt sich nicht direkt mit dem Thema „Vernunft und Glaube“, betrifft aber eine wichtige Grundlage des christlichen Glaubens, da in ihm die Vernunft sehr realistisch auf Gott ausgerichtet ist. Dieser metaphysische Realismus, der jeder Form echter Religion, nicht nur der christlichen, zugrunde liegt, soll hier allgemein erörtert werden im Rückgriff auf die klassischen Autoren in Antike und Mittelalter, auf Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin.

I. Über den Realismus im allgemeinen

Der Realismus ist in der Philosophiegeschichte hauptsächlich als metaphysische Gegenposition zum Deutschen Idealismus bekannt. Es waren Fichte, Schelling und Hegel, welche ihre idealistischen Systeme gegen den Kant vorausgegangenen Realismus ablehnten. Mehr noch verfiel die Descartes vorausgegangene, scholastische Metaphysik der Kritik des naiven Realismus, weil sie unkritisch von den Dingen als Seiendem spreche. In der Tat hat die traditionelle Metaphysik zu den Dingen einen unmittelbaren realistischen Bezug, der sich in seiner erkenntnistheoretischen Form so angeben läßt:

- daß die Dinge („res“) für sich bestehen, unabhängig von unserem Erkennen und Bewußtsein, und
- daß unsere Erkenntnis von den Dingen bestimmt wird, von ihnen „das Maß“ empfängt.¹

Im Gegensatz zu diesem unmittelbaren Realismus, der den Dingen den Vorrang vor der Erkenntnis gibt, hat Descartes' Zweifel die Existenz der Dinge in Frage gestellt, und Kant hat die Dinge

¹ Ausführlich behandelt wird dieses Thema in meiner Abhandlung: *Realistische Metaphysik*, Hildesheim 2006.

an sich aus dem Bereich unserer Erkenntnis eliminiert. Mit der Kopernikanischen Wende ins Subjekt bleiben nur die Objekte als Phänomene im Bewußtsein, so daß nun nicht mehr unsere Erkenntnis von den Dingen bestimmt wird, sondern die Dinge von den Erkenntnisbedingungen des Subjekts.

Den Motiven dieser Wende ist hier nicht nachzugehen. Eines waren sicherlich die in jener Zeit aufkommenden Naturwissenschaften, denen Descartes und Kant nahe standen. In ihrer konstruktiven Methode war der „homo faber“ das bestimmende Subjekt. In dieser Einstellung ist Erkennen ein Bestimmen der Dinge, kein Bestimmtwerden von ihnen, im Gegensatz zur traditionellen Auffassung des Erkennens.

II. Moderne Kritik am „naiven Realismus“ der traditionellen Metaphysik – Stellungnahme

1. Gehen wir den Gründen der modernen Kritik am metaphysischen Realismus der Tradition nach, so läßt sich bei Descartes, in seiner *Dritten Meditation*², als Grund für diese ausmachen, daß die Existenz der Erfahrungsdinge – er nennt das Wachs der brennenden Kerze auf seinem Tisch, seinen Morgenrock u.a.m. – bezweifelbar ist, weil die Sinne uns täuschen können. So bleibt dann für Descartes als einziger Ort evident erkennbarer Existenz nur der des denkend reflektierenden, zweifelnden Ich übrig.

Um hierzu kurz Stellung zu nehmen: Sicherlich muß man Descartes zustimmen, daß sinnlich Gegebenes bezweifelbar ist, und daß nicht alles so, wie es uns in der Sinneserfahrung begegnet, auch real, d.h. in Wirklichkeit ist. Der Fehler liegt jedoch darin, die Existenz, das schlichte Dasein, der Außendinge für ein Sinnesdatum zu nehmen, während es intelligibel ist und d.h. ebenso evident vom Intellekt erfaßt wird, wie die Existenz des denkenden Ich.

Hierzu gibt auch die Sprache ein Indiz; denn wir verwenden denselben Begriff „Dasein“, „Existenz“ in gleicher Weise für die Außendinge wie für das denkende Ich bzw. die Seele in uns. Also muß der einen wie der anderen Existenzweise etwas gemeinsam sein, nämlich daß sie intelligibel ist, d.h. vom Intellekt erfaßt wird. Die Sinne nehmen nur sinnliche Inhalte wahr. Daß mit ihnen aber etwas da ist, sagen nicht die Sinne aus, sondern unser Intellekt.

² Siehe R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, ed. L. Gäbe, Hamburg 1959, 60ff.

Hinzu kommt auch, daß wir in unserer geistigen Entwicklung, in der Kindheit, unser erstes Verständnis von Existenz an den Außendingen haben, und erst mit zunehmendem Alter, wenn die Reflexion des Intellekts auf sich selbst beginnt, mit der Bildung des Ich-Zentrums dem denkenden Ich Existenz zuschreiben, analog wie wir von der Existenz der Außendinge sprechen.

In Descartes' philosophischer Reflexion fehlt die traditionelle Seinsanalogie, weshalb er nicht mehr das analog gemeinsame Sein zu sehen vermag, das „res extensa“ und „res cogitans“ trotz all ihrer wesentlichen Verschiedenheit miteinander teilen.

2. Kants Kritik am metaphysischen Realismus drückt sich in seinem Lehrstück vom sog. „transzendentalen Schein“ aus, dem wir erliegen, wenn wir über metaphysische Gegenstände ebenso als reale sprechen wie über die sinnlichen Erfahrungsdinge. Nach Kant wirkt sich hier ein unbemerkter Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand aus.³

Ich vermag dieser Kritik insofern zuzustimmen, als wir von metaphysischen Gegenständen, vor allem von der Seele und von Gott, nicht ebenso Erkenntnisse haben und über sie sprechen können, wie über die Sinnesdinge. Dies gilt aber auch für die aristotelisch-thomistische Tradition. Nach ihr ist unser Intellekt sich nicht direkt als Erkenntnis-Gegenstand gegeben, sondern nur in der Reflexion, d.h. in indirekter Intention, wenn er nämlich in direkter Intention auf Objekte gerichtet ist. Dann kann er auch auf sich als Subjekt reflektieren, als Träger und Ursache der auf Objekte gerichteten Erkenntnisakte. Der Intellekt kann sich selbst nur *als* Ursache seiner Akte erkennen, oder gar nicht.

Auch Gott ist dem Intellekt in der Metaphysik nicht direkt gegeben, sondern nur indirekt erreichbar, nämlich durch Beweisgänge, die Ihn als erste Ursache von allem erweisen. Wiederum gilt, daß der Intellekt Gott nur *als* Ursache erkennen kann, oder gar nicht. Freilich ist Kants Kritik radikaler, da sie in unhaltbarer Weise die Objekte auf Phänomene im Bewußtsein reduziert, wodurch unserem Intellekt nicht nur eine direkte Erkenntnis von sich und von Gott verwehrt wird, sondern auch die indirekte, ja überhaupt jede mögliche Erkenntnis.

Da Kant in seiner Transzendentalphilosophie den Rationalismus und den Empirismus zu kombinieren versucht, kritisiert er den rationalistischen Anspruch auf Erkenntnis von Dingen an

³ Siehe I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 349ff. (Akademie-Ausgabe, Bd. III, 234ff.)

sich, besonders von der Seele und Gott, aufgrund einer empiristischen Voraussetzung, die alle Erkenntnis von vornherein auf die sinnlich erfahrbare Welt einschränkt.

3. Kants Kritik hat bekanntlich Carl Leonhard Reinhold mit seinem Lehrstück vom Bewußtsein verteidigt, daß wir nämlich nichts erkennen können, was außerhalb unseres Bewußtseins fällt. Die Rede von Dingen an sich ist nur verständlich als von in uns bewußten.⁴

Dem Argument von der Bewußtseinsimmanenz, das bei den Neukantianern sowie dann bei Brentano und Husserl wiederkehrt, hat durchaus etwas Plausibles an sich, dem ich zustimmen kann, freilich mit der Feststellung, daß es die Reflexion ist, mit der das Subjekt in sich geschlossen ist und damit Außen und Innen voneinander trennt. Und wenn man, wie es in der Neuzeit seit Descartes geschieht, das Bewußtsein mit der Reflexion des „Ich denke“ identifiziert, dann hat Reinholds Argument von dem in sich geschlossenen Bewußtsein seine Kraft. Wir können jedoch in der aristotelisch-thomistischen Tradition Bewußtsein in einer ursprünglicheren Bedeutung fassen, die sich weniger durch das Substantiv „conscientia“ ausdrückt, als vielmehr durch Ausdrücke mit dem Verb „intelligere“, griech. „noein“. Dieses bezeichnet den schlicht intuitiv-rezeptiven Akt des Intellekts, mit dem er sowohl das Sein (Dasein, Etwas-Sein) der Objekte als auch das eigene Sein, das des Subjekts, erfaßt.

Man vergleiche einen Text bei Thomas von Aquin⁵, der im Anschluß an die aristotelische Aporie, ob der Intellekt immer tätig sei, und mit Bezug auf Augustinus den Begriff „intelligere“ so angibt:

Intelligere nihil est aliud quam simplex intuitus intellectus, qui nihil est aliud quam praesentia rei ad intellectum:

Vernünftiges Erfassen ist nichts anderes als der einfache Hinblick der Vernunft, der nichts anderes ist als die Gegenwart des Dinges vor dem Intellekt.

⁴ Siehe C.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag – Jena 1789 (ND Darmstadt 1963). – Meine Abhandlung *Sein und Bewusstsein*, Hildesheim 2001, widmet C.L. Reinhold ein eigenes Kapitel, 133ff.

⁵ Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* I d. 3, q. 4, a. 5 (ed. P. Mandonnet/M.F. Moos, Paris 1929-1947).

Man beachte besonders, daß der Kontext der Stelle sich auf Augustinus bezieht, der ausdrücklich zwischen dem diskursiven Denken, „cogitare“, und dem intuitiven, „intelligere“ unterscheidet, wobei er auf die Etymologie „cogitare“ aus „co-agitare“ verweist. Während die diskursiven Operationen einen Verlauf mit Beginn und Ende haben, hält sich der intuitive Akt, bezogen auf das Sein der Dinge, konstant durch. Auch der deutsche Begriff Bewußtsein zeigt ja den Seins-Status des Menschen an, mit der Auszeichnung des Wissens von sich selbst.

4. Eine Kritik an der traditionellen realistischen Ontologie bzw. Metaphysik finden wir auch in Husserls Phänomenologie mit ihrer Reduktion der Dinge auf Phänomene im Bewußtsein, wobei die Existenz der Außendinge „eingeklammert“ wird, da ihre Annahme eine bloße, für die Philosophie bedeutungslose Meinung wäre.⁶

Hierzu möchte ich bemerken, daß Husserl von seinem Gegner, dem Positivismus, eine Prämisse übernimmt, daß nämlich das Dasein/die Existenz der Außendinge eine bloße Tatsächlichkeit, ein bloß empirisch-sinnliches Faktum ist, das nur die Naturwissenschaften interessiert, für die Philosophie jedoch ohne Interesse ist. Dagegen läßt sich jedoch einwenden, daß – wie oben erwähnt – schon das schlichte Dasein oder Existieren der Dinge intelligibel ist. Die Sinne nehmen sinnliche Eigenschaften wahr, nicht jedoch die Dinge als Gegenstände in ihrem Dasein, das nur der Intellekt erfäßt. Im Bewußtsein sind ihm die Dinge gegenwärtig als Objekte. Der Intellekt ist das alleinige Subjekt für die eigenen Tätigkeiten wie für die Tätigkeiten der Sinne, denen die Dinge als Objekte gegenüberstehen. Die Aussagen, die wir schon über Sinneswahrnehmungen von den Dingen machen, sprechen nicht die Sinne aus, sondern der Intellekt. Ferner haben wir vom Dasein/Existieren der Erfahrungsdinge, mit dem sie uns gegeben/gegenwärtig sind, ein Bewußtsein, nicht bloß eine Meinung, die wir ansetzen oder auch einklammern könnten. Vielmehr ist das natürliche, realistische Seins-Bewußtsein im traditionellen Sinne die Bedingung für alles Erkennen, Wahrnehmen, Erfahren, Meinen.

⁶ Siehe E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980.

Ich kann hier nur anmerken, nicht näher ausführen, daß dem traditionellen Seins-Bewußtsein die Funktion zukommt, die bei Kant und Husserl das „transzendente Bewußtsein“ hat, nämlich Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung zu sein, freilich im realistischen, nicht im ‚transzendentalistischen‘ Sinne.

5. Mit Hilfe von Husserls Phänomenologie hat Heidegger grundsätzliche Kritik an der scholastischen Metaphysik geübt und ihre Aussage vom „Seienden als dem ersten Bekanntesten“ als oberflächliche Seinsmeinung abgewiesen.⁷

Hierzu würde ich in derselben Weise antworten, wie zu Husserl, daß nämlich die traditionelle Lehre vom Seienden auf dem natürlichen Seins-Bewußtsein beruht, nicht auf einer oberflächlichen, unkritischen Meinung. Thomas' Aussage, daß das Seiende das Bekannteste ist, besagt zwar, daß wir ein unmittelbares, unreflektiertes Wissen vom Sein der Dinge haben, das allem Erkennen der Dinge vorhergeht und trefflich mit „Bewußtsein“ wiedergegeben werden kann. Aber die Aussage selber ist nicht naiv, sondern Ergebnis einer grundlegenden, erkenntnistheoretischen Reflexion, die erstmals Aristoteles in den *Analytica posteriora* I, 1-2, vollzogen hat⁸, und die sich in weiteren Reflexionen bei Thomas über die Erkenntnis entfaltet. Sie sind den modernen Kritikern entgangen, weshalb es sich für uns lohnt, sie aufzunehmen und in die gegenwärtige Diskussion einzubringen. – Thomas' Aussage lautet:⁹

[I]llud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae [...].

[D]as, was die Vernunft zuerst gleichsam als das Bekannteste erfaßt, und wovon er alle Begriffe auflöst, ist das Seiende, wie Avicenna am Anfang seiner Metaphysik sagt [...].

Man beachte, daß Thomas nicht sagt: „ens est primum cognitum“, sondern: „notissimum“, oder anderswo „primum notum“. Das Seiende ist ein schon immer Bekanntes, dem ein unmittelbarer Akt des Wissens entspricht (was der Begriff „con-

⁷ Siehe M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 21957.

⁸ Hierzu darf ich auf meine kommentierte, zweisprachige Ausgabe verweisen: *Aristoteles' Zweite Analytiken* (= *Elementa-Texte*, 1), Würzburg 21987.

⁹ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, a. 1 c. in: ders., *Von der Wahrheit*, ed. A. Zimmermann, Hamburg 1986, 4/5.

scientia“ – „Mitwissen“ sehr gut ausdrückt). Das lateinische Partizip „notum“ kommt von dem präsentischen Perfekt „novisse“: „kennen“, „wissen“, im Gegensatz zu „cognitum“, vom inkohativen Verb „cognoscere“, das ein Kennenlernen bedeutet, also einen Erkenntnis erwerbenden Prozeß.

Thomas beruft sich auf Avicenna, den großen Kommentator von Aristoteles' *Metaphysica*. Dieser verweist im Buch Γ , wo er den Gegenstand der Metaphysik, das Seiende als solches, einführt, auf seine *Analytica posteriora*, die in Buch I nach der Voraussetzung aller erwerbenden Erkenntnisse fragt (denn sie fangen ja nicht beim Nichts an) und sie im Sein der Dinge findet, schon in ihrem schlichten Dasein und Wassein. Die aristotelisch-thomistische Metaphysik kommt dann dadurch in Gang, daß sie nach den Ursachen fragt, wodurch die Dinge etwas Bestimmtes sind und überhaupt da sind. Diese Reflexion ist tiefer als die von Descartes vollzogene, welche bei der Reflexion des „Ich denke“ als Prinzip unserer Erkenntnis ankommt und gleichsam auf halbem Wege stehen bleibt, während die aristotelisch-thomistische Reflexion auf die Voraussetzung aller Erkenntnis hinauskommt, auch der Reflexion selber.

Anders bei Heidegger, der aus seinem existentiellen Denken ursächliches Erklären fernhält und es in die Naturwissenschaften verweist. Er übergeht das schlichte Dasein der Dinge und führt das Sein nur als Problemtitel ein. Das Sein hat bei ihm univoke Bedeutung, nicht die traditionelle analoge, die das verursachte Dasein der Dinge und die erste Seinsursache umfaßt.

Heidegger greift aus der Tradition die Begriffe „Seiendes“ und „Sein“ auf, ohne auf ihren Kontext zu achten, in welchem sie aufgetreten sind, und behandelt sie wie Alltagsbegriffe, die wir auf ihren Wortsinn befragen: Was meinen wir, wenn wir „Sein“ sagen? Bei diesem Vorgehen ist es nicht verwunderlich, daß das Wort „Sein“ in seinem Sinn fragwürdig wird. Heidegger läßt mit dieser Frage seine neue Metaphysik beginnen, welche mit seiner *Einführung in die Metaphysik* (von 1935) die alte Metaphysik destruieren will. Eine solche Seinsfrage vermißt er in der abendländischen Philosophie, weshalb er von ihrer „Seinsvergessenheit“ spricht. Er selber sucht sie dann mit seiner Existenzphilosophie so zu beantworten, daß er das Sein mit existentiellen Erlebnissen füllt und beschreibt.¹⁰

¹⁰ Auf Heideggers Seinsdenken gehen näher die oben in Anm. 1 und 2 genannten Abhandlungen ein, ferner die folgende: *Heideggers Fehlinterpretation antiker Texte*, Bonn 2005.

Ich muß hierauf nicht näher eingehen und begnüge mich nur mit einer Anmerkung über Heideggers „ontologische Differenz“ zwischen dem Seienden und dem Sein¹¹, die er so darlegt, daß „das Seiende“ die uns bekannten empirischen Dinge sind, die wir mit unseren Sinnen erfahren: Er nennt als Beispiel die Oberrealschule, die er besucht hat, mit den Klassenzimmern und Gängen, deren Geruch er noch in der Nase hat. Und dann die große Frage: Aber wo ist das Sein? Denn dieses kann man nicht mehr riechen. Er sucht es dann in den geistigen Tätigkeiten, ja in der sich stellenden Seinsfrage selbst. Damit verfehlt jedoch Heidegger gänzlich das Seiende in der traditionellen Bedeutung; denn in dieser heißt die empirischen Sinnesdinge „als Seiendes“ betrachten gerade nicht mehr, sie in ihren (inhaltlichen) sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, sondern in ihrem (formalen) intelligiblen Seinsaspekt betrachten, der nicht mehr sichtbar, hörbar, riechbar, schmeckbar, sondern nur dem Intellekt bewußt ist, im schlichten Seins-Bewußtsein. Ausgehend vom Sein der Erfahrungsdinge als dem Bekanntesten, Evidentesten, gelangt die traditionelle Metaphysik zur transzendenten Ursache, von der sie abhängen, und die ihrem Wesen nach das Sein selbst (in seiner ganzen ursächlichen Fülle) ist.

Bemerken möchte ich noch, daß Heideggers phänomenologische Analysen der Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz ihren Wert haben. Aber da sie sich als neue Fundamental-Ontologie ausgeben, ergibt sich, daß Heideggers existentiell zu erlebendes Sein nichts mehr mit dem Sein des Realen zu tun hat, weder mit dem verursachten Dasein der Dinge und des Menschen, noch mit der transzendenten Seinsursache. Darauf haben Heidegger-Schüler nicht geachtet, die mit ihrem Meister die Ansicht teilten, daß mit seinem „Seinsdenken“ eine neue Ontologie begonnen habe.

III. Das moderne Realismus-Problem – Stellungnahme

Das von der modernen Kritik herausgestellte Metaphysik-Problem bietet sich zugleich als Realismus-Problem dar. Historisch gesehen, führte die Kritik am „naiven Realismus“ der Metaphysik im Neukantianismus zum Versuch, einen kritischen Realismus zu begründen, so bei O. Külpe¹² und A. Meinong.¹³

¹¹ Siehe M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Anm. 7), 23ff.

¹² Siehe O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Berlin 1914; ders., *Einleitung in die Philosophie*, ed. A. Messer, Leipzig 1928.

Denn man war vom Realismus, mit dem die Naturwissenschaften, den Dingen selbst zugewandt, überaus erfolgreich forschten, sehr beeindruckt. Aber auch Neuscholastiker, wie J. Maréchal¹⁴ und É. Gilson¹⁵, die vom Realismus der thomistischen Metaphysik überzeugt waren, jedoch ebenso Kants Kritik sehr ernst nahmen, versuchten eine vermittelnde Lösung in einem kritisch zu begründenden, metaphysischen Realismus.

Ich möchte hier nur auf das von Gilson formulierte Dilemma des Realismus kurz eingehen. Einerseits ist es dem Realismus, mit dem wir alle im Alltag leben, eigentümlich, unmittelbar zu sein, d.h. direkt den Dingen zugewandt, ihr Sein evident erfassend, ohne kritische Reflexion. Als solcher ist er aber nach Gilson unterhalb des philosophischen, rationalen Niveaus und bedarf einer philosophischen Begründung, ohne die er nicht akzeptabel ist. Andererseits jedoch nimmt jede philosophische Begründung dem Realismus seine eigentümliche Unmittelbarkeit und hebt ihn selbst auf.¹⁶

Gilsons Lösung geht in die Richtung, daß sich die Evidenz des Realen nicht in rationalen Urteilen erweise, sondern eher in einem Realitäts-Gefühl, wie es der „common sense“ hat. Indes, hier ergibt sich mir folgender Einwand: Die Unmittelbarkeit des Realismus beruht ja darauf, daß uns im Alltag das Dasein der Dinge unmittelbar bewußt ist. Auf die Tatsache, daß sich dies so verhält, stoßen wir erst durch eine philosophische Reflexion. Der unreflektierte Alltags-Realismus muß sich aber nicht auf ein bloß irrationales Gefühl oder einen „common sense“ stützen, sondern ist vielmehr vom unmittelbaren Realitäts-Bewußtsein getragen, das nicht sinnlich ist, sondern intellektuell, d.h. ein Grundakt des Intellekts/der Vernunft. Gilson vernachlässigt die wichtige traditionelle Unterscheidung zwischen „ratio“ und „intellectus“; das erstere Vermögen ist diskursiv, das letztere intuitiv. Das Dasein der Dinge wird evident intuitiv vom Intellekt erfaßt. Wenn dann der unmittelbare Alltags-Realismus von der philosophischen Reflexion eingeholt wird, so muß diese keine Begründung in kritischer Reflexion sein wie bei Gilson im An-

¹³ Siehe A. Meinong, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, Leipzig 1907.

¹⁴ Siehe J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 Bde., Paris ³1944-1949.

¹⁵ Siehe É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939.

¹⁶ Dem Realismusproblem bei Étienne Gilson widmet meine Anm. 1 genannte Abhandlung ein eigenes Kapitel: vgl. 198ff.

schluß an Descartes und Kant, sondern ein positiver Aufweis, daß nämlich das schlichte Sein (Dasein, Etwas-Sein) die erste Voraussetzung für die Erkenntnis der Dinge ist, das uns unmittelbar, unreflektiert bewußt ist. Sofern dann philosophische Reflexion auf diesen Realismus eingeht, kann sie das Sein der Dinge nur *als* erste, evidente Voraussetzung aller Erkenntnis, einschließlich der Reflexion herausstellen. Wer vom Sein der Dinge in der philosophischen Reflexion spricht, kann von ihm nur *als* dem evidenten Bekanntesten sprechen oder gar nicht. Es läßt sich nicht wieder kritisch erörtern, auch nicht beweisen; denn es gibt nichts Evidenteres, aus dem man es kritisch erörtern oder beweisen könnte. Auch das cartesianische „Ich denke“ ist nicht evidenter. Es setzt schon voraus, daß das denkende Ich da ist, etwas Seiendes ist, mag auch zunächst unbekannt sein, was es seinem Wesen nach ist.

Daß der Gegenstand der Metaphysik, das Seiende als solches, als intelligibel und evident Wahres, von der Epistemologie begründet wird, bedeutet nicht, daß die Metaphysik von der Epistemologie abhängt. Vielmehr hat umgekehrt diese eine ontologisch-metaphysische Grundlage; denn die Erkenntnisbeziehung zwischen Subjekt und Objekt setzt voraus, daß beide da sind, so daß sich zwischen ihnen die Erkenntnisbeziehung aufbauen kann. Nach dem Gesagten liegt kein zirkuläres Begründungsverhältnis zwischen den beiden Disziplinen vor; denn der Vorrang der Epistemologie vor der Metaphysik ist ein methodologischer (der bei unserem Erkennen anfängt und zu der ontologischen Voraussetzung gelangt), der Vorrang der Metaphysik vor der Epistemologie hingegen ist ein wesensmäßiger, aus der Natur der Sache.

IV. Zu gegenwärtigen neuen Formen von Ontologie bzw. Metaphysik

Da die philosophischen Richtungen der Gegenwart, wie Hermeneutik, Phänomenologie, Personalismus, Existentialismus, Analytische Philosophie u.a., durch die moderne Wende ins Subjekt, mit seinen konstruktiven oder kreativen Aktivitäten beginnen: mit dem historischen Verstehen, mit sinnstiftenden Intentionen, mit Erlebnissen menschlicher Existenz, mit kreativen Sprechakten usw., und sich damit vom Realismus entfernt haben, besteht heute ein starkes Interesse, ihn wiederzugewinnen, zwar nicht durch Rückkehr zur scholastischen Ontologie bzw. Metaphysik, sondern von den genannten gegenwärtigen Philosophierichtungen selbst aus.

1. So gibt es z.B. bei christlichen Phänomenologen heute den Versuch, eine „Realphänomenologie“ einzuführen, besonders sofern sie mit religiösen Phänomenen befaßt sind, was einleuchtet, weil Religion eine realistische Tätigkeit der Seele ist, die sich sehr real an Gott wendet. Edith Stein z.B. sagt, daß nichts hindert, nach phänomenologischen Analysen von einem Gegenstand der menschlichen Lebenswelt wie dem religiösen die zuvor eingeklammerte Seinsthese wieder aus der Klammer zu nehmen und der Analyse hinzuzufügen.¹⁷ Doch scheint mir, daß diese Operation nicht zum Realismus zurückführt; denn erstens entspricht dem Sein des Gegenstandes (wie oben gesagt) nicht eine bloße Meinung oder These, die man in Klammern setzen oder aus ihr herausnehmen kann. Vielmehr ist das Sein uns bewußt und bestimmt als Voraussetzung für die Untersuchung jedes Gegenstandes. Wird diese Voraussetzung entfernt, wie dies in Husserls erster phänomenologischen Reduktion geschieht¹⁸, ändert sich die ganze Richtung der Untersuchung. In der Phänomenologie werden die Phänomene zu „psychischen Phänomenen“ im Subjekt und sind nicht mehr realistisch wie in der Tradition die Phänomene der Gegenstände, der Dinge selbst.

Es ändert sich auch die Bedeutung der Dinge, die in der Phänomenologie zu „Sachen“ werden. Zur Verwischung dieses wichtigen Unterschiedes haben auch die Übersetzungen in die romanischen Sprachen beigetragen. So lautet Husserls Programm: „Zurück zu den Sachen“, im Italienischen fälschlich: „Ritorno alle cose“. „Le cose“ sind im Italienischen die „Dinge“ im realistischen Sinne. Für „Sachen“ fehlt ein Äquivalent. Man müsste sie mit „affari“, „oggettivi“, „progetti“ wiedergeben, Begriffe, die den subjektiven Aspekt der „Sachen“ ausdrücken.

2. Ein anderer Versuch, wie bei Uwe Meixner, geht von den Strukturen der Sprache aus, um eine Ontologie zu begründen, die sich auf sog. Strukturen des Seienden beziehen.¹⁹ Dabei ergeben sich zwei Erklärungsmöglichkeiten: entweder eine realistische, welche die Strukturen der Sprache als Projektionen der Strukturen des Seienden/der Dinge versteht; oder eine strukturalistische, welche die Strukturen der Dinge als Projektionen der Strukturen der Sprache versteht. Bei jeder der beiden Möglich-

¹⁷ Siehe E. Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Freiburg/Br. 1993.

¹⁸ Siehe E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Anm. 6), 7ff.

¹⁹ Siehe U. Meixner, *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn 1997.

keiten ließe sich eine Ontologie am Leitfaden der Sprachstrukturen entfalten.

Hierzu scheinen mir folgende Punkte bedenkenswert: Der Gegenstand der neuen Ontologie liegt in den Strukturen des Seienden, die erfahrbare Erkenntnisinhalte sind, nicht mehr im formalen Sein der Dinge. Der traditionelle Begriff der Ontologie hat sich aber im Bezug auf das Sein der Dinge gebildet, nicht im Bezug auf Strukturen der Dinge.

Der Begriff „Struktur“ meint seiner Bedeutung nach den Aufbau oder die Gliederung an einem Ding. Von einer Struktur im Geistigen kann man nur in übertragender Bedeutung sprechen, ausgehend von materialen Verhältnissen.

Die neue Ontologie spricht fast bedeutungsgleich von den Strukturen der Dinge und der Struktur unserer Erfahrungen mit ihnen. Bei den oben erwähnten alternativen Möglichkeiten vermitteln immer die „Strukturen der Erfahrung“, sei es daß durch sie die Strukturen der Dinge in die Sprache projiziert werden, oder Sprachstrukturen in die Dinge. Wenn es daher um die Erklärung des Verhältnisses zwischen Sprach- und Dingstrukturen geht, müssen noch zwei weitere Verhältnisse einbezogen werden, nämlich das Verhältnis zwischen den Dingstrukturen und den Erfahrungsstrukturen einerseits, und das zwischen den Erfahrungsstrukturen und den Sprachstrukturen andererseits.

Das dreigliedrige Verhältnis zwischen Ding, Erfahrungs- oder Denkinhalt und Sprache hat die aristotelisch-thomistische Epistemologie herausgestellt: Das Verhältnis zwischen dem Ding und dem Denkinhalt ist eines der Identität, während das zwischen dem Denkinhalt und der Sprache nur ein Verhältnis der Symbole ist, die bei den verschiedenen Sprachen der Völker verschiedene sind. Das Verhältnis des Denkinhaltes zum Ding ist nicht von vornherein schon ein identisches, sondern stellt sich als solches erst in einem Prozeß der Angleichung her („adaequatio intellectus et rei“) im Zuge des Erkenntniserwerbes von den Sinneswahrnehmungen über die Erfahrungen bis zur Wissenschaft.

Anmerkung: Die Vielheit der Volkssprachen, die sich auch in ihren Strukturen unterscheiden, macht es schwierig, die Sprachstrukturen zum Ausgangspunkt der Erschließung der sog. ontologischen Strukturen der Dinge zu nehmen; denn sie müßten doch dieselben sein. Wir Menschen, die wir in ein und derselben Welt leben, verständigen uns auch über ein und dieselbe Welt.

Bei Heidegger, der über das Sein sprachschöpferisch aus der deutschen Sprache denkt, um allen Menschen den Sinn von Sein zu erschließen, ergibt sich, daß alle Welt Deutsch lernen und die Etymologie seiner Worte studieren müßte.

Im Vorrang des Dinges vor dem Denkinhalt liegt der traditionelle Realismus, der kein „naiver“ ist; denn er besagt nicht, daß alles was uns in der Erfahrung begegnet, real so ist, wie es uns erscheint. Vielmehr erfordert das inhaltlich Erfahrbare eine kritische Prüfung, bis daß es zur identischen Angleichung des Erkenntnisinhaltes mit dem intelligiblen Wesensgehalt im Ding komme. Aber die Voraussetzung dieses Erkenntnisprozesses ist das formale Dasein des Dinges, das von Beginn an dem Intellekt bewußt ist, mag ihm auch anfänglich das Wesen des Dinges noch unbekannt sein.

Die gegenwärtige neue Ontologie bietet, wie erwähnt, zwei Möglichkeiten an, das Verhältnis zwischen Sprache und Ding zu erklären, die strukturalistische und die realistische, die gedacht werden können. Die realistische Ontologie kann aber nicht auf einer Denkmöglichkeit beruhen, sondern nur auf dem Realitätsbewußtsein, das allem Denken zugrunde liegt.

Schließlich läßt sich aus der traditionellen Erkenntnistheorie eine Überlegenheit der Vernunft über die Sprache in der Weise erkennen, daß die Vernunft immer schon mehr von den Dingen erfaßt hat, als in die Sprache eingeht. Anders gesagt: Die Sprache ist nur ein unvollkommenes Medium der Kommunikation. Dies gilt besonders für die ontologischen Begriffe, wie den des Seins. Die kategorialen Unterschiede z.B. des Seins in seinen substantiellen und akzidentellen Bedeutungen kommen mit derselben „ist“-Kopula nicht präzise sprachlich zum Ausdruck.

Daß Platon und Aristoteles ihre Philosophie weitgehend an dem Sprechen über die Dinge orientieren, macht sie nicht zu Vorläufern der modernen Sprachphilosophie oder Sprach-Ontologie, da für beide Philosophen die Sprache nur ein Indiz dessen ist, was die Vernunft vorgängig schon von den Dingen erfaßt hat, und was dann seinen sprachlichen Ausdruck findet.

Nach traditioneller Epistemologie sollen zwar die Erkenntnis- oder Denkinhalte/Denkstrukturen (wie oben erwähnt) mit den Wesensgehalten der Dinge identisch werden, sind aber nicht das Objekt unserer Erkenntnis. Zu solchen werden sie erst bei Kant, der die Dinge an sich aus dem Erkenntnisbereich eliminiert. Traditionell gesehen, sind die Dinge selbst das Objekt unserer Erkenntnis, und die allgemeinen Denkinhalte in uns nur das Medium, durch das wir die Dinge erkennen („medium quo“).

Als Nachtrag zu Platons Lehre von den zwei Welten, der Sinnes- und der Ideenwelt, sei noch erwähnt, daß in der Neuzeit die antike Metaphysik hauptsächlich unter der Form der platonischen Zwei-Welten-Lehre genannt wird, die dann ohne Schwierigkeit

der Kritik verfällt; denn es existiert nur die eine empirische Sinneswelt, während die Ideen nur Gedanken in unserer Vernunft sind. Damit wird man jedoch Platons Lehre nicht gerecht, der die Ideen als die realen Wesensursachen der Sinnesdinge versteht. Dies ergibt sich daraus, daß bei ihm der Intellekt ein intuitiv-rezeptives Vermögen ist, das sich von den Dingen bestimmen läßt. Im übrigen unterscheidet er zwischen den Ideen/Wesenheiten auf Seiten der Dinge und dem Denkinhalt („noema“), mit dem sie in der Vernunft gedacht werden. Die Abtrennung („chorismos“) der Wesenheiten von den Dingen macht Platon noch nicht zu einem Idealisten. Auch stimmt die Kritik nicht, Platon habe lediglich Allgemeinbegriffe zu Ideen hypostasiert.

Zur Abtrennung („chorismos“) der Ideen sah sich Platon durch das Problem veranlaßt, daß die Allgemeinbegriffe, mit denen die Wesenheiten definiert werden, im Gegensatz zu den konkreten Einzeldingen stehen, so daß auch die Wesenheiten in diesen Gegensatz zu ihnen treten. Aristoteles hat dieses Problem gelöst, nicht dadurch, daß er die Ideen als Wesenheiten der Dinge leugnete, denn er selbst anerkennt ja ebenfalls die Wesenheiten der Dinge, aber auch nicht dadurch, daß er einfach die platonischen Ideen in die Einzeldinge verlegte, und damit den Gegensatz zwischen Allgemeinem und Einzeldingen in diese hineinlegte, sondern dadurch, daß er, genialerweise, auf den Unterschied in der Seinsweise des Allgemeinen im Intellekt und der Wesenheit in den Dingen aufmerksam wurde. Das Allgemeine ist im Intellekt als „Eines über vielem“, während die Wesenheit in jedem Ding vorliegt. Die Wesenheit ist also in anderer Weise im Dinge als das Allgemeine im Intellekt. Daher muß sie nicht vom Einzelding abgetrennt werden, wie bei Platon, der sie fälschlich in der Weise des Allgemeinen verstand.

Mit Aristoteles' besserem Verständnis der Wesenheit ändert sich auch das des Einzeldinges selbst. Während dieses bei Platon nur eine flüchtige Erscheinung war, wird es nun bei Aristoteles zur „ersten Substanz“. Thomas von Aquin hat diese wichtige Korrektur übernommen, und es ist bedauerlich, daß die aristotelisch-thomistische Tradition in der Neuzeit bei den Kritikern der traditionellen Metaphysik unberücksichtigt geblieben ist, zum Nachteil der Sache. Insofern lohnt es sich, sie heute wieder aufzunehmen, wenn es um die Diskussion der Wiedergewinnung der Metaphysik geht.

Eine rationale Indikation der Existenz Gottes in der Kausalmetaphysik

Zum Gespräch von Metaphysik und
Analytischer Philosophie

Ich beginne mit einer Bemerkung zum Titel dieses Aufsatzes: er spricht von einer „*rationalen Indikation*“ der Existenz Gottes, nicht von einem „*Beweis*“. Der Begriff der rationalen Indikation soll dem Begriff des Beweises nicht entgegengesetzt werden. Aber es stellt gegenüber einem *Beweis* etwas weitaus Bescheideneres dar, wenn eine *rationale Indikation* vorgelegt werden soll.

Auch zum Begriff „*Kausalmetaphysik*“ sei etwas Einleitendes gesagt: In der Kausalmetaphysik verwendet und betrachtet man synthetische – nicht analytische – Prinzipien, die wesentlich den Kausalbegriff involvieren. Ein jedenfalls intendierter Beweis der Existenz Gottes innerhalb der Kausalmetaphysik, der aus der Philosophiegeschichte bekannt ist, ist der sog. „*Zweite Weg*“ des Thomas von Aquin.¹ Auf dieses Argument werde ich zum Schluß dieses Aufsatzes eingehen. Was ich hier demgegenüber bieten möchte, ist zwar kein Beweis, aber immerhin eine rationale Indikation für die Existenz Gottes, und zwar, wie mir scheint, eine neue. Wie der von Kant so genannte „*kosmologische Gottesbeweis*“² macht die nachfolgende rationale Indikation von einem gewissen, sehr zentralen Prinzip der Kausalmetaphysik Gebrauch; aber zuvor setzt sie sich auch noch mit zwei anderen Prinzipien der Kausalmetaphysik auseinander.

I. Ein inkonsistentes Tripel von Sätzen

Ich gehe von den folgenden drei Sätzen aus, die ein *inkonsistentes Tripel* bilden, also von drei Sätzen, die aus logischen Gründen nicht zusammen wahr sein können:

¹ Siehe Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3 (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 1, Salzburg 1933, 43-49).

² Siehe I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 604-605 (*Akademie-Ausgabe*, Bd. 3, 403ff.). Recht besehen handelt es sich auch bei diesem Argument – wie beim Zweiten Weg des Thomas – nur um eine rationale Indikation.

- (1) Jedes Ereignis hat eine hinreichende Ursache.
- [(2A) Jede hinreichende Ursache eines physischen Ereignisses ist physisch.]
- (2B) Jedes physische Ereignis, das überhaupt eine hinreichende Ursache hat, hat auch eine hinreichende physische Ursache.
- (3) Manches physische Ereignis hat keine hinreichende physische Ursache.

Ich lasse den Alternativsatz (2A) – er kann an die Stelle von (2B) treten – kurz beiseite. Daß es sich bei den drei übrigen Sätzen um ein inkonsistentes Tripel handelt, sieht man sehr schnell ein, wenn man Satz (3) betrachtet: „Manches physische Ereignis hat keine hinreichende physische Ursache“. Es sei z. B. x ein solches Ereignis. Dann hat es nach Satz (1) immerhin eine hinreichende Ursache, weil ja jedes Ereignis eine hinreichende Ursache hat. Also haben wir mit x ein Ereignis vor uns, das ein physisches Ereignis ist, das zwar keine hinreichende physische Ursache hat, aber immerhin eine hinreichende Ursache. Und das exakt widerspricht Satz (2B). Es widerspricht ebenso Satz (2A), denn (2A) ist logisch stärker als (2B) und sagt mehr als (2B) (denn (2B) folgt logisch aus (2A), aber nicht umgekehrt). Wenn also schon ein Widerspruch zu (2B) besteht, dann erst recht ein Widerspruch zu (2A).

An der beschriebenen Situation ist zunächst nichts Besonderes. Es kommt ja oft vor, daß sich drei Sätze widersprechen und nicht zusammen wahr sein können, und meistens kann man dies beiseite legen und braucht sich nicht weiter darum zu kümmern. Im vorliegenden Fall ist es jedoch nicht so, denn diese drei Sätze (1), (2B) und (3) – bzw. alternativ (1), (2A) und (3) – haben eine gehörige Prominenz.

Bei Satz (1) – also bei „Jedes Ereignis hat eine hinreichende Ursache“ – handelt es sich um das sog. „*Allgemeine Kausalprinzip*“, m.a.W.: um den kausalen Ableger des Satzes vom zureichenden Grund. Der Glaube an das Kausalprinzip ist etwas, was man in der Philosophiegeschichte schon früh nachweisen kann, beispielsweise bei Leukipp und Platon.³ Es ist ein Prinzip, das in der Philosophie immer festgehalten wurde – jedenfalls bis ins 20.

³ Siehe Leukipp, *Fragm. B 2* (H. Diels/W. Kranz [eds.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1996); Platon, *Timaios* 28a4 (ed. G. Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 7, 32f.).

Jahrhundert hinein. Erst im 20. Jahrhundert sah man in diesem Prinzip gewisse Schwierigkeiten. Die Formulierung dieser Schwierigkeiten ist nun gerade das vorliegende inkonsistente Tripel.

Bei Satz (2B) – also bei „Jedes physische Ereignis, das überhaupt eine hinreichende Ursache hat, hat auch eine hinreichende physische Ursache“ – handelt es sich um das sog. „*Schwache Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt*“. Der Satz (2A) – „Jede hinreichende Ursache eines physischen Ereignisses ist physisch“ – ist dann entsprechend das „*Starke Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt*“. Diese beiden Prinzipien haben nicht annähernd eine so lange Geschichte des philosophischen Für-wahr-gehalten-werdens wie das Allgemeine Kausalprinzip. Aber mit dem Aufstieg der modernen Physik seit Galilei sind sie in die Geistesgeschichte eingetreten und haben eine gewisse – mit der Zeit immer größer gewordene – Prominenz und Überzeugungskraft erlangt.

Lange Zeit haben das Allgemeine Kausalprinzip und das Schwache Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt (ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf Satz (2B)) sich ausgezeichnet miteinander vertragen – bis das 20. Jahrhundert begann und Max Planck die Quantenphysik auf den Weg brachte. Dann war es mit der friedlichen Koexistenz, ja Zusammenarbeit der beiden Prinzipien (und zwar bei der Begründung des physikalischen Determinismus) bald vorbei. Es stellte sich nämlich die Wahrheit von Satz (3) heraus: man war, offenbar unhintergebar, mit physischen Ereignissen konfrontiert, die keine hinreichende physische Ursache haben. Satz (3) – „Manches physische Ereignis hat keine hinreichende physische Ursache“ – bringt ein augenscheinliches empirisches Faktum zum Ausdruck (eines, das die Quantenphysik freilich erwarten läßt). Man traf auf Ereignisse – das geläufigste Beispiel für derartige Ereignisse ist der Zerfall eines individuellen Radium-Atoms –, bei denen es auch bei sorgfältigster Prüfung und genauester Beobachtung nicht gelang, eine hinreichende physische Ursache für sie anzugeben. Irgendwann zerfällt ein Radium-Atom; man kann jedoch nicht vorhersehen, *wann*. Man weiß nur: irgendwann geschieht es. Ist es dann geschehen, weiß man nicht, warum es geschah. Es ist nicht gelungen, äußere oder in der inneren Struktur des Atoms selbst liegende physische Faktoren anzugeben, die den Zerfall des Radium-Atoms zwangsläufig nach sich ziehen, also hinreichend für diesen Zerfall sind (*oder ihn auch nur wahrscheinlicher machen, als er es im Sinne der Halbwertszeit von Radium ohnehin ist*). Nun mag es

irgendwelche hinreichenden physischen Faktoren geben, die man nicht kennt, vielleicht nie kennen wird. Doch hat sich gerade unter den Physikern weithin der Konsens verbreitet – und dies geschah insbesondere im Lichte der Quantenphysik –, daß manche physischen Ereignisse einfach keine hinreichende physische Ursache haben.

Damit stehen wir nun vor einem Problem. Wir haben ja eben gesehen: Die Sätze (1), (2B) und (3) sind logisch unvereinbar; sie können nicht zusammen wahr sein. Und wir können es uns auch nicht leisten, diese Situation einfach links liegen zu lassen, denn Satz (1) und Satz (2B) sind – wie gesagt – prominente Kausalprinzipien, die eine erhebliche – systematische und historische – Bedeutung haben und an und für sich von großer Überzeugungskraft sind. Prinzip (1) ist, wie gesagt, ein Prinzip, das in der gesamten philosophischen Tradition hochgehalten wurde, nämlich als das Prinzip, in dem sich so etwas wie eine minimale Vernünftigkeit des Weltgeschehens verkörpert. (2A) und (2B) hingegen sprechen die kausale Selbständigkeit des Physischen aus – woran nun vielen Denkern der Moderne viel gelegen ist. In diesem Zusammenhang möchte ich kurz darauf hinweisen, daß das Prinzip (2B) in der neueren Philosophie des Geistes eine wichtige Rolle spielt, nämlich *dabei*, einen *psychologischen Physikalismus* zu begründen, welcher besagt, daß alle mentalen Entitäten (Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Denkakte) etwas Physisches sind; erst recht ist das stärkere Prinzip (2A) für diesen Zweck geeignet. (2B) birgt nämlich in sich die Überflüssigkeit des Mentalen, sofern es nichtphysisch sein soll, im Hinblick auf die Verursachung von physischen Ereignissen und (2A) sogar dessen vollkommene Ohnmacht in dieser Hinsicht. Zu was, fragen auf (2B) bzw. (2A) vertrauende Physikalisten rhetorisch, wäre denn nichtphysisches Mentales *gut*? („Nichts“ ist ihre implizite Antwort. „Hinweg“ also, meinen sie, mit dem nichtphysischen Mentalen.)

Da wir angesichts von (3) nicht die Sätze (1) und (2B) – und erst recht nicht (1) und (2A) – *zusammen* annehmen können und uns zudem angesichts der Wichtigkeit dieser Sätze einer Stellungnahme nicht entziehen können, stehen wir vor einem Problem: wir müssen reagieren, und es bleibt uns nichts anderes übrig, als mindestens einen der drei Sätze für falsch zu erklären. Aber wie machen wir das am besten? Was ist hier der vernünftigste, der rational beste Weg?

II. Die rational beste Auflösung des inkonsistenten Tripels

Manche Philosophen und Physiker haben tatsächlich an der Wahrheit von Satz (1) und Satz (2B) festgehalten. Auch noch im 20. Jahrhundert hat mancher diese beiden Sätze für wahr erachtet und Satz (3) dafür für falsch – ganz so, wie es im 19. Jahrhundert die Regel war. Mancher ging nach wie vor davon aus, daß jedes physische Ereignis eine hinreichende physische Ursache habe, hielt also am physikalischen Determinismus fest. An diesen hat im 20. Jahrhundert selbst ein so großer Mann wie Albert Einstein noch fest geglaubt. Wenn man beim physikalischen Determinismus bleibt – und vollkommen irrational ist das ja nicht –, so besteht kein Grund, Satz (1) oder Satz (2B) aufzugeben. Aber die Leugnung von Satz (3) ist mittlerweile eine entschiedene Minderheitsmeinung. Sehr viel verbreiteter ist es mittlerweile, die Wahrheit von Satz (3) zu akzeptieren – und dies nicht nur aus dem empirischen Grund, den ich schon genannt habe, nämlich weil man trotz großer Anstrengung einfach keine hinreichende physische Ursache für gewisse physische Ereignisse gefunden hat und daraus dann schließt, daß es keine gibt. Vielmehr legt die Quantenphysik auch durch ihr vorzüglich funktionierendes theoretisches Gebäude – durch alles an ihr, was Bestimmtheiten durch wahrscheinlichkeitsbestückte Unbestimmtheiten ersetzt – sehr nahe, daß es um manche physische Ereignisse tatsächlich so steht, daß sie keine hinreichende physische Ursache haben. Bei Satz (3) ist man also gut beraten zu sagen: „Das können wir mit gutem Vernunftgewissen nicht aufgeben, daran müssen wir festhalten.“ Natürlich ist damit nicht gemeint, daß dies für alle Zukunft so bleiben muß; gemeint ist vielmehr, daß so wie die Dinge jetzt stehen – empirisch und theoretisch – Satz (3) *vernünftigerweise eher nicht* zur Disposition steht (obwohl es nicht völlig irrational wäre, diesen Satz aufzugeben).

Folglich haben wir eine Wahl zu treffen zwischen Satz (1) und Satz (2B). Auf den ersten Blick könnte man freilich auch meinen: „Warum nicht *beide* Sätze für falsch halten?“ Damit wäre der Widerspruch ebenfalls aus der Welt geschafft. Aber *warum* sollten wir *beide* Sätze für falsch erachten? Es gibt keinen guten Grund dafür. Warum zwei Sätze, die man einst für wahr hielt, nun für falsch halten, wenn es bei der gegebenen Erkenntnislage doch schon ausreicht, nur einen von ihnen als falsch anzusehen? Man muß hier bedenken, daß die in Frage stehenden zwei Sätze

Prinzipien sind, die – wie gesagt – bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts von Menschen, die sich in der Sache auskannten, fraglos akzeptiert wurden. Sie haben eine sehr hohe *Prima-facie*-Plausibilität. Wenn man wenigstens eines dieser zwei Prinzipien retten kann, dann ist das doch immerhin *etwas* – etwas, was nicht zu verachten ist. Wenn es also nicht in Frage kommt, beide Sätze als falsch anzusehen, so bleiben nur noch zwei Alternativen übrig: Wir können entweder Satz (1) akzeptieren und Satz (2B) bestreiten, oder aber Satz (2B) akzeptieren und Satz (1) bestreiten.

Es ist nun *faktisch* so, daß die meisten, die sich auf dem Gebiet der Kausalmetaphysik bewegen, an (2B) festhalten und dafür (1) verwerfen, also das Allgemeine Kausalprinzip für falsch halten. Wenn man dies tut, dann geht man davon aus, daß manche Ereignisse überhaupt keine hinreichende Ursache haben, daß eben die physischen Ereignisse, die keine hinreichende physische Ursache haben, Ereignisse sind, die *überhaupt keine* hinreichende Ursache haben. Das ist die mehrheitliche *faktisch vorfindliche* Reaktion auf das obige inkonsistente Satz-Tripel. Sie ist am Anfang des 21. Jahrhunderts so vertraut geworden, daß sie als selbstverständlich richtig gilt. Beinahe jeder Gebildete kennt sie und akzeptiert sie: Das quasi-empirische Ergebnis, zu dem uns die moderne Physik hinführt, sei doch, daß heute von Ereignissen auszugehen ist, die ontologisch absolut zufällig sind – von Ereignissen, die keine hinreichende Ursache haben. Die Frage ist nur: Ist die uns so vertraute und selbstverständliche *De-facto*-Reaktion auch die vernünftigste Reaktion? Hier kann man, wenn man etwas anders als üblich über die Sache nachdenkt, durchaus in Zweifel geraten.

Halten wir fest: Satz (3) ist nicht zu leugnen, er drückt ein empirisches Faktum aus, das zudem theoretisch bestens untermauert ist. Wie aber steht es mit Satz (1) und Satz (2B) im Vergleich zueinander? Was Satz (1) anbetrifft, so ist zu sagen: Es handelt sich bei (1) um ein Postulat der Vernunft. Das Vernunftinteresse, das hinter ihm steht, ist gut zu erkennen: Wir sind interessiert an Erklärungen, ganz besonders an Kausalerklärungen, und das Prinzip (1) garantiert uns, daß eine kausale Erklärung immer gegeben ist. Vielleicht werden wir manchmal vergeblich nach ihr suchen, aber an und für sich ist sie da, und daß wir sie nicht finden, liegt dann allein an uns und unseren Erkenntnisgrenzen. Denn jedes Ereignis hat eine hinreichende Ursache.

Es ist also gut erkennbar, welches Erkenntnisinteresse hinter einem Glauben an das Allgemeine Kausalprinzip – also an Satz (1) – steht. Und der entscheidende Punkt ist nun dieser: Es ist ein

Interesse, das ontologisch völlig vorurteilsfrei ist. Es ist mit ihm überhaupt keine ontologische Entscheidung getroffen – und insbesondere keinerlei Entscheidung darüber, um welche Art von Ursachen es sich ontologisch bei den Ursachen handeln soll, von denen im Allgemeinen Kausalprinzip die Rede ist. Ob es physische Ursachen sind oder nichtphysische – es bleibt dahingestellt. Das Allgemeine Kausalprinzip ist – wie das Erkenntnisinteresse, das hinter ihm steht – ontologisch neutral; es postuliert schlicht für jedes Ereignis eine hinreichende Ursache. Das ist alles.

Bei Satz (2B) ist es durchaus anders. Auch hier handelt es sich um ein Postulat: es drückt – anders als Satz (3) – kein empirisches Faktum aus. Satz (2B) ist wie Satz (1) ein synthetisches – keineswegs ein analytisches – Postulat der Kausalmetaphysik, aber es ist im Unterschied zu (1) nicht ontologisch vorurteilsfrei. Das zeigt sich schon darin, daß der moderne Materialismus – der Physikalismus – von diesem Prinzip Gebrauch macht, um in der Philosophie des Geistes seine materialistischen – physikalistischen – Thesen zu untermauern. Darauf habe ich oben schon hingewiesen: das nichtphysische Mentale soll mit Hilfe von (2B) kausal, und damit auch ontologisch, marginalisiert, ja so gut wie ausgeschaltet werden.

Halten wir also fest: Satz (2B) ist wie Satz (1) ein Postulat der Kausalmetaphysik, aber im Unterschied zu (1) kein ontologisch vorurteilsfreies, kann man (2B) doch dazu verwenden, das nichtphysische Mentale – etwas, von dessen Existenz jede nichtphysikalistische Philosophie des Geistes ausgehen muß – an den ontologischen Rand zu drängen und für die Elimination reif zu machen. Wenn wir nun überlegen – ganz unabhängig von dem, was die Mehrheitsmeinung, was gängig ist, allein der Vernunft folgend –, wie das obige inkonsistente Tripel aufzulösen ist, dann – so meine ich – müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß Satz (1) neben Satz (3) als wahr zu akzeptieren ist, daß dementsprechend Satz (2B) als falsch zu verwerfen ist. Denn Satz (1), nicht Satz (2B), speist sich aus reinem, noch nicht in eine gewisse ontologische Richtung gebeugtem Vernunftinteresse – und ansonsten stehen (1) und (2B), was ihren Begründungsstatus angeht, völlig gleich dar. (Man beachte hier die logische Tatsache, daß jeder Satz (2B) bestätigende Einzelfall dadurch auch schon ein Satz (1) bestätigender Einzelfall ist: ein physisches Ereignis, das nicht nur eine hinreichende Ursache, sondern auch eine hinreichende physische Ursache hat, ist trivialerweise ein Ereignis, das eine hinreichende Ursache hat. Es ist also nicht möglich zu sagen, daß (2B) besser bestätigt sei als (1).)

Wenn wir den von der Vernunft empfohlenen Weg gehen, also Satz (1) und Satz (3) als wahr akzeptieren, so ergibt sich nun aber logisch aus (3) mit (1):

- (4) Manches physische Ereignis hat eine nichtphysische hinreichende Ursache.

Nach Satz (3) ist manches physische Ereignis ohne eine hinreichende physische Ursache. Nach Satz (1) aber hat es, weil jedes Ereignis eine hinreichende Ursache hat, dennoch eine hinreichende Ursache. Und da es keine hinreichende physische Ursache hat, muss diese hinreichende Ursache nichtphysisch sein.

III. Eine mögliche Verstärkung der Schlußfolgerung

Diese Folgerung kann man noch etwas verstärken. Es ist nämlich genauso plausibel, von der Wahrheit des Satzes (3*) auszugehen, wie es plausibel, ja beinahe zwingend ist, die Wahrheit von Satz (3) zu akzeptieren:

- (3*) Viele physische Ereignisse, fernab des menschlichen Einflusses, haben keine hinreichende physische Ursache.

Das ist eine logisch stärkere Aussage als Satz (3), aber die in ihr zusätzlich enthaltene Information macht (3*) nicht weniger akzeptabel als (3). Aus (3*) ergibt sich nun mit (1):

- (4*) Viele physische Ereignisse, fernab des menschlichen Einflusses, haben eine hinreichende nichtphysische Ursache.

IV. Die theologische Relevanz der Schlußfolgerung

Bisher war nicht viel von Gott die Rede, doch folgt nun der theologische Brückenschlag. Die Frage ist: Hat das bisher Gesagte theologische Relevanz? Immerhin sind wir zu der Schlußfolgerung gelangt: Viele physische Ereignisse, fernab des menschlichen Einflusses, haben eine hinreichende *nichtphysische Ursache*. Dieser Konklusionssatz, der aus Satz (1) und Satz (3*) logisch gefolgert ist, hat aber *für sich allein genommen* keine theologische Bedeutung. Nur: Es ist rational möglich, an ihn eine theologische

Interpretation, einen theologischen Inhalt anzuknüpfen. Dieser theologische Inhalt ist dem logisch erschlossenen Konklusionssatz (4*) nicht inhärent. Aber man kann davon sprechen, daß Satz (4*) in die Richtung der Existenz Gottes weist – nicht sehr präzise, aber immerhin.

Es handelt sich bei Satz (4*) und der Argumentation, die zu (4*) hingeführt hat, um eine *Indikation* einer *göttlichen* nichtphysischen hinreichenden Ursache von physischen Ereignissen, die fernab des menschlichen Einflusses sind. Es handelt sich freilich um keine präzise Indikation – einfach aus dem Grund, daß über die Natur der fraglichen nichtphysischen Ursache durch (4*) und durch die (4*) stützende Argumentation nichts weiter ausgesagt wird. Daß jene Ursache göttlich ist, steht dort ja keineswegs; sie könnte auch etwas Nichtgöttliches sein. Es ist zwar implizit ausgesagt, daß jene Ursache nichtmenschlich ist, denn die vielen physischen Ereignisse, die gemäß (4*) eine hinreichende nichtphysische Ursache haben, sind ja fernab des menschlichen Einflusses. Aber selbst damit ist noch nicht viel gesagt.

Es ist vor allem durch Satz (4*) nicht gesagt (und auch nicht durch die zu ihm hinführende Argumentation), daß die vielen physischen Ereignisse fernab des menschlichen Einflusses und ohne hinreichende physische Ursache, die aber alle eine hinreichende nichtphysische Ursache haben, alle *dieselbe* hinreichende nichtphysische Ursache haben; es könnte sich um viele verschiedene je hinreichende nichtphysische Ursachen handeln. Wenn hier die Existenz Gottes *bewiesen* werden *sollte*, dann müßte die Einzigkeit Gottes dabei mitbewiesen werden, denn ohne den Einzigkeitsbeweis liegt eigentlich kein rechter Beweis von Gottes Existenz vor. Die fragliche Einzigkeit ist aber (4*) und der zu (4*) hinführenden Argumentation nicht zu entnehmen.

Aus diesen Gründen also haben wir es hier nur mit einer vagen, keiner präzisen Indikation zu tun, mit einer Art Fingerzeig in eine gewisse Richtung – durchaus zu Gott hin, aber nicht sehr genau. Keineswegs kann beansprucht werden, daß ein *Gottesbeweis* vorgelegt wurde. Es liegt hier auch aus dem Grund kein Beweis für die Existenz Gottes vor, sondern bloß eine Indikation seiner Existenz, weil ja die zu Satz (4*) hinführende Argumentation in *Rationalitätsabwägungen* besteht. Am Anfang haben wir es mit den drei – zusammengekommen – einander widersprechenden Sätzen (1), (2B) und (3) zu tun. Und dann konnte man sagen: Es kommt nur in Frage, Satz (1) oder Satz (2B) zu leugnen, Satz (3) hingegen muß akzeptiert werden. Schon das ist eine auf einer Rationalitätsabwägung beruhende Entscheidung. Und wie man

sich danach weiter entscheidet, ist abermals Sache einer Rationalitätsabwägung – *keine* Sache rationalen Zwanges, rationaler Determination. Jemanden, der trotz meiner Argumente absolut an der Wahrheit von Satz (2B) festhalten möchte, kann ich nicht als schlicht irrational hinstellen. Es ist ja auch so, daß die meisten Zeitgenossen unter den Philosophen Satz (2B) für wahr halten und nicht Satz (1) – und ich möchte Kollegen, die von meinen Auffassungen abweichen, nun keineswegs als irrational hinstellen.

Es ist hier also durchaus Fingerspitzengefühl erforderlich, und zu welchem Ergebnis man in der Rationalitätsabwägung kommt, hängt auch von Dingen ab, die möglicherweise über die Vernunft hinausgehen. Jemand mag z. B. sehen, daß sich aus Satz (1) und Satz (3) Satz (4) ergibt, oder aus Satz (1) und Satz (3*) Satz (4*) – und das ist für *sein Vernunftgefühl* etwas so Schlimmes, etwas so sehr der Vernunft Widersprechendes, daß er schleunigst die Wahrheit von Satz (1) aufgibt und nur an der von Satz (2B) festhält – daß er also sagt: Lieber habe ich Ereignisse, die überhaupt keine hinreichende Ursache haben, als Ereignisse, physische zudem, die keine hinreichende physische, aber doch eine hinreichende *nichtphysische* Ursache haben. Jemanden, der so denkt, möchte ich dennoch nicht einfach als irrational bezeichnen – ganz abgesehen davon, daß meine vielen, dem Prinzip von der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt verfallenen Kollegen ein derartiges Urteil natürlich weit von sich weisen würden.

Die von mir angegebene rationale Indikation des Existenz Gottes beweist sich also durch unsicheres Terrain. Man muß sich entscheiden, ob man *diesen Weg* oder doch lieber jenen anderen Weg gehen will. Dabei hoffe ich aber doch, sehr deutlich gemacht zu haben, was dafür spricht, von der Wahrheit von Satz (1) auszugehen: Dieser Satz ist – im Gegensatz zu Satz (2B) und erst recht Satz (2A) – ontologisch vorurteilsfrei. Es handelt sich bei ihm um ein von jeder von vornherein verfolgten ontologischen Tendenz *reines* Prinzip. Man kann den Glauben an ihn *rein* aus einem Erkenntnisinteresse heraus rechtfertigen: Satz (1) steht dafür ein, daß unser Interesse an der Auffindung kausaler Erklärungen nie ohne Berechtigung ist, daß die Welt wenigstens minimal – wenigstens in effizient-kausaler Hinsicht – durchgängig *vernünftig* ist. Weder in Richtung des Physischen noch in Richtung des Nichtphysischen ist damit irgendeine ontologische *A-priori*-Bevorzugung behauptet oder auch nur angedeutet. Wäre eine *A-priori*-Bevorzugung des Physischen, wie sie in (2B) und (2A) zum Ausdruck kommt, vernünftiger als das Allgemeine Kausalprinzip? Ich meine nicht.

Für die Wahrheit von Satz (3) wiederum, und nicht minder für die Wahrheit seiner Verstärkung (3*), sprechen gute Gründe, die die Naturwissenschaft liefert. Kaum jemand zeigt sich heute noch von diesen Gründen unbeeindruckt. (Aber nicht einmal alle naturwissenschaftlichen Gründe *zusammen* führen, wie ich betonen möchte, *für sich genommen* zu einer Entscheidung zwischen (1) und (2B). Sie führen einzig und allein zu der Gewißheit, daß diese beiden Prinzipien nicht beide richtig sein können.)

Mit der Wahrheit von Satz (3*) und Satz (1) ergibt sich nun aber eben die Falschheit der Sätze (2B) und (2A) und die Wahrheit von Satz (4*), womit wir schließlich einen *Hinweis auf* – aber keinen *Beweis von* – Gottes Existenz vorliegen haben.

V. Thomas' „Zweiter Weg“ als rationale Indikation

Ich habe zu Beginn kurz Thomas von Aquins „Zweiten Weg“ erwähnt. Er ist das klassische Beispiel für einen intendierten *Beweis* der Existenz Gottes in der Kausalmetaphysik. Es ist eine philosophiehistorisch neue Perspektive – eine vorteilhafte Perspektive –, wenn man Thomas von Aquins Zweiten Weg einmal nicht als einen intendierten Beweis der Existenz Gottes ansieht (ganz abgesehen davon, wie Thomas selbst das Argument eingeordnet hätte), sondern nur als eine kausalmetaphysische rationale Indikation für die Existenz Gottes – freilich eine andere, als ich hier geboten habe.

Ich werde Thomas' Argument nicht im Einzelnen referieren bzw. rekonstruieren. Thomas macht entscheidenden Gebrauch von Kausalketten, die von der Wirkung zur Ursache zurückgehen und irgendwann *aufhören müssen: nicht mehr verlängerbar sind*, so daß es eine erste Ursache – eine unverursachte Ursache – geben muß. Am Ende von Thomas von Aquins Zweitem Weg – er hat ja bekanntlich insgesamt fünf Wege für einen Beweis der Existenz Gottes – steht dann:

Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

Also ist es notwendig, eine erste effiziente Ursache zu setzen, die alle Gott nennen.

Dieser Nachsatz – „die alle Gott nennen“ – sollte ganz besonders unsere Aufmerksamkeit erregen. Denn was vorher steht – daß man eine erste Ursache setzen muß –, markiert eine dialektische

Situation, die völlig analog ist zu derjenigen, die sich in der weiter oben *von mir* gebotenen rationalen Indikation der Existenz Gottes am Ende einstellt. Auch bei Thomas haben wir einen Konklusionssatz vor uns, der *für sich allein genommen* keinen theologischen Gehalt hat. Thomas hat bloß gezeigt, daß es, wenn man seine Prämissen akzeptiert (insbesondere, daß auch maximal prolongierte Kausalketten immer endlich sind), für ein vorgegebenes Verursachtes eine *erste Ursache* gibt, womit gemeint ist: eine Ursache, die nicht wieder eine Ursache hat. Aber der theologische Gehalt, die theologische Bedeutung ist auch *dieser Konklusion* keineswegs *inhärent*. Der theologische Gehalt wird ihr von Thomas vielmehr erst nachträglich beigefügt – indem er im Nachsatz sagt: „die alle Gott nennen“.

Dabei beruft er sich auf einen Konsens, der selbst zu seiner Zeit gar nicht bestanden hat. „Die *alle* Gott nennen“ – wer sind denn diese „*alle*“ (denn wortwörtlich *alle Menschen* kann Thomas mit „*alle*“ – „*omnes*“ – beim besten Willen nicht meinen, aber auch nicht *alle Menschen, die zu seiner Zeit lebten oder schon gelebt hatten*)? Thomas verrät uns nicht, wen er mit „*alle*“ meint. Wir können das jedoch auf sich beruhen lassen. Das für die hier vorgetragenen Überlegungen Wichtige ist vielmehr dies: Thomas fügt eine theologische Auslegung an, die sein Konklusionssatz nicht schon *allein von sich aus* hergibt. Er gibt seinem Konklusionssatz – „Es gibt eine erste Ursache“ – erst *nachträglich* eine theologische Bedeutung. Das zeigt schlagend, daß hier gar kein Beweis der Existenz Gottes vorliegt, sondern – bestenfalls – nur eine rationale Indikation von ihr. Was ich zur Vagheit meiner eigenen Indikation der Existenz Gottes gesagt habe, gilt analog auch für Thomas' Argument: Über die *Natur* der erschlossenen ersten Ursache kann man diesem Argument *nichts* entnehmen. Man kann beispielsweise *nicht* folgern, daß jene erste Ursache allmächtig ist oder allwissend. Thomas hat lediglich gezeigt (die Wahrheit seiner Prämissen einmal vorausgesetzt): Es gibt für manches Geschehen eine erste Ursache. Was diese erste Ursache ist – schon ob es eine kausal erste Substanz ist oder vielmehr ein kausal erstes Ereignis –, das steht in seinem Argument nirgendwo. All das kann man möglicherweise *nachträglich* hinzufügen, indem man weiteres Argumentationsmaterial beibringt; aber das Argument selbst, so wie es ist, gibt das nicht her.

Und man kann Thomas' Argument – dem Zweiten Weg – auch nicht entnehmen, daß es *nur eine* erste Ursache gibt. Folgt man seinem Argument, so kann man von einem verursachten Ereignis immer weiter zurückgehen bis zu einer ersten Ursache von ihm. Es ist damit aber nicht gesagt, daß für alle verursachten

Ereignisse die erste Ursache immer dieselbe ist: es könnte mehrere erste Ursachen geben. Auch dieses Erscheinungsbild ist ganz analog zu meinem eigenen Argument: auch dort konnte es ja mehrere hinreichende nichtphysische Ursachen für all die vielen physischen Ereignisse fernab des menschlichen Einflusses geben, die keine hinreichende physische Ursache haben. Auch bei Thomas fehlt also im Argument die Darlegung der Einzigkeit – die zu einem *Gottesbeweis* aber eigentlich dazugehört. Man kann nun weitere Gründe beibringen, die dann möglicherweise die *Einzigkeit* einer ersten Ursache zu ihrer Existenz hinzuzufügen erlauben, so daß man schließlich bei der Schlußfolgerung anlangt: Es gibt genau eine erste Ursache. Aber im Zweiten Weg des Thomas steht nichts von alledem.

Deshalb ist dieser „Beweis“ der Existenz Gottes – selbst wenn seine Prämissen und seine Logik richtig sind (wofür sich übrigens trefflich rational argumentieren läßt) – *für sich genommen* doch wahrlich nur ein *Beweis in Anführungsstrichen* für Gottes Existenz. Thomas' Zweiter Weg ist *eigentlich* nur eine rationale Indikation – eine „*indicatio*“ (wenn ich einmal so tun darf, als handelte es sich hier um einen eingeführten scholastischen „*terminus technicus*“), keine „*demonstratio*“ im Sinne von „*probatio*“ – der Existenz Gottes: ein – doch recht vages – Weisen in Gottes Richtung. Bei Thomas' Argument stehen die Dinge nicht anders als bei dem Argument, das ich oben dargestellt habe. Wenn man gleichsam *in die Richtung* einer offenbar tatsächlich vorhandenen ersten – ursachlosen – Ursache schaut, dann hat man dadurch einen *gewissen Hinweis* auf die Existenz Gottes (schon gar, wenn diese erste Ursache fernab menschlichen Einflusses wirkt und nicht bloß ausnahmsweise wirkt); und wenn man in die Richtung einer offenbar tatsächlich vorhandenen hinreichenden nichtphysischen Ursache eines physischen Ereignisses ohne hinreichende physische Ursache schaut, dann hat man auch dadurch einen *gewissen Hinweis* auf die Existenz Gottes (schon gar, wenn diese nichtphysische Ursache fernab menschlichen Einflusses wirkt und nicht bloß ausnahmsweise wirkt). Mehr als ein gewisser Hinweis ist es in beiden Fällen nicht.

Aber ich meine: Was vorliegt, ist gar nicht so wenig. Sowohl im *Argument von der ersten Ursache* als auch im *Argument der nicht-physischen Verursachung von physisch nicht verursachtem Physischem* wird rational argumentiert und der Boden des Rationalen nie verlassen; dabei wird aufgewiesen, daß es auch rein von diesem Boden aus immerhin einen Fingerzeig für die Existenz Gottes gibt. Das ist durchaus nicht nichts – sondern mehr als

man womöglich gemeint hat, sich nach Kant noch erhoffen zu dürfen. Man würde den Boden des Rationalen allerdings verlassen, wenn man beanspruchte *Beweise für Gott* zu haben – und, beachten wir, nicht minder würde man mit einem solchen Anspruch den Boden des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott verlassen. Denn ein *bewiesener Gott* wäre nicht unser Gott.

Winfried Löffler

Anfangssingularität, Evolution und die Existenz Gottes

Zur Rekonstruktion verschiedener
Argumentationsformen

Mit 42 Jahren steht es mir eigentlich noch nicht zu, mit Jugenderinnerungen zu kokettieren. Aber eine Veränderung der Debatte ist schon sehr merkwürdig: Das Thema „Glaube und Naturwissenschaft“ ist seit einigen Jahren wieder auf der Agenda. Zu Beginn meiner Studienzeit war es so tot wie nur etwas. Spätestens jedem Dritt- oder Viertsemestrigen der Theologie oder der Philosophie sollte damals klar gewesen sein, daß aus naturwissenschaftlichen Befunden nicht direkt etwas folgen kann für die Sache des Glaubens, weder Bekräftigendes noch Beunruhigendes. Manche verbanden dies noch mit der These von Religion und Wissenschaft als verschiedenen „Sprachspielen“, die man eben sauber zu trennen habe. Ob sich solche Positionen wirklich auf Wittgenstein und sein Sprachspielmodell berufen können, möchte ich dahingestellt sein lassen. Sicher scheint mir allerdings, daß wir damit unser Rahmenthema von Vernunft und Glaube berühren, und zwar über das Teilthema der Einheitlichkeit der Vernunft. Thesen vom Sprachspielpluralismus sind Positionen einer *fragmentierten Vernunft*, solange es keine Theorie darüber gibt, in welchen Anwendungsfeldern welches Sprachspiel angemessen ist und warum genau.

Seit einigen Jahren nun scheint manches anders: Wir diskutieren nicht nur in den USA, sondern zunehmend auch auf dem Kontinent über den Status der Evolutionsbiologie, das sogenannte „Intelligent Design“ in der Natur und auch über die Frage, ob aus dem Urknallmodell der Astrophysik etwas für den religiösen Glauben folgt. Zuweilen scheint hier das Pendel in die andere Richtung auszuschlagen, in die Konzeption einer *völlig einheitlichen Vernunft*, die Naturwissenschaft und Glaube in eine große Synthese vereinigt.

Mir scheint, daß man beide genannten Argumente, das „Intelligent Design“-Argument als auch das Argument aus dem Urknall, als Versuche eines Arguments für die Existenz Gottes

lesen kann. Beide schließen an berühmte historische Vorlagen an: das „Intelligent Design“-Argument an das Design-Argument des 18. Jahrhunderts, und das Urknall-Argument an die wesentlich älteren Kontingenzargumente etwa bei Thomas von Aquin oder Leibniz.

Ich gehe daher im Folgenden in zwei Schritten vor: zunächst entwerfe ich so etwas wie ein „Pflichtenheft“ für plausible Argumente für die Existenz Gottes, und dann vergleiche ich die beiden Argumente unter diesen Rücksichten. Dabei werden einige doch recht markante Unterschiede hervortreten.

I. Allgemeine Anforderungen an Argumente für die Existenz Gottes

1. „Empirischer“ Ausgangspunkt

Ein plausibles Argument für die Existenz Gottes müßte einen empirischen Ausgangspunkt haben, das heißt, an irgendwelchen Ausschnitten der Erfahrung anknüpfen.

„Erfahrung“ wird dabei im weiteren Sinne verstanden: Es ist nicht nur methodisch gesuchte, experimentell wiederholbare Erfahrung im Sinne der Natur- und Sozialwissenschaften gemeint, es kommen auch andere Formen von Erfahrung in Frage, sofern sie einigermaßen öffentlich ausweisbar sind. Bezüge auf rein private, anderen vielleicht sogar grundsätzlich nicht zugängliche Erfahrungsepisoden (wie das mitunter von gewissen religiösen Erfahrungsformen gesagt wird) eignen sich hingegen nicht als Ausgangspunkt – zumindest nicht als Argumentationsbasis für andere.

Die Gründe für diese Forderung scheinen mir dreifach zu sein:

(1) Erstens die überwiegende Einschätzung, daß nicht-empirische, ontologische¹ Argumente – von Anselm von Canter-

¹ Ob ontologische Argumente wirklich samt und sonders nicht-empirisch sind, ist allerdings nicht ganz unumstritten. Bei Anselm von Canterbury etwa könnte man es auch als empirische Prämisse verstehen, daß selbst der Tor den Ausdruck „Gott“ versteht und, wenn er ihn hört, damit bestimmte Inhalte verbindet (siehe P. Weingartner, „Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?“, in: F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie* (= Münchener philosophische Studien N.F., 4), Stuttgart u.a. 1998, 35. (Ich weise auf dieses Problem hier nur hin, für meine weiteren Überlegungen hat es keine große Bedeutung: Denn daß ontologische Argumente die erfahrungsfernen Argumente für Gottes Existenz sind, dürfte außer Zweifel sein.

bury bis in die Gegenwart – bei allem intellektuellen Reiz letztlich nicht stichhaltig sind.²

(2) Zweitens ist im Hinblick auf den Vergewisserungszweck solcher Argumente ein möglichst öffentlicher und konsensualer Ausgangspunkt zu bevorzugen. Das gilt natürlich erst recht dann, wenn man sich von solchen Argumenten eine Hilfe für die interkulturelle Verständigung in religiösen Dingen erhofft.

(3) Drittens schließlich ist die Verbindung der Rede von Gott mit anderen Rationalitätsbereichen keineswegs trivial. Das kann man gerade aus den eingangs erwähnten Sprachspielthesen lernen. Diese Verbindung zu anderen Rationalitätsbereichen ist aber am ehesten dann zu klären, wenn Argumente für Gottes Existenz an möglichst öffentlichen Ausgangspunkten ansetzen, also bei der Erfahrung.

2. Weltanschaulicher Rahmen der Argumentation

Argumente für Gottes Existenz bewegen sich nicht im Rahmen einer Einzelwissenschaft, sondern in einem Rahmen, den man als weltanschaulich bezeichnen könnte.

Mit „*Weltanschauung*“ meine ich dabei nicht etwa nur eine religiöse oder politische Präferenz, sondern ein (meist unbewußtes) Bündel lebenstragender Überzeugungen, die allgemeinsten und selbstverständlichsten Überzeugungen über die Wirklichkeit. Zur Weltanschauung gehören grundlegende Überzeugungen darüber, was es gibt, ebenso wie jene über die Reichweiten und Grenzen verschiedener Theoriebildungen sowie über ihr gegenseitiges Verhältnis.³ Ich habe an anderen Stellen die These verteidigt, daß im Kern jeder tragfähigen, ihre Orientierungsleistung erbringenden Weltanschauung eine aristotelisch geprägte Ontologie stecken dürfte, aber das ist heute nicht mein Thema.⁴

² Siehe dazu etwa W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 52-59; ders., „Anselm von Canterbury: Das ontologische Argument für die Existenz Gottes“, in: A. Beckermann/D. Perler (eds.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, 120-142.

³ Zu dieser Konzeption von Weltanschauung siehe O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck – Wien 1999, sowie (aufbauend darauf) W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Anm. 2), Kapitel 5.

⁴ Siehe W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Anm. 2); ders., „Alternativen zu Naturalismus und Monismus: Der Ansatz des Aristoteles“, in: L. Honnfelder/M. Schmidt (eds.), *Naturalisierung des Menschen. Tragweite und Grenzen aktueller naturwissenschaftlicher Deutungen des Menschen*, Berlin 2007, 49-57; ders., „Über deskriptive und revisionäre

Kennzeichnend für Weltanschauungen ist, daß sie großräumiger sind als einzelne wissenschaftliche Theorien. Zu den wesentlichen Funktionen der Weltanschauung gehört es ja gerade, uns zu sagen, welche Einzeltheorien zu welchen Problemstellungen passen, und welche Antworttypen auf welche Fragen angemessen sind.

Allein aus dem religionsphänomenologischen Befund ist klar, daß die Frage nach der Existenz Gottes in einem weltanschaulichen Rahmen abzuhandeln ist und nicht innerhalb einer der einzelnen Wissenschaften. Religiöse Gläubige schreiben Gott typischerweise eine welt-begründende oder sonstwie zentrale Stelle in ihrer Weltanschauung zu. Argumente für die Existenz Gottes müssen also an irgendeiner Stelle von ‚innerweltlichen‘, lokalen Erklärungstypen auf einen anderen Erklärungstyp umschalten. Es ist unter anderem dieser weltanschauliche Rahmen der Fragestellung, der Argumentationen für einen bloßen „Lückenbüßer-Gott“ so unplausibel erscheinen läßt: Wer die Existenz Gottes zur Füllung von Erklärungslücken in den Wissenschaften, z.B. in der Biologie postuliert, der muß sich nicht nur auf ein Rückzugsgefecht angesichts biologischen Fortschritts gefaßt machen, er zieht Gott vor allem auf die Ebene eines Faktors in der Welt herunter. Das ist wohl mit keinem Begriff von Gott vereinbar.

3. Plausibler Abbruch des Erklärungsregresses

Als ein drittes Merkmal eines potentiell plausiblen Arguments für die Existenz Gottes ist zu fordern, daß es den drohenden unendlichen Regreß der Erklärungsforderungen an einer plausiblen Stelle abzurechnen vermag.

Es war unter anderem John Mackie, der diesbezüglich einen Einwand vorgebracht hat: Warum sollte bezüglich eines als letzte Erklärung der Welt angesetzten Gottes nicht wiederum die Frage erlaubt sein, wie seine Existenz zu erklären ist, wer oder was nun ihn verursacht haben könnte, und so weiter?⁵ – Es liegt nahe, Fragen wie dieser durch folgenden Hinweis zu kontern: Wer so fragt, wer diese Frage noch für sinnvoll hält, der spricht eben noch nicht von Gott. Er hat sich vielmehr irgendeine innerweltliche Zwischeninstanz konstruiert, einen Demiurgen

Metaphysik“, in: M. Lutz-Bachmann/ Th.M. Schmidt (eds.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie/ Metaphysics Today – Problems and Prospects of Ontology*, Freiburg/Br. 2007, 114-131.

⁵ Siehe J.L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 147.

oder sonst etwas, bei dem die Frage nach weiterer Erklärung durchaus sinnvoll ist. Ein adäquater Gottesbegriff dagegen muß immer ein Grenzbegriff sein, das dadurch ausgezeichnete Objekt muß so sein, daß weitere Erklärungsforderungen darüber hinaus nicht mehr sinnvoll sind. Das philosophische „Gotteskonstrukt“, das im Argument vorkommt und als existent erwiesen wird, darf nicht so geartet sein, daß es nur an einen bislang übersehenen innerweltlichen Faktor erinnert. Das Verschwinden jeglicher Anschaulichkeit aus dem Gottesbegriff ist dabei nicht beunruhigend, im Gegenteil: Es ist vielmehr ein Anzeichen dafür, daß man nun wirklich von Gott spricht.

4. Klärung der Eigenschaften Gottes

Ein viertes und ganz wesentliches Leistungsmerkmal von Argumenten für Gottes Existenz wird oft übersehen. Argumente für Gottes Existenz dienen nicht etwa nur dem Existenzbeweis eines Objekts, dessen Charakteristika von vornherein klar sind. Beweise dieses Typs gibt es natürlich auch, aber eher in anderen Gebieten: Wer die Existenz einer Primzahl zwischen 90 und 100 oder die Existenz eines römischen *municipium* an der Stelle einer heutigen Ortschaft beweist, der weiß genau, wovon er redet und wonach er sucht. Bei Argumenten für Gottes Existenz ist dies grundsätzlich anders. Die Bedeutung der Rede von Gott ist keine triviale Frage. Niemand hat Gott je gesehen, so wußte schon das Neue Testament (*Joh 1,18a*), aber nach mehreren Jahrhunderten der Religionskritik ist die Klärung der Semantik der Rede von Gott natürlich besonders ernst zu nehmen. Argumente für Gottes Existenz, das ist das vierte Leistungsmerkmal, müssen also auch dazu beitragen, *die Eigenschaften zu klären, die man in einer philosophisch verantwortbaren Weise auf Gott übertragen kann.*

Ein historisches Beispiel für diese Klärungs-Leistung bieten die „Fünf Wege“ des Thomas von Aquin⁶: Im Verlauf eines jeden dieser fünf Argumente (man mag von ihnen im Einzelnen halten, was man will) wird ausgehend von einem Erfahrungsphänomen eine Eigenschaft konstruiert und präzisiert, z.B.: erster, unbewegter Beweger, erste, unverursachte Ursache, notwendiger Grund aller kontingenten Sachverhalte usw. Da diese Eigenschaften dann mit einem religionsphänomenologisch erhobenen Rahmenbegriff von Gott hinreichende Parallelen aufweisen, erscheint die Identifikation des Gottes der Philosophen mit

⁶ Siehe Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3 (*Deutsche Thomas-Ausgabe* Bd. 1, Salzburg 1933, 43-49).

dem Gott der Religion wenn schon nicht zwingend, so doch plausibel. Einem Gesprächspartner, der mit grundsätzlichem Unverständnis für religionsphilosophische Überlegungen in die Debatte eintritt, kann auf diesem Wege zumindest angedeutet werden, wovon in der Theologie überhaupt die Rede ist.

5. Die Einzigkeit des erwiesenen Gottes

Ein fünftes und ebenfalls oft übersehenes Leistungsmerkmal, das ein Argument für Gottes Existenz erbringen müßte, ist der Nachweis der Eindeutigkeit des Gottesbegriffs.

Soll das Argument als Argument für den Monotheismus tauglich sein, so muß gesichert sein, daß der im Lauf des Arguments geklärte Begriff Gottes nur auf *maximal ein* Objekt zutreffen kann und nicht auf mehrere. Aus den bisherigen Merkmalen folgt das, *nota bene*, noch nicht. Ein Argument, das sich in einem weltanschaulichen Rahmen bewegt, einen plausiblen Regreßabbruch vorschlägt und im Lauf des Argumentationsgangs sogar eine Eigenschaft Gottes präzisiert, kann immer noch mit der Existenz *mehrerer* solcher Götter vereinbar sein. Dementsprechend besteht ein bekannter Einwand gegen solche Argumente in der Frage, ob diese Argumente nicht einen simplen logischen Fehler beinhalten, nämlich den Fehler der Quantorenvertauschung: Aus „Für alles gibt es eine erste Ursache“ folgt nicht „Es gibt eine erste Ursache für alles“. (Ebenso wenig wie aus „Es gibt für jeden Menschen eine Zeitung, die er liest“ folgen würde „Es gibt eine Zeitung, die jeder liest“.) Warum sollte es also nicht mehrere letzte Erklärungen geben? In der Tat haben viele der historisch faßbaren Argumente in diesem Punkt eine offene Flanke; besonders deutlich ist das etwa am „Fünften Weg“ des Thomas, wo es der Text völlig offen läßt, warum aus „Alles hat einen Lenker“ folgen sollte „Es gibt einen Lenker für alles“. Wie solche einzigkeitstiftende Zusatzprämissen aussehen könnten, ist übrigens ein Punkt, der mehr Aufmerksamkeit der religionsphilosophischen Forschung verdienen würde.

6. Logische Schlüssigkeit, wenngleich nicht „Beweisbarkeit“

Eine sechste und letzte Forderung ist, daß ein solches Argument einem angebbaren und akzeptablen Logiksystem folgen und darin als logisch schlüssig erscheinen sollte.

Das heißt nicht, daß es sich um „Gottes-Beweise“ handeln muß, und nicht ohne Grund habe ich dieses Wort bisher vermieden. Bei einem „Beweis“ müßten auch die Ausgangssätze über jeden Zweifel erhaben sein. Wo es „Beweise“ gibt, dort scheint ein

Sachverhalt auch jenen Dialogpartnern quasi andemonstrierbar zu sein, die sich anfangs sehr widerspenstig oder skeptisch verhalten. In der Philosophie ist das schon grundsätzlich sehr selten der Fall. Und erst recht wird bei einem weltanschaulich und biographisch so aufgeladenen Thema wie der Gottesfrage nicht mit „Beweisen“ in diesem starken, intersubjektiven Sinne zu rechnen sein.

Dennoch muß solch ein Argument einer angebbaren, akzeptablen Logik folgen und darin logisch gesehen schlüssig sein. *Welcher* Logik, ist grundsätzlich offen. Es kann sich um eine deduktive Logik ebenso wie um eine Wahrscheinlichkeitslogik handeln; sobald irgendwelche Modalbegriffe wie „notwendig“ der „kontingent“ ins Spiel kommen, wird sich eine taugliche Modallogik empfehlen, und wenn im Text Einzigkeitspräsupponierende Ausdrücke wie „dasjenige x, welches ...“ verwendet werden, wird sich eine Logik mit Kennzeichnungen nahe legen.

Wohlgemerkt: All das betrifft zunächst die formallogische Überprüfung solcher Argumente, und es impliziert natürlich nicht, daß ein normalsprachlich formulierender Denker nicht auch ein scharfsinniges und taugliches Argument für die Existenz Gottes vorbringen kann. Auch die natürliche Sprache folgt jedoch impliziten logischen Regeln, die mitunter – man denke an Modalbegriffe – recht komplex sind, und die in der formallogischen Analyse eben expliziert werden.

II. Anwendung auf das Urknall- und das „Intelligent Design“-Argument

Ich komme nun zu meinem zweiten Schritt. Ich skizziere kurz die beiden Argumente und überprüfe, inwieweit sie die vorher genannten Anforderungen erfüllen.

1. Das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell

Als ersten Probiestein nehme ich ein prominentes Argument aus der jüngeren Diskussion, nämlich das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell der Astrophysik, wie es vor allem William Lane Craig⁷ verteidigt.

⁷ Diskussionen Craigs mit dem Agnostiker Quentin Smith enthält deren Band *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford u.a. 1993; eine kurze, aber ältere Zusammenfassung von Craigs Denken ist auf Deutsch erschienen: *Die Existenz Gottes und der Ursprung des Universums*, Wupper-

Das Standardmodell besagt, stark vereinfacht, folgendes: Wir leben in einem expandierenden Universum, das etwa 15 Milliarden Jahre alt ist. Es ist nicht so, daß das Universum in einem vorgegebenen Raum expandieren würde (wie etwa ein Kuchen im Backofen), sondern daß der Raum selbst expandiert, aus einem Punkt unendlicher Dichte, Temperatur und Raumkrümmung heraus, in einem Ereignis, das wir im Deutschen Urknall nennen (nicht ganz passend übrigens, denn wo es keinen Raum und kein Übertragungsmedium gibt, dort gibt es auch keinen Schall und keinen Knall). Dieses Ereignis hat aus physikalischer Sicht allerdings eine peinliche Facette, es ist eine sogenannte Singularität: Erst zur sogenannten Planck-Zeit (5.4×10^{-44} sec.) beginnen die Naturgesetze zu gelten, erst hier gibt es ein Vorher und ein Nachher, davor herrschte ein regelloser, der physikalischen Erklärung *prinzipiell* nicht mehr zugänglicher Zustand. Nach der Planck-Zeit hat das Universum verschiedene Stadien durchlaufen, etwa jene der Bildung stabiler Teilchen, des Durchlässigwerdens für Licht, der Bildung von Atomen, von Sternen etc.

Mit der sonstigen Annahme, daß die Naturgesetze *immer und überall* gelten, steht eine Anfangssingularität natürlich im Konflikt. Andererseits ist das Urknall-Modell empirisch derart gut abgestützt (etwa durch die Rotverschiebung und die 3-Kelvin-Hintergrundstrahlung), daß es eben zum Standardmodell geworden ist – vorgeschlagene Alternativen von Mehrweltentheorien wie sprossenden Baby-Universen, zirkulären, sich gegenseitig hervorbringenden Universen oder sich in verschiedene Dimensionen entfaltenden Superstrings sind über das spekulative Stadium bisher nicht hinausgekommen.⁸ Craig lädt nun ein, diesen physikalischen Befund in folgendes Argument einzubetten:

tal 1989. Zahlreiche neuere Artikel Craigs sind auch über das Internet leicht im Volltext auffindbar.

⁸ Die Grundidee solcher Ansätze ist es, unser Universum nur als Teil oder Facette eines größeren, anfanglosen Gesamtgeschehens erscheinen zu lassen, so daß man den irritierenden „Anfangspunkt“ loswird. Auch allein in dieser Absicht sind die vorgeschlagenen Alternativen nicht immer erfolgreich, manche laufen selbst wieder auf einen Anfang hinaus, wie Craig m.E. überzeugend gezeigt hat: siehe „Contemporary Cosmology and the Existence of God“, in: A. Corradini/S. Galvan/E.J. Lowe (eds.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, London – New York 2006, 97-133.

- (1) Was einen zeitlichen Anfang hat, hat eine Ursache seiner Existenz.
(*Craig betrachtet diese Prämisse als evidentestes Prinzip, die in verschiedensten Bereichen, im Alltag ebenso wie in der Wissenschaft, Anwendung findet.*)
- (2) Das Universum hat einen zeitlichen Anfang.
(*Empirische Prämisse, sie ergibt sich aus dem kosmologischen Standardmodell.*)
- (3) Also hat das Universum eine Ursache seiner Existenz.
(*folgt aus 1, 2.*)
- (4) Wenn das Universum eine Ursache seiner Existenz hat, muß dieser personenartig sein und einige weitere Eigenschaften haben: anfanglos, mächtig etc.
(*Craig entwickelt zur Rechtfertigung dieser Prämisse detaillierte Argumente, deren Grundidee jeweils ähnlich ist: Die Ursache des Universums darf dessen Eigenarten und dessen Beschränktheiten nicht teilen.*)
- (5) Also gibt es eine personenartige Ursache mit diesen Eigenschaften.
(*folgt aus 4, 3.*)

Zu den einzelnen Schritten gäbe es Etliches zu sagen, auch hat das Argument natürlich viele Kritiker auf den Plan gerufen. Ich muß dies hier ausklammern und nur skizzieren, inwiefern das Argument den oben erörterten sechs Forderungen gehorcht.

Die zuletzt genannte Anforderung der logischen Schlüssigkeit (= *Forderung 6*) dürfte problemlos erfüllt sein, das Argument ist auch in seinen Details mit einer einfachen Prädikatenlogik gut rekonstruierbar. Das Problem liegt, wenn, dann bei der Akzeptierbarkeit der Prämissen.

Unproblematisch erfüllt ist weiterhin *Forderung 1*, jene nach einem empirischen Ausgangspunkt: Er wird vom kosmologischen Standardmodell und dem Faktum des expandierenden Universums bereitgestellt.

Das Argument bewegt sich ferner in einem weltanschaulichen Rahmen, wie es unsere *Forderung 2* war, denn es handelt sich hier *nicht* um eine klassische Lückenbüßerstrategie. Es geht nicht darum, Erklärungslücken *innerhalb* der Physik durch den Rekurs auf Gottes Eingriff zu stoppen, es geht vielmehr um ein

Zurückfragen in einen Bereich, in dem die Physik eingestandenmaßen nichts mehr sagen kann. Ich schlage vor, hier von einer *weltanschaulichen Einbettung* eines naturwissenschaftlichen Befundes zu sprechen. Eine solche weltanschauliche Einbettung kann durchaus plausibel und legitim sein, solange man nicht behauptet, es sei ein *Resultat* der modernen Astrophysik, daß am Beginn des Universums das Tun eines personalen Handelnden gestanden sein müsse. Ob man die Dinge so sehen will wie Craig, ist eine Frage der freien Gewißheit, die sich allerdings auf gewisse Gründe stützen kann. Wer dem Argument allerdings die Zustimmung versagt und es lieber mit einer nicht weiter zu erklärenden Singularität hält, dem sollte deshalb noch nicht Irrationalität unterstellt werden.

In einigermaßen plausibler Weise wird auch *Forderung 3*, die Vermeidung eines unendlichen Erklärungsregresses, erfüllt. Daß die innerweltlichen physikalischen Erklärungen am Beginn des Universums ihr Ende finden, bringt das Modell mit sich; dort erfolgt der Umstieg auf eine andere Form der Erklärung. Für eine davor liegende Kette oder Mehrzahl solcher außerweltlichen Erklärungsfaktoren spricht aber eigentlich nichts, dies wäre eine unbegründete Vermehrung der Explanantia.

Forderung 4, die Klärung von Eigenschaften Gottes, wird von dem Argument ebenfalls erfüllt, in einer wesentlich detaillierter ausgearbeiteten Form, als ich dies hier dargestellt habe, und bei Craig übrigens recht ähnlich zu klassischen Überlegungen, etwa bei Thomas von Aquin.

Einen besonderen Vorzug hat das Argument bezüglich *Forderung 5*. Die Einzigkeitsforderung bezüglich der erklärenden Ursache, die bei anderen Argumenten oft eine Achillesferse dargestellt hat, wird hier in ziemlich problemloser Weise durch das kosmologische Standardmodell erfüllt. Am Anfang des Universums laufen sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einem einzigen Punkt zusammen, und es ist durchaus plausibel, diesen Beginn auch nur auf eine außerweltliche Ursache zurückzuführen.

Insgesamt schneidet das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell also nicht schlecht ab und dürfte wohl zu den plausibelsten gegenwärtig verfügbaren Argumentationsformen zählen.

2. Zum Vergleich: das „Intelligent Design“-Argument

Vergleichen wir damit zum Abschluß kurz ein anderes Argument, das auch in einem Naheverhältnis zu den Naturwissenschaften steht. Es handelt sich um das schon einmal kurz er-

wähnte „Intelligent Design“-Argument, eine salonfähigere Variante des Kreationismus, die aber weithin – evangelikale Kreise einmal ausgenommen – in eher schlechter Reputation steht.

Vereinfacht gesagt besteht dieses Argument darin, daß aus den eingestandenen Erklärungslücken der momentanen Evolutionsbiologie auf einen Faktor namens „Intelligent Design“ geschlossen wird, ohne den die Komplexitätssprünge an bestimmten Stellen der Evolution nicht erklärbar seien. Aus einer quasi ingenieurwissenschaftlichen Perspektive sieht es nämlich so aus, daß an solchen Stellen plötzlich Bauelemente zusammentreten, die bislang evolutionär niemals verbunden gewesen waren, die allein aber auch keinen Sinn ergeben hätten. Damit liegt ein Sprung in der Komplexität des neu evolvierten Organismus vor, der nicht durch eine graduelle Aufschaukelung erklärbar ist. So ein Zusammentreffen schreie nach einer Erklärung, eben nach intelligenter Planung.⁹

Ein uraltes, aber immer noch anschauliches Beispiel ist jenes der Schwimmgeißel eines Mikroorganismus, das Michael Behe ausgeschlachtet hat. Solch eine Geißel funktioniert wie ein drehbarer Rotor. Soll so etwas an der Zellmembran angebaut sein und funktionieren, braucht es mehrere konstruktive Merkmale: die Geißel selber, ein nicht weiter ausreißendes Loch in der Zellmembran, eine Art Lager und einen Antrieb. All diese Merkmale hätten, einzeln, vorher keine Funktion gehabt, ähnlich wie die Feder oder der Bügel einer Mausefalle allein, ohne den Gesamtplan, keinen Sinn haben. Erst der intelligente Plan hinter allem macht deren plötzliches Zusammentreten und den damit gegebenen Komplexitätssprung erklärbar.

Was soll man davon halten? Eignen sich solche Überlegungen als Hinweis auf Gottes Existenz und sein Eingreifen? – Legen wir also wieder unsere sechs Kriterien an das „Intelligent Design“-Argument an.

Hinsichtlich der *Forderungen 1* und *6* schneidet dieses Argument noch ähnlich gut ab wie das Argument aus dem Urknall. Es hat einen klaren empirischen Ausgangspunkt und auch seine

⁹ Siehe neben einer Unzahl von teilweise höchst einseitigen Internet-Quellen zur Orientierung z.B. die folgenden Sammelbände: W. Dembski/M. Ruse (eds.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge 2004; M.K. Cunningham (ed.), *God and Evolution. A Reader*, London 2007. Ein „Klassiker“ der *Intelligent-Design*-Auffassung ist inzwischen auch auf Deutsch erhältlich: M.J. Behe, *Darwins Black Box. Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie*, Gräfelfing 2007.

Logik dürfte nicht allzu komplex sein, vermutlich eine Wahrscheinlichkeitslogik.

Gewisse Abstriche müssen bereits bei den *Anforderungen 3* und *4* gemacht werden. Warum man nicht nach weiteren Erklärungen für das anscheinende „Intelligent Design“ zurückfragen darf, liegt nämlich nicht auf der Hand. Vielleicht ist es ja bloß ein biologischer Effekt höherer Ordnung, den wir momentan noch nicht kennen, vielleicht auch eine innere Naturfinalität. Die Regreßgefahr ist also noch nicht gebannt, indem man an „Intelligent Design“ appelliert. Dementsprechend wird in diesem Argument auch wenig über die Eigenschaften Gottes geklärt; denn wenn man nicht absehen kann, wo ein Erklärungsregreß endet, weiß man auch wenig über den Gegenstand, den man als Ende aller Erklärungen ansieht. Alles, was man aus dem Argument über Gott und seine Weisheit als „Designer“ zu erkennen meint, stammt in Wahrheit also nicht aus dem Argument, sondern aus den schöpfungstheologischen Hintergrundüberzeugungen seiner Vertreter.

Die größten Mängel hat das Argument aber hinsichtlich der *Forderungen 2* und *5*. Betrachten wir zunächst *Forderung 5*, die Einzigkeitsforderung. Den Anschein intelligenter Planung gibt es an zahllosen Stellen im Tier- und Pflanzenreich, wie sich Vertreter des „Intelligent Design“ ja eben mit großem Aufwand nachzuweisen bemühen. Warum aber sollte hinter diesen einzelnen Planungsphänomenen gerade eine einzige, einheitliche Intelligenz stehen und nicht beliebig viele? Freilich neigt man dazu, die Einzigkeit der planenden Intelligenz spontan vorauszusetzen, wenn man vom Schöpfungsdenken der drei abrahamitischen Religionen her geprägt ist. Aber im Kontext eines philosophischen Arguments wäre das natürlich eine *petitio principii*.

Auch an *Forderung 2*, jener der Situierung in einem weltanschaulichen Rahmen, spießt es sich beim „Intelligent Design“-Argument. Insgesamt verbleibt dieses Denken nämlich im Rahmen der Biologie, auch wenn die „Intelligent Design“-Hypothese weder testbar noch falsifizierbar ist und daher gemeinhin als pseudowissenschaftlich eingeschätzt wird. Sie nimmt eine bloße Lückenbüßer-Funktion ein, die mit biologischen Hypothesen auf einer Ebene steht und durch eine bessere biologische Theorie jederzeit obsolet werden kann. „Intelligent Design“ wäre ein zusätzlicher biologischer, also innerweltlicher Faktor, dessen religionsphilosophische Bedeutung völlig offen ist.

Von allen wissenschaftstheoretischen Problemen einmal abgesehen, schneidet das „Intelligent Design“-Argument im Vergleich mit dem vorher erörterten Argument aus dem kosmologi-

schen Standardmodell also deutlich schlechter ab. Zwei der sechs Forderungen sind zwar erfüllt, zwei andere aber eindeutig nicht, und zwei weitere nicht in plausibler Weise.

Vielleicht hätten Sie meine Ausgangseinschätzung geteilt, daß das „Intelligent Design“-Argument als Argument für die Existenz Gottes sicher untauglich ist, während das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell zumindest als diskutabel erscheint. Anhand der oben erörterten Forderungsliste läßt sich diese Ausgangseinschätzung nun begründen und wohl auch erhärten.

Man sollte sich nicht dadurch irritieren lassen, daß beide Argumente häufig von denselben Personenkreisen vorgebracht werden. „Intelligent Design“-Vertreter sind in aller Regel auch vehemente Vertreter des Arguments aus dem Urknall. Das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß – sofern meine Analyse richtig ist – es sich um recht verschiedene Argumentationsstrukturen handelt.¹⁰

¹⁰ Einzelne Passagen dieses Texts wurden bereits veröffentlicht in: W. Löffler, „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: E. Bidese/A. Fidora/P. Renner (eds.), *Philosophische Gotteslehre heute: Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55-70.

II. Anthropologie

Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung?

Zu Ursprung und Begründung des Begriffs der Person

Nach einem ersten Verständnis der Person eignen dieser sowohl geistige als auch körperliche Momente. Als moralischer Akteur ist sie fähig, zu entscheiden sowie zu handeln. In vielen Fällen des Alltags reicht dieses Verständnis aus. Es findet jedoch seine Grenze dort, wo genau festgelegt werden muß, wer und aus welchen Gründen jemand als eine Person anzusehen ist, etwa ein Mensch mit Altersdemenz oder ein Verbrecher.

Das deutsche Grundgesetz spricht zwar von der unantastbaren Würde des Menschen, gleichwohl muß einsichtig sein, worauf denn diese Würde beruht, wie sie sich begründen läßt.

Eine bloß moralische Theorie, die sich wie die von Immanuel Kant auf eine von der theoretischen getrennte praktische Vernunft beruft, muß die Würde der Person als eine Sache des guten Willens der Anerkennung hinstellen. Interaktionistische Theorien, wie diejenigen von Jürgen Habermas und Ernst Tugendhat, machen die Anerkennung der Person von wechselseitigen Rechtssetzungsakten derer abhängig, die über Bürgerrechte verfügen.¹

Seit der klassischen Ausgangsdefinition des Boethius, nach der eine Person die „individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur“ ist², gab es sowohl Vertiefungen dieses Ansatzes als auch ein völliges Vergessen des ontologischen Zugangs zu dem Gegenstand „Person“. Thomas von Aquin erklärt die Einheit der Person damit, daß sie als ein Individuum leiblich-seelische Substanz besitzt. Die Verbindung der Geistseele mit dem Leib kon-

¹ Siehe J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt /M. 2001; E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Ethik*, Frankfurt/M. 1993.

² A.M.S. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* 3: „naturae rationabilis individua substantia“, in: ders., *Die theologischen Traktate*, ed. M. Elsässer, Hamburg 1988, 74f.

stituiert die konkrete Einheit der Spezies und damit das Individuum. Da die Personalität nicht mit irgendwelchen Eigenschaften, sondern mit der letzten Seinskonstitution zusammenhängt, sind sowohl das Kind wie der geistig Schwerkranke Personen.

Während René Descartes die Einheit der Person auf die Dualität von denkendem („res cogitans“) und ausgedehntem Ding („res extensa“) reduziert und die Grundlage des Personverständnisses aufhebt, versucht Locke die Einheit der Person durch akzidentelle Kriterien zu bestimmen. Sowohl die Erinnerung des Menschen als auch die von außen beobachtbare Existenz des menschlichen Körpers zum selben Zeitpunkt und an derselben Stelle sollen die Identität des Menschen erklären. Locke hilft sich aus der Verlegenheit, in die ihn Descartes' Dualismus gebracht hat, indem er gleich zwei Wesensdefinitionen des Menschen einführt: (1) einmal die Person, die in der Erinnerung real ist; (2) zum anderen die Person, die als Körper über Raum-Zeit-Stellen identifizierbar ist. Auf diese Weise meint er, die Annahme einer menschlichen Seele und einer ontologischen Einheit der Person vermeiden zu können.

Bei John Locke ist die Seinsweise der Person in die Perspektiven der inneren und äußeren Erfahrung aufgespalten. Einflußreiche moderne Philosophen, die von den Voraussetzungen Lockes wesentlich abhängen, sind Derek Parfit und Peter Singer. Parfit leugnet die Anwesenheit einer Person während des Schlafes. Zudem löst sich für ihn die eine menschliche Person im Laufe des Lebens in viele einzelne auf. Bei Peter Singer ist eine Person nur dann gegeben, wenn ein entsprechender Grad der Artikuliertheit des Lebensinteresses vorliegt. Demgemäß ist ein ausgewachsenes Schwein eher Person als ein neugeborenes Kind.

Die philosophische Theorie der Person steht vor der Alternative, der Person neben der Funktion, Aktzentrum des Menschen zu sein, auch ein Sein in sich zuzusprechen, oder aber sie nur mit einem Aktzentrum zu verbinden mit der Folge, daß nicht alle Menschen Personen oder daß alle Menschen nur zu gewissen Zeiten Personen sind.

Von den aktuellen Traktaten zum Thema „Person“ ist das Buch von Berthold Wald, *Substantialität und Personalität*³, dasjenige, das das Problem vom Standpunkt eines metaphysischen Realismus aus erörtert. Auch Robert Spaemann bekennt sich zu

³ Siehe B. Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn 2005.

dieser Position in seinem Buch *Personen*⁴. Zu nennen sind ferner die bedeutsamen Abhandlungen von Dieter Sturma⁵ und von Theo Kobusch⁶.

Im Folgenden wird die Diskussion des Ansatzes von Spaemann im Vordergrund stehen, insbesondere dessen Versuch, sprachanalytische, phänomenologische und interaktionistische Zugangsweisen in den metaphysischen Realismus einzuführen. Insbesondere ist an Spaemanns Ansatz die Frage zu stellen, ob die Seele des Menschen im Rahmen der ontologischen Konstitution als individuierende Form des Leibes ihre zentrale Stellung für die Theorie der Person behält oder ob die Person auf die Weise einer transzendentalen bzw. interpersonalen Konstitution zustande kommen soll.⁷

Moderne Theorien, die das Personsein vor allem an Handlungen knüpfen, leugnen in der Regel ein In-sich-Sein der Person, das von Natur aus besteht. Interaktionistische Rechtssetzungsverfahren, in denen Menschen, die schon Menschenrechte haben, anderen, die angeblich noch keine haben, welche verleihen, treten – etwa bei Jürgen Habermas und Ernst Tugendhat – an die Stelle der naturhaften Ausstattung personaler Würde.

Mein Rückgriff auf die Konzeption der Person bei Aristoteles und Thomas von Aquin stellt das naturhafte In-sich-Sein der Person heraus und entreißt die Diskussionen über die Person ihrer Einseitigkeit.

I. Der Sprachgebrauch und die klassische Definition

Der Ausgangspunkt von Thomas ist keine platte Dingontologie, sondern die Verbindung von Erkenntnissen aus der Seins-, Seelen- und Erkenntnislehre, weil die Substanz, um die es geht, nicht nur eine individuelle ist, sondern auch eine solche, die eine vernünftige Natur hat, der eine erkennende Tätigkeit und damit die Voraussetzung von Freiheit zugeschrieben wird. Mit der

⁴ Siehe R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

⁵ Siehe D. Sturma, *Philosophie der Person*, Paderborn 1997.

⁶ Siehe T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, Freiburg/Br. 1993.

⁷ Statt einer ontologischen Interpretation der unsterblichen Geistseele findet sich bei Spaemann eine phänomenologische oder auch transzendente. Zur Unsterblichkeit der Seele heißt es bei ihm: „Die Unsterblichkeit der Seele ist ein Postulat der Liebe und ein Postulat mit Bezug auf die Liebe, die ihr eigenes Ende nicht denken will, weil sie es nicht denken kann, ohne ihre eigene Idee zu zerstören“ (*Personen* [Anm. 4], 173).

Aufnahme der bekannten Personendefinition von Boethius bleibt Thomas innerhalb der großen philosophischen Bestimmung des Menschen als geistbegabter Individualität, die wir bereits bei Platon und Aristoteles finden. „Person“, so sagt Thomas, „bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich das Für-sich-Bestehen vernunftbegabter Natur“⁸.

Im ersten Teil der *Summa theologiae*, Quaestio 29, Artikel 1 und 2 erläutert Thomas die Definition des Boethius: „naturae rationabilis individua substantia“. Die Definition des Boethius, daß die Person eine „individuelle Substanz mit einer vernünftigen Natur“ ist, wird von Thomas im Sinne der beiden Hauptbedeutungen von Substanz bei Aristoteles ausgelegt. Bei Aristoteles heißt es in der *Metaphysik*, daß Substanz in zwei Bedeutungen gebraucht wird, „[1] einmal als das letzte Subjekt, das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird, [2] dann als dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes und abtrennbar ist; solcherelei aber ist eines jeden Dinges Form und Spezies“⁹.

Im Kommentar zu dieser Stelle spricht Thomas von der besonderen Substanz, die aus sich selbst existiert und von allem anderen verschieden ist, während die Form und Spezies als allgemeine Substanz nur aufgrund einer besonderen Substanz in der Funktion des „suppositums“ subsistieren kann.¹⁰ Im Beispiel gesprochen ist die partikulare Substanz „Sokrates“ ein Mensch, der die Wesenheit „Mensch“ realisiert, während diese als allgemeine Spezies in vielen Trägern real sein kann. Dies ist eine erste logische Bestimmung des Verhältnisses von „suppositum“ und „species“, die ich später durch den Rückgriff auf das ontologische Verhältnis von Materie und Form vertiefe.

Daß die Definition von Boethius von der vernunftbegabten Natur spricht, nimmt Thomas zum Anlaß, auf die speziellere und vollkommene Seinsweise hinzuweisen, mit der sich die Individuen in den vernunftbegabten Substanzen ausgestattet finden, „die eine Herrschaft über ihre Akte haben und nicht zum Handeln getrieben werden, sondern aus sich selbst handeln“¹¹.

⁸ Siehe Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3 c. (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 3, Salzburg – Leipzig 1939, 52).

⁹ Aristoteles, *Metaphysik* V 8, 1017b 23-26 (ed. H. Seidl, Hamburg 1982, 204f.).

¹⁰ Siehe Thomas von Aquin, *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. John P. Rowan, Notre Dame 1993, Book V, Lesson 10, Nr. 903, 325.

¹¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1 c. (Anm. 8) –Übersetzung vom Verfasser.

Robert Spaemann hat in einer Reflexion auf unsere gesprochene Sprache bemerkt, daß wir vor allem in zwei extrem unterschiedenen Bedeutungen von „Person“ reden. (1) Einmal sprechen wir von acht Personen, die zum Abendessen kommen, oder auch von zehn Personen, mit denen ein Aufzug belastet werden darf. (2) Neben dieser bloß numerischen Identität gebrauchen wir das Wort „Person“, wenn wir die besondere Würde ausdrücken wollen, die mit dem Menschen verbunden ist.¹² – Man wird leicht bemerken können, daß in diesen beiden alltagssprachlichen Bedeutungen die Aspekte der Einzelheit und des Wesens aus der klassischen Definition des Boethius enthalten sind.

Eine weitere sprachlogische Bemerkung von Spaemann ist, daß „Person“ kein sortaler Ausdruck, aber auch keine Eigenschaft, sondern ein Träger bestimmter Eigenschaften sei.¹³ In kritischer Anspielung auf die prädikatenlogische Referenzweise weist Spaemann darauf hin, daß der Mensch nicht auf die gleiche Weise Mensch wie der Hund Hund ist, „nämlich als unmittelbare Instantiierung seines Artbegriffs“¹⁴. Spaemann macht auf den Unterschied aufmerksam, daß der Mensch auf andere Weise Exemplar seiner Spezies ist, „wie andere Individuen Exemplare ihrer Art sind“¹⁵.

Aristoteles hat auf das Besondere des Falles hingewiesen, daß wir einzelne Menschen mit einem Eigennamen benennen können und dabei die individuelle Person ebenso wie die allgemeine Menschennatur meinen können. Wenn wir von „Sokrates“ sprechen, meinen wir die allgemeine Form eines Menschen mit individueller Materie, ohne daß die Aussage äquivok würde. Dies gilt für alle anderen Fälle der Instantiierung der Form in materiellen Substanzen nicht. Wenn wir verschiedene Kreise an die Tafel malen, so können wir zwar auf einen bestimmten Kreis hindeuten, ohne aber uns deshalb veranlaßt zu sehen, dem Kreis einen Namen zu geben. Dieser Kreis wäre genauso wenig wie die anderen Kreise, die wir gezogen haben, ein Individuum. Er wäre die unvollkommene Darstellung einer mathematischen Form. Jeder Kreis hat gleiche Definitionseigenschaften mit allen anderen Kreisen, ein Umstand der mit Bezug auf die menschliche Person nicht zutreffen würde.¹⁶

¹² R. Spaemann, *Personen* (Anm. 4), 13ff.

¹³ *Ebd.*, 14.

¹⁴ *Ebd.*, 16.

¹⁵ *Ebd.*, 17.

¹⁶ Aristoteles, *Metaphysik*, VII 10, 1034 b 32-1035 b 3; dazu Thomas von Aquin, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (Anm. 10), 494.

Nach diesen Analysen aus der Ordnung der Benennung geht es im Folgenden um Folgerungen aus der Ordnung selbst. Die besondere Bedeutung der Form für die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz muß dabei erläutert werden.

II. Die Person und der zweifache Begriff des Wesens

Ich entwickle zunächst die ontologische Konstitution des geistbegabten Individuums und der Person bei Thomas von Aquin. Thomas erörtert diesen Zusammenhang im ersten Teil der *Summa theologiae*, Quaestio 29, Artikel 2, bei der Widerlegung des 3. Einwandes. Er findet sich aber auch z.B. in *De ente et essentia*, weil er zur ontologischen Konstitutionslehre gehört.

Im Einwand war vorgebracht worden, daß die Ausdrücke „Hypostase“, „Subsistenz“ und „Wesenheit“ dasselbe bezeichnen. Die „Wesenheit“ bezieht sich jedoch nur auf die allgemeine Natur des Dinges, so daß, wenn „Hypostase“ und „Subsistenz“ auch in dieser Weise verstanden würden, die Identität der Person nicht erfaßt werden könnte. – In der Antwort weist Thomas darauf hin, daß bei den konkret existierenden Dingen die Wesenheit nicht nur die universelle Form oder die universelle Materie bezeichnet, sondern das konkrete, aus Form und Stoff zusammengesetzte Seiende. So wie die „*materia signata*“ sich von der konstituierenden Materie unterscheidet, gehören, wie Thomas sagt, „Fleisch und Gebein zum Wesen dieses Menschen“. Bei Thomas lautet die ganze Stelle:

Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis.

Daher bezeichnet bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen Wesenheit nicht die Form allein noch die Materie allein, sondern das aus Materie und Form Zusammengesetzte, insofern sie die Seinsprinzipien der Art sind. Das aus dieser Materie und dieser Form Zusammengesetzte aber hat die Bewandnis von Hypostase und Person; denn Seele und Fleisch und Gebein gehören zum Wesen dieses Menschen.¹⁷

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 2 ad 3 (Anm. 8).

Es wäre jedoch falsch, die Materie als Grund der Individuation anzusehen. Es ist *der Art nach*, aber nicht *dem Sein nach* dieselbe Form, wodurch Sokrates und Kallias Mensch sind, während sie durch das Sein ihrer jeweils eigenen Form sowohl Mensch als auch verschieden sind, mit einem je bestimmten Leib und einer verschiedenen Biographie.¹⁸ Berthold Wald hat in seinem Traktat zum Personbegriff darauf hingewiesen, daß „das Sein der Art ‚Mensch‘ nicht bei der Form als Sachgehalt (Spezies) liegt, sondern bei der Form als Akt (Anima) und damit ausschließlich bei den individuellen Vertretern der Art“¹⁹.

Die Form als Akt hat darin ihre Spitze, daß der „intellectus possibilis“ als individuelle Substanz aufgefaßt werden muß. Das Erkennen ist eine Tätigkeit, die dem Handelnden immanent ist und ihn nicht von außen bewegt. Im ersten Teil der *Summa theologiae*, Quaestio 76, Artikel 1 weist Thomas darauf hin, daß der Intellekt die substantielle Form von Sokrates ausmacht. Ohne diese Annahme wäre Sokrates seinem Wesen äußerlich.

Wir können als Ergebnis festhalten, daß nicht die allgemeine Wesenheit des Menschen die Realität der Person enthält, dagegen sehr wohl die konkrete Wesenheit eines Menschen. Damit wird das Mißverständnis vermieden, daß die Existenzvollzüge und Handlungen nur auf der Basis eines relationalen Verhältnisses gegeben wären, ohne daß die Wurzel, die substantielle Form als konkretes Seinsprinzip mitgedacht würde. Die substantielle Form ist es ja, die das bestimmte Etwas konstituiert.

Bei Thomas finden sich vier Arten von Formen materieller Substanzen, deren höchste die geistige Seele ist.

1. Die einfachste Form ist diejenige der materiellen Dinge. Ihr fehlt das Leben.

2. Es gibt Formen materieller Dinge, die Leben haben und die Vermögen der Ernährung und Reproduktion (die Pflanzen).

3. Dann aber gibt es Formen materieller Dinge, die Leben, Ernährungs-, Reproduktions- und Wahrnehmungsvermögen haben (die Tiere).

4. Die vierte Gruppe bilden Formen materieller Dinge, die Leben und zusätzlich zu den genannten Vermögen auch Vernünftigkeit haben.

¹⁸ Thomas von Aquin, *Commentary on Aristotle's Metaphysik* (Anm. 10), Book 7, Lesson 7, Nr. 1435, 478.

¹⁹ B. Wald, *Substantialität und Personalität* (Anm. 3), 171.

Diejenigen Formen materieller Dinge, die Leben haben, nennt Thomas mit Aristoteles „Seelen“. Die menschliche Seele unterscheidet sich für Thomas von den anderen Seelen durch ihre Geistigkeit.²⁰ Der Begriff der Seele kann universell und als einzelne verstanden werden: als Seele und als *diese* Seele.²¹

Wir sind inzwischen von der logischen Analyse der Person zur ontologischen Analyse mit der entsprechenden Berücksichtigung der Bedeutung der konstituierenden Wesensform als Geistseele fortgeschritten. Ich fasse die wichtigsten Schritte zusammen.

1. Das konkrete Individuum „Sokrates“, das aus konkreter Materie und konkreter Form besteht, wird durch den Seinsakt über die Form als vorrangiger Wesenheit konstituiert.

2. Wir können der konkreten Person einen Namen geben, weil wir das Menschsein im konkreten Individuum intuitiv erfassen. Wenn von *diesem* Menschen gesprochen wird, könnte ebenso von *dieser* Seele oder von *dieser* Person gesprochen werden.

3. Im Namengeben für ein Individuum konkretisiert sich der Begriff des unbestimmten Individuums, der ansonsten die Anzeige für das Verhältnis von individueller Materie und substantieller Form im Falle der menschlichen Person ist.

Ich komme nun zur phänomenologischen Bestimmung der Person bei Robert Spaemann.

III. Spaemanns phänomenologische Voraussetzungen der Person

Dieser zieht keine hinreichenden ontologischen Konsequenzen aus dem besonderen Verhältnis von „suppositum“ und Wesenheit, das beim konkreten Menschen vorliegt. Er berührt die ontologische Ebene des Verhältnisses von substantieller Form und Materie, betritt sie aber nicht, sondern verbindet auf kunstvolle Weise Reflexionen auf die Selbstgewißheit des „Ich-Sagens“ und auf die Sprache mit dem Unterschied des Lebewesens Mensch

²⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1 (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 6, Salzburg – Leipzig 1937, 34ff.) – Siehe E. Stump, „Nicht-cartesischer Substanzdualismus und nichtreduktionistischer Materialismus: Thomas von Aquin über die Seele“, in: M. Jung/M. Moxter/Th. Schmidt (eds.), *Religionsphilosophie*, Würzburg 2000, 47-74.

²¹ Thomas von Aquin, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (Anm. 10), Book 7, Lesson 11, Nr. 1524.

zu bloßen Tieren.²² Er zitiert zwar Elemente der Person-Definition von Boethius und Thomas, aber die entscheidende ontologische Voraussetzung der Person, die individuierende Seele als Form des Leibes, wird von ihm zugunsten transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Annahmen aufgegeben.²³

Bei ihm heißt es: „ ‚Person‘ ist kein Wesensmerkmal“, sondern bezeichnet die „jeweilige Einzigkeit eines individuellen Lebensvollzugs“²⁴. Dies ist der Schlüsselsatz, der anzeigt, daß die ontologische Grundlage der Person aus dem Blick gerät. Daß Person kein Wesensmerkmal ist, ist zwar für die explizite logische Definition des Artbegriffes Mensch richtig, aber nicht für die individuelle reale Substanz Mensch, so wenn wir z. B. sagen: Sokrates ist ein Mensch. Und selbstverständlich entsprechen sich das konkrete Wesen des Menschen und die konkrete Person. Das Wesen des Menschen und seine Realisierung in einem individuellen Träger machen die Person aus, wobei der individuelle Mensch ein konkretes Wesen hat und, wie Thomas sagt, aus „diesem Körper und dieser Seele zusammengesetzt ist“²⁵.

Im Artikel 8 der Quaestio 10 der *Untersuchungen über die Wahrheit* kommt Thomas auf die allgemeine Natur der Seele zu sprechen, auf dasjenige, was allen Seelen gemeinsam ist. In diesem Sinne läßt sich Person als Wesensmerkmal nicht feststellen, wie Spaemann ganz richtig sagt. Davon ist jedoch die Erkenntnis der Seele zu unterscheiden, die jeder von der Seele „im Hinblick auf das hat, was ihm eigentümlich ist“. Dies ist eine Erkenntnis der Seele, so bemerkt Thomas, „sofern sie ein Sein in einem so und so beschaffenen Individuum hat; darum wird durch diese Erkenntnis erkannt, ob eine Seele ist, z. B., wenn jemand wahrnimmt, daß er eine Seele hat“²⁶.

Dies hat Konsequenzen für die Erkenntnis- und Personen-theorie. Die Personenproblematik muß in diesem Sich-Selbsterfassen der konkreten Seele verwurzelt werden. Die Intentionali-

²² Siehe R. Spaemann, *Personen* (Anm. 4), 17-49.

²³ Zur Unsterblichkeit der Seele heißt es bei Spaemann: „Die Unsterblichkeit der Seele ist ein Postulat der Liebe und ein Postulat mit Bezug auf die Liebe, die ihr eigenes Ende nicht denken will, weil sie es nicht denken kann, ohne ihre eigene Idee zu destruieren“ (*ebd.*, 173).

²⁴ *Ebd.*, 77.

²⁵ Thomas von Aquin, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (Anm. 10), Book VII, Lesson 10, Nr. 1490, 498.

²⁶ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8 c. (Deutsche Übersetzung: *Untersuchungen über die Wahrheit I*, ed. E. Stein, Louvain – Freiburg/Br. 192, 257).

tät des Erkennens muß nämlich ontologisch als Tätigkeit der Seele erfaßt werden. Ihre Thematisierung als bloßes subjektives Erleben oder als Negativität wie bei Spaemann reicht nicht aus: „Intentionalität“, so sagt er, „ist die intensivste Weise des Erlebens selbst“²⁷. In Träumen, so argumentiert Spaemann, ist ein Trauminhalt intentional gegenwärtig, wobei die Selbstgewißheit der Person, die der Träumende von sich hat, vorausgesetzt werden kann. Einer anderen, im Traum nur geträumten Person müsse man sich dagegen erst im Gespräch mit ihr versichern.²⁸

Von einer realistischen Analyse der Erkenntnis her muß man jedoch darauf hinweisen, daß die Grundlage der Erkenntnis die Wahrnehmung während des Wachzustandes der Person ist, während der Traum das Feld des unkontrolliert fließenden Begehrens ist, das aus der Dynamik der Phantasien des Wachzustandes in den Schlaf hinüberwirkt.

Das neuzeitliche Dilemma, daß das Selbstbewußtsein primär ist und die Gewißheit, selbst eine Person zu sein, nicht die Gewißheit der Existenz anderer Personen einschließt, gefährdet auch den Spaemannschen metaphysischen Realismus. Bei ausbleibender ontologischer Verwurzelung rückt bei ihm der Lebensvollzug des erkennenden Subjekts mit einem „ursprünglichen Innesein“²⁹ in den Mittelpunkt. Das Traumargument und die Inexistenz des geträumten Gegenstandes im Traum bringen zweifellos eine Dynamik der Anerkennung ins Spiel, die sich bei Spaemann zeigt, wenn er auf S. 88 erklärt:

Indem Selbstsein sich zeigt, muß es sich in bestimmten Qualitäten zeigen, so vor allem im Blick. Alles, worin es sich zeigt, ist prinzipiell simulierbar. Alles Qualitative, alles Phänomenale ist simulierbar. Personalität konstituiert sich im Verzicht, den anderen für eine Simulation zu halten.

Hier zeigt sich, daß das Personsein von der moralischen intersubjektiven Anerkennung abhängt. Dies steht im Widerspruch zu einem anderen Satz, der auf die realistische Gegebenheitsweise der anderen Person hinweist, so wenn er auf S. 87 erklärt: „Selbstsein als numerische Identität ist nicht simulierbar.“ Der Widerspruch, in den Spaemann gerät, beruht darauf, daß er die ontologische Basis der Person, nämlich die individuierende

²⁷ R. Spaemann, *Personen* (Anm. 4), 64.

²⁸ *Ebd.*, 74.

²⁹ *Ebd.*, 169.

Seele als Form des Leibes, aufgibt und an deren Stelle eine aktive transzendierende Tätigkeit der Person setzt, die ein quasi absolutes Zentrum des Seienden einnimmt. In der englischen Ausgabe des Buches *Person* heißt es:

*Personalität ist das Paradigma des Seins - nicht als ein ‚allgemeines Etwas‘, sondern als Transzendenz der Objektivität ‚Sein in sich selbst‘.*³⁰

Diese Transzendenz der Objektivität erinnert sowohl an Kants Theorie des Primats der praktischen Freiheit des Menschen über die Naturgesetze als auch an Heideggers Begriff des Daseins, dem alles andere als „Zeug“ zuhanden ist. Dieses Schwanken zwischen einer transzendental-philosophischen Apotheose der Person und einer metaphysisch-realistischen Erklärungsweise kann hier nicht weiter erörtert werden. Auch die Diskussion einer anderen Frage, inwiefern das Traumargument Husserls Intersubjektivitätsproblem ins Spiel bringt und wie dies mit den theistischen Annahmen Spaemanns vereinbar ist, muß hier ausgespart werden.

Stattdessen vertiefe ich die Interpretation der Person bei Thomas, der in den *Quaestiones disputatae de potentia* (9,3 c.) erklärt, daß die Person in einer geistigen Natur subsistiert.³¹

IV. Die Person als Handlungsursache bei Thomas von Aquin

Wenn wir die geistige Seele in ihren konkreten Vollzügen des Erkennens, Liebens und Wollens betrachten, ist sie mittels einer Intention auf ein konkretes Objekt ausgerichtet. Der Verstand, so die Auffassung von Thomas, richtet sich auf etwas von ihm Verschiedenes, das „außerhalb“ ist, so daß er sich von sich weg bewegt. Indem er nun diesen seinen Akt erkennt, hebt eine Rückkehr an; denn der Akt, in dem ein Ding außerhalb erkannt wird, liegt zwischen Erkennendem und erkanntem Ding.³² Die

³⁰ Siehe R. Spaemann, *Persons, The Difference between ‚someone‘ and ‚Something‘*, translated by Oliver O' Donavan, Oxford 2006, 67: „Personality is the paradigm for being – not as ‚something in general‘, but as transcendence of objectivity, ‚being in itself.“

³¹ Siehe Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae II*, ed. P. Bazzi/M. Calcaterra/T.S. Centi/E. Odetto/P.M. Pession, Turin – Rom 101965, 230.

³² Siehe A. Zimmermann, „Einleitung“ in: Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit – De Veritate (Quaestio 1)*, Hamburg 1986, XXXII.

vollständige Rückkehr der geistigen Substanz, die der Mensch ist, ermöglicht das Ich- und Selbstbewußtsein. Indem wir „Ich“ sagen, identifizieren wir das Selbst als den letzten Grund unserer individuellen Aktivität; das auf unserem Erkenntnisvermögen aufruhende Ich ist ein untrügliches Zeichen unseres Selbstbewußtseins. Der Ausdruck „Ich“ ist das Zeichen für die Identität der Person, für das erfahrbare Subjekt all unserer Tätigkeiten und Gewohnheiten. Im Verhältnis zu diesem „Ich“ wechseln die Tätigkeiten und werden Gewohnheiten erworben.

Das „Ich“ ist jedoch weder ein bloßer Bewußtseinsstrom, wie Scheler annimmt, indem er Substantialität ausschließt³³, noch ist es identisch mit der denkenden Selbstreflexion, wobei dann die Seele im Sinne von Descartes ein in-sich-seiendes Denken wäre und in der Selbsterkenntnis ihr Wesen erkennen würde. Die Erkenntnisgewißheit der eigenen Schmerzen in mir, die ich habe, ist um nichts gewisser als meine Beobachtung von Passanten, die auf der Straße vorbeilaufen und die ich durch das Fenster sehe. In beiden Fällen sind in Einzelfällen Täuschungen möglich. Man denke an die Phantomschmerzen eines fußamputierten Mannes oder an die Verwechslung einer Person mit einem Schatten in der Dunkelheit. Die Erkenntnisinhalte der Seele sind nicht Objekt, sondern das Mittel der Erkenntnis zwischen Subjekt und Objekt, wie Horst Seidl ausführt. Das Objekt bleibt in seinem Sein außerhalb der Erkenntnis, was sowohl für die Erkenntnis der Außenobjekte wie auch von der Selbsterkenntnis des Objekts gilt.³⁴

Den Versuch der Erklärung der Selbsterkenntnis gibt es nicht, wie Hegel in seiner Geschichte der Philosophie verkündet, erst seit Descartes. Nach ihm sei erst mit Descartes das Licht des Geistes aufgegangen. Bei Hegel heißt es:

*Mit ihm [Descartes] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist.*³⁵

³³ Siehe M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1966, 371.

³⁴ Siehe H. Seidl, *Sein und Bewußtsein*, Hildesheim 2001, 165.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, in: ders., *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Bd. 19, Stuttgart 1928, 321.

Wir finden bereits in Platons *Charmides* eine Lösung dazu, worauf Karen Gloy 1986 und jüngst wieder Berthold Wald hingewiesen haben.³⁶ Jedenfalls ist das *Selbstbewußtsein* nicht der Grund, sondern eine Folge der *Selbsterkenntnis*. Da die Wirklichkeit der substantiellen Form in den erkennenden Vollzügen der Geistseele ihren unmittelbaren Ausfluß hat, ist eine realistische Erklärung der Selbsterkenntnis, die falsche spiritualistische Mittelpunktstellungen des Subjekts vermeidet, von großer Bedeutung für eine integrale Theorie der Person. Descartes' Spiritualismus der geistigen Substanz evozierte nicht von ungefähr den Materialismus Lockes.

Für die Erklärung der Selbsterkenntnis der Person ist der Ausgang von ihren Intentionen der entscheidende Ausgangspunkt. Intentionen sind in erkenntnistheoretischer Hinsicht keine psychischen Phänomene, sie haben keine Inexistenz im Subjekt, wie Franz Brentano behauptet³⁷, vielmehr sind sie nichts anderes als Artformen, Ähnlichkeiten („*similitudines*“) der Dinge, durch die der Intellekt die Dinge erkennt. Der menschliche Intellekt kann die intelligiblen Wesenheiten der materiellen Dinge erkennen, wobei die Wesenheiten in den Dingen ein naturhaftes Sein, im Intellekt dagegen ein geistig-universelles Sein haben. Bei Thomas heißt es:

*Die Natur selbst also, der das Gedachtwerden oder das Abstrahiertwerden oder der Begriff (intentio) der Allgemeinheit mitfolgt, ist nur in den Einzeldingen, aber das Gedachtwerden oder Abstrahiertwerden selbst oder der Begriff der Allgemeinheit ist in dem Verstande.*³⁸

Die konzeptionelle Stärke eines solchen Ansatzes zeigte das Buch von Dominik Perler jüngst auf.³⁹ Erkennen und Streben sind zentrale Zugangsweisen für die Reflexion der Person, weil

³⁶ Siehe K. Gloy, „Platons Theorie der *episteme heautes* im *Charmides* als Vorläufer der modernen Selbstbewußtseinstheorien“, in: *Kant-Studien* 1986, 137-164; B. Wald, *Substantialität und Personalität* (Anm. 3).

³⁷ Siehe F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Hamburg 1924, Nachdruck 1973, 124. – Die Leistung der Erkenntnispezies und intentionalen Form wird bei Brentano auf das „psychische Phänomen“ und die „intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes“ verkürzt.

³⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2 ad 2 (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 6, Salzburg u.a. 1937, 305f.) – Übersetzung vom Verfasser.

³⁹ Siehe D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt/M. 2002.

die Seele und insofern die Person durch den Verstand erkennt und durch das Wollen handelt. Mit der Zuwendung und Erkenntnis der einzelnen Dinge reflektiert der Verstand auch auf sich selbst: „So denkt er“, heißt es bei Thomas, „gemäß derselben Reflexion sowohl sein eigenes Denken als auch das Bild, durch das er denkt.“⁴⁰ Durch die die Erkenntnis begleitende Reflexion erfährt sich die Person als tätige und als Grund des Tuns.

V. Die Bedeutung des Habitus

Eine ganz neue, bisher noch nicht berührte Weise der Selbsterfassung der Person ist ihre Selbsterkenntnis über den geistigen Habitus. Zu dieser Selbsterfassung gehören Gemütsbewegungen, Erkenntnisse der äußeren sinnlich gegebenen Welt, geistiges Können und die Art und Weise, in der sich das natürliche Streben nach dem Guten im praktischen Habitus des einzelnen Menschen ausprägt.

Die Bedeutung des Habitus für die Selbsterkenntnis der Person, auf die Thomas in *De veritate* q. 10, a. 9 hinweist, wird bereits von Aristoteles hervorgehoben. Im 9. Buch der *Nikomachischen Ethik* spricht Aristoteles vom erfüllten Leben des Tugendhaften. Dieser nimmt sein Leben als gut und wünschbar wahr. Die Möglichkeit einer solchen reflexen Wahrnehmung des eigenen Lebens inklusive des eigenen Habitus wird von Aristoteles dadurch erklärt, daß es bereits im Bereich grundlegender sinnlicher und geistiger Tätigkeiten die Selbstwahrnehmung gibt:

*So nehmen wir wahr, daß wir wahrnehmen, und denken, daß wir denken.*⁴¹

Thomas verweist in *De veritate* auf diese Stelle, um seine eigene Theorie zu unterstreichen. Die Selbsterkenntnis der Person durch den eigenen Habitus ist bei Thomas jedoch nicht cartesianisch als eine intuitive Selbsterfassung der eigenen Wesenheit der Seele zu verstehen, weil die dem Menschen mögliche Selbsterkenntnis durch den Habitus über die Objekterkenntnis und die begleitende Erfassung der eigenen Tätigkeit läuft, damit sie sich bilden kann.

⁴⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2 c. (Anm. 38) – Übersetzung vom Verfasser.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170b5 (ed. U. Wolf, Reinbek 2006).

Ohne auf den Begriff des Habitus näher eingehen zu können⁴², ist doch wenigstens darauf hinzuweisen, daß der im Erkennen erworbene Habitus sich in den Vorstellungsbildern auswirkt. Das von uns gebildete Vorstellungsbild geht eine Einheit mit dem erkennenden Verstand ein und wird dabei als unser eigenes Vorstellungsbild erkennbar. Bei der Zurückweisung der averroistischen Theorie, daß der aufnehmende Verstand nicht im individuellen Menschen verwurzelt ist, weist Thomas darauf hin, daß das Erkenntnisbild des aufnehmenden Verstandes, insofern es in Einheit mit dem Vorstellungsbild ist, Grundlage dafür ist, daß wir uns erkennen können.⁴³ Dabei wird unsere Person als erkennende miterfaßt.

Unabhängig von den Vorstellungsbildern hat unser Geist jedoch eine habituelle Erkenntnis von sich, durch die er seine Existenz wahrnimmt.⁴⁴ Was Thomas mit Aristoteles als Leistung der Seelenvermögen beschreibt, ist die Grundlage diachronischer Identität. Mit Günter Rager können wir sagen:

*Das Ich versteht sich als Urheber seiner Handlungen. Es behauptet sich als identisch über die Zeit seines Lebens hinweg, und zwar rückwirkend in die Vergangenheit und vorausgreifend in die Zukunft.*⁴⁵

Eine Darstellung der Ethik bei Thomas – die ein eigenes Thema wäre – würde den hohen Rang der Person bei ihm nur bestätigen. Stichwortartig lassen sich folgende Hinweise festhalten:

- Die Person ist in der Lage, mit der Vernunft zu handeln und Gott als ihr letztes Ziel zu erkennen und zu lieben.
- Sie erfährt darin ihre eigentliche Erfüllung.
- In ihrer Lebensführung spielen persönliche Entscheidungen und das persönliche Gewissen eine entscheidende Rolle.

⁴² Siehe dazu P. Nickl, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*, Hamburg 2001.

⁴³ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II 59 (ed. K. Albert/P. Engelhardt, Darmstadt 1982, 248): „Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum.“

⁴⁴ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8 ad 1 (Anm. 26).

⁴⁵ G. Rager/A. Holderegger (eds.), *Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg/Br. 2000, 16.

– Gemeinsam mit andern kann die Person auf vielfachen Handlungsebenen ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Ziele verfolgen.

VI. Zusammenfassung

Thomas deutet die Person und die Vernunft *ontologisch*, d.h. nicht als eine bloß faktische Gegebenheit, die bei vielen Angehörigen der menschlichen Gattung vorkommt, aber bei manchen nicht. Nicht nur ist schlechthin der Mensch – also ausnahmslos jeder einzelne – als ein Vernunftwesen zu erfassen, sondern auch als *Person*, wenn von *diesem* Menschen oder *dieser* Seele gesprochen wird.

Dabei erschöpft sich jedoch „der Mensch“ keineswegs im Erwachsenen mit funktionierendem Verstand. Für „die Person“ gilt dasselbe. Wirklich gegeben ist sie offenbar in der Weise eines genetischen Kontinuums. Seltsam wäre die Vorstellung, die Vernunft trete erst sekundär und nachträglich zum einzelnen hinzu. Falsch und verhängnisvoll, auch in Anbetracht des realen Vernunftwesens insgesamt, wäre es, die Personqualität von wechselseitigen Anerkennungsleistungen einiger Menschen, die bereits Bürgerrechte haben, abhängen zu lassen.

Die Versuchung eines ideologischen Perfektionismus, vielen scheinbar *zu* kranken, *zu* alten oder *zu* unentwickelten Menschen die gebührende Anerkennung zu versagen, ist viel zu groß. Sachlich überzeugend ist nur, bereits dem Embryo die Schutzwürdigkeit der Person zuzuerkennen. Nur mit dieser Lösung wird nicht dem Mißbrauch freie Bahn gegeben. Wie man sieht, sind die Konsequenzen einer realistischen Sicht – oder auch der Auffassung des metaphysischen Realismus – sehr weitreichend.

Nicht überzeugend ist die Ersetzung der individuierenden Seele als Form des Leibes, die die ontologische Basis der Person ist, durch die These von der menschlichen Personalität, die „Paradigma des Seins“ sein soll, bei Robert Spaemann. In seiner Theorie führen der Ausgang vom Traum und der Übergang in die Realität des Wachzustandes durch das Resultat einer dialogischen Situation in die Nähe des Mißverständnisses, Person als Resultat von Anerkennungsverhältnissen zu verstehen.

Eduard Zwierlein

Inwiefern an Gott zu glauben vernünftig ist

Zu Blaise Pascals „Wette“ und
Robert Spaemanns „Beweis“

Für ihre Erörterung des Zusammenhangs von Glaube und Vernunft scheinen Blaise Pascal¹ und Robert Spaemann² einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu nehmen. Wir können diesen Einführungskontext als die Alltagssprachlich gegenwärtige und in der gegebenen Lebenswelt vollzogene menschliche Selbsterfahrung und Selbstauffassung bezeichnen, eine Selbsterfahrung und Selbstauffassung, in die die jeweils eigene Erfahrung mit- samt der der Mitmenschen und des historisch-kulturellen Kontextes eingeht.

I. Die Lage des Menschen bei Pascal

Die Lage des Menschen oder die „*conditio humana*“ wird bei Pascal im Kern augustinisch so rekonstruiert, daß der Mensch eine Suche ist: sein Herz ist unruhig, das Zentrum seines personalen Selbstseins, eben dieses Herz ist zwiespältig, gespannt zwischen Leben und Tod, unterwegs als ein (in den Formulierungen Paul Ludwig Landsbergs) „*être deux*“, „*être intermédiaire*“ und „*être en route*“.

¹ Zu Pascal siehe ausführlicher: E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996; ders. (ed.), *Pascal, ausgewählt und vorgestellt von E. Zwierlein*, München 1997; ders., *Existenz und Vernunft. Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche*, Würzburg 2001.

² Ich paraphrasiere, referiere und reflektiere einige Kerngedanken aus: R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, sowie ders., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007. – Zu Nietzsche siehe auch: E. Zwierlein, *Existenz und Vernunft* (Anm. 1).

Der Mensch kann nicht bei sich bleiben, ohne sich zu langweilen. Um nicht mit dem aus seinem Herzen aufsteigenden Gefühl der eigenen Nichtigkeit konfrontiert zu werden, stürzt er sich in vielfältige Zerstreungen, auch Selbsterstreungen, Ablenkungen von sich und seiner eigenen Lage. Der Mensch hat nicht nur Fragen („homo quaerens“), er wird auf radikale Weise durch Kontingenz und Tod in Frage gestellt, so daß wir ihn in Summe als eine „magna quaestio“ (Augustinus) verstehen können. Diese existentielle Frage, die er ist, aus der alle anderen hervorgehen und auf die hin alle anderen sich sammeln, sucht er sich zu beantworten.

Die Antwortversuche kreisen dabei um die beiden fundamentalen und ins Anthropologische gewendete Termini „Glück“ und „Wissen“ / „Verstehen“. Die Grunderfahrung des Menschen, die Pascal hier am Werk sieht, ist die Sehnsucht des Menschen nach Glück und Wahrheit, die das Herz der menschlichen Bewegungen ist und seine Dynamik als ursprünglicher Antrieb sortiert. Im empirischen Detail werden diese basalen Termini durch viele konkrete Namen ausgefüllt. Die Philosophen versuchen die Lage, die Bewegungen der Menschen in der Praxis und ihre Unruhe zu reflektieren. Dabei präzisieren sie zwar die „Diagnose“ der menschlichen Lage, geben aber nur provisorische Antworten auf ihre „Pathogenese“ und besitzen vor allem keine aus sich heraus lösende Antwort oder „Therapie“.

II. Naiver Status und präreflexiver Gott

Im alltäglichen wie auch im reflektierten praktischen und theoretischen Vollzug tendiert der Mensch in der Regel dazu, sein Leben so zu leben, als könnte der unterstellte Sinn seines Lebens grundsätzlich bejaht werden bzw. als könnte der punktuell fraglich gewordene Sinn durch jene erste Annahme wieder prinzipiell in Ordnung gebracht werden. Zwar erfahren die Menschen die einzelnen Glücksprojekte innerweltlicher Art immer wieder als nicht erfüllend oder tragfähig; aber die Sehnsucht erlischt nicht und sucht sich immer neue Variationen oder Surrogate in derselben Dimension.

Dieses „projet confus“ betrachtet Pascal als Spuren eines verlorenen Paradieses, als leere Spur und fernes Echo glücklicherer Tage, als tiefe Erinnerung und intime Wunde, in der der Mensch, einem entthronten König gleich, als endliches Wesen erwacht, das einen unendlichen Hunger nach unendlichem Glück zu haben scheint, zugleich aber zu diesem „metaphysi-

schen Hunger“ in einem äußersten Mißverhältnis der Kräfte zu seiner Erfüllung steht. Mit einem Dostojewski zugeschriebenen Gedanken können wir sagen, daß die Biene die Formel des Bienenstocks kennt und die Ameise die Formel ihres Haufens. Doch der Mensch kennt seine Formel nicht.

In den Grundfragen, die das Herz des Menschen ausmachen, zeigt sich die existentielle Spur einer möglichen freien Beziehung zum Unendlichen an. Die in der Lebenspraxis unterstellte Möglichkeit des Glückens des menschlichen Lebens können wir eine Art „unbewußter Gott“ oder genauer eine „präreflexive Gottesunterstellung“ nennen. Die Menschen verhalten sich und leben so, als ob sie unbewußt an eines Gottes Gegenwart glaubten.

III. Erwachen/Herausforderung

Diese naive implizite Annahme des alltäglichen Lebens wird durch vielerlei in Frage gestellt. Skeptische Fragen tauchen auf, atheistische Einwände werden formuliert, Zerstreungen versagen ihre Wirkung, Leiden, Schmerz und Tod kulminieren in Theodizeeerfahrungen. Es gibt viele Umstände, durch die Menschen aus ihrer primären Naivität erwachen und sich zu einer bewußten Stellungnahme herausgefordert sehen.

Ohne daß nun die „Wette“ auf Gott irgendeine Gotteserfahrung erzeugen oder ersetzen könnte, ist sie doch nach Pascal Teil einer vernünftigen Antwort auf jene Herausforderung. Dabei ist die Gotteswette ein Wahrscheinlichkeitskalkül, der systematisch an die Stelle jeder Art von Gottesbeweisen tritt. Auch in der Wette geht es nur um die Frage der Existenz Gottes, nicht um die seines Wesens.³

IV. Die Wette

In einer untechnischen Umschreibung können wir sagen, daß wir wissen, wie unsere tatsächliche Lage aussieht. Wir wissen, daß wir nur kurze Zeit hier sind, und es ist ungewiß, ob wir noch eine Stunde hier sein werden. Denn jederzeit sind wir vom Tode bedroht („mors certa, hora incerta“). Wir wissen uns als glücks- und wahrheitssuchend, aber unfähig, Glück und Wahrheit zu finden oder uns in dem Gefundenen zu halten.

³ Siehe B. Pascal, *Gedanken*, Stuttgart 1997, 418/233.

Wenn es eine Rettung in dieser Lage geben könnte, die nicht in unserer Macht steht, dann von etwas her, das größer ist als wir selbst. Ist dieses Größere nun, dem wir gewöhnlich den Namen „Gott“ geben, für möglich zu halten, vernünftig – oder wird die Vernunft durch diesen Gedanken beleidigt?

Verstehen wir zunächst, daß das ganze Leben der Menschen eine Art Wette oder Spiel ist – daß zu wetten, zu wählen und zu entscheiden nicht etwas ist, das fern von uns wäre. Wir sind in das Leben eingeschifft und vollziehen seine Struktur unweigerlich mit. Jeden Tag stellen wir den Wertschein aus, lassen uns auf das Leben ein, bejahen und verneinen, lieben und hassen, d.h. wir erzeugen uns Beziehungen, Resonanzen und Relevanzen, denn so funktioniert unser Herz, d.h. wir wetten, wählen und entscheiden, und darin besteht das Herz des Lebens selbst. Wenn wir also ohnehin in dieser Lage sind und wetten und wetten müssen, ist es dann vernünftig, auch auf Gott zu wetten? – Ja, dies kann gezeigt werden in einem probabilistischen Entscheidungskalkül, der eine rationale Regel für praktische Entscheidungen unter Unsicherheit und Risiko zur Verfügung stellen und „gute Gründe“ für den Glauben an Gott erschließen will. Dadurch wird zwar nicht die „sûreté“ des Beweises, aber doch die hier nur erreichbare „repos“ der Wahrscheinlichkeit bzw. Plausibilität gewonnen.

Das Thema dieses Entscheidungskalküls ist die Frage der Bedeutung der Gottesexistenz für die Existenz des Menschen und einer rationalen Theorie angesichts alternativer Entscheidungsmöglichkeiten. Hinter dieser rationalen Transformation der Gottesfrage steht das religiöse Zentralmotiv, das Pascal dem *Deuteronomium* (30,19) entnimmt:

Ich nehme Himmel und Erde zu Zeugen: Ich habe euch Leben und Tod vorgelegt, daß ihr das Leben erwählet, daß ihr Gott liebet und ihm gehorchet. Denn Gott ist euer Leben.

Die hier angedeutete „Wahl“ und ihre beiden Alternativen inspirieren den probabilistischen Entscheidungskalkül Pascals. Vorausgesetzt ist dabei einerseits die Einsicht in die Vergänglichkeit der ‚klassischen‘ Existenzbeweise Gottes, die Einsicht also, daß ein demonstrativer theoretischer Gottesbeweis weder im Sinne einer definitiven Widerlegung noch im Sinne einer definitiven Bestätigung nicht vorliegt. Dieser Gegenstand ist zu komplex für unsere theoretischen Kompetenzen. Vorausgesetzt ist andererseits eine Haltung ernsthafter Wahrheitssuche im Blick auf diese Frage, die ihr gegenüber nicht gleichgültig ist.

Der Charakter der Entscheidungsfindung orientiert sich an einer Art logischer ‚Beweismaschine‘, d.h. er stellt in der Tat einen „Kalkül“ dar. Diese ‚Beweismaschine‘ erzwingt natürlich nicht den Glauben an Gott. Sie ist vielmehr als Werkzeug zu verstehen, das bei demonstrativer Beweisunsicherheit im Sinne des geometrischen Geistes beziehungsweise der für unsere gesamte Existenz charakteristischen Ungewißheit alternative Entscheidungschancen rational „par la règle des partis qui est démontrée“, also nach der von Pascal bewiesenen Wahrscheinlichkeitsregel verrechnet, wägt und zu einer von Leidenschaften nicht getrüben Wahl findet. Für den Glauben selbst begrenzt sie sich auf eine präparative Funktion, verdeutlicht aber zugleich im Zusammenspiel von „cœur“ und „raison“, daß der Glaube nicht als irrational-fideistischer Akt ohne jegliche Vernunftgründe aufzufassen ist.

Von dieser Grundlage aus entwickelt Pascal seinen probabilistischen Entscheidungskalkül, von dem wir die maßgeblichen Voraussetzungen und die ihnen gegenüber gemachten Einwände kurz nachzeichnen wollen.

1. Voraussetzung: Adressaten des Entscheidungskalküls sind die natürliche Vernunft und das Eigeninteresse von Menschen, die sich in einer ernsthaften Anstrengung mit dem Entscheidungsproblem befassen und diesen Gegenstand aufklären wollen.

2. Voraussetzung: Dieser Adressat teilt die allgemeinemenschliche Lage, daß er zwar mit seiner Vernunft das Wahre und mit seinem Willen das Gute zu erreichen und sowohl Irrtum als auch Elend zu meiden sucht, aber doch tatsächlich sich auf der Seite des Irrtums und Elends befindet und weder weiß, wer er ist, noch was er tun soll.

3. Voraussetzung: Die demonstrative „raison“, der geometrische Geist, ist nicht in der Lage, Existenz oder Essenz Gottes theoretisch zu erkennen oder beweisend zu schlußfolgern. Von dem Unendlichen ist die „raison“ unendlich weit entfernt. Die demonstrative „raison“ befindet sich folglich hier in einem Zustand der Epoché oder Suspension.

4. Voraussetzung: Man muß ein bestimmtes Vorverständnis von Gottes Wesen unterstellen, daß er nämlich zur Befriedigung der menschlichen Seinslage auf bestimmte Weise in Beziehung gesetzt werden kann.

Diese Voraussetzungen führen zu ersten Einwänden und Konklusionen.

1. *Einwand*: Wenn die *Voraussetzung (3)* zutrifft, warum soll man dann überhaupt wetten und sich nicht lieber für die Unkenntnis entscheiden? – Pascals Antwort lautet, daß uns in der Frage, ob wir wetten oder nicht, die Entscheidung nicht freigestellt ist. Man ist bereits „eingeschiff“ in das Leben, das selbst die Form eines befristet unentschiedenen Spiels aufweist. Jede Lebenspraxis wird *de facto* und mindestens implizit eine der Optionen oder Entscheidungsalternativen als auf die eine oder andere Art beantwortet unterstellen.

2. *Einwand*: Wenn die *Voraussetzung (3)* zutrifft, dann setze ich etwas gewiß auf's Spiel, um etwas ungewiß zu gewinnen. Zwischen beiden scheint ein unendlicher Unterschied zu bestehen. – Pascals Antwort lautet, daß jeder Spieler mit Gewißheit Endliches einsetzt, um mit Ungewißheit Endliches zu gewinnen, ohne die Vernunft zu verletzen. Offensichtlich liegt diesem Einwand eine Vermengung der eingesetzten Werte und der Höhe der Gewinnchancen zugrunde. Zwischen der Gewißheit zu gewinnen und der Gewißheit zu verlieren gäbe es einen unendlichen Unterschied, hier aber gibt es Aussicht auf Gewinn und Verlust, die Chancen stehen sogar gleich oder sind jedenfalls nicht unendlich verschieden. Was den Einsatz (die Werte) angeht, so gibt es sogar Unendliches für Endliches zu gewinnen.

3. *Einwand*: Wenn *Voraussetzung (3)* zutrifft und der Gewinnausgang *ungewiß* ist, warum soll man sich dann nicht des jetzigen Lebens erfreuen und den Tod, der das Ungewisse schlechthin ist, in Ruhe erwarten, um dann zu sehen, was mit uns geschieht? – Pascal kann hierin keine vernünftige Schlußfolgerung aus der Lage des Menschen erkennen. Diese ist vielmehr voller Schwächen, Ungewißheit und Unglück und dem, was wir wünschen, sehr entgegengesetzt. Das Drama unseres Lebens nähert sich auch unerbittlich seinem Ende. Menschen, die sich angesichts einer solchen Lage zwar um kleine Dinge sorgen, aber die wichtigste Frage nicht analysieren wollen, die aus dem Nichts des Augenblicks die Ewigkeit und aus der Ewigkeit ein Nichts machen wol-

len in dem vergeblichen Bemühen, die Ewigkeit und den Tod zu vergessen, die es für einen Grund zur Freude halten, ein Elend ohne Rettung zu erwarten und sich dieser Lage rühmen, täuschen oder verstellen sich und befinden sich in standhaftem Widerspruch zu ihrem eigenen Glück. Es ist unnatürlich, den Verlust seines eigenen Daseins und der Gefahr ewigen Elends gegenüber Gleichgültigkeit an den Tag zu legen. Man erweist sich dadurch als sein eigener Feind.

4. Einwand: Wenn *Voraussetzung (4)* zutrifft, ist es dann nicht so, daß sich beispielsweise für die, die auf Gott wetten, ihre Heilshoffnung durch die Höllenangst neutralisiert, oder noch allgemeiner gesagt, beschädigt nicht, z.B. weil man zufällig hier und nicht dort geboren wurde, ein bestimmtes Gottesbild den Wert der Wette? – Pascal antwortet darauf, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition und Kultur eine um so strengere Prüfung der Voreingenommenheiten verlangt. Allerdings beschränkt ein bestimmtes Gottesverständnis den möglichen Adressatenkreis, so daß die Wettkalkulation nicht nur für einen Indifferenten, einen Universalskeptizisten oder einen Radikalhedonisten, sondern auch für einen Buddhisten oder Allversöhner (inhaltlich) ungeeignet wäre. Man wäre hier zu einer anderen Debatte darüber verpflichtet, welche der Religionen eine adäquate Wirklichkeitsbeschreibung liefert. Die materialen Einschränkungen durch den gewählten „Input“ adressieren also nur das mögliche Ergebnis, berühren aber nicht das Verfahren oder die „Maschine“ des probabilistischen Entscheidungskalküls.

Läßt man, wie gefordert, zu, daß die Wahrscheinlichkeit, daß Gott existieren könnte, nicht gleich Null ist, daß es also eine reale Gewinn- und eine reale Verlustchance gibt; gesteht man weiterhin zu, daß die eingebrachten Kosten stets endlich, der mögliche Gewinn aber unendlich ist (jedenfalls größer als der Einsatz), so kommt Pascal zu dem Schluß, daß man ein (endliches) Leben gegen eine Unendlichkeit von unendlichen glücklichen Leben wettet, so daß einer unendlichen Aussicht auf unendlichen Gewinn nur eine endliche Zahl von Verlust gegenübersteht. Daß auf „Kopf“, d.h. auf die Existenz Gottes, zu setzen „vernünftig“ ist, scheint ihm demnach „démonstratif“. Risiko kann hier in keinem Fall vermieden, sondern nur minimiert,

Ungewißheit kann in keinem Fall beseitigt, sondern nur „verrechnet“ werden: solange auch nur eine kleine Gewinnchance besteht, d.h. zugestanden wird, wird der erwartete Gewinn den Einsatz unendlich kompensieren, so daß man wetten sollte und der Wetteinsatz auf „Kopf“ jedenfalls nicht als unvernünftig erscheint.

Die Wette, die zum Glauben rational motivieren, aber nicht dessen Gültigkeit demonstrieren soll, ist nur ein erster Schritt in einer weitgespannten Apologie und Eisagoge im Dienst der christlichen Religion. Die Gottesexistenz wird dabei allerdings nicht als logische Konsequenz von evidenten Prämissen und der Glaube nicht als kausales Produkt eines solchen demonstrativen Verfahrens behandelt. Die Gottesexistenz wird vielmehr als rationale Präsupposition „ins Spiel gebracht“, um rationale Rechtfertigbarkeit einer Praxis durch eine rationale Wahl in einer Entscheidungstheorie unter der Bedingung von Unsicherheit oder Risiko zu erreichen. Die rationale Rechtfertigung korrespondiert dabei einem Wesen, das sich in einer bestimmten interessierten „Lage“ oder „Verfassung“ befindet. Die rationale Rechtfertigung bezieht sich also auf eine teleologisch-intentional verfaßte „*conditio humana*“ („*cœur*“ im umfassenden Sinne), deren innere ontologische Begründung oder Rekonstruktion durch die Rechtfertigung nicht geleistet wird und auch nicht geleistet werden kann.

Wissenschaftstheoretisch könnte man sagen, daß der Objektbereich oder das Thema, das kalkuliert wird, ein praktisches Interesse, ausgedrückt als Wetteinsatz, darstellt. Dieses Interesse dient als „Input“ im Methodenbereich, der als ‚Beweismaschine‘ oder probabilistischer Entscheidungskalkül konzipiert ist. Er kalkuliert (wägt und schätzt) die Optionen und Alternativen. Als Form ist er gleichgültig gegen seinen Inhalt. Als „Output“ produziert er „effets/Wirkungen“ von (vorausgesetzten) „*raisons*“, Gründen oder Ursachen. Im Basisbereich aber müßte nun gerade die Wendung von den „effets des *raisons*“, den Wirkungen der Ursachen, zu den „*raisons des effets*“, den Gründen und Ursachen der Wirkungen, vorgenommen werden, was zum einen die Frage nach den „Voraussetzungen“ der ‚Beweismaschine‘, vor allem aber die Frage nach der Struktur des „*cœur*“ verlangen würde, die sich in bestimmten „effets“, d.h. Interessen und Motiven und ihren Mustern, artikuliert.

Die „*raison*“ ist zu einem Werkzeug bei der Interpretation von Wirklichkeit geworden, insoweit sie mit der teleologisch-intentionalen Struktur praktischer Wesen verbunden ist, die bei

Entscheidungen unter Ungewißheit als wirklich ansehen, woraufhin sie handeln können, um ihre „*conditio*“ zu bewahren oder zu erfüllen. Die von Pascal dabei ins Auge gefaßte Handlungsrationalität überwindet eine Informationslücke, eine nicht eliminierbare Ungewißheit, denn anderenfalls müßte man erwarten können, daß die demonstrative „*raison*“ zum Zuge kommen könnte. Diese „entscheidende“ Aktivität der praktischen Vernunft sucht über die Akzeptabilität von Überzeugungen als Handlungsgrundlagen durch Kalkulation von Wahllakten zu entscheiden. Dazu müssen diese Überzeugungen ein Verfahren pragmatischer, nichtdemonstrativer Rechtfertigung durchlaufen. Da dieses Validierungsverfahren sich aber auf Überzeugungen bezieht, die eine Lebenspraxis strukturieren, sich also auf zielabhängige Intentionen von Akteuren beziehen, müssen diese selbst angemessen verstanden sein.

Erst von dieser Grundlage aus kann dann auch verständlich werden, ob die Selbsterfahrung der eigenen Wirklichkeit eine Entscheidung, mit der sodann Wirklichkeit konstituiert wird, verlangt – was in der Regel dann der Fall sein wird, wenn wir uns den Luxus des Abwartens oder Verschiebens nicht erlauben können, weil das Thema zu wichtig ist oder die Zeit drängt. Auf diese Probleme kann der probabilistische Entscheidungskalkül und sein Evaluationsverfahren keine Antwort geben. Für ihn fungieren die Intentionen nur als „Input-Implikationen“. Ob die „ins Spiel gebrachten“ Interessen, Wünsche und Absichten einen adäquaten Bezug zur „*conditio humana*“ haben, ob die geäußerten Intentionen auf angemessene Weise die teleologische Grundstruktur des „*cœur*“ reflektieren, bedarf einer anderen, weiteren systematischen Aufklärung. Genau so wenig wie die gemachten Wetteinsätze notwendigerweise wahr werden, wenn sie durch den Entscheidungskalkül favorisiert werden, genau so wenig ist sichergestellt, daß die Voraussetzungen, im Blick auf die der Einsatz gewagt wird, gebührend zur Darstellung gekommen sind.

In Summe reflektiert die Wette die Tatsache, daß die Vernunft einerseits die Aufgabe hat, sich selbst vor Hybris zu bewahren – zu wissen, daß sie von unendlich vielem überstiegen wird, und daß sie andererseits selbst die Lage des Menschen nicht befriedigen kann, mithin daß sie sich selbst am besten als gelehrte Unwissenheit auffaßt, als „*ignorance savante qui se connaît*“. Sie hat als solche bescheidene Vernunft die Möglichkeit, die Vernünftigkeit des Gottesgedankens zu zeigen. Es ist in keiner Weise gegen sie, auf Gott zu wetten. Die Wette beweist nicht die Existenz Gottes, sondern die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. Die Vernunft ist Vorbereiterin des Glaubens, in-

dem sie seine Vernünftigkeit enthüllt und damit zeigt, daß der Glaube nicht arational und auch nicht kontrarational ist. Der Mensch ist eine so große Frage, daß nur ein Gott sie beantworten könnte.

V. Personale Selbsterfahrung und ihre Gefährdung bei Robert Spaemann

Den Menschen in seiner normalen und typischen erwachsenen und zu sich selbst erwachten Gestalt nennen wir „Person“. Person ist das einheitliche Erleben der Selbstbewegung durch Vernunft, Wille und Gewissen; sie ist lebendige Subjektivität oder Selbstsein in teleologisch-intentionaler Selbsterfahrung.

Selbsterfahrung und Selbstauffassung zeigen eine Art „Dualismus“ zweier Hinsichten. Wir haben nämlich einen zweifachen Zugang zu uns selbst und zur Wirklichkeit, den von Subjektivität und von Objektivität, von Innenwelt und Außenwelt, von Erklären und Verstehen. Im Begriff der Person ist das tendenziell dualistische Auseinandertreten in Spiritualismus und Materialismus, Rationalismus und Empirismus etc. als integriert gedacht. Im Unterschied zur systematischen Ausblendung von Subjektivität in den Wissenschaften und in einigen philosophischen Positionen ist die Doppelcodierung der Welt zu bewahren – und damit das Personsein und das subjektive Erleben von Leben als legitimer und irreduzibler hermeneutischer Schlüssel zu sich selbst. Die Innenseite unseres Daseins, die existentielle und geschichtliche Hermeneutik der Subjektivität, steht gegen die naturalistische Reduktion dessen, was „ich“ zu sich sagt. In dieser Reduktion wird die Erfahrung, Person zu sein, systematisch in Frage gestellt und bedroht. Der Mensch wird sich selbst durch Szientismus zum Anthropomorphismus, d.h. er läßt sich durch den Szientismus dazu überreden, nicht mehr zu glauben, wer er ist. Doch so lange niemand einen Deutungsschlüssel höherer Ordnung hat, in dem beide Seiten unverkürzt vorkommen, sollte man Hermeneutik und Naturgeschichte unvermittelt lassen.

VI. Personalität und Vernunft

Personsein heißt für Robert Spaemann Vernunftsein, das keineswegs mit dem Beweisbaren oder Logischen zu identifizieren ist. Vernunftsein bedeutet, daß man sich der Wirklichkeit von etwas bewußt wird, wie sie selbst von sich her ist. Vernunft ist hier also maßgeblich durch Akte des Dezentrierens, des Tran-

szendierens und des Perspektiventauschs gekennzeichnet, indem man sich selbst auf etwas anderes zu bewegt, von sich selbst als Gier absieht und sich auf dieses andere als anderes einzulassen versucht. Dadurch wird die Vernunft als Medium des Gemeinsamen verstanden, in dem wir uns über die Wirklichkeit verständigen können, so daß der eine wirklich verstehen kann, was der andere meint. Ohne daß Vernunft mit Leib, Gefühl oder Historie gleichgesetzt werden dürfte, erwacht sie doch zu sich selbst gleichsam kontextualisiert, verwoben und durchzogen mit der in der Geschichte sich entfaltenden teleologisch-intentionalen Verfassung des Lebens, an die sie zurückgebunden bleibt.

VII. Die Unterstellung der klassischen Gottesbeweise und Friedrich Nietzsches Destruktion

Spätestens dann, so Spaemann, wenn verstanden wird, daß Personsein mit Wahrheitsfähigkeit verbunden ist, und daß Menschenwürde Selbsttranszendenz und Selbstrelativierung bedeutet – das Wirklichwerden des anderen als anderen für mich, wenn verstanden wird, daß die Diskussion über all diese Fragen Wahrheitsfähigkeit voraussetzt, dann kommt zugleich die Gottesfrage ins Spiel. An dieser Stelle setzt der radikalste Punkt der Diskussion um die Voraussetzungen ein. Derjenige, der aus Spaemanns Sicht, die ganze Argumentationswelt aus den Angeln zu heben droht und das Problem in seiner äußersten Radikalität gesehen hat, ist Friedrich Nietzsche.

Nietzsche nämlich hat – so Spaemann – gesehen, daß die traditionellen Gottesbeweise stillschweigend die Vernünftigkeit und Intelligibilität der Welt voraussetzen. Sie gehen davon aus, daß die Welt eine vernünftige Struktur hat, die unser Denken und Redenkönnen selbst kennzeichnen und möglich machen. An diese geheime Voraussetzung knüpfen die klassischen Gottesbeweise an. Der Gedanke der Vernünftigkeit der Welt, der Gedanke ihrer Zugänglichkeit für die Vernunft selbst, hat für Nietzsche einen theologischen Grund, nämlich, daß Gott ist. Die Beweisstruktur der klassischen Gottesbeweise unterliegt daher einem Zirkel und setzt bereits voraus, was sie erst beweisen wollen.

Mit der Verabschiedung der Gottesidee müssen wir folglich, das wußte Nietzsche, auch die Idee der Wahrheit aufgeben. Wahrheit ist nichts weiter als ein nützlicher Irrtum. Und mit der Aufgabe der Idee der Wahrheit und der Wahrheitsfähigkeit unserer selbst fallen auch bestimmte Bilder unserer personalen

Selbstdeutung dahin. Wir müssen dann auch die Idee der Ursächlichkeit, die Idee der Person und die Idee von Dingen aufgeben (denn sie sind nur anthropomorphe Vorstellungen von Einheiten, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt). Das Bild, das wir von uns haben, ist eine systematische Illusion. Nur wenn Gott ist, gibt es etwas anderes als subjektive Weltbilder, so etwas wie „Dinge an sich“, von denen noch Kant gesprochen hatte. Es sind die Dinge, wie Gott sie sieht. Wenn es den Blick Gottes nicht gibt, gibt es keine Wahrheit jenseits unserer subjektiven Perspektiven, die nichts anderes sind als ein Meer von Anthropomorphismen. Es wird Platz geschaffen für neue Mythen, die an keinem universalistischen Maßstab mehr zu messen sind und keiner intersubjektiven Rechtfertigung mehr bedürfen, sondern sich naturwüchsig durchsetzen.

Könnte man nun Nietzsche aber nicht eine „reductio ad absurdum“ entgegenhalten, so daß er sich selbst mit seinen Thesen in eigentlich unbehauptbare Selbstwidersprüche, in nicht kommunizierbare Denkabenteuer verwickle? Wer die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, wer die Geltung des Widerspruchsprinzips leugnet, der kann doch wohl selbst überhaupt nichts mehr sagen. Ja, sogar die These, es gebe keine Wahrheit, setzt Wahrheit zumindest für diese These voraus. Sonst landen wir im Absurden.

Hier aber setzt Nietzsche ein mit dem Einwand: Wer sagt denn, daß wir nicht im Absurden leben? Zwar verwickeln wir uns damit in Widersprüche, aber so ist es nun einmal. Die Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, so Spaemann, kann sich nicht noch einmal in logisch konsistenter Form artikulieren. Wir müssen lernen, ohne Wahrheit zu leben.

VIII. Das Interesse, eine Person zu sein, und der Glaube an Gott

Spaemann hält fest: Wenn einmal der Gedanke, im Absurden zu leben, aufgetaucht ist, ist die bloß erkenntnistheoretische „reductio ad absurdum“ keine Widerlegung mehr. Wir können nicht mehr auf dem sicheren Grund der Wahrheitsfähigkeit des Menschen Beweise für die Existenz Gottes führen, denn dieser Grund ist nur sicher unter der Voraussetzung der Existenz Gottes. Wir können also nur noch beides zugleich haben. Wir wissen nicht, wer wir sind, ehe wir wissen, wer Gott ist, aber wir können nicht von Gott wissen, wenn wir die Spur Gottes nicht wahrnehmen wollen, die wir selber sind – wir als Personen, als endliche, aber freie und wahrheitsfähige Wesen. Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch – sind wir selbst.

Auf diese personale Grunderfahrung, in der wir uns selbst als endlich-geschichtliche und zugleich vernünftig-freie Lebewesen gegeben sind, knüpft der „Beweis“ Robert Spaemanns aus dem „*futurum exactum*“. Das heißt zum einen, daß Spaemann „Beweis“ im Sinne von Leibniz als „*argumentum ad hominem*“ versteht, also als Beweis, der anknüpft und sich bezieht auf etwas, das bei den Beweisinteressierten schon als zugestanden akzeptiert wird. Dieses Zugestandene ist hier die noch nicht verloren gegangene oder ausgeredete personale Grunderfahrung. Zum anderen wird erkennbar, daß der „Beweis“ kein formallogisch zwingender ist, sondern eine starke vernünftige Argumentation meint, in der ein nietzscheresistentes Gottesargument gesucht wird.

Inhaltlich ist dieses Argument sozusagen ein Gottesbeweis aus der Grammatik, genauer aus eben dem „*futurum exactum*“. Das „*futurum exactum*“, das zweite Futur ist für uns denknötwendig mit dem Präsens verbunden. Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft gewesen. In diesem Sinne ist jede Wahrheit ewig. Daß wir irgendeine Tatsache für eine Tatsache halten, bedeutet zu sagen, daß sie es immer sein wird. Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Indem Spaemann überlegt, von welcher Art uns diese zukünftige Wirklichkeit sein könnte, schlägt er vor, sie als Spur zu denken, die sie durch ihre kausale Einwirkung hinterläßt. Aber diese Spur hat ein doppeltes Problem. Sie wird fortlaufend schwächer und muß doch stets erinnert werden.

Was aber, wenn das Erinnertwerden durch Menschen verlischt? Müßten wir dann sagen, daß das, was wir heute als Tatsache behaupten, einmal keine gewesen sein wird? Und würde dies nicht bedeuten, daß es weder heute noch in der Vergangenheit jemals Tatsachen gab? Aber da wir genau dies nicht denken können, müssen wir uns etwas mitdenken, worin die Wirklichkeit der Tatsachenwahrheiten immer aufgehoben sein könnte. Wir müssen uns also ein Bewußtsein mitdenken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewußtsein.

Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das „*futurum exactum*“ unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes. „Ich fürchte“, so schrieb Nietzsche bekanntlich, „wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.“⁴ Aber,

⁴ Siehe F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli/ M. Montinari, Bd. 6, München 1988, 78.

so wendet Spaemann ein, wir können nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute. Wenn es Gott nicht gäbe, könnten wir überhaupt nichts denken. Der untrennbare Zusammenhang des Glaubens an die Existenz Gottes mit dem Gedanken der Wahrheit und der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, bildet die Art von natürlicher Theologie, ohne die wir nach Spaemann uns selbst als vernünftige, wahrheitsfähige und freie Wesen verlieren.

So entsteht für Spaemann die Alternative, daß wir uns entweder selbst als Personen ernst nehmen und glauben, daß wir in der Welt tatsächlich freie und wahrheitsfähige Wesen sind – was die Gottesidee impliziert –, oder aber wir streichen mit der Idee Gottes auch zugleich die Idee des Menschen durch, die wir von uns haben. Der Mensch impliziert, recht bedacht, Gott. Jeder Mensch ist ein Theologe der natürlichen Welteinstellung.

IX. Schlußgedanken

Daß die Vernunft wahrheitsfähig ist und daß wir Personen sind, ist also ohne eine Art von natürlicher Theologie nicht zu haben. In diesem Sinne dürfen wir auch Kants Wort verstehen, daß es unmöglich ist, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde.⁵ Dies ist zwar kein strikter Beweis, läuft aber doch auf ein Argument hinaus, das die Vernünftigkeit des Gottglaubens zeigen soll. Ohne Gott gibt es weder Wahrheit noch Sinn. Der Zwang zum sinnhaften Denken strukturiert die Wirklichkeit, die wir als sinnvoll aufgebaut denken. Zuletzt in dieser Unvermeidlichkeit, doch sonst eher offen und wahrnehmbar, liegt, wie Spaemann sich ausdrückt, das „Gerücht von Gott“ überall, wo Menschen sind, in welcher deformierter Gestalt auch immer, gleichsam in der Luft. Es ist das Selbstverständliche. Auch hier liegt die Beweislast zwingender Argumente auf den Schultern derer, die dieses Gerücht und seinen Realitätsanspruch bestreiten wollen. Ein solches zwingendes Argument jedoch findet sich nirgends.

Die wichtigsten Gedankengänge, die bisher dargelegt wurden, implizieren stets ein Moment der Wahl und Entscheidung, der Freiheit. Selbst in der Akzeptanz der Gottesidee steckt ein Mo-

⁵ Siehe I. Kant, *Reflexionen zur Religionsphilosophie* (Akademie-Ausgabe, Bd. 19, 649).

ment von Option, und keineswegs handelt es sich um einen zwingenden Beweis. Diese Option ist nach Spaemann zwar eine starke Option, nämlich eine Option zugleich sowohl für die Vernunft als auch dafür, uns selbst noch ernst zu nehmen. Aber wir werden keine Option wahrnehmen, ohne daß wir sie wollen. Nur wir selbst sind es, die sich durchstreichen oder bewahren können. Statt eines Gottesbeweises geht es darum wohl eher um eine Wette im Sinne Pascals, weil es um ein praktisches Interesse geht, an das appelliert wird und das auf dem Spiel zu stehen scheint, nämlich das Interesse der natürlichen Welteinstellung, sich als Person verstehen und bewahren zu können bzw. unsere Glücks- und Wahrheitssuche als nicht prinzipiell sinnloses Projekt anzusehen.

Allerdings wird die „Wette“ bei Spaemann nicht mit den Mitteln eines probabilistischen Kalküls rekonstruiert. Es geht bei ihm vielmehr um die fundamentale Wahl, uns selbst in unserer primären Selbsterfahrung zu bejahen und zu bewahren. Vernünftiges Argumentieren wird hier in den Dienst genommen, ein anthropologisch relevantes Interesse des Selbstverstehens vor Elimination zu schützen. Wer sich gegen diese Erfahrung durch eine Verfremdung immunisiert, lähmt das Argument Spaemanns. Ihm wäre dann ein Freund zu wünschen und damit Erfahrungen, die ihn für die personale Grunderfahrung wieder aufschließen könnten. Wenn Menschen aber daran tatsächlich und definitiv kein Interesse mehr hätten, wären sie für Spaemanns Argumente unerreichbar geworden. Sie wären wohl auch eine Art von Menschen, die wir noch gar nicht kennen dürften. Denn noch, so Novalis, leben wir „von der Frucht besserer Zeiten“⁶.

Diese Sicht, die zwar in gewisser Weise in der Selbsterkenntnis dessen wurzelt, was der Mensch ist und will, ist also nicht ohne einen Akt der freien Wahl und Entscheidung zu haben. Immer wenn wir die Dinge nicht genügend verstehen und sie uns entschwinden, stehen wir vor interpretationsbedürftigen Phänomenen in einer Zone des Nichtwissens. Dann müssen wir wählen. Wir werden entscheiden, raten, urteilen, bestimmen, wetten, in welches Licht wir die Dinge tauchen wollen. Dies ist auch hier nicht anders. So tief man auch schauen mag, am Ende muß man wählen. In einem kognitiven Niemandsland, wo Argumente zuletzt nichts mehr entscheiden, muß man einen persönlich

⁶ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, in: ders., *Schriften, Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk*, ed. H.-J. Mähl, Darmstadt 1999, 334.

bindenden Schritt wagen, bevor uns die Dinge im Lichte unserer Wahl ihre eigentümliche Klarheit schenken. Man kann diese Grundsicht als Metaphysik bezeichnen. Metaphysik ist der Entwurf einer Wahlhandlung angesichts von letztem Nichtwissen, die Dinge so zu sehen, wie man sie dann sieht. Metaphysik ist ein ethischer Akt angesichts einer spezifischen theoretischen Reflexion und eines spezifischen praktischen Interesses. In diesem Sinne ist der Mensch unvermeidlich ein metaphysisches Wesen.

III. Weisheit – Bildung – Tugend

Positive Philosophie

Der Ausgangspunkt des Philosophierens
bei Josef Pieper im Blick auf Schelling*

Es ist selten der Fall, daß philosophische Bücher zu Bestsellern werden. Auf die Mehrzahl von Josef Piepers Schriften trifft das gleichwohl zu. Gemessen an Hörerzahlen und Auflagenhöhe ist Pieper einer der erfolgreichsten modernen Philosophen überhaupt. Die schriftstellerische Qualität seiner Bücher ist sicher ein Grund für die große Resonanz, aber für sich genommen noch kein Kriterium philosophischer Qualität. Ein philosophierender Schriftsteller und ein Philosoph, der es versteht, außerdem noch gut zu schreiben, müssen nicht identisch sein, sowenig erfolgreiche Bücher auch schon große Bücher sein müssen. Es könnte ja sein, wie Schelling es einmal im Blick auf die philosophische Autorität Kants formuliert, daß, „wer sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreißt, [...] in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüßte“¹. Daß Pieper sich ganz von Kant losgerissen hat, steht außer Frage. Die große Verbreitung seiner Schriften scheint dann kultursoziologisch erklärbar aus der Bindung an eine christliche Sonderwelt, der es aber schon zu Schellings Zeiten an allgemeiner Achtung mangelte. Und in der Tat geht es Pieper vor allem um eine philosophische Grundlegung und Erschließung der christlichen Weltansicht, ohne die Substanz des christlichen Glaubens kritisch (mit Kant) oder spekulativ (mit Hegel) einem Schema der Vernunft zu unterwerfen.²

* Die Schriften Piepers werden zitiert nach der Ausgabe: J. Pieper, *Werke in acht Bänden*, ed. B. Wald, Hamburg 1995ff. (= *Werke*).

¹ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in: ders., *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart – Augsburg 1856-61, Bd. XIV, 32.

² In einem Vortrag zum 90. Geburtstag von Josef Pieper hat Robert Spaemann die Gründe dargelegt für das Scheitern dieser neuzeitlichen Versuche, das Christentum zu retten, als nur historisch verständliches Unternehmen, „den christlichen Glauben in Philosophie zu integrieren und auf Philosophie zu reduzieren“, und als Alternative auf das Werk von Josef Pieper verwiesen (siehe R. Spaemann, „Christentum und Philo-

Klarheit des Stils und der Bezug auf die intellektuelle Relevanz des christlichen Glaubens haben gewiß für die weltweite Rezeption Piepers insbesondere im katholischen Kulturkreis gesorgt. Doch greift die ästhetische und kulturosoziologische Deutung des schriftstellerischen Erfolgs zu kurz. Piepers Breitenwirkung und Aktualität hat einen tieferen Grund, der sich aus der Situation der Moderne erklärt. Er liegt in der Erfahrung einer sich unaufhaltsam verschärfenden Disproportion zwischen der wissenschaftlichen Sicht der Welt und der Lebenswelt des modernen Menschen. „Seitdem im 16. Jahrhundert die Neuzeit begonnen hat, steht kein einziges philosophisches Weltbild mehr wahrhaft im Zusammenhang mit der Anschauung irgendeines Menschen von der Wirklichkeit.“³

Hier birgt Piepers Werk gerade für den philosophisch gebildeten Leser eine Überraschung, und je nach Standpunkt auch eine Irritation. Pieper hält sich nicht damit auf, mit Rücksicht auf das inzwischen obsolet gewordene Selbstverständnis neuzeitlicher Philosophie zuerst die Möglichkeit seines Gegenstandes zu begründen, sondern kommt unmittelbar zur Sache: „Er ist ein Philosoph, der wirklich über seine Sache schreiben kann, statt nur Fachmann in der Zurüstung des philosophischen Schreibzeugs zu sein.“⁴ Seine beiden erfolgreichsten Bücher, *Muß und Kult* und *Was heißt Philosophieren?*, bereits 1948 erschienen und auch international bis heute in neuen Auflagen verbreitet, sind in einer radikal unzeitgemäßen Weise bezogen auf die Situation der Moderne. Der darin unternommene Versuch einer Erneuerung der Philosophie läßt zugleich das Dilemma der modernen Philosophie deutlich werden, das mit Kants Idee verbunden ist, „Philosophie auf gleiche Augenhöhe mit der modernen Wissenschaft [zu] bringen“⁵. Pieper sieht darin eine Verkürzung des philosophischen Anspruchs. Philosophie braucht sich nicht zu messen mit den Naturwissenschaften. Sie ist durch ihren Gegen-

sophie der Neuzeit“, in: H. Fehtrup/F. Schulze/Th. Sternberg (eds.), *Aufklärung durch Tradition. Symposium aus Anlaß des 90. Geburtstags von Josef Pieper (12.-14. Mai 1994 in Münster)*, Münster 1995, 138).

³ Siehe G.K. Chesterton, *Thomas von Aquin*, Heidelberg²1957, 165 (im 6. Kapitel, das überschrieben ist: „Der Lehrer des gesunden Menschenverstandes“).

⁴ L. Oeing-Hanhoff, „Rezension zu Josef Pieper, *Über die Liebe* (1972)“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 440.

⁵ J. Habermas, „Die Grenze zwischen Wissen und Glauben. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 253.

stand hinreichend legitimiert und auch heute noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung möglich, sofern sich der Philosophie-rende den elementaren Erfahrungen und Fragen seines Lebens nicht verschließt.

Die wissenschaftliche Einstellung in der Philosophie hat entgegen der Absicht Kants kein sicheres Fundament wahrer Erkenntnis gelegt, sondern die unmittelbare Welt- und Selbsterfahrung entwertet. Anstelle der „wahren Wirklichkeit“ soll es nur Erscheinungen geben, deren Zurückführung auf einen tragenden Grund offen bleiben muß. „Theoria“ als erkennendes Maßnehmen an der Wirklichkeit wird zur „Theorie“ als entwerfender Repräsentation des abwesenden Grundes. Wir leben in einer geschlossenen Welt der Erscheinungen; alle sinnhaltigen Begriffe sind durch uns konstituiert. Was die Dinge an sich vor und unabhängig von unserem Begreifen sind, können wir nicht wissen. Der Verstand muß die begreifbare Welt konstituieren, weil er den Seinsgrund der realen Welt „nicht anzuschauen vermag“, wie Kant sinngemäß sagt. Helmuth Plessner hat diese Auffassung einer prinzipiellen Beschränkung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten auf bloße Erscheinungen sehr treffend als Lehre vom „verborgenen Diesseits“ bezeichnet.⁶ Zusammen mit Luthers Lehre vom „Deus absconditus“ als der verborgenen Gottheit bilde sie das Fundament einer in sich geschlossenen Welt, eben jener Welt, die Max Weber als „stahlhartes Gehäuse“ bezeichnet hat.⁷

Das hat Folgen für die Grundvollzüge der menschlichen Existenz, die Pieper zum Anlaß nimmt, in *Glück und Kontemplation* (1957) und in *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963) ein Gegenbild zu zeichnen. Er akzeptiert die Grenzziehungen Kants (und Luthers) nicht und sucht den Aufweis einer Alternative nicht durch widerlegende Kritik.

Wir wollen hier keine Auseinandersetzung führen – wie überhaupt das ‚Beweisen‘ und ‚Widerlegen‘ auf diesem Felde der fundamentalen Stellungnahmen nicht als ein besonders sinnvolles Verfahren erscheint, eher schon das hinweisende Offebarmachen von Dingen und Sachverhalten.⁸

⁶ Siehe H. Plessner, „Die verspätete Nation“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt/M. 1982, 136.

⁷ Siehe M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, 391.

⁸ J. Pieper, „Welt und Umwelt (1950)“, in: ders., *Werke*, Bd. 5, 186. – Das hier in Bezug auf die Anthropologie Gehlens formulierte Prinzip kennzeichnet ganz allgemein Piepers philosophische Einstellung.

Ausgangspunkt des Philosophierens ist nicht die im Denken zu kompensierende Abwesenheit wahrer Wirklichkeit, sondern gewissermaßen ein Wirklichkeitsschock.⁹ Es ist das positive Moment der realen Präsenz, womit das Philosophieren beginnt: in der „Wahrnehmung der radikal unerklärlichen Gegenwart, Faktizität und wahrnehmbaren ‚Substantialität‘ des Geschaffenen. Es ist; wir sind. Das ist die elementare Grammatik des Unergründlichen.“¹⁰ Wie Chesterton, dem von ihm geschätzten Interpreten Thomas von Aquins, sucht Pieper den Sinn für die Möglichkeit zu wecken, Anteil zu gewinnen an „dem Wunder in allem, was existiert“¹¹. Das will besagen: „Jedes Ding birgt und verbirgt auf seinem Grunde ein göttliches Ursprungszeichen; wer es zu Gesicht bekommt, ‚sieht‘, daß dieses und alle Dinge über jegliches Begreifen ‚gut‘ sind; er sieht und ist glücklich.“¹²

Der unmittelbarste Ausdruck dieser Erfahrung des „Geheimnischarakters der Welt“¹³ findet sich jedoch nicht in der Philosophie, sondern in Musik, Dichtung und Religion. Sie zeugen auf eindringlichere Weise vom „mirandum“ der Existenz, weshalb Pieper in seiner Verteidigung des kontemplativen Charakters der Philosophie sich immer wieder auch auf die musischen Ausdrucksmöglichkeiten bezieht.¹⁴

Im Alltäglichen und Gewöhnlichen das wahrhaft Ungewöhnliche und Unalltägliche, das ‚mirandum‘, zu gewahren – das also ist der Anfang des Philosophierens.¹⁵

⁹ „Es bedarf eines gewaltsamen Anstoßes, eines Schocks, damit die über den Bezirk der Existenzsicherung hinausdringende Frage nach dem Sinn des Ganzen von Welt und Dasein, das heißt das Philosophieren, überhaupt in Gang komme.“ (J. Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966), in: ders., *Werke*, Bd. 3, 87.)

¹⁰ G. Steiner, *Von realer Gegenwart*, München – Wien 1990, 264.

¹¹ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, Regensburg 1965, 538; zitiert in: J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, in: ders., *Werke*, Bd. 6, 204.

¹² *Ebd.*

¹³ J. Pieper, *Was heißt Philosophieren?* (1948), in: ders., *Werke*, Bd. 3, 65.

¹⁴ Band 8,2 der Werke Piepers enthält eine ganze Reihe von beachtlichen Beiträgen dazu, darunter auch Einblicke in Piepers freundschaftliche Verbundenheit mit Künstlern und bedeutenden Verlegern moderner Literatur. Auch in seinen *Autobiographischen Schriften* finden sich Hinweise auf den Ertrag jener Symbiose, aber auch auf die existentielle Dürftigkeit einer Philosophie (und Theologie!), der die Nähe zum Musischen fehlt (siehe *Werke Ergänzungsband 2*, 244 ff., 252, 264 f., 295 ff., 304).

¹⁵ J. Pieper, *Was heißt Philosophieren?* (Anm. 13), 46.

Philosophie ist der Versuch, die Möglichkeit dieser grundlegenden Wirklichkeitserfahrung gegen die Denkwänge eines wissenschaftlichen Weltbildes mit begrifflichen Mitteln zu verteidigen und ihre Konkretisierung im Ganzen der menschlichen Existenz – in Glück, Liebe, Hoffnung, Verzweiflung, Schuld, Sterben – auf die darin liegenden Voraussetzungen hin zu durchdenken: Was das heißt, wirklich-sein und was es für den Menschen heißt, der diese Erfahrung mit der Existenz des anderen macht. Was heißt Erkenntnis von Wirklichkeit, und wie verhalten sich Wirklichkeit, Erkennbarkeit und Wahrheit zueinander, aber auch Liebe und Glück auf der einen, Schuld und Verzweiflung auf der anderen Seite?

Die Hauptfrage nach dem menschlichen Wirklichkeitszugang ist zwar mit großer Entschiedenheit von Martin Heidegger wieder ins Zentrum der Philosophie zurückgeholt worden. Heideggers Bruch mit der neuzeitlichen Erkenntnistheorie war aber weder vollständig noch konsequent. Trotz der von ihm kritisierten Disproportion zwischen weltlosem Subjekt und objektiver Welt, baut sich ihm die Sinnhaftigkeit der Welt erst im Weltbezug auf und fällt mit diesem zusammen. Die Destruktion der Unterscheidung von Subjekt und Objekt erfaßt dann auch den Wahrheitsbegriff, weil die Differenz von wahr und falsch auf dieser Unterscheidung beruht. Heideggers Erneuerung der Philosophie führte daher nicht ins Freie zurück, sondern nur tiefer in die Geschlossenheit des neuzeitlichen Weltbildes hinein. „Heideggers Anspruch, in einer Destruktion der Tradition eine tiefere Dimension erreicht zu haben, bescherte ihm einen außerordentlichen Erfolg, aber sie löste in Wirklichkeit nichts.“¹⁶

Für Pieper ist das faktische Gefangensein in dieser geschlossenen Welt als menschliche Grundbefindlichkeit unserer Zeit durchaus real, als prinzipielle Aussage über das Weltverhältnis des Menschen jedoch falsch. Sein Grundverständnis von Philosophie ist dem des späten Schelling verwandt, wofür dieser den Ausdruck „*positive Philosophie*“ geprägt hat, in Abgrenzung zur „*negativen Philosophie*“ der kantischen Metaphysikkritik.

¹⁶ E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 20. – K. Löwith hat in einem Brief vom 15. Mai 1957 an J. Pieper über Heidegger gesagt: „Heidegger ist freilich weder ein Gläubiger noch ein Weltweiser, denn seine ganze Anschauung zielte von Anfang an auf eine Destruktion der Ewigkeit, der Gegenwart und des Schauens.“ (Hervorhebung im Original; Quelle: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; Nachlaß Josef Pieper, A: Pieper, Zugang 1984, Nr. 133-135).

Negative Philosophie ist „reine Vernunftwissenschaft“, die des Positiven der Erfahrung nicht bedarf. „Sie ist es, die seit Kant die deutsche Philosophie beschäftigt.“¹⁷ Allerdings ist für Schelling die Frage entscheidend, „ob sie überhaupt *die* Philosophie sei oder ob nicht.“¹⁸ Immerhin heißt, „sich auf den Standpunkt der reinen Vernunft zurückzuziehen“, sich „auch vom Sein zurückziehen. *Wenn ich etwas bloß als Inhalt des Denkens fasse, brauche ich mich um das Sein nicht zu kümmern.*“¹⁹ Das Denken soll unabhängig werden von der empirischen Welt, und auf diese Weise prinzipiell der Möglichkeit einer Täuschung entgehen.

In seiner Dissertation über Martin Heidegger hat Karl Lehmann diese von Kant auch für die Philosophie geforderte „Revolution der Denkungsart“ sehr präzise erläutert, die seit Galilei und Newton die Theoriebildung in der Physik bestimmt. Darunter sei der „eigens methodisch durchreflektierte ‚reine‘ Anfang des Denkens“ zu verstehen - „rein“ insofern, als „sich für einen wirklichen Anfang kein äußerer Grund als zureichend zeigt.“ Und weiter heißt es bei Lehmann: „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst.“ Die tiefste Grundlegung wäre jedoch erst dort erreicht, wo die Vernunft seit Kant als transzendente Vernunft, als der nicht von Dingen her, sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens verstanden wird. Bei Kant sieht Lehmann denn auch „die nachhaltigste Grenzscheide“, „die große Zäsur zwischen dem Verlust der klassischen Naivität und dem Gewinn der Freiheit des philosophierenden Selbst“.²⁰

Bereits ein flüchtiger Blick in die Schriften Piepers genügt um zu bemerken, daß hier nicht vom reinen Denken und seinen Möglichkeiten, sondern von Dingen und Sachverhalten als positiven Momenten menschlicher Welterfahrung ausgegangen wird, allerdings in der Absicht, sie so vollständig wie möglich und begrifflich so präzise wie nötig zu erfassen. Das könnte einem an Kant (und Hegel) orientierten Verständnis von Philosophie als unverzeihliche Naivität erscheinen, wäre da nicht die kritische Rückbesinnung des späten Schelling auf den positiven Aus-

¹⁷ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, ed. M. Frank, Frankfurt/M. 1977, 101. - „Das Denken ist da allein mit sich selbst, hat sich allein“ (*ebd.*, 125).

¹⁸ *Ebd.*, 101 (Hervorhebung im Original).

¹⁹ *Ebd.*, 125 (Hervorhebung im Original).

²⁰ K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962), Mainz 2003, Bd. 1, 78.

gangspunkt der Philosophie. Wie irritierend und doch wiederum auch glaubhaft Piepers Verständnis der genuin philosophischen Aufgabe wirken kann, läßt sich dem Brief eines späteren Kollegen entnehmen. Ludger Oeing-Hanhoff, als Hörer Joachim Ritters und Josef Piepers gewissermaßen im Schnittpunkt zweier Welten von Hegel und Thomas von Aquin, erinnert sich in einem Glückwunschschreiben zu Piepers 70. Geburtstag:

In dieser Zeit²¹ gab es einmal ein längeres Gespräch, aus dem mir eine Äußerung unvergessen bleibt: Sie hätten, erklärten Sie mir, kein besonderes Organ für erkenntniskritische Fragen. Das hat mich damals zugleich schockiert – es paßte nicht zu meinem Begriff von Philosophie – und mit Respekt erfüllt – nicht nur wegen der Ehrlichkeit der Diskussion, sondern weil deutlich wurde, daß Sie ihrer Sache gleichwohl ganz gewiß waren.²²

Was Schelling unter Berufung auf Sokrates und Platon als eine zur damaligen Zeit eigens wieder zu begründende Selbstverständlichkeit in Erinnerung ruft, setzt Pieper als evident voraus:

Denken ist noch nicht Wissen; es wird dies erst, wenn zum Objekt übergegangen wird. Das nichtwissende Wissen ist Denkwissen.²³

Das Positive aller Erfahrung ist unableitbarer Anfang der Erkenntnis „von der Art, daß er keiner Begründung fähig ist.“²⁴ Darin besteht für Schelling der niemals einzuholende Unterschied zwischen „menschlichen Hervorbringungen“ und dem, was wir in Natur und Geschichte als „originale, ursprüngliche Hervorbringungen“ antreffen. Erstere „können von ihrer Möglichkeit aus vorher eingesehen werden“, letztere dagegen nicht, weil „ihre Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt niemand original.“²⁵

²¹ 1950 oder 1951, kurz vor seiner Promotion, an welcher Pieper mit einem Gutachten beteiligt war.

²² Quelle: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; Nachlaß Josef Pieper, A: Pieper, Zugang 1982, Nr. 128.

²³ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. 1841/42 (Anm. 17), 152f.

²⁴ *Ebd.*, 138.

²⁵ *Ebd.*, 161.

Schellings Abkehr von der spekulativen Ontologie des Deutschen Idealismus und seine Neubestimmung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft ist die Brücke zur älteren Philosophie der Antike und des Mittelalters. Er erneuert damit zugleich das Fundament einer zur Offenbarungstheologie hin offenen Philosophie, wie es in ähnlicher Weise auch bei Pieper der Fall ist. Ausgangspunkt von Schellings späten Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung ist die Rückkehr zu der scholastischen Fundamentalunterscheidung von „*quid sit und quod sit*“²⁶, von Wesen und Existenz, die seit der Spätscholastik an Bedeutung verloren hatte.²⁷

*Was im rein logischen Begriff durch immanente Begriffsbewegung zu Stande kommt, ist nicht die wirkliche Welt, sondern nur dem quid nach!*²⁸

Dieselbe Fundamentalunterscheidung steht auch im Zentrum der philosophischen Prinzipienlehre eines Thomas von Aquin. Für Pieper ergibt sich daraus die Aufgabe, die den Dingen von sich her zukommende Wahrheit und Erkennbarkeit zusammenzudenken mit ihrer stets größeren Unbegreiflichkeit für den menschlichen Geist. In seiner Interpretation der Transzendentalienlehre, dem Kernstück der Wahrheitslehre des Thomas von Aquin, kommt es ihm gerade auf die Verbindung beider Aspekte an: zwischen dem ontologischen Aspekt der *Wahrheit der Dinge* (1947) und einer *Philosophia negativa* (1953), welche Offenheit und Grenzen der menschlichen Vernunft als notwendige Eigenschaften von Rezeptivität anerkennt. Beides sind Buchtitel geworden. Ihr Zusammenhang ist schon im Untertitel zu *Wahrheit der Dinge* angedeutet ist: *Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. Der verbindende Gedanke liegt in der Vorstellung von der Kreatürlichkeit der Welt, deren Elemente Pieper

²⁶ *Ebd.*, 99 (Hervorhebung im Original).

²⁷ Maßgeblich dafür ist der Übergang von der Substanzmetaphysik zur Ontologie, welcher Duns Scotus das spekulative Fundament bereitet hat. Siehe L. Honnefelder, „Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert“, in: J.P. Beckmann u.a. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmata*, Hamburg 1987, 165-186; A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, ockhamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991.

²⁸ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42* (Anm. 17), 99 (Hervorhebung im Original).

später im Blick auf die Aporien der modernen Philosophie, insbesondere im Blick auf Hans Georg Gadammers Versuch einer philosophischen Hermeneutik, noch einmal in sehr grundsätzlicher Weise entwickelt hat.²⁹ Erkennbarkeit und Unergründlichkeit kommen den Dingen aus demselben Grund zu: Weil sie „creatura“ sind, sind sie von sich her erkennbar bis auf den Grund, und wiederum auch unergründlich für den menschlichen Geist, sofern er erkennend Maß nimmt, ohne doch selber Maß der Dinge zu sein.³⁰

Hier liegt das Verbindende zu Schellings positiver Philosophie unmittelbar auf der Hand, wonach der Wirklichkeit der Primat vor der logischen Denkmöglichkeit zukommt, was besagt, daß die Natur der Dinge (ihr „quid“) nicht vor ihrer Existenz (dem „quod sit“) eingesehen werden kann. Wenn auch die Wahrheit der Dinge nicht als apriorische Notwendigkeit vom Standpunkt menschlicher Vernunft einsehbar ist, so eignet doch allem Wirklichen aufgrund seines Geschaffenseins durch eine „intelligente Weltursache“³¹ eine innere Notwendigkeit, die *a posteriori* zu entdecken ist. – Robert Spaemann hat dafür eine einleuchtende Analogie gefunden:

Wer die Jupitersymphonie Mozarts wirklich, soweit das möglich ist, sich verstehend angeeignet hat, begreift sie in ihrer inneren Notwendigkeit; er begreift, daß kein Takt anders sein kann, als er ist. Aber diese Notwendigkeit ist eine nachträgliche, sozusagen eine aposteriorische Notwendigkeit, [...] die die

²⁹ In einem Vortrag zum 700. Todestag von Thomas von Aquin mit dem Titel: „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“ (1974), in: ders., *Werke*, Bd. 2, 440-464.

³⁰ In der 2. Auflage von *Philosophia negativa* (1952) hat Pieper diesem Doppelaspekt von Erkennbarkeit und Unergründlichkeit durch eine Änderung des Titels bildhaft anschaulichen Ausdruck verliehen: Aus *Philosophia negativa* wird ab 1963 *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*, in: *Werke*, Bd. 2, 112-152.

³¹ Siehe W. Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Stuttgart – Göttingen 1990, 212), der diesen metaphysischen Glauben allerdings nicht mehr zu teilen vermag und in der Konsequenz die anthropozentrische Wende der modernen Philosophie vorbereitet hat. Erkennen geschieht „nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“ (*ebd.*, 138). Ein solches Erkennen, ohne Bezug auf ein vorgängiges „quid rei“, mag zwar weiter Erkennen heißen; es ist der Sache nach aber kein Finden, sondern ein Erfinden, weil es an einer „toten Tatsächlichkeit“ nichts zu entdecken gibt; darin hätte R. Rorty vollkommen Recht (siehe ders., „Relativismus: Entdecken und Erfinden“, in: *Information Philosophie* 1997, Heft 1, 5-23).

Kontingenz nicht aufhebt. [...] Schellings Philosophie war der Versuch, eine solche aposteriorische Notwendigkeit zu denken.³²

Nicht die Philosophie Kants, sondern die Wiederherstellung des Primats der Wirklichkeit vor der Denkmöglichkeit ist denn auch die eigentliche Grenzscheide zwischen einer von der spätmittelalterlichen Theologie abhängigen Philosophie, die im Deutschen Idealismus den spekulativen Erkenntnisanspruch auf die Spitze getrieben hat, und dem bescheideneren Selbstverständnis der modernen Philosophie, welcher damit auch ein neuer Zugang zu Aristoteles und Thomas von Aquin eröffnet ist.

So hat Fernando Inciarte die zentrale, von Schelling erneuerte Einsicht in die Unableitbarkeit der Wirklichkeit auch nicht zufällig mit Blick auf die Schöpfungslehre des Thomas von Aquin erläutert. Er macht deutlich, wie für Thomas das Geschöpf „nicht *etwas* [ein vorab spekulativ erkanntes „quid“, B.W.], dies oder jenes, Baum, Berg oder was, und *außerdem* geschaffen“ ist, sondern „außerhalb seines Geschaffenseins nichts“ ist. [...] „Insofern ist das Geschöpf immer am Anfang und verläßt niemals den Ursprung“. Und erläuternd setzt er hinzu:

„Original“ – wie es einmal Schelling formulierte³³ – ist dasjenige, an dessen Möglichkeit nicht vor dessen Wirklichkeit gedacht oder geglaubt werden kann. Vor dem Originalen, vor dem Ursprung, gibt es nur eine angemessene Haltung: sich überraschen, gegebenenfalls natürlich auch – dieses Risiko bleibt niemanden erspart – enttäuschen oder gelegentlich sogar betrügen zu lassen.³⁴

Die neuere Philosophie seit Descartes ist eine Philosophie des Verdachts, man könnte betrogen werden, wenn man sich „überraschen“ läßt, eben wenn man sich in der Erkenntnis an die wirklichen Dinge hält.

³² R. Spaemann, „Christentum und Philosophie der Neuzeit“ (Anm. 2) 137.

³³ Die Erläuterung findet sich auf der Rückseite des von Hans Thomas herausgegebenen Buches *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*, Dettelbach 1999. Das Schelling-Zitat ist nicht ganz wörtlich, aber sinngemäß (siehe Anm. 25).

³⁴ F. Inciarte, „Kunst, Kult und Kultur“, in: H. Thomas (ed.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts* (Anm. 33), 70f. Dies letztere, die Möglichkeit betrogen zu werden, gehört für Inciarte zu den unvermeidlichen Begleiterscheinungen der modernen Kunst bei ihrem Versuch, ein ursprüngliches Sehen des unableitbar Originalen, was heißt: einen Sinn für das Mysterium der Existenz zu wecken.

Vergleichbares ließe sich auch sagen von der neueren Theologie, sofern sie den philosophischen Apriorismus der idealistischen Philosophie in sich aufgenommen hat. „Mit diesen entstellten Lehren soll nun auch die Theologie reformiert werden.“³⁵ Ihr gegenüber hat Schelling die Positivität der Offenbarung verteidigt, indem er darauf besteht, daß die Vernunft die ihr gesetzten Grenzen respektiert.

*Die Vernunftphilosophie hat weder unchristlich noch christlich zu sein. Es ist zu tadeln, daß sie christlich sein will; was sie gar nicht nötig hat.*³⁶

Das bedeutet nun keineswegs die Rückkehr zu Kant, welcher zwar die Grenzen der Vernunft respektiert, aber keinesfalls die Positivität der Offenbarung. Wie Jürgen Habermas jüngst wieder in Erinnerung gerufen hat, geht es Kant „um den Anspruch der Philosophie, aus eigenem Recht über die Wahrheitsgehalte der Bibel zu befinden und alles auszuschneiden, was nicht ‚durch Begriffe unserer Vernunft [...] erkannt werden kann.‘“³⁷ Dies betrifft alle wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens (leibliche Auferstehung, Menschwerdung Gottes, die göttliche Gnade), welche die Vernunft „als historisches Beiwerk beiseite schieben, [...] ihrer wesentlichen Bedeutung entkleiden und [...] uminterpretieren“ muß.³⁸

Die Gegenwärtigkeit dieser latenten Versuchung, den überlieferten christlichen Glauben „umzuinterpretieren“, ist denn auch mitursächlich dafür, daß sich Pieper sowohl mit dem Problem der *Überlieferung* wie mit dem Sinn von *Interpretation* befaßt hat.³⁹ Dahinter steht die grundsätzliche Frage, welche Verbindlichkeit das überlieferte christliche Weltverständnis für den heutigen Menschen besitzen kann, und ob es nicht doch etwas gibt, das dem Erkenntnisfortschritt und dem Paradigmenwechsel der Wissenschaft prinzipiell entzogen bleibt. Auch wenn der neuzeitliche Fortschrittsglaube den Abbau überlieferter Geltun-

³⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42* (Anm. 17), 133.

³⁶ *Ebd.*, 134.

³⁷ J. Habermas, „Die Grenze zwischen Wissen und Glauben“ (Anm. 5), 221 (mit Bezug auf Kant, *Streit der Fakultäten*, A 70).

³⁸ *Ebd.*

³⁹ J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) und *Was heißt Interpretation?* (1979); beide Schriften sind enthalten in *Werke*, Bd. 3, 236-299; 212-235.

gen beschleunigt hat, sind diese Fragen nicht neu. Pieper erinnert in diesem Zusammenhang an den Grundlagenstreit zwischen Pascal, Galilei und Descartes über die Bedeutungslosigkeit tradierter Lehrmeinungen in der Physik, im Unterschied zu Geltungsfragen in Philosophie und Theologie.⁴⁰ Mit Pascal erinnert Pieper daran, daß es der philosophierenden Interpretation, welche den Wahrheitsanspruch der Überlieferung ernst nimmt, nicht bloß um das historische Verstehen zu tun ist, sondern um die begründete Aneignung eines überlieferten Geltungsanspruchs. Es geht um Aneignung und Kritik, um Bewahrung und Erneuerung, wie Pieper wiederholt in seiner Beschäftigung mit Platon und Thomas von Aquin deutlich macht.⁴¹ Dem griechischen Philosophen und dem christlichen Theologen kommt in beiderlei Hinsicht paradigmatische Bedeutung zu, sofern beide die Autorität und Unhintergebarkeit einer heiligen Überlieferung akzeptiert haben, die aber nur lebendig bleiben kann im Anschluß an das eigene Denken über die Wirklichkeit.

Wirklichkeit, Geschichte, Offenbarung sind das „Positive“, das sich die Vernunft geben lassen muß, weil es in keiner Weise ableitbar ist aus der Einsicht in „mögliche Welten“ oder gar der transzendentalen Selbstausslegung der Vernunft entspringt. Mit Schelling hat sich die Philosophie der Neuzeit denn auch von ihrem immanenten Erbe der spekulativen Dogmatik befreit. Philosophie kann wieder Philosophie sein, und Theologie Theologie – „als nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen.“⁴²

Allerdings droht seither eine noch tiefergehende Selbstgefährdung der Philosophie, wo die Realisierung dieses Nebeneinander ausbleibt und aus der notwendigen Unterscheidung von Philosophie und Theologie eine strikte Trennung geworden ist. Die Folge ist eine „Kompartimentalisierung der Philosophie“, ein philosophisches Spezialistentum „ohne zentrale Thematik“, und damit „eigentlich ein Verrat an dem, was Philosophie ursprünglich sein wollte“⁴³.

⁴⁰ Siehe J. Pieper, *Überlieferung* (Anm. 39), 239ff.

⁴¹ Siehe vor allem das letzte Kapitel von J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960), in: ders., *Werke*, Bd. 2, 426-436, und ders., *Über die platonischen Mythen* (1965), in: ders., *Werke*, Bd. 1, 332-374; hier insbesondere die Kapitel V und VI.

⁴² R. Spaemann, „Christentum und Philosophie der Neuzeit“ (Anm. 2), 138.

⁴³ E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (Anm. 16), 18.

Eine solche Philosophie *mit* zentraler Thematik hat Schelling eine „*Philosophie für das Leben*“ genannt. Als „positive Philosophie“ ist sie dem zugewandt, was ein sinnerfülltes Leben ausmacht: der Begegnung mit der wirklichen Wirklichkeit und der Frage nach ihrem tragenden Grund. Die Philosophie Kants nannte er hingegen „*negativ* [...], *weil bloß mit Wegschaffen beschäftigt*“⁴⁴. Weggeschafft wird alles, was der Freiheit und Reinheit der selbstbestimmten Vernunft Abbruch tun könnte: die Faktizität der wirklichen Welt, die Kontingenz der geschichtlichen Überlieferung und der göttlichen Offenbarung, die Anerkennung religiöser Autorität. Eine Vernunft jedoch, die „sich selbst zum Prinzip nimmt“, ist „*keiner wirklichen Erkenntnis fähig*“⁴⁵.

Pieper hat, wenn auch ohne Bezugnahme auf Schelling, aber im Rückgriff vor allem auf Platon und Thomas von Aquin die Frage erneuert, woher denn eine „Philosophie für das Leben“ ihre zentrale Thematik beziehen soll, wenn nicht aus der „kontrapunktisch gefügten Spannungseinheit“⁴⁶ von Philosophie und Theologie. Eben in dieser Frage, vor allem aber im erneuten Durchdenken der Antworten liegt die Aktualität und Zukunftsfähigkeit von Piepers positiver Philosophie.⁴⁷

⁴⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42* (Anm. 17), 153.

⁴⁵ *Ebd.*

⁴⁶ J. Pieper, *Scholastik* (Anm. 41), 324. – Charles Taylor bekennt in seiner Dankesrede zur Entgegennahme des Josef-Pieper-Preises, am 8. Mai 2004 in Münster, daß ihn mit Piepers Arbeiten und seiner „Idee der Philosophie [...] eine tiefe Affinität verbindet“, in der Idee nämlich: „Philosophie ‚aus dem Kontrapunkt [...] der christlichen Theologie‘ zu betreiben.“ („Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne“, in: H. Fehtrup/F. Schulze/Th. Sternberg (eds.), *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904-1997)*, Münster 2005, 137).

⁴⁷ R. Spaemann hat seinen Münsteraner Vortrag mit dem Satz beschlossen: „Daß diese Form der Symbiose auch heute eine reale Möglichkeit ist, zeigt das Werk von Josef Pieper.“ („Christentum und Philosophie der Neuzeit“ [Anm. 2], 138). Meine Ausführungen zu Piepers positiver Philosophie sind wesentlich durch Spaemanns Vortrag angeregt worden.

Till Kinzel

Philosophie und Bildung

Die „Idee der Universität“
bei John Henry Newman und Josef Pieper

Das große Thema „Vernunft und Glaube“, das sich durch die abendländische Geschichte zieht, kristallisiert sich in besonderer Weise institutionell in der Universität. Welche Implikationen die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von philosophischer Vernunft und Glaube im Hinblick auf das Wesen und die praktische Gestaltung der akademischen Bildung hat, läßt sich trefflich am Beispiel zweier Autoren aufzeigen, die sich intensiv mit diesem Problem befaßt haben: dem englischen Theologen John Henry Kardinal Newman und dem deutschen Philosophen Josef Pieper. Beide setzten sich eingehend mit der Frage auseinander, was die Universität ihrem Wesen nach – also ihrer Idee nach – auszeichnet (eben deshalb geht es Newman um *The Idea of a University!*), und was es also heißt, wenn man das Wort „akademisch“ in den Mund nimmt. Was ist das Eigene des Akademischen im Gegensatz zu allem anderen, das Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen auch noch leisten und auch leisten sollen? Worin besteht der Kern dessen, was in vollem Umfang als akademische Bildung zu bezeichnen ist?

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die von Newman wie Pieper vorgebrachten Überlegungen denkbar weit von den gegenwärtigen Trends im Bereich der Hochschulpolitik und -bildung mit ihren völlig unübersichtlich gewordenen Reformen entfernt liegen – gerade deshalb aber mögen ihre Gedanken, so „idealistisch“ und „unrealistisch“ sie erscheinen mögen, dringend nötiges kritisches Potential entfalten. Jedenfalls dort, wo die Idee der Bildung noch nicht endgültig *ad acta* gelegt wurde.

Es ist mir unvergeßlich, wie sehr mir dieser Kontrast bereits ins Auge fiel, als ich in den neunziger Jahren wohl einen der letzten Vorträge Piepers in der Berliner Guardini-Stiftung hörte, der sich dem Problem des Akademischen widmete und, wie ich später bei der nachbereitenden Lektüre feststellte, fast wortwörtlich identisch war mit jenem Text Piepers, der zuerst in den

frühen fünfziger Jahren unter dem Titel *Was heißt akademisch?* veröffentlicht worden war.¹ Es war kein plastischerer Beweis für die zeitübergreifende Gültigkeit der Pieperschen Idee von akademischer Bildung denkbar, wenn seine Ausführungen in den neunziger Jahren so frisch und gegenwartsbezogen wirkten, als seien sie eben erst formuliert worden. Die Idee, die ihnen zugrunde lag, blieb gültig, mag auch die Wirklichkeit immer wieder an ihr vorbei oder über sie hinweggegangen sein.

I.

Lassen Sie mich in groben Zügen einige wesentliche Punkte der Newmanschen Bildungsvorstellungen in Erinnerung rufen, bevor ich dann zu Piepers Aktualisierung der Newmanschen Ideen von freier Bildung („liberal education“) unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts zurückkehre.

Newmans Gedanken zur philosophischen Bildung finden sich in seiner bedeutenden Schrift *The Idea of a University*, die vor etwa 150 Jahren publiziert wurden. Doch werde ich im folgenden von den konkreten historischen Umständen, auf die sich Newmans Ausführungen beziehen (der Plan einer Gründung einer katholischen Universität in Irland), völlig absehen und im Interesse der philosophischen Konturierung nur auf das in der Sache selbst Liegende Bezug nehmen. Denn wichtige Überlegungen Newmans haben auch jenseits des katholischen Entstehungskontexts Bedeutung.

Gleich zu Beginn führt er den schweren Vorwurf der „inutility“, der „Nutzlosigkeit“, an, der gegen die Universitätsbildung erhoben wurde. Denn, so lautete dieser uns vertraut erscheinende Vorwurf, der in anderer Form auch von der Reformpädagogik im Gefolge der Lebensphilosophie wieder erhoben wurde, diese Studien seien weit entfernt von den Beschäftigungen und Pflichten des Lebens. In bezug auf die religiöse Frage weist Newman darauf hin, daß die Erörterung des Wesens der Universität und der Bildung („liberal education“) „nicht so überaus delikatsam und gefährlich“ sei „wie Erörterungen, die unmittelbar

¹ Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe des Kösel-Verlages (München 1964). Es sei jedoch zusätzlich auf den 6. Band der von Berthold Wald herausgegebenen Werkausgabe, *Kulturphilosophische Schriften* (1998), hingewiesen, die weitere wichtige Texte zum Thema enthält. Die Ausgabe ist inzwischen abgeschlossen und kann durch ein thematisches Register in vielfältiger Weise erschlossen werden.

das Thema der göttlichen Offenbarung behandeln“². Denn Newman vertritt die Auffassung, daß es für das von ihm vertretene Argument nicht notwendig ist, die Autorität der Kirche anzuführen, sondern dafür allein Gründe der menschlichen Vernunft und der menschlichen Weisheit notwendig sind.³ Die Prinzipien, auf die sich Newman stützt, ließen sich „aus der bloßen Lebenserfahrung gewinnen“⁴. Es bedürfe nur des „common sense“ ohne jegliche göttliche Erleuchtung, um zu richtigen Vorstellungen über Bildung zu gelangen. Die Philosophie der Bildung („philosophy of education“) beruhe auf den Wahrheiten der natürlichen Ordnung.⁵ Entsprechend richtet Newman seine Aufmerksamkeit auf das, was abstrakt betrachtet wahr und richtig ist.⁶

Die erste Frage, die bereits kompliziert genug ist und von mir hier nur gestreift wird, ist die nach dem Status der Theologie als Erkenntnisform. Gibt es theologische Erkenntnis? Ist die Theologie eine Wissenschaft? Diese Frage hängt vorgängig mit jener anderen Frage zusammen, ob es von Gott überhaupt etwas geben kann, was der Mensch wissen kann.⁷ Streng logisch betrachtet, so gesteht Newman zu, müsse jemand, der die Möglichkeit abstreitet, in religiösen Dingen zu Erkenntnissen im eigentlichen Sinne zu gelangen, konsequenterweise die Religion aus der Universität ausschließen.

Dies aber stehe im Widerspruch zur katholischen Auffassung, gemäß welcher der Glauben ein geistiger Akt ist, nicht lediglich eine Frage des Gefühls, wie Newman kritisch zu den seiner Auffassung nach zu beobachtenden Folgen des Protestantismus bemerkt. Newman erkennt also an, daß die Theologie sich auf etwas Objektives beziehen muß, wenn sie als Wissen-

² J.H. Newman, *Idea of a University*, 17. – Ich habe die folgende englische Studienausgabe benutzt: J.H. Newman, *The Idea of a University*, ed. F.M. Turner, mit Beiträgen von M. McMackin Garland, S. Castro-Klarén, G.P. Landow, G.M. Marsden, F.M. Turner, New Haven – London 1996. Neben dieser englischen Ausgabe beziehe ich mich auf die vollständige Übersetzung von Newmans Schrift durch Edith Stein, die 2004 erstmals aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde (Freiburg/Br.). Frühere deutsche Übersetzungen enthalten nicht den vollständigen Text der Newman'schen Vorlesungen.

³ Siehe *ebd.*, 23.

⁴ *Ebd.*

⁵ Siehe *ebd.*, 19.

⁶ Siehe *ebd.*, 23.

⁷ Siehe *ebd.*, 35.

schaft anerkannt werden soll. Theologie und Religion als lediglich subjektive Gemütszustände verdienen diesen Status aber gerade nicht, andernfalls könnte man auch, so Newman, Lehrstühle für Feingefühl, für das Gefühl der Ehre, für Patriotismus, für Dankbarkeit, für Mutterliebe und Kameradschaft einrichten.⁸ Dies aber wäre das Ende des Begriffs der Wissenschaft und damit auch der Universität.

Newman vertritt eine starke These in dem Sinne, „daß alles Wissen ein Ganzes bildet, weil sein Gegenstand einer ist; denn das Universum in seiner Länge und Breite hängt so innerlichst zusammen, daß wir Teil von Teil nicht trennen können und nicht Wirkung von Wirkung, es sei denn in geistiger Abstraktion“⁹. Zwar sind demnach alle Wissenschaften miteinander verbunden; deren gegenseitige Bezüge aber einzuschätzen ist Aufgabe einer Art „Wissenschaft von den Wissenschaften“, die Newman als „Philosophie im wahren Sinne des Wortes“ bezeichnet.

Für Newmans philosophische Geisteshaltung ist nun entscheidend, daß sie sich gegen eine Wissenschaftsauffassung stellt, die in wirklichkeitsfremder Weise von bekannten Tatsachen abstrahiere und „Entscheidungen über Tatsachen aufgrund von Theorien“ treffe. Dies wäre aber der Fall, würde man verkennen, daß die „bunte, geschäftige Welt, die vor unsern Blicken ausgebreitet liegt“, zwar physikalisch, aber eben „nicht nur physikalisch“ ist.¹⁰ Der Irrtum, der darin läge, die Welt als bloß physikalisch zu betrachten und dies auch zu lehren, verriete bei einem Professor, so Newman, „einen Mangel an philosophischer Tiefe, eine Unkenntnis dessen, was Universitäts-Unterricht sein sollte.“ Der Professor, der seine beschränkte Teilwissenschaft in unphilosophischer Weise zum Generalschlüssel macht, ist, wie Newman in aller Schärfe formuliert, „nicht mehr ein Lehrer freien Wissens, sondern ein beschränkter Fanatiker“¹¹. Demgegenüber betont Newman den metaphysischen Realismus eines Aristoteles, wenn er sagt:

Solange die Welt steht, wird des Aristoteles Lehre über die Gegenstände dauern, denn er ist das Orakel der Natur und der Wahrheit. Solange wir Menschen sind, können wir nicht umhin, in weitem Umfang Aristoteliker zu sein, denn der große Meister analysiert nur die Gedanken, Gefühle, Anschauungen und Meinungen des Menschengeschlechts. Er hat uns die Bedeutung un-

⁸ Siehe *ebd.*, 41.

⁹ *Ebd.*, 57.

¹⁰ *Ebd.*, 63.

¹¹ *Ebd.*

*serer eigenen Worte und Ideen gelehrt, bevor wir geboren waren. In vielen Fragen heißt richtig denken, so denken wie Aristoteles, und wir sind seine Schüler, ob wir wollen oder nicht, wenn wir es auch nicht wissen mögen.*¹²

Ich muß im Weiteren die ausführlichen Erörterungen über Wesen und Bedeutung der Theologie übergehen und komme, mit dem Blick bereits auf Josef Piepers Gedanken, zu jenem Abschnitt in Newmans Buch, dem 5. Vortrag, der das „Wissen als Selbstzweck“ zum Gegenstand hat. Dieser Abschnitt präsentiert den radikalen Kern der Newmanschen Konzeption eines philosophischen Unterrichts an der Universität, denn er fragt nach der Stellung des Nützlichen darin. Und dieses Wissen als Selbstzweck ist es auch, das Newman als Wissen eines Gentleman bezeichnet. Daß es Wissen gibt, dessen Zweck allein in sich selbst liegt, hängt für Newman mit der Eigenheit des menschlichen Geistes zusammen, „daß jede Art des Wissens, wofern es nur wirklich welches ist, seinen Lohn in sich selbst trägt“¹³. Das solcherart verstandene Wissen ist also nicht bloß ein Mittel zu etwas anderem oder die „Vorstufe für gewisse Fertigkeiten“¹⁴.

Newman leugnet damit nicht, daß das Wissen selbstverständlich zu einem solchen Mittel werden kann, wie es systematisch bei Francis Bacon gefordert worden sei, doch schon durch den bloßen Erwerb dieses Wissens werde ein unmittelbares Bedürfnis unserer menschlichen Natur erfüllt – wie er im Anschluß an Cicero ausführt.¹⁵ Das Wort „frei“ bezieht sich dabei im Gegensatz zu den „knechtischen“ Tätigkeiten ausdrücklich auf jene Wissenschaft, die ihrer Form nach kontemplativen Charakter hat, der Betrachtung gewidmet ist. Sobald eine Wissenschaft, etwa die Theologie, nicht mehr als Betrachtung gepflegt werde, so Newman, verliere diese zwar nicht ihren Nutzen, aber ihren Charakter als freie Bestrebung.¹⁶

Aus diesen hier nur skizzierten Überlegungen leitet Newman seine Konsequenzen für die Universitätserziehung ab, die er näher erläutern muß, um sie gegenüber seinem damaligen Publikum zu rechtfertigen. Denn Newman geht von sachlich getrennten Sphären des Wissens und der Moral aus:

¹² *Ebd.*, 106.

¹³ *Ebd.*, 101.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ Siehe *ebd.*, 102.

¹⁶ Siehe *ebd.*, 105f.

*Wissen ist ein Ding, Tugend ein anderes; gesunder Menschenverstand ist nicht Gewissen, Bildung ist nicht Demut, noch ist Weite und Richtigkeit der Anschauung Glauben.*¹⁷

Die Philosophie selbst hat keine ethisch erzieherische Wirkung, wie Newman ernüchtert feststellt (er zitiert dazu ein hübsches Beispiel aus Samuel Johnsons Roman *Rasselas*¹⁸):

*Die Philosophie, wie erleuchtet, wie tief sie sein mag, gibt keine Herrschaft über die Leidenschaften, keine wirksamen Motive, keine belebenden Grundsätze. Freie Erziehung macht nicht den guten Christen, nicht den Katholiken, sondern den Gentleman. Es ist gut, ein Gentleman zu sein, es ist gut, einen gebildeten Intellekt, einen feinen Geschmack, einen klaren, unparteiischen, leidenschaftslosen Geist, einen edlen und ritterlichen Stil der Lebensführung zu haben – das sind Eigenschaften, die natürlicherweise mit einem umfassenden Wissen einhergehen; sie sind das Ziel, auf das die Universität hinarbeitet.*¹⁹

All diese Eigenschaften des Gentleman garantieren weder Heiligkeit noch selbst Gewissenhaftigkeit, wie Newman betont; allein, die Bildung oder Erziehung, die Newman für die Universität fordert, ist an und für sich „einfach die Bildung des Intellekts“, mit dem Ziel der dem Intellekt eigenen Vollkommenheit.²⁰ Newman bedauert nun, daß die englische Sprache kein Wort für die Vollkommenheit des Intellekts bereit hält (so wie „Gesundheit“ für den Leib und „Tugend“ für unsere moralische Natur), weshalb er sich dazu entschließt, ihr den Namen „Philosophie“ zu geben.²¹

Die Universität hat demnach auch die so verstandene Philosophie zum Ziel ihrer Tätigkeit, also „weder moralische Einwirkung noch technische Erzeugnisse“, sondern „sie erzieht den Intellekt dazu, in allen Sachen vernünftig zu denken, sich nach der Wahrheit auszustrecken und sie zu erreichen“²².

¹⁷ *Ebd.*, 115.

¹⁸ Siehe *ebd.*, 111f.

¹⁹ *Ebd.*, 115.

²⁰ Siehe *ebd.*

²¹ Siehe *ebd.*, 119. – Zu Newmans Philosophiebegriff siehe auch die instruktive Darstellung bei F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 108–114, die sich vor allem auf Newmans hier unberücksichtigt bleibende *Grammar of Assent* bezieht.

²² *Ebd.*

II.

Josef Pieper greift in seinem zuerst 1952 erschienenen Text *Was heißt akademisch? oder Der Funktionär und der Sophist* die von Newman betonte „Nutzlosigkeit“ nicht direkt auf. Erst in einer späteren Ausgabe, die mit dem veränderten Untertitel „Zwei Versuche über die Chance der Universität heute“ erschien, zitiert er Newman direkt, allerdings in bezug auf die Frage der Notwendigkeit der Theologie für den philosophischen Charakter der Universität. In der Sache jedoch schließt sich Pieper den Newmanschen Gedanken eindeutig an; bereits in den zwanziger Jahren hatte Pieper Newmans Werke gründlich studiert, nachdem er von Erich Przywara auf sie aufmerksam gemacht worden war.²³

Zugleich streicht er jedoch auch deutlich den überzeitlich philosophischen Aspekt in besonderer Weise heraus, indem er sich ausführlich auf Platon bezieht. Schon der Untertitel der Erstausgabe weist auf eine doppelte Gefährdung des Akademischen hin, die für Pieper eine zeitlose gültige Bedrohung darstellte, indem er auf die Figuren des Funktionärs und des Sophisten zu sprechen kam. Mit dem Begriff des Sophisten steht aber für Pieper zugleich immer das Wesen des Philosophierens im eigentlichen und d.h. platonischen Sinne zur Rede, denn erst in der Auseinandersetzung Platons mit den Sophisten schärft sich der Sinn für die Gefährdung des Akademischen, die mit an sich unbestreitbarer intellektueller Brillanz einhergehen kann. Der Bezug auf Platon macht vor allem eines klar: Es gibt nichts Akademisches ohne das Theoretische, wobei dieses Theoretische allerdings nicht verkürzt im modernen Sinne zu verstehen ist (also so wie etwa in der modernen Literaturwissenschaft von „theory“ oder in der Wissenschaft überhaupt von Theorien als Systemen von Aussagen über einen Gegenstandsbereich gesprochen wird), sondern als Seinsform der Kontemplation als einer Öffnung für das Gesamt der Welt.

Pieper dachte immer von den Begriffen her, aber nicht aus einem sprachanalytisch reduzierten Verständnis von Philosophie heraus, sondern weil er der Auffassung war, daß sich in der Auseinandersetzung mit den Begriffen auch, recht verstanden, die Sache selbst so zeigt, wie sie ist. In der späteren Fassung von *Was heißt akademisch?* stellt Pieper seinem Text ein kurzes Zitat

²³ Ich danke Berthold Wald für den Hinweis darauf.

voran, das charakteristischerweise dem *Oxford English Dictionary* entnommen ist. Dieses Wörterbuch gibt unter dem Stichwort „academic“ als vierte Bedeutung an: „not leading to a decision; unpractical“²⁴. In der aktuellen, der 6. Ausgabe des *Shorter Oxford English Dictionary* von 2007 heißt es unter dieser Bedeutung „abstract, unpractical, merely theoretical“, wobei diese Begriffsbedeutung aus dem späten 19. Jahrhundert stammt.

„Theoretisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang nun aber gerade nicht das, was die klassische Tradition darunter versteht. Zwar ist auch hier, etwa bei Aristoteles, das Theoretische vom Praktischen unterschieden und also die theoretische Betrachtung nicht „verwertbar“ für irgend etwas, sondern eine Tätigkeit, die den Zweck in sich selbst hat. Der modernen Kritik des Akademischen als des Unpraktischen liegt aber eine andere Auffassung zugrunde als die bei Aristoteles und in der Tradition. Hier hatte die Theorie als Betrachtung einen hohen Eigenwert, während die moderne Auffassung im Gefolge der cartesianisch-baconianischen Naturauffassung all jene akademischen Beschäftigungen, die uns nicht zu „Herren und Eigentümern der Natur“ (Descartes) machen oder den „relief of man's estate“, die Verbesserung der Lage des Menschen (Bacon), zum Ziel haben, als „bloß“ theoretische abwertet.

Pieper geht nun direkt auf das Zentrum der modernen Auffassung, die in sich auch eine Auffassung vom Wesen des menschlichen Geistes als wesentlich instrumentell schließt, wenn er das populäre Vorurteil, das Ergebnis der Popularisierung moderner Philosophie, zum Ausgangspunkt seiner Restauration der Theorie macht. Denn, so meine These, um nichts Geringeres geht es Pieper. Pieper versucht, von den modernen Voraussetzungen her einen Weg zu finden, der zur Anerkennung der Wahrheit jener Auffassung von Mensch und Welt führt, die den Zusammenhang von *Glück und Kontemplation* (so auch ein weiterer wichtiger Buchtitel Piepers) nicht aufgeben will. Denn wenn tatsächlich, wie Pieper meint, das Glück des Menschen damit auf engste verbunden ist, daß die Kontemplation, die theoretische Betrachtung als Lebensweise, nicht aus unserem Dasein verdammt wird, muß alles daran gesetzt werden, wenigstens (als Minimalforderung!) eine Erinnerung daran zu bewahren, daß man dies einst wußte.

²⁴ Siehe z.B. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, ed. C. T. Onions, 3. Ausgabe, Oxford 1967, 9.

Nun ist aber eben dies, die Erinnerung an die Philosophie als theoretische Lebensform, d.h. als Lebensform (und nicht lediglich als ein akademisches „Fach“ unter anderen), der Punkt, an dem der prekäre Status einer solchermaßen verstandenen Philosophie in der heutigen Universität abgelesen werden kann – und im weiteren auch jeder sich philosophisch verstehenden Geisteswissenschaft wie der Literaturwissenschaft (die heute unter dem Paradigma der „Kulturwissenschaft“ jene alte Verbindung zur Philosophie m.E. mit fatalen Folgen zu kappen im Begriff ist, wenn sie nicht auch offen bleibt für den in der alteuropäischen Tradition vorhandenen Reichtum an Einsichten). Denn unter dem Diktat der Drittmittelinwerbung hat eine vordergründig nicht auf Relevanz abzielende akademische Beschäftigung mit den Fragen, die das Ganze der Welt und des Menschen betreffen, wohl wenig Aussicht auf Wettbewerbsfähigkeit.

Pieper schloß sich ausdrücklich an den, wie er sagt, „eini-germaßen aggressiven Satz“ Newmans an, der da lautet:

University teaching without Theology is simply unphilosophical.

Ein Universitätsunterricht ohne Theologie ist einfach unphilosophisch.²⁵

Für Pieper steht es außer Frage, daß eine Universität im strengen Sinne, also als eine Institution, „die das Ganze von Welt und Dasein vor die Augen zu bringen beansprucht und verpflichtet ist“, ohne Theologie schlechterdings nicht existieren kann. Dem entspricht aber andererseits die Verpflichtung einer solchermaßen unverzichtbaren Theologie, sich auch den Erkenntnissen der vielen Einzelwissenschaften nicht zu verschließen, die in einem Bezug zu den theologischen Aussagen über Mensch und Welt stehen. Es ist wohl kein Zufall und angesichts der gegenwärtig vor allem in den USA geführten Kontroversen höchst aktuell, daß Pieper hier insbesondere auf die Evolutionsforschung verweist.²⁶ Aber das nur nebenbei.

Für unsere heutige Situation von größtem Interesse ist, wie mir scheint, was Pieper in seinen Bestimmungsversuchen des Akademischen ausführt. So betont er etwa die „Unvereinbarkeit des

²⁵ J. Pieper, *Was heißt akademisch?* (Anm. 1), 112; vgl. J.H. Newman, *Idee einer Universität* (Anm. 2), 51.

²⁶ Siehe J. Pieper, *Was heißt akademisch?* (Anm. 1), 113.

Akademischen mit dem Richtbild des ‚Arbeiters‘²⁷, der einerseits in Anlehnung an Ernst Jüngers frühe Schrift *Der Arbeiter*, andererseits auch ganz allgemein als Charakteristikum unserer Zeit zu verstehen ist und mit dem sich Pieper auch andernorts intensiv auseinandergesetzt hat.²⁸ Für Pieper war es in diesem Zusammenhang selbstverständlich, daß sich die „Haltung der philosophischen *theoria* einerseits und die Haltung der worauf immer abzielenden Erfüllung eines absolut gesetzten ‚Plan-Solls‘ andererseits ausschließen“²⁹.

Dem Sophisten wiederum ordnet Pieper das „bloß bildungsmäßig Humanistische“³⁰ zu; der Sophist, so Pieper, „ist eine zeitlose Figur“, und dies bedeute, „daß der Kampf, den Sokrates-Platon gegen Protagoras und Gorgias geführt haben“³¹, nie zu Ende sei. Die Sophistik ist mehr als eine historische Gegebenheit, und deshalb kann Pieper pointiert sagen: „Akademisch heißt antisophistisch“, mit starkem Bezug auf Platon als den Gründer der *Akademie*. Der Keim des Sophistischen liege bereits im gegenüber dem Inhaltlichen höher gewichteten „bloß Formalen“. Wesensprinzip des Akademischen ist dagegen nach Pieper „die innere Normierung des Geistes durch die Wahrheit“³²; der Verfall der akademischen Freiheit kann daher in Piepers Sicht nur von einer Geisteswissenschaft aufgehalten werden, die sich dieser inneren Normierung verpflichtet weiß.³³

Das für das Akademische im eigentlichen Sinne gefährliche Phänomen ist eben das, welches das Akademische unter der „Maske des Akademischen selbst“³⁴ verrät, und zwar dadurch, daß es nicht auf die „Verehrung vor allem des Seienden selbst“ gegründet ist.³⁵ Nun wird der Zeitgenosse des 21. Jahrhunderts sich fragen, was das nun heißen solle – „Verehrung“? Verehrung könne doch wohl nicht das Eigentliche der Universität betreffen,

²⁷ *Ebd.*, 45.

²⁸ Siehe z.B. J. Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München 1966, 44ff.; *Muße und Kult*, München 1965, 21ff.; *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, München 1988, 12ff.

²⁹ J. Pieper, *Was heißt akademisch?* (Anm. 1), 49.

³⁰ *Ebd.*, 46.

³¹ *Ebd.*

³² *Ebd.*, 48.

³³ Siehe *ebd.*, 49.

³⁴ *Ebd.*, 51.

³⁵ Siehe Platon, *Politeia* 480a (ed. G. Eigler, Bd. 4, Darmstadt 1990, 464f.): Sokrates spricht hier von den jegliches Seiende selbst Liebenden, die man weisheitsliebend und Philosophen nennen müsse – im Gegensatz zu *meinungs*liebend!

als eine Haltung, wie Pieper sagt, die „von jeder Institution wissenschaftlichen Lehrens und Lernens“ verkörpert werden müsse, die wahrhaft akademisch zu sein beansprucht. Da kommen dem modernen Menschen doch eher Begriffe wie Kritik in den Sinn, ja auch das „nil admirari“ des Spinoza mag hier noch eher angehen als die Forderung nach der Verehrung des Seienden selbst. Verehrung heißt nun aber für Pieper tatsächlich das zunächst auch „unkritische“, „schweigend empfangende Vernehmen von Wirklichkeit“, das essentiell zur theoretischen Einstellung gehört.

Dies mag nun alles schon problematisch genug sein, wenn man von den heutigen Gegebenheiten ausgeht. Aber Pieper geht noch einen Schritt weiter, von dem er weiß, daß er in ein Minenfeld hineinführt. Piepers Position einer Kritik am Anti-Akademischen ist brisant, weil sie nicht den Dogmen einer potentiell alle Lebensbereiche durchdringenden politischen Theologie in Form einer demokratischen Zivilreligion entspricht.³⁶ Denn Pieper bestimmt das Akademische ausdrücklich so, daß er es vom Bereich der „Vielen“ abgrenzt, wobei er sich ausdrücklich auf Platon beruft, der ja bekanntermaßen in seinen Dialogen in vielen Spielarten den Gegensatz von Philosophie und Menge in Szene setzte.

Nun ist auch Pieper zufolge „der Begriff des Akademischen ein undemokratischer Begriff“³⁷ und zwar aus einer eminent realistischen Einsicht in die Strukturbedingungen menschlicher Existenz heraus. Denn der Begriff des Akademischen besagt, so Pieper,

daß es Rangunterschiede gibt; daß das Menschsein sich auf höhere und niederere Weise realisieren könne; daß die Vielen, der Durchschnittsmensch, die Mehrheit, der ‚common sense‘ nicht als eine in Betracht kommende oder gar als die letzte Instanz gelten können, wenn zur Frage steht, was tiefsten Grundes für den Menschen wahr, gut und sinnvoll ist.³⁸

Gerade heute, wo sich eine seit Jahrzehnten anbahnende Entnormativisierung in den Geisteswissenschaften auswirkt, also die oft politisch oder wirtschaftlich motivierte Entwertung des Kanons der Literatur und der Philosophie, und die „wertneutra-

³⁶ Siehe J. Pieper, *Was heißt akademisch?* (Anm. 1), 54.

³⁷ *Ebd.*, 57.

³⁸ *Ebd.*

le“ Betrachtung aller Dinge unter dem Rubrum der „Kultur“ zur gängigen Münze wird, bedarf es einer „Kultur“-Kritik weit mehr als einer Kulturwissenschaft. Gerade heute ist die Piepersche Kritik an der Sophistik von größter Aktualität. Dazu aber gehört auch die Zurückweisung des „Geltungsanspruch(s) jener Scheinwirklichkeit“ anspruchsloser Unterhaltung, die zur „Stillelegung der öffentlichen Langeweile“ dient – und jedenfalls nichts mit der aufs Letzte zielenden kritischen Reflexion gemein hat.

Und noch eine weitere Paradoxie, auf die Pieper hinweist, gilt es im Zeitalter der Forschungsavalutis³⁹ im Gedächtnis zu behalten: „Fruchtbar für die Praxis ist die *theoria* nur, solange sie sich nicht darum sorgt, es zu sein“⁴⁰. Für eine zeitgemäße und dabei notwendigerweise kritische „Idee einer Universität“ wären diese Gedanken immer wieder aufs neue zu bedenken – gerade weil dies so fern mancher heutiger Praxis scheint.

III.

Abschließend läßt sich sagen, daß sowohl Newman wie Pieper in einer Tradition stehen, die gegen das moderne Paradigma der Philosophie und Wissenschaft die klassische Konzeption der Theorie nicht aufgibt und der Kontemplation und damit dem Fragen nach den ersten Ursachen Raum gibt, ohne diese damit schon z.B. in einem konfessionellen Sinne zu präjudizieren. Newman wie Pieper erinnern deutlich daran, daß es die Aufgabe einer philosophisch fundierten Universitätsbildung ist, grundsätzlich keinen denkbaren Aspekt der Wirklichkeit aus der Erörterung auszuschneiden.

Damit ist m.E. keine vorgängige Entscheidung für die Wahrheit einer bestimmten Offenbarung und auch nicht für die bloße Existenz von Offenbarung verbunden. Vielmehr geht es darum, einen Denkraum zu eröffnen, der die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit einbezieht, ohne ideologische Scheuklappen und Polarisierungen. Deshalb kommt der säkularen, d.h. genuin philosophischen Argumentation bei beiden Autoren so großes Gewicht zu: Ihre Position kann aus sich selbst überzeugen, ohne Rekurs

³⁹ Siehe nur z. B. den eindringlichen Aufsatz von M. Osterloh/B.S. Frey, „Die Krankheit der Wissenschaft. Der Forschungsbetrieb leidet am Übermaß falsch ausgerichteter Evaluationen“, in: *Forschung & Lehre* 11/07, 670-673 (zuerst in der *F.A.Z.* erschienen).

⁴⁰ J. Pieper, *Was heißt akademisch?* (Anm. 1), 69.

auf Glaubenswahrheiten, die von Außenstehenden nicht geteilt werden, und sollte als eine Grundlage der Auseinandersetzung für Atheisten, Agnostiker und Indifferente gleichermaßen akzeptabel sein. Denn es dient auch der Schärfung der säkular philosophischen wie wissenschaftlichen Vernunft, wenn es an der Universität unterschiedliche Vernunftkonzeptionen gibt, die sich miteinander auseinandersetzen müssen.

Newmans und Piepers Beitrag für eine philosophische Bildung, die auch an der Universität ihre Heimstätte finden soll, liegt darin, an das zu erinnern, was man in der Vergangenheit schon einmal wußte, als man von „freier Bildung“, von „artes liberales“ oder eben auch in englischer Sprache von „liberal education“ sprach.⁴¹ Wie der englische Philosoph Michael Oakeshott gesagt hat – der einen den Beiträgen Newmans wie Piepers vergleichbar gewichtigen Beitrag zu einer Wiedergewinnung des Wesens der Bildung geleistet hat⁴² – muß sich jede Generation und jeder einzelne mit dem Problem von Glauben und Vernunft auseinandersetzen und eine Antwort darauf finden. Die Universität kann unter den Bedingungen der Moderne diese Antwort nicht einfach bieten, sie kann aber dafür sorgen, daß alle wichtigen Voraussetzungen geschaffen werden, dieses Problem von Grund aus zu durchdenken und so das bildende und kultivierende Gespräch der Menschheit nicht abbricht.

⁴¹ Siehe J. Pieper, *Erkenntnis und Freiheit. Essays*, München 1964, 10.

⁴² Siehe M. Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning*, ed. T. Fuller, New Haven 1989. – Siehe dazu jetzt auch T. Kinzel, *Michael Oakeshott. Philosoph der Politik*, Schnellroda 2007, v.a. 42-47.

Virgil Nemoianu

Imperfection and Hope

20th Century Literature and Josef Pieper's
Concept of the Second Theological Virtue

Let me first explain and excuse myself for the following reason. This paper will be constituted mostly out of introductory explanations, while its actual substance will be treated in a relatively short and cursory manner. There is however an explanation for this unusual scholarly procedure. It is that my purpose is to provide the listener or reader with a sketch of the concrete and specific mode in which the beautiful is connected with the world of the religious. My intention therefore is to outline how this connection comes about in *one* specific and concrete case and to expect that this model can be thereafter applied to a number of other situations and persons. – The first introduction will refer to the 20th century theological movement mainly inside the Roman Catholic Church. The second will deal with Josef Pieper's treatment of the theological virtue of hope with some reference to its backgrounds. The third introduction will be a brief presentation of the social role, function and value of culture (as summarized in the case of literature) and its relevance to religion (above all Christian religion). It is here that I will try to define (or rather redefine) the connection between the theological virtue of hope and a fundamental feature of being-human, namely imperfection (an obvious and even essential feature which is however often overlooked, forgotten or intentionally swept under the rug).

It is only in the end that I will try to bring up some aesthetic examples that indicate some intersections between hope and imperfection on a cultural level, along with their possible relevance for 21st century societies.

I.

Therefore my first introduction. Curiously, it is seldom recognized that the middle of the 20th century witnessed a formidable blooming of Catholic thinking, literature, and even art, such as is difficult to find its equal in many other periods. However if we

think of Louis Bouyer and Yves Simon, of Romano Guardini and Josef Pieper, Urs von Balthasar and Henri de Lubac, of G.K. Chesterton and Hilaire Belloc, of Jacques Maritain and the Rahner brothers, of writers such as Evelyn Waugh, Flannery O'Connor and Walker Percy, Paul Claudel, Charles Péguy, and Francis Jammes, to mention a small number, and to leave aside the utterly remarkable Orthodox and Protestant thinkers and writers contemporary with them we remain equally surprised and edified.

The central decades of the 20th century were also the age in which modern Christian Democracy affirmed itself as a leading alternative and dimension of sociopolitical life in Western Europe and soon thereafter in South America and Eastern Europe also.

I would go even farther and suggest a hypothesis that deserves perhaps some more meticulous future research. It is that even revivals in alternative religions and cultures may have been inspired indirectly by this "Catholic blooming" as I called it and that some of the activities and principles engendered in the secular world may have been "translations" in another, albeit adversarial idiom of visions that had first appeared in the Catholic world. In other words, we can speculate that the diverse intellectual and sociopolitical movements and options that arose toward the end of the century and at the turn of the new millenium in many religions, philosophies, and political areas may well have been inspired by the above-mentioned explosive and unexpected growth of intellectual and cultural Christianity.

I am not going to try to explain what I do not know clearly in any case, namely: why the "Catholic blooming" took place at all. Perhaps it was in part the result of the dangers facing Christianity: the tremendous development of dictatorial and totalitarian systems at that time. It may also be the case that, whereas Catholicism relied in the centuries since the Renaissance on the dialog with contemporary philosophical trends, it began in the second half of the 19th century to rediscover, first its Medieval roots (particularly Thomistic), and later its rich Patristic inheritance. There may have been other forces at work, but as I said, I do not want to speculate too much.

Two things are clear to me however. The first is that Josef Pieper played a quite important role inside this whole, and somewhat unexpected, evolution. This role is underscored by the fact that most of the above-mentioned authors were not necessarily Thomists or neo-Thomists, whereas Pieper *was*, man-

aging nevertheless to insert himself easily in this group, or better said, category. The second is that a good majority of the names enumerated belong to individuals who were deeply steeped in high culture and who were desirous to engage their theological endeavors with the values of the aesthetic. We know that this is true about Chesterton, Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Maritain, and a number of others.

Now, there are many points in Pieper's work also where he touches upon the aesthetic. It is not by chance that his *Muße und Kult* became under the title *Leisure*¹ a true best-seller in the Anglo-Saxon world, not only in Catholic circles, but likewise in academic and intellectual circles. Cultural references, whether to philosophers, or to literary writers are to be encountered in many of Pieper's books.

II.

Let us turn to our second introduction. How can we summarize essentially and intelligibly Pieper's theory of Hope? We begin by a short reference to its main source, *1 Corinthians*, 13:13 which the Geneva Bible of 1560 translated in English as:

And now abideth faith, hope, and love, even these three: but the chiefest of these is love.

(Incidentally, it may be worth reminding that this particular letter, namely *1 Corinthians* is unanimously recognized as being authentically authored by Paul of Tarsus, even by the quibblers of the critical/historical schools).

The scriptural passage of the Pauline treasury of materials was, naturally enough, expanded over the centuries and became the object of numerous discussions and comments; of these I will highlight two only: the examination of Aquinas in his *Summa Theologiae* and the treatment in the recent *Catholic Catechism*.²

¹ See J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1948. – English version: *Leisure. The Basis of Culture* (with an introduction by T. S. Eliot), New York 1963 (First English edition 1952). It is combined with *ibid.*, *Was heißt philosophieren?*, München 1948. It is probably more practical to mention here the two other works by Pieper that will be used in this essay: *ibid.*, *Only the Lover Sings*, San Francisco 1990. It is a collection of short articles published or written at different dates – the German original is *Nur der Liebende singt*, Ostfildern 1988; *ibid.*, *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935. I will be using the English translation *Faith. Hope. Love*, San Francisco 1997.

² See *Catechism of the Catholic Church*, Città del Vaticano 1992.

As to the opinions of St Thomas, it is very important for the argument in this paper that the author is extremely clear-sighted as to the connection between hope and imperfection. In "Reply to Objection 3" (Article 1 of Question 17 in *Summa Theologiae* II-II) Aquinas writes "He who hopes is indeed imperfect in relation to that which he hopes to obtain, but has not as yet".

I will not try to reproduce here in any detail St Thomas' dissections and interpretations of hope. Suffice it to say that there are a few highly significant areas in which the "Angelic Doctor" brings important contributions, and these include the status of hope as a theological virtue, and its distinctions from other theological virtues, as well as the dialectics between them. In short, St Thomas Aquinas seems convinced that hope *precedes* somehow both faith and charity (or love). In a memorable aphorism he says: "Hope does not precede every meritorious act; but it suffices for it to accompany or follow it." Reply to objection 3 in article 7 of Question 17 *op. cit.*). Equally important is that the Doctor gingerly addresses the issue of the goal of hope. Indeed, very often hope is seen as the exclusive interest in a reunion with God or salvation. Aquinas however provides some room for more human dimensions also. "It is however lawful to hope in a man or a creature as being the secondary and instrumental agent through whom one is helped to obtain any goods that are ordained to happiness" (in article 4 of Question 7, *op. cit.*)

A contemporary neo-Thomist such as the American intellectual Peter Kreeft develops Thomist thinking, basically maintaining the same line. His point of view is that "We are creatures of time moving into the future" and "Hope is the soul's food." or even "Better to die in hope than to live in despair" (with reference to the conclusion of Dickens' novel "A Tale of Two Cities"). These statements refer to what I would like to call the subsidiary level of hope, which Kreeft adroitly connects with hope in God and in salvation, not without a criticism (in passing) of modernity: since transcendence is the ultimate horizon of any hope it is inevitable that modernity should regard it as mere "escapism and wishful thinking: if our citizenship is not in this world, how can we be loyal to it?". Kreeft also briefly refers to the dialectical intersections between hope, faith, and love. He argues that hope is the *bridge* between faith and love, much as it is the bridge between the Church's "conservatives" and "liberals" or "between present and future, between earth and heaven."³

³ P. Kreeft, *Fundamentals of the Faith*, San Francisco 1988, 176-180.

By contrast the most recent (1992) and most authoritative universal *Catechism of the Catholic Church* confines itself mainly and, in all likelihood intentionally, to hope as the response to Divine promises and to hope as directed toward heavenly glory and redemption (paragraphs 1817-1821). Nevertheless, paragraph 1818 of this Catechism suggests collateral consequences of an embrace of the virtue of hope, such as protection against selfishness, purification of human activities, support against sloth and discouragement.

Much more briefly the same position is expressed in another relatively recent important catechism. While hope is directed toward the coming Kingdom of God, it has a number of subsidiary implications, for instance resistance to despair and presumption, it preserves us from listlessness and clinging to this-worldly things, frees us from the dullness and weariness of everyday life, to name a few only in a longer list.⁴ The second encyclical of Benedikt XVI (*Spe Salvi* of November 16, 2007) is a truly extraordinary piece in terms of its breadth and the abundance of ideas put forward. From our limited point of view we will underline only one point: namely the insistent manner in which the author highlights the overlap and merger of the theological virtues of Faith and Hope.⁵

Clearly therefore, as we look at some key interpretations of hope there appear a limited number of issues that constitute together the focus of any kind of discussion and of understanding of this theological virtue. Given the fact that the parameters of the Catholic doctrine on hope are rather stable, our next question must be: what is Pieper's specific contribution?

III.

In his main contribution to the topic, the essay *Hope*, Pieper resorts to the age-old and reliable Aristotelian mode of discussion and defines this theological virtue by placing it in the middle, equidistant from the false and sinful extremes of prideful assumption (using the German noun "Vorwegnahme" rather

⁴ *The Church's Confession of Faith. A Catholic Catechism for Adults*, San Francisco 1987. Translated from the original German *Katholischer Erwachsenen Katechismus*, Freiburg/Br. u.a. 1985 – largely composed and written by Cardinal Walter Kasper.

⁵ See sections 1, 2, 4, 7, 10, 16, 24, 30-31, 47, 49, 50.

than the more habitual “Vermessenheit”) and of despair, presented in its gradations starting with “accedia”. As if to bolster and redouble his argument, Pieper also seeks a grounding in “natural” or “cardinal” virtues, asserting that hope rests on the twin pillars of humility and of magnanimity. “Magnanimity is the aspiration of the spirit to great things”⁶; it “has its roots in a firm confidence in the highest possibilities of [...] human nature”⁷. Humility in turn is “the knowledge and acceptance of the inexpressible distance between Creator and creature”⁸. In a word, Pieper concludes, “Magnanimity directs [...] hope to its true possibilities; humility [...] reveals the limitations of these possibilities”⁹.

Besides these Aristotelian recourses, a highly significant aspect is that Pieper takes as a fundamental starting point for his analysis of human existence the concept and the implications of “homo viator”. In fact that is how Pieper begins his essay. The pilgrim status of the human soul and of human existence *demands* insistently the recourse to hope as a guide and as a mode of solving the uncertainties of the human position in the universe.¹⁰ “Homo viator” is a being “on the way”; it is in a state of “not yet” as a finite being and as one marked by original sin. This has “both a negative and a positive element: the absence of fulfillment and the orientation toward fulfillment”¹¹.

Ultimately, Pieper states that the most frequent or “original” type of prayer (the petition prayer) “is nothing other than the voicing of hope”¹². His essay concludes with a quote from *Ps* 115:11 which says: “They who fear the Lord trust in the Lord”. The fear of God however is linked quite closely in Pieper’s argument with the concept of *imperfection*.¹³

I will take the liberty to add here the personal comment that both hope and consolation are relative and ambiguous: hope can start from very modest aims and (speculatively speaking) reach the point when a soul in Purgatory aspires to reach the complete

⁶ J. Pieper, *Hope* (note 1), 101.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 102.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 92-98.

¹¹ *Ibid.*, 93.

¹² *Ibid.*, 127.

¹³ *Ibid.*, 137, 117: on the latter “In both good and bad, one proceeds, as a rule, from what is imperfect to what is perfect.”, a sentence picked from Paschasius Radbertus.

Divine presence. Likewise consolation is always ephemeral, at least in sublunary circumstances. Still in a speculative register, one may wonder whether the paradisiac condition and environment of Adam and Eve actually required hope, or whether only the intervention of evil (the serpent) led to the “invention” of hope. My point is that there is a certain temporality, even historicity, connected with the theological virtue of hope. These dimensions do not solve or explain totally the nature of the theological virtue of hope, but they help us establish a better contact between hope and culture.

It is my firm conclusion that Josef Pieper’s commentaries and interpretations of hope represent an essential contribution to the understanding of the topic, by their originality and complexity. A short addition here. Apparently when Pieper addresses the topic of culture *per se*, he leaves aside the dimension of hope. In *Leisure*, as well as in *Only the Lover Sings*, the emphasis is on contemplation, quietude, meditation, and celebration of reality. Such a view would be misleading. On the one hand, celebratory culture is crystallized according to Pieper around the religious festivity and ritual¹⁴ where hope is implicit. On the other hand the praise of reality and the restful tranquillity in and with it are always, for Pieper, a mode of understanding reality in its completeness, such as it might and ought to be well connected with the immanent/transcendent continuum. This can only be imagined when rounded off by hope.

At the same time “der Liebende” in the title of *Only the Lover Sings* is not simply connected with eroticism, but much more strongly to the wordlessness of music, indeed to silence itself¹⁵, to philosophical reflection and religious meditation¹⁶, and, most important to a liberation, to a “foreshadowing of the ultimate and perfect fulfillment”¹⁷. Particularly the last phrase which closes one of the essays in *Only the Lover Sings* is significant, since it is nothing short of an articulate reference to hope as indispensable to the ultimate functions of the aesthetic.

¹⁴ E.g. J. Pieper, *Leisure* (note 1), 43, 64 (in the first case connected with theories of Karl Kerényi).

¹⁵ J. Pieper, *Only the Lover Sings* (note 1), 55.

¹⁶ *Ibid.*, 23.

¹⁷ *Ibid.*, 27.

IV.

We need now a short summary of how I understand and define the foundations and aims of literature.¹⁸

Literature is a form of art that uses language materials in order to construct its works. It starts probably from the universal human tendency and need for narrative and it expands soon into the subjectivity of lyricism and the dramatic re-enactment of events. Its central topic is, on the one hand *memory*. Any written or spoken literary work must date from at least a few minutes or a few hours later than the event (real or fictional) that it relates (more usually several years or, in the cases of some genres many centuries). Moreover the passing of time *transforms*, willy-nilly, a literary narrative or piece of lyric into a historical artefact. Works that were intended as intensely contemporary, such as John Dos Passos' trilogy *USA*, Jane Austen's novels or Döblin's *Berlin Alexanderplatz* are read after one or two generations as purely "historical novels".

The second defining feature of literature is that it is the one discipline of human activity that deals with imperfection and defeat. Whereas practically all other intellectual branches (from chemistry to politics) are directed toward certainty and toward the victory of truth, literature is focused in the opposite direction. Literature remembers what is lost along the way, the great writers are inevitably counter-progressive, writing is an activity that highlights original sin, imperfection, the humility of human existence. This is true about tragic, as well as about comic productions, about prose, drama, and even poetry. Triumphant and encomiastic writings, to the extent that they are serious and genuine literature, rather than mere political propaganda, always contain a dimension of doubt or of potential pessimism.

The third point that ought to be made is that literary discourse has an openness and a multiplicity that are absent in other types of discourse: scientific, political, juridical, religious, and many others. The majority of human discourses are or strive to be mono-directional and specifically uniform; they try to avoid as best they can ambiguity. Not so literature which tries to provide numerous possibilities of meaning and interpretation. It is, I think, this multitude of meanings that foreshadows the harmonious nobility of Wholeness and brings literature, no less than the other arts in the vicinity of the Divine.

¹⁸ See V. Nemoianu, *The Theory of the Secondary*, Baltimore 1989; *ibid.*, *Imperfection and Defeat*, Budapest 2006.

Nevertheless, we may doubt that literature is compatible with theological and religious pursuits in general. Or, to narrow down our argument, it might seem that the thinking of Josef Pieper which emphasizes hope, as well as the tranquillity of leisure, ought to be at some kind of distance of literary pursuits. I will try to show that this is not true, and that, in fact, there is much convergence between the *religious* foundations as defined by Pieper and the endeavors of aesthetic culture in general and literature more specifically.

V.

How can the doctrine of hope, in the complex version provided by Josef Pieper, be reconciled with the main thrust of literary writing, which, as described above, ought to be sought in the realm of defeat, imperfection and humility?

A complex dialectic has to be outlined. Yes, it is obvious and generally accepted that, at least since Chateaubriand's *Génie du christianisme*, that is to say since c. 1800, there is a long and constant tradition of concern for the interaction of the Beautiful with Faith and with the Divine. Naturally, we can easily think back to Dionysius the Pseudo-Areopagite, to St Bonaventure, to Ficino or to many others. But this is merely a general statement and in any case we cannot deal here with all its ramifications.

Hope means or implies uncertainty, or at least a variety of options. Thus literature is on the same wave-length with hope, more than with faith and perhaps even with love and is necessary for the complete grasp of human existence. To do so, it is enough to bring out some key features of at least *three* essays by Pieper: *Hope*, *Leisure*, and *Only the Lover Sings: Art and Contemplation*.

These all, I think are fairly clear statements of the compatibility and deep connection between Pieper's theory on Hope and the assumptions of culture, of literary writing specifically. In fact they may even be helpful to a better understanding or interpretation of literature.

To begin with a few examples. The most striking that comes to mind is the gallery of major tragedies, from the great Greek works of Sophocles and Euripides, to Shakespeare's *Coriolanus*, *King Lear*, *Macbeth*, to the productions of the French Neo-Classics or of Goethe and Schiller. Interactions of hope and imperfection are the indispensable substructure of the greatest novels of world literature, such as those of Tolstoy and Dostoevsky,

Flaubert and Balzac, Jane Austen and George Eliot, Fontane and Stifter, or anybody else that comes to mind. The “dark night of the soul” sung by San Juan de la Cruz, the great hymns of Hölderlin, the pain-suffused verse of John Keats, Emily Dickinson and T.S. Eliot, are just a very few examples of the overwhelming mass of lyricism in which imperfection and hope intersect and collaborate. Excellent examples of the dialectic between hope and imperfection are provided by poems such as Rilke’s “Panther” or Hölderlin’s “Die Heimat”. (The former in obvious manner, the second by the veil of uncertainty and sadness covering it.)

The question as to what we do with genres such as comedy, idyll and pastoral¹⁹ is easily answered. In comedy imperfection and hope are intertwined better than anywhere: and not just in Shakespeare’s kind comedies, but even in novels such as Fielding’s *Tom Jones*, in many of Dickens’ novels, in the writings of Jean Paul, in most picaresque narratives and so forth. In the production of the three greatest 20th century fiction writers in German (Robert von Musil, Ernst Jünger, and Thomas Mann) the masterpiece by Mann, *Joseph und seine Brüder* stands out highest exactly because, although the characters are Biblical, the author introduces masterfully and incessantly a thin line of humor that knows how to relativize, and thus to remind the readers of uncertainty, doubt, and imperfection.

While it might seem that idyll and pastoral are different, this is not so. These are genres that try to approximate a state of salvation or at least of happy satisfaction in the “here-and-now”. More often than not, the authors suggest lightly that they are not talking about *reality*, but about *possibility*. The normal reader understands that what is being sketched out is a kind of signal toward what the accomplishment of hope might lead us to. Clearly, an idyllic world draws close to a salvational state of divine perfection, but falls short of it. The idyll is in a sense the best example of imperfection, albeit of a mild sort of imperfection. An additional word of caution. The smiling meekness of the idyll, its vague approximation and ephemeral transparency are features that separate it *sharply* from utopia: and, in my view, that is why utopian writing is actually literary only in a marginal and questionable sense. Hope is not very prominent there.

¹⁹ See V. Nemoianu, *Micro-Harmony. The Growth and Uses of the Idyllic Model in Literature*, Bern 1977.

Can we thus, in conclusion, and with some confidence, say that Pieper's theory of hope and his commentaries on culture contribute in a substantial manner to our understanding of literature specifically? My answer is clearly, even resoundingly: yes, we can.

First of all Pieper's reflections confirm and underline the key role of *memory* in any branch of cultural creativity, and, of course, particularly in literature. He is worried that "large areas of reality [are] in danger of being [...] forgotten"²⁰ and says that the Muses bring about "the process of remembrance in all its aspects: as reminder, as recollection, and as objective reality"²¹. In fact he agrees that "Mnemosyne, goddess of memory, is the mother of the Muses"²².

The multiplicity and abundance of meanings inhabiting the poetic text are in my opinion the shape in which quietude, repose, tranquillity, leisure express themselves; this kind of multiplicity is what guarantees the peaceful comprehensiveness of leisure.

Above all, I find that the centrality of imperfection in any art, and certainly in literature endures for a religious reason. It endures *precisely* in order to remind us of the indispensable need for hope. They are a justification of hope for the creature fallen under the law of original sin and of the implicit sanctions. However it is imperfection itself that requests the harmony of hope.²³

Therefore I am convinced that the teaching and writing of Josef Pieper are of great usefulness for our fundamental and rounded grasp of the role, the function, and the utility of literary culture in any human existence that aspires to be complete.²⁴

²⁰ J. Pieper, *Only the Lover Sings* (note 1), 62.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 59.

²³ Utopian theories that are founded on exclusively immanent principles are therefore less significant and less durable: from Bacon to Bloch.

²⁴ It would be interesting to search for analogies between Josef Pieper and his contemporary Peter Wust who proposes "piety" as the foundation of human civilization, rather than "hope" for "high-culture", as I argue that Pieper does. See P. Wust, *Naivität und Pietät*, in: *ibid.*, *Gesammelte Werke*, 10 vols., ed. W. Vernekohl, vol. 2, Münster. I refer particularly chapters 14 and 15, i.e. 229-268 of the mentioned volume.

IV. Herausforderungen der Moderne

Hegel christlich?

Hegelianer sollte man dennoch nicht sein¹

In einem gewaltigen Ausgriff hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel es unternommen, die Wahrheit des Ganzen zu denken, aufgipfelnd im Denken des Christentums als der offenbaren, absoluten Religion. Sie ist dies als Religion der Dreieinigkeit. Ursprünglich Symbol der gegensatzüberspannenden Ganzheitskraft des Lebens, ist die Trinität für Hegel zum Bild jener Identität von Identität und Nicht-Identität geworden, deren Erkenntnis alles begreiflich macht und deren Aufweis uns mit der Welt und diese selbst „versöhnt“.

Gott ist ihm dynamische Wirklichkeit. In der Sphäre des Allgemeinen wird er vom Moment des *Vaters* bestimmt. Dann tritt das Moment des *Sohnes* hervor und treibt zur Besonderung. Aber die Kraft des *Geistes* umfängt auch das wirkliche Andere seiner und integriert es, so daß Gott schließlich (in besonderer Allgemeinheit und verallgemeinerter Besonderheit) erfüllte Einzelheit ist: der Geist in seiner Gemeinde. – Ohne die Bildersprache des Glaubens: das Wissen seiner im Wissen des Menschen, und dies nicht als statischer Inhalt, sondern lebendigstes Leben, Prozeß und Vollendung in einem: „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn im Ende erreicht“². – Das System im Selbstvollzug: subsistente Philosophie.³

¹ So sehr, O. Marquard zufolge, „die Schwierigkeiten beim Versuch, ein Hegelianer zu sein, nur noch übertroffen werden durch die Schwierigkeiten beim Versuch, kein Hegelianer zu sein“ (*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 51).

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke in 20 Bänden* (= *WW*), Bd. 3, Frankfurt/M. 1970, 584.

³ In diesem Ausdruck läßt sich die dialektische Einheit von Gott und System vielleicht am knappsten ausdrücken. Gott ist nicht einfach (gar Hegels) Philosophie; denn die subsistiert nicht. Aber er ist doch der Prozeß, der sich in ihr vollendet und zu seinem Wesen befreit (siehe *Phänomenologie des Geistes*, *WW*, 3, 27f.). – Vgl. für eine Gesamtdarstellung die (hegelfreundlichere) von J. Schmidt in: E. Coreth/P. Ehlen/J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts* (= Grundkurs Philosophie, 9), Stuttgart³1997, 51-104, so-

Eine Stellungnahme dazu muß damit beginnen, daß sie anerkennt, wie ernst es Hegel mit seinem Denken gewesen ist, und zwar religiös-christlich nicht weniger als philosophisch. Darum verwundert es nicht, daß Christen bis heute vertreten, christliches Philosophieren könne eigentlich nur hegelianisch sein, seit Karl Barths Frage: „Warum wurde Hegel für die protestantische Welt nicht etwas Ähnliches, wie es Thomas von Aquino für die katholische geworden ist?“⁴ Genannt seien nur Günter Rohrmoser und Wolfhart Pannenberg.

I. Dreifaltigkeits-Philosophie?⁵

Hegels Begriff des Christentums war ein Hauptansatzpunkt für die Spaltung der Hegelschule in „Rechte“ und „Linke“. Für die einen bleibt bei Hegel die Religion in ihrem Wesentlichen bewahrt, nur anders ausgedrückt. Für die anderen hebt sie sich genauso in die Philosophie auf wie die Kunst in die Kunstphilosophie.

Daß Hegel selbst sich entschieden als lutherischen Christ sah, sollte nicht mehr in Frage gestellt werden (unter Berufung etwa auf Heinrich Heine⁶). – So geht auch meine erste Anfrage vom Boden dieses Glaubens aus (allerdings katholisch). Man könnte dem entgegenhalten, mit welchem Recht man „von außen dogmatisch“ an das begreifende Philosophieren Hegels herangehe. Ich rechtfertige es damit, daß er selbst „begreifen will, was ist“: so hier das christliche Credo. Das erlaubt die Frage, ob sein Gegenstand wirklich dies Credo sei und nicht ein Fehlbild seiner. Eine Frage, die sich auch Nicht-Christen stellt. Statt ihn (m)einer Dogmatik zu unterwerfen, wird – mit ihm – danach gefragt, ob er tatsächlich den christlichen Glauben bedenke.

wie seine Erschließung der *Phänomenologie*. „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“ [mit einem Kurzkomentar zur Einleitung und den vorhergehenden Kapiteln], Stuttgart 1997 (Dazu meine Rezension in: *Theologie und Philosophie* 72 [1997], 427-28).

⁴ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich ³1946, 343. Das Kapitel schließt mit den Worten: „[...] eine große Frage, eine große Enttäuschung, vielleicht doch auch eine große Verheißung.“

⁵ Im Rückgriff auf J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg – München ³1984 (1965), Kap. V: „Punkte zum Gespräch mit Hegel“.

⁶ Siehe H. Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Briegleb, München 1968-1975, Bd. V, 197 (mit 927-930), vgl. Bd. VI, 471-473.

1.1. Pantheismus?

Katholische Theologen haben ihm einen „seichten Pantheismus“ vorgeworfen; das ist unhaltbar. Doch vielleicht weniger seicht?⁷ Oder *Panentheismus*? Damit ist die These gemeint, die Schöpfung gehöre wesentlich zu Gott, so daß er sich erst durch sie erfüllt und vollendet. Diese Frage drängt sich auf; denn könnte die biblische Religion sich in einer solchen These wiedererkennen: die Schöpfung nicht frei, kontingent?

Das Absolute kann sich grundsätzlich nur in Kontingentem zeigen. Das klingt trivial; denn absolut ist (nur) das Absolute selbst. Wem soll es sich zeigen, wenn nicht Kontingentem? Und wie, wenn nicht in Kontingentem? Es geht indes darum, daß es sich nur in dessen Kontingenz zu zeigen vermag.

Es bedarf dieser *doppelten* Kontingenz, damit von Erscheinung des Absoluten die Rede sein kann. Sonst ist, was hier erscheint, nicht das Absolute. So verwunderlich das manchem klingen mag – versuchen wir es durchzudenken.⁸ Im Blick etwa auf Plotins Konzeption: Das Eine muß ausströmen, sich entfalten und wieder zurückschöpfen in sich. Damit gibt es natürlich keine Freiheit, weder absolute noch kontingente. Denn was aus/mit Notwendigkeit entsteht, kann niemals Freiheit sein. Und das läßt inhaltlich-gehaltlich nach der Absolutheit eines solchen Absoluten fragen.

Doch auch formal: Im klassischen Kontingenzbeweis wird die Nicht-Absolutheit der Welt doch gerade daran gezeigt, daß zu ihr Kontingentes gehört. „Gottesbeweis“ meint ja nicht, daß man ein Seiendes sucht, das dann Gott genannt wird; sondern es geht hier darum, mögliche „Gottes-Kandidaten“ auszuschließen: den Menschen, die Menschheit, die Erde, die Welt. Und ausgeschlossen wird alles, das Kontingenzkriterien zeigt.⁹ Das Absolute schließt zwar das Relative nicht von sich aus (als das „Non-Aliud“ zum Relativen); aber dessen Realisierung kann nicht zu seinem Wesen gehören.

⁷ Zu ersterem siehe J. Fischl, *Geschichte der Philosophie III (Aufklärung und deutscher Idealismus)*, Graz 1950, 316 f.; zu letzterem siehe K.-S. R. Lee, „Hegel und der Pantheismus“, in: *Theologie und Philosophie* 74 (1999), 338-370.

⁸ Siehe unten Anm. 50.

⁹ Siehe J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, München ⁵2005, Kap. 5: „Welt des Menschen – Gottes Welt“, bes. 78-87: „Die Welt ist nicht selbstverständlich“.

Näherhin religiös: Was wäre das für ein „Gott“, der auf uns Menschen angewiesen wäre?¹⁰ Wie sollte er nicht bloß Respekt und Dankbarkeit, sondern Anbetung seiner rechtfertigen? Zum Begriff der Schöpfung gehört es, daß sie frei, absolut ungenötigt geschieht. Die Welt wird Gott nicht abgezwungen, von seiner Einsamkeit, von Langeweile¹¹ oder dem Bedürfnis, einem Wesen gut zu sein. Und nur wenn Schöpfung frei zustande kommt, gibt es in ihr Freiheit. Anders kommt sie nicht nur nicht zum Sein, sondern auch nicht zum Bewußtsein ihrer.

Das ist auch der Grund, warum nochmals ein Freiheitsunterschied zwischen Schöpfungs- bzw. Naturordnung und Gnadenordnung gemacht werden muß. Womit wir in konfessionelle Diskussionen gerieten. Wenn die Naturordnung gänzlich zerstört ist, alles nur übernatürliche Gnade, dann ist die Gnade natürlich (anstatt Gnade der Natur gegenüber). – Nicht nur bezüglich der Schöpfung ist Gott völlig frei; er ist auch nicht zur Erlösung genötigt. Das Geschöpf kann ihn auf keine Weise „unter Druck setzen“. Gott wäre nicht im mindesten weniger Gott, wenn er uns nicht geschaffen hätte (ganz zu schweigen davon, daß er etwa ausgerechnet uns hätte erschaffen müssen). So kann man auch nicht sagen, er wäre weniger liebens- und anbetungswürdig, wenn er uns nicht auf unser Nein hin die Erlösung angeboten hätte – erst recht zu einer derart „wunderbareren Erneuerung“¹².

Also: nur wenn der Schöpfer seinen Geschöpfen gegenüber frei ist, können sie ihm gegenüber – auf ihre geschöpfliche Weise natürlich – frei sein (sonst würden sie zusammen nur ein sachhaft-unterpersonales Unum bilden).¹³

2. Immanente – ökonomische Trinität?

Bei „Ökonomie“ denkt man heute an Wirtschaft. Wörtlich geht es in diesem theologischen Fachbegriff um οἶκος – „das Haus“. Wie „politisch“ (πόλις) „das Städtisch-Staatliche“ bedeutet und

¹⁰ Nicht zu reden von einem Gott, an dem – nach Rilke – wir bauten.

¹¹ Vgl. M. Heidegger: „Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile.“ (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]), Tübingen 1971, 143.)

¹² Siehe im alten *Ordo Missae* zur „infusio aquae“, heute Oration der dritten Weihnachtsmesse.

¹³ Siehe Thomas, *Quaestiones disputatae de potentia* q. 3, a. 4 c.: „[...] ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum.“ (*Quaestiones disputatae II*, ed. P. Bazzi/M. Calceira/T.S. Centi/E. Odetto/P.M. Pession, Turin – Rom 10/1965, 46f.).

„kosmisch“ (κόσμος) „das Weltliche“, so „ökonomisch“ das „Hausgesetzliche“; „oikonomia“ = „Hausverwaltung“. Dies Wort nun verwenden die Kirchenväter für die Heils-Sorge Gottes um seine Menschen: Welteinrichtung, Schöpfungsplan. Sodann besonders für dessen Kern und Spitze: die Heilsgeschichte mit ihrem Zentrum in Jesus Christus.

Historisch nun begegnet die Trinität in der Tat zuerst „ökonomisch“. D.h. die Christen beginnen darüber nachzudenken, was eigentlich ihnen mit/in Jesus Christus begegnet sei. Er hat uns das Vaterunser gelehrt und besteht andererseits auf der Unterscheidung „mein und euer Vater“ (Joh 20,17) – „Ich preise dich [...] niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn“ (Mt 11,25-27). Das Hin und Wider der Antwortversuche mündet schließlich in die Klärungen der großen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts: Jesus darf nicht nur als Erstgeschöpf gedacht werden; die Unterscheidung zwischen ihm und dem Vater-Gott ist nicht nur der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer, sondern ein Unterschied in Gott selbst. – Entsprechend innergöttlich ist auch die Unterscheidung zwischen ihm und dem Tröster, dem Beistand.

Karl Rahner hat das auf die berühmte Formel gebracht: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“¹⁴ Da das „umgekehrt“ öfters pan(en)theistisch mißdeutet wird, schließe ich eine frühere Aussage an: Gott hat sich uns so mitgeteilt,

daß die ‚immanente‘ Dreifaltigkeit die ‚heils-ökonomische‘ wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente ist. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns ist schon die Wirklichkeit Gottes, wie er in sich selbst ist: Dreiper-sönlichkeit.¹⁵

Zum Durchdenken des inneren Verhältnisses bot sich Plotin an, allerdings nicht ungefährlich; denn Plotin denkt die Vielheit als Ausströmen in Depotenzierung: vom $\epsilon\nu$ über den $\nu\omicron\varsigma$ zu $\psi\chi\eta$ und $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$. Den äußersten Rand dieser Licht-Kugel bildet die $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ = Materie, die zugleich das Böse ist. In der Trinität aber herrscht nicht nur kein Böses, sondern „in maiestate aequalitas“.

¹⁴ Siehe K. Rahner, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: *Mysterium Salutis* II (1967), 328.

¹⁵ Ders., „Über den Begriff des Geheimnisses, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁵1967, 95.

Wie ist also nun das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität? Hegel unterscheidet sie deutlich. Die Logik könnte man als „Darstellung Gottes“ vor der Schöpfung verstehen.¹⁶ In Gott selbst gibt es Differenzen, Gegensätze. Im Übergang von der Logik zur Naturphilosophie treten sie aus ihm heraus. Und in der Vorrede zur *Phänomenologie* heißt es, daß ohne den Fortgang zu Schöpfung und Inkarnation das Leben in Gott (in der Werkausgabe „Reich des Vaters“ genannt, „Reich des Sohnes“ meint den Bogen von der Schöpfung bis zum Kreuzesgeschehen, mit Ostern beginnt das „Reich des Geistes“), daß also die rein immanente Trinität ein bloßes Spiel ohne Ernst wäre.¹⁷ Und das widerspricht der christlichen Lehre. Dort steht der Mensch wirklich Gott gegenüber, während es sich bei Hegel um ein innergöttliches Geschehen handelt. In der Logik hieß es: „immanentes Hinausgehen“¹⁸.

3. Drei oder zwei Personen?

Nicht versehentlich, sondern in bewußter Korrektur der Dogmatik konzipiert Hegel das Verhältnis der göttlichen Personen in der Weise, daß das Eine, das Subjekt, sich objektiviert. In religiöser Sprache: Der Vater entläßt aus sich den Sohn. Zugleich erkennt er sich im Sohne. Und in diesem Erkennen wird die Zweierheit zum Dritten. Das aber ist kein Drittes zu den Zweien, sondern eben deren Eins: Identität von Identität und Nicht-Identität. Eigens spricht Hegel an, daß es auf die Zahl nicht ankommt: Dreierheit, Vierheit, (Fichtesche) Fünferheit. Die Grundstruktur ist jedenfalls Zwei-Einheit. (Wenn übrigens Augustinus von drei „Personen“ in Gott nur sprechen will, um nicht zu schweigen, meint er nicht die Drei, sondern den Person-Begriff. Das bildet auch heute ein Problem, weil nach der Definition des Boethius Person ein Individuum ist, Gott aber nicht in drei Indi-

¹⁶ Siehe G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (WW, 5, 43).

¹⁷ Siehe ders., *Phänomenologie des Geistes* (WW, 3, 24): „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist.“

¹⁸ Siehe ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 81 (WW, 8, 171).

viduen existiert. Um dies Missverständnis, d.h. einen Tritheismus, zu vermeiden, hat K. Rahner statt von „Person“ von „Existenzweise“ reden wollen.)

Im üblichen Trinitätsverständnis liegt zudem ebenfalls ein Zwei-Einheits-Denken nahe. So, wenn vom Geist gesagt wird, er sei das Band, die Gabe, der Kuß, die Liebe zwischen Vater und Sohn. Man orientiert sich am Gegenüber zweier Menschen: Ich und Du, und denkt sie zusammen. – Dazu F. v. Baader:

So meinen Viele die Sache getroffen zu haben, wenn sie sagen, dass der Geist die Liebe, d.h. die Einheit des Vaters und des Sohnes sey, womit sie aber das Dogma oder Princip der Trinität verläugnen, indem sie statt eines dreieinigen Gottes einen zweieinigen aufstellen und dem Apostel widersprechen, welcher von dreien Zeugen der Gottheit spricht [1 Joh 5, 7f]. Womit auch dem Zahlenbegriff widersprochen wird, welcher in den Sätzen: Tres faciunt collegium, und: Trinitas reducit dualitatem ad unitatem (nicht: Trinitas est unitas dualitatis), ausgesprochen ist.¹⁹

Es geht ausdrücklich um Dreieinigkeit, nicht um das Einssein zweier – und schon gar nicht um Subjekt-Objekt, die sich im Erkennen einen.²⁰ Ein Begegnen von zweien – hin zum Dritten. Darauf ist nicht nur deshalb zu insistieren, weil es die Wahrheit ist, sondern weil allein auf diese Weise Viel-Einheit derart gedacht wird, daß in der Einheit zugleich echte Gegenüber-Vielheit bleibt. Die Formel Viel-Einheit nämlich hebt die Vielheit in die Einheit auf. So ist Gedachtes mein Objekt – in mir. Es hat – in der bedenkenswerten mittelalterlichen Terminologie (die wir inzwischen in ihr Gegenteil verkehrt haben) – zwar ein *esse obiectivum*, doch kein *esse subiectivum*, will sagen: ist nur (mein) Objekt, nicht zugleich Subjekt eigenen Seins.

Wären wir also bloß Gedanken Gottes, dann wären wir zwar nicht einfachhin Er, stünden indes auch nicht wirklich Ihm gegenüber. – Die einzige Weise, wie es Einheit als Gemeinsamkeit von bleibend Zweien geben kann, ist das Begegnen von Personen.

¹⁹ F. v. Baader, *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christentum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie*, Stuttgart 1839 (= *Sämtliche Werke*, Bd. IX, Leipzig 1855), 413.

²⁰ Leider hat sogar K. Hemmerle sein Trinitätsdenken so entwickelt: Sprecher, Angesprochener und Wort zwischen ihnen (als wäre der Geist statt des Sohnes das Wort): siehe ders., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, jetzt in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, ed. H.-G. Görtz/K. Kienzler/R. Lorenz, Freiburg/Br. 1996, 124-161, bes. 142ff.

Da nun im Denken (anders als in Mythen) nicht vom Ich-Du, oder besser: Du-Ich ausgegangen wird, sondern von Subjekt-Objekt, liegt in der Philosophie seit je die fast unüberwindbare Versuchung zum Einheits-Denken. Das reine Einheits-Denken aber ist eigentlich (und der eigentliche) Nihilismus. Heißt Nihilismus doch nicht, es gebe nichts (was dann ja niemand sagen könnte), sondern: Mit den Unterschieden sei nichts. (Siehe die gängigen Redewendungen: Eh alles gleich, egal, „Jacke wie Hose“.)

Beim Entfallen aller Unterschiede bleibt nur das Eins. Und es ist dann „eines“, ob man es die Fülle nennt oder Leere: leere Fülle, völlige Leere. (So ist Weiß entweder farblos oder alle Farben.) Und dies droht dem Denken, weil es Subjekt-Objekt-Einung im Subjekt ist.

Im Wollen geht demgegenüber das Subjekt ins Objekt über. Das hat bezeichnende Konsequenzen: Schmutz z.B. als schmutzig erkennen ist sauber; Schmutz als Schmutz wollen beschmutzt. (Daraus ergibt sich bezüglich Gottes die These der geistlichen Lehrer, daß wir Ihn nur auf unsere Weise zu denken vermögen, unter seinem Niveau, ihn aber lieben können über uns hinaus. – Wie also hätte man Objekte zu lieben, um nicht unter sein Niveau zu geraten?)

Was ist nun bei Person-Begegnung anders als beim Subjekt-Objekt-Gegenüber? Hier ist das Eins ein *Mit-Eins*, Miteinander. Zwei als solche aber sind nicht „mit“, sondern gegen-über, jeder ein Ich auf das Du hin, Du für dies Du. Mit sind zwei erst im Blick auf Drittes, den Dritten.

Zunächst jedoch schon zum Du-Gegenüber stellt sich eine Alternative: Ist der Andere dem Ich ein Du oder ein anderes Ich (alter Ego)? Was damit gemeint ist, wird klarer im Licht einer anderen Frage: Ist grundlegende geistige Aktivität das Erkennen oder das Lieben? – Hegels Denken in Frankfurt hat durchaus an der Liebe seinen Weg gefunden. Gott ist die Liebe – „aber Geist ist tiefer“²¹. – Entsprechend heißt dann im Mskr. zur Religionsphilosophie von 1821 Gott zwar „die ewige Liebe“, doch mit folgender Erläuterung:

Geist, Liebe, Anschauung seiner im Anderen, diese unmittelbare Identität, daher in Form des Gefühls ausgedrückt dies Anschauen selbst; aber dies Anschauen, diese Identität

²¹ G.W.F. Hegel, „Fragment zum göttlichen Dreieck“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807* (WW, 2, 535).

*ist nur als in der unendlichen Differenz (bloße Empfindung tierische Liebe – und nachher Verschiedenheit), aber Wahrheit nur als in der Unterschiedenheit, Reflexion in sich, Subjektivität, wahrhafte Unterscheidung gesetzt der Unterschiedenen; so ihre Einheit Geist. Anschauung dieser Einheit; z.B. Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, sondern sie sich zum Gegenstand macht; dies Geist: die Liebe wissen, sich in der Liebe.*²²

Statt bewußtlosen Verschmelzens (zu einem Erwachen „nah [...] ermattend auf/Getrenntesten Bergen“, wie sein Freund Friedrich Hölderlin schrieb²³) geht es um ein Eins-Sein in gewußter Unterschiedenheit. „Mein Selbstbewußtsein [, doch] nicht in mir, sondern im Anderen“²⁴. Das ist eine großartige Formulierung. Einheit in solchem Unterschiedenheits-Bewußtsein nennt Hegel Geist. Den aber erläutert er nun als Anschauung dieser Einheit, so wie ein Dichter seine Liebe verobjektiviert. Inwieweit geht es jetzt noch um das Du angesichts des Gedichts, zu dem dieses Du angeregt hat und das man ihm vielleicht widmet? Ich stimme Hegel zu, daß bloße Empfindung nur eine brüchige Hülle über unüberbrückbarer Fremdheit wäre, daß wahre Einheit Anerkennung von „Alterität“ verlangt. Aber das Du soll anerkannt werden, nicht die eigene Liebe. Das Bild vom Dichter ist ein kleines einmaliges Beispiel, und noch dazu in der Dreieinigkeitslehre, in der es ja eine Person der Liebe gibt. Dennoch scheint mir hier eine Grundentscheidung Hegelschen Philosophierens sichtbar zu werden: Aufhebung der Liebe ins Erkennen hinein. (So schreibt er auch zu Beginn seiner religionsphilosophischen Vorlesungen, das höchste Gebot des Christentums sei, Gott zu erkennen²⁵, während tatsächlich das Doppelhauptgebot von Liebe spricht.)

Liegt nicht darin der Grund, daß Gott nur in zwei Personen subsistiert und schließlich eigentlich nur in einer? Und liegt hier nicht auch der Grund für die Notwendigkeit seines Handelns? Denn im Erkennen regiert die Notwendigkeit. Man kann nur erkennen, was ist, in Unterwerfung unter die Realität. Im Erken-

²² Siehe ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 3. Die vollendete Religion* (= Vorlesungen, 5), ed. W. Jaeschke, Hamburg 1984, 17.

²³ F. Hölderlin, „Patmos“, in: ders., *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, ed. F. Beissner, Stuttgart 1944ff., Bd. II, 173.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (WW, 17, 221).

²⁵ Siehe *ebd.* (WW, 16, 42). – Vgl. W. Kern, „Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe bei Hegel und Thomas von Aquin“, in: *Scholastik* 34 (1959), 394–427; eingegangen in: ders., *Geist und Glaube*, ed. K. H. Neufeld, Innsbruck 1992, 40–75.

nen wird die Realität als Bild („species“) ins Subjekt aufgenommen („angeeignet“). Darum ist hier auch nicht vom Anderen die Rede, sondern von Widerspruch und Identität, von Ich und Nicht-Ich.

4. Erkennen – Lieben – Andersheit

Andersheit wird als Widerspruch gedacht, als „Nicht“, so daß Versöhnung nur als Aufhebung geschieht. Wie aber, wenn der Andere statt ein Nicht-Ich ein Du ist? Wenn also nicht vom Ich als Maß(stab) auszugehen wäre? – Dann würde sich alles umkehren. Ich hätte nicht nur den anderen nicht als anderes Ich oder Nicht-Ich zu erkennen, sondern auch mich selbst nicht als Ich, vielmehr als Du, sein Du. – Ein Du anerkennen heißt in der Tat stets, selber dessen Du sein wollen.

So ist Andersheit anstatt ein Widerspruch die positive Gegebenheit von Mit-Sein. Erst innerhalb ihrer wäre zwischen richtigem und falschem Bezug zu unterscheiden. Nicht wie bei Hegel, wo Andersheit als Negation ihre äußerste Ausprägung im Tod und im Bösen erhält. Das Maß, in dem eine Religion diese Negativität mit einbezieht, bestimmte für ihn ja deren Rang und ihren Ort im Fortschrittsgeschehen der Religionsgeschichte.

Demnach fehlt der Andersheit ihr voller Ernst, solange sie sich nicht als Bosheit realisiert. Als wäre nicht gerade Liebe der Ernstfall anerkannter Andersheit! Hier wird der Andere in seiner Andersheit als er selber bejaht, ohne daß er aneignend ins Ich eingeholt würde noch umgekehrt dies sich in ihm finden wollte: „mein Selbstbewußtsein in ihm“. Ich habe die Formel zuvor ohne Hintergedanken bejaht; doch ist sie nun als vorläufig zu übersteigen: in die Anerkennung seines Selbst(bewußtseins). – Unterbleibt dieser Überstieg, pervertiert sich ihre Qualität in den Autismus, der das „Zeitalter des Narzißmus“ (C. Lasch) charakterisiert. Es macht ernst mit Sokrates' Vorschlag im *Alcibiades I* (wobei mich tröstet, daß der Dialog heute zumeist für unecht gilt):

daß, wenn jemand einem anderen ins Auge blickt, sich ihm sein eigenes Gesicht im Augensterne des Gegenübers wie in einem Spiegel zeigt, daher wir auch den Augensterne Pupille = ‚Püppchen‘ nennen [...] Wenn also ein Auge ein anderes anschaut und in das hineinschaut, was das Edelste darin ist und womit es sieht, kann es in ihm sich selbst erblicken [...] Wenn demnach ein Auge sich selbst sehen will, so muß es in ein Auge blicken.²⁶

²⁶ Platon, *Alcibiades I* 132dff. (ed. G. Eigler, Darmstadt 21990, Bd. 1, 624ff.).

Doch eben so sieht es nicht das Auge des andern. Und dies nicht nur in dem optischen Sinn, daß, wer sich im Spiegel erblickt, eben damit nicht den Spiegel selbst sieht (den er sähe, wenn „erblindete“ Stellen des Glases statt ihn sich selber zeigten). Sondern viel ernster, insofern nämlich das Menschen-Auge nicht der „bulbus“ ist, sondern gerade der Blick.

Was einem also hier entgeht, ist das Angeblickt-Werden. Darum ist die heute grassierende Spiegel-Metapher so verhängnisvoll: die Mutter als Spiegel des Kindes (dies ihrer), Liebesleute als Spiegel füreinander, zuhöchst Gott als Spiegel des Menschen etc. Wer im Andern sich begegnet, der begegnet nicht dem Anderen. Ihm bleibt das Glück versagt, von dem Augustinus spricht: „videntem videre“²⁷.

Ist dies wirklich ein Glück („Es ist ein Aug', das alles sieht...“)? Im Blick des Anderen erfahre ich mich erblickt: als Du – oder als Objekt? – In diesem Sinn hat Jean-Paul Sartre Hegels berühmte Kampf-Analyse aus der *Phänomenologie* zugespitzt. Das eigene Selbst mit seiner Welt wird Objekt eines anderen und seines abschätzenden (abschätzigen) Urteils. Der Kampf geht also darum, wer zum Schluß, den anderen objektivierend, als Subjekt überlebt. Ist man andererseits noch Subjekt, wenn das Gegenüber nur noch Objekt wäre? („Sage mir, mit wem du umgehst ...“) „Objekt“ heißt: „entgegengeworfen“ (es braucht das Subjekt, dem es [„Gegenstand“] entgegensteht). „Subjekt“ heißt: „unterworfen“, „Untertan“. Untergetan dem Blick und Urteil des Andern. Alle Welt will unabhängig sein – und klagt dann unglücklich über Vereinsamung. Glück demgegenüber: „der schönste Zustand“, notiert Otilie in Goethes *Wahlverwandschaften*, „ist freiwillige Abhängigkeit“, um freilich gleich fortzufahren: „und wie wäre der möglich ohne Liebe“²⁸.

Wird jedoch Andersheit nicht im Licht solcher Liebe gesehen, dann besagt sie Widerspruch, und dessen Radikalgestalt ist – wir kommen auf die obige Alternative zurück – der Tod, nein: das Böse. Es ist die „Existenz des Widerspruchs“²⁹, „ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, – aber [und damit stehen wir im Kernbereich meiner Hegel-Kritik]

²⁷ Augustinus, *Sermo LXXIX* II 3 (MPL 38, 441).

²⁸ J.W. Goethe, *Die Wahlverwandschaften* II 5 (*Artemis-Ausgabe*, IX, 176).

²⁹ G.W.F. Hegel, „Zu Göschels Aphorismen“, in: ders., *Berliner Schriften 1818-1831* (WW, 11, 373).

nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, in dem Bewußtsein der Mensch ist.“³⁰

Wie aber soll das Böse aufgehoben werden? Leid und Schmerz sind aufhebbar; der biblische Ausdruck dafür heißt „Verklärung“. Das Böse verklären hieße, es potenzieren. Und leider bewegen wir uns damit nicht etwa bloß in akademischen Gedankenspielen. Es geht vielmehr um ein gängiges Mißverständnis der gefährlichen Osternacht-Formel „felix culpa“.

Das Böse ist keineswegs nur das, was nicht bleiben, sondern das, was nicht sein soll, überhaupt nicht und unter keiner Bedingung. Das auch, wenn es geschehen ist, niemals hätte geschehen dürfen. Und dies gerade nochmals dann, wenn es vergeben wurde. Denn zu was macht der Schuldige diese Vergebung, wenn er dem, der nicht auf seinem Recht besteht, erklärt, eigentlich hätte er ihm für die Ermöglichung seiner Vergebung dankbar zu sein?

Soll also Andersheit nicht sein? Weil deren Extremgestalt nicht sein soll? Dafür tritt das „Unum“-Denken in West und Ost ein. Wir also sollten nicht sein? Dem widerspricht die biblische Tradition von der Schöpfung. Vielheit, Andersheit, Fülle der Individualitäten: all das besteht dank Weisung und wird im Nachhinein für gut befunden. Und darum kommt bereits die jüdische Theologie (Chokma-Spekulation, Kabbala), aus der Begegnung mit Jesus dann vollends die christliche (die Muslime sollten darüber nachzudenken beginnen) dazu, Vielheit nicht bloß außerhalb Gottes als gut, weil gottgewollt, zuzulassen, sondern deren Fundament im Schöpfer selbst zu entdecken. Denn hier reicht es nicht, Gott nur als Prinzip der *Einheit* des Vielen zu denken; gerade auch dessen Vielheit besitzt ihren Grund nur in Ihm. – Einheit ist nicht weniger „kompliziert“, oder vielmehr: geheimnisvoll, als die Vielheit. In der Tat faßt bereits Platon wahres Einssein, d.h. Eins-sein nicht bloß für andere, sondern „an und für sich“, also Selbst-sein, in einen selbst-*bezüglichen* Ausdruck: αὐτὸ δ' ἐαυτῷ ταῦτόν – „selbst aber sich selbst dasselbe“³¹.

Meine Kernfrage an Hegel ist also einerseits negativ die nach seiner Umdeutung des Bösen, andererseits die nach einem *positiven* Begriff von Vielheit/ Andersheit, verbunden mit der These, daß ein solcher letztlich nur in Personal-Kategorien möglich ist.

³⁰ Ders., *Vorlesungen* 5, 42 (siehe *WW* 17, 250-261). – Hängt es damit zusammen, daß Moral und Sittlichkeit bei Hegel nicht in den Sphären des absoluten, sondern schon im objektiven Geist begegnen? Man muß nicht von Levinas fasziniert sein, um darüber nachdenklich zu werden.

³¹ Platon, *Sophistes* 254d (ed. G. Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 6, 350ff.). – Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 14.

Und zwar derart, daß das personale Subjekt sich selbst als Zweiten (Anderen) denkt, als Du, als angeblickt. Noch deutlicher: als bejaht, sich verdankend. (Der Sohn verdankt sich dem Vater, doch der Vater verdankt sein Vater-Sein zugleich dem Sohn.) Derart bedeutet Seinsvollzug Sich-Verdanken, Sich-Entgegennehmen. Das aber scheint Hegel völlig fremd zu sein. (Und ist es dies nicht der ganzen metaphysischen Tradition?)

Bei ihm heißt Sein durchaus Sich-Riskieren, Ekstase – Liebe(n); „aber Geist ist tiefer“, und Geist sagt Selbst-Objektivierung. Erkennen gilt – von Pythagoras an – als der höchste Seinsvollzug, für den im Drama des Lebens³² die Zuschauer den höchsten Rang einnehmen. Der alles andere als unbeliebige Ernst hinter dieser Entscheidung, ihre tragische Dimension, wird dann bei Nietzsche offenbar: in der These der berühmten Erstschrift: „[N]ur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“³³ An sich wäre es das Beste, nicht geboren zu sein³⁴; das Leben ist unzumutbar, weil unerträglich. Vorübergehend schenkt der Traum uns Zuflucht – so wie in Raffaels *Verklärung* im oberen Drittel, über der Not des gepeinigten Knaben, sich eine „Scheinwelt“ erhebt, „ein leuchtendes Schweben in reinsten Wonne und schmerzlosem, aus weiten Augen strahlenden Anschauen“³⁵.

Solcher Flucht aus dem Leid in ästhetisches Zuschauen stellt die biblische Tradition das Engagement von Menschen gegenüber, die die Schöpfung und die Mitgeschöpfe „leiden mögen“. Noch schärfer sagt es Emmanuel Levinas: statt daß wir uns erst zu engagieren hätten, sind wir es schon immer, je schon verwickelt („Intrige“). Indem ich die Augen öffne, trifft mich ein Blick. Doch nicht wie bei Sartre einer, der mich fixiert und abschätzt, sondern einer, der mich anfleht: „Laß mich nicht sterben.“ Statt ein Ich bin ich – in Umkehrung der Intentions-Richtung – „mich“ = gemeint, und dies statt als Objekt gerade als Subjekt: der Pflicht unterworfen, dem sprachlosen Rufer zu Hilfe zu kommen.

Mag das schon ein Schock sein, so vertieft der sich noch, wenn sich zeigt: Zu helfen und beizustehen habe ich ihm gegen mich. Damit sind wir wahrlich vor einen Abgrund geraten.

³² ... wo „die einen sich einfänden als Kämpfer um den Preis, die andern als Händler, die Besten aber als Zuschauer“ (Diogenes Laertius, *Leben und Lehre berühmter Philosophen* VIII 8, ed. F. Jüriß, Stuttgart, 1998, 371ff.).

³³ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe)*, ed. G. Colli/M. Montinari, München 1980ff., Bd. 1, 42.

³⁴ Siehe *ebd.*, 35.

³⁵ *Ebd.*, 39.

II. Logik der Freiheit und spekulativer Karfreitag?³⁶

1. Ich als Anderer

Der entscheidende Punkt bei der Andersheit im positiven Sinn ist also, daß ich der Andere-zu bin, statt daß der Andere ein anderer zu mir, mein Anderer wäre. D.h. man selber kommt an zweiter Stelle. So schreibt Paulus den Römern (12,10): „den Andern höher schätzen!“ Wie macht man das? (Ist Demut Selbstbetrug?³⁷)

Es geht nicht um Fühlen oder Meinen, sondern gut biblisch-jüdisch um ein Tun. Und da ist völlig klar: Ich habe dem Hungernden vom eigenen Essen abzugeben, aber ich darf hungernd nicht dem Anderen das Brot entreißen. Ich darf oder sollte mich für den Anderen opfern, aber nie den Anderen für mich.

Dazu muß man überhaupt kein Christ sein. Es geht um eine Forderung humaner Ethik als solcher. Schon danach gilt also, daß man den Nächsten nicht nur so zu lieben hat wie sich, sondern daß man verpflichtet ist, ihn mehr zu lieben.

Und wenn ich obendrein, ja vor allem, dem Anderen dazu verhelfen will, selbst menschlich-ethisch zu leben, also den Anderen höher zu achten als sich, dann bezieht sich das nicht zuerst auf mich, sondern auf den Dritten. An dieser Stelle erscheint das Mit: Indem wir gemeinsam uns um die Not des Dritten kümmern – oder (in der „Vertikalen“) voll Begeisterung und Lobpreis Seiner Herrlichkeit die Ehre geben. So oder so erscheint hier die Dreigestalt als Urform des Personalen. Zwei gehen mit-eins nicht bloß auf etwas, sondern auf jemanden zu. – Und nun im Spiel eines dreifachen Mit: jeder mit jedem jeweils für den Dritten. Und jeder als Dritter ist den beiden nicht Mittel, sondern hilfreicher Mittler zu ihrem Mit-Eins. Das ist die Trinitätslehre Richards von St. Victor³⁸, die man heute besonders bei

³⁶ Im Rückgriff auf J. Splett, „Hegel und das Geheimnis“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68), 317-331 (als Anhang eingegangen in die italienische Übersetzung der Dissertation: *La dottrina della Trinità in Hegel*, trans. G. Sansonetti, Brescia 1993; siehe 259-288: „Hegel e il Mistero“).

³⁷ Siehe J. Splett, „Demut“, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 48 (2002), 85-87.

³⁸ Siehe J. Splett, „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft“, in: H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie* (FS K. Rahner), Freiburg/Br. 1979, eingegangen als Kap. 14 („Ja zu Gott und Ja zum Menschen“) in: ders., *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie*, ³Köln 2006; Richard von Sankt-Victor, *Die Dreieinigkeit*, ed. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln 1980; M. Schmiertshauer, *Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victoris De Trinitate*, Mainz 1996.

Gisbert Greshake kennen lernen kann.³⁹ – Statt Zwei-Einheit echte Drei-Einigkeit. Und so auch Lebensraum von Freiheit.

Schelling kritisiert an Hegel, daß er – in negativer Philosophie – nur die notwendigen Strukturen des Wie denke. Das sei in einer positiven Philosophie des Daß zu ergänzen und zu übersteigen: in einer Philosophie der Freiheit. Hier gibt es keine Antworten auf das Warum. (So kann man fragen und vielleicht angeben, warum jemand verliebt sei; nicht aber, warum er liebt.) Im Strukturdenken der Wissenschaft steht das Wissen aus Gründen über dem des bloßen Daß. Im Personalen bekommt das Warum eine neue Bedeutung, die reinen Staunens und Dankens: „Was ist der Mensch, daß Du an ihn denkst?“ (*Ps* 8,5) „Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (*Lk* 1,43) Demgemäß ist die positive Philosophie narrativ. Die Philosophie der Offenbarung erzählt von Unbegreiflichem (während Hegel das religiöse Vorstellen ins Begreifen aufhebt). So knüpft Schelling bei Anselm an: „Credo ut intelligam“. Ich glaube, und will dann verstehen. Wohlgermerkt: Verstehen, nicht begreifen – gerade die Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen immer besser verstehen. (Das ist ja auch ein Dienst der Kunst: uns mit der je eigenen Fremdheit der Dinge zu konfrontieren und sie aus unserem Begriffen- und Eingeordnethaben zu befreien.)

Allerdings klingt es bei Schelling immer wieder theosophisch fremdartig, und bei allem Willen zur Realität bleibt er doch im Denken-über-sie. Man kennt S. Kierkegaards anschauliche Kritik, der ihn in Berlin hören wollte und dann die Erfahrung machte, daß es mit der „Wirklichkeit“ bei Philosophen so sei wie mit dem Schild „Hier wird Wäsche gemangelt“ im Schaufenster eines Trödlers. Betritt man mit seiner Wäsche den Laden, ergibt sich, daß hier nur dies Schild zum Kauf steht.⁴⁰

2. Das Geheimnis denken

Es läuft also auf die Frage hinaus: Wie kann man philosophisch das Geheimnis denken? Wie kann man das Geheimnis so denken, daß das Geheimnis Geheimnis bleibt und das Denken Denken?⁴¹ Das Heilige hat dem Denken heilig zu sein.

³⁹ Siehe G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg/Br. 1997 u. ö.; ders., *Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Freiburg/Br. 2005.

⁴⁰ Siehe S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*, in: ders., *Gesammelte Werke*, ed. E. Hirsch, Düsseldorf 1961ff., Bd. I, 16.

⁴¹ Es wird also mitnichten bloß mit der Elle der Orthodoxie gemessen. Durchaus das Denken selbst ist angesprochen. Es muß sich fragen

Das kann nicht so geschehen, daß das Denken wie auf eine Mauer stößt. Frageverbote gehen nicht an. Hegel hat recht, wenn er Grenzen als Schranken bestimmt, also als etwas, worüber das Denken zugleich immer schon hinaus ist. Das eben macht ja ihre Schmerzlichkeit aus. Und da Vielheit Grenzen zwischen den Vielen besagt, gehört zur Vielheit Schmerz. An Nietzsche zuvor hat sich das Eins-Denken in Ost und West als Fluchtversuch vor diesem Schmerz gezeigt – während Liebende einander *leiden* mögen.

Das Eins-Denken kann sich voll Überlegenheit gegenüber unaufgeklärt „dualistischen“ Christen gebärden oder sich in Selbstaufgabe verlieren wie beim jungen Hegel in seinem Gedicht *Eleusis*:

*[...] was mein ich nannte schwindet,
ich gebe mich dem unermesslichen dahin,
ich bin in ihm bin alles, bin nur es.*⁴²

Das Leiden-Mögen im Denken ist dessen Leidenschaft: „etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann“⁴³. Das findet es in der Selbständigkeit von Person. Solange ich das Erkenntnis-Objekt in mich hineinhole, es mir „aneigne“, verliert es eben dadurch seine Fremdheit, habe ich es also gerade nicht in seiner ihm eigenen Fremdheit erkannt.

Von Hegel wird auch die Kunst als ein solches Erobern gedacht, angefangen bei Gesichtsbemalung und Ornamenten: der Mensch heimate sich so durch Aneignung ein.⁴⁴ Was erfaßt man damit von der zeitgenössischen Kunst? Man kann es in Hegel-Nachfolge versuchen wie Arthur C. Danto: es gehe jetzt eben in dieser Kunst selber um die Theorie der Kunst. Aber wird man damit etwa einem Barnett Newman gerecht, der uns der Überwältigung durch das Erhabene und Heilige, also das „Ganz-Andere“ aussetzt? Nochmals: wie das Andere denken – ohne daß es zum Anderen meiner, zu meinem Anderen wird? Auch die Rede vom Ganz-Anderen fordert ein gemeinsames Feld.

lassen, inwieweit es wirklich das Absolute als absolut denkt (siehe unten Anm. 50).

⁴² Siehe ders., *Gesammelte Werke, Bd. I 1: Frühe Schriften*, ed. F. Nicolin/G. Schüler, Hamburg 1989, 400.

⁴³ S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, in: ders., *Gesammelte Werke*, ed. E. Hirsch, Düsseldorf 1961ff., Bd. IV, 204.

⁴⁴ Siehe G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (WW, 13, 50): „[...] um als freies Subjekt auch der Außenwelt ihre spröde Fremdheit zu nehmen und in der Gestalt der Dinge nur eine äußere Realität seiner selbst zu genießen.“

Darum scheint mir das äußerst Sagbare hier das Cusanische „Nicht-Andere – non-aliud“.

Wir sind alle füreinander andere. Doch Gott ist weder so ein Anderer, wie wir füreinander Andere sind, noch ist er das Andere zu solcher Anderheit. Er ist genau das Nicht-Andere zu allem Anderen. Wir sind andere zu Gott, doch Er ist der Nicht-Andere zu uns. Denn dem Unendlichen ist auch das Endliche nicht fremd, es wird von ihm in seiner Anderheit ge- und bewahrt.

Eben dies ereignet sich in der Erfahrung des Anspruchs der Wahrheit/des Guten. Es geht nicht um Autonomie: ich werde beansprucht. Doch ebenso wenig macht dies mich heteronom; denn zwar bin ich in meinem Angesprochen- und Beanspruchtsein weder die Wahrheit noch das Gute; aber Wahrheit und Gutheit sind mir nicht fremd und statt mich mir zu entfremden, bringen sie mich zu mir. Augustinus hat dafür die großartige Formel gefunden, diese heilige Wirklichkeit sei „innerer noch als mein Innerstes wie höher als mein Höchstes“⁴⁵.

Wie nun davon reden? Das erste wäre, mit Fichte gesagt, das Sehen nicht für das zu halten, was man sieht. Sehen ist immer die Selbstunterscheidung seiner vom Gesehenen. So wie zum Denken die Selbstunterscheidung des Denkens vom Gedachten gehört – statt daß das Gedachte nur unverzichtbares Mittel des Selbstvollzugs des Denkens wäre (wie – „romantisch“ – Menschen eher in die Liebe verliebt sind, zu der es freilich auch eines geliebten Gegenübers bedarf: eines Du als Trampolin für den Aufflug).

Selbstunterscheidung der Liebe vom Geliebten, des Glaubens von dem, dem man glaubt. Das Gegenteil also dessen, was J. B. Metz „religionsfreundlichen Atheismus“ nennt (ein markanter Unterschied der Postmoderne zur Moderne). – Geht es um Vollzüge oder um die Wirklichkeit, der sie gelten? Um Erkennen (oder gar nur um Erkenntnissuche) oder die Wahrheit, um Religion oder Gott?

Johann Gottlieb Fichte drückt das so aus:

*X sehen heißt, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung wird eben sehen sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin.*⁴⁶

⁴⁵ Augustinus, *Confessiones* III 6, 11 (ed. J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987, 114f.): „[T]u autem eras interior intimo meo et superior summo meo.“

⁴⁶ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre, 2. Vortrag im Jahre 1804*, zitiert nach der Meiner-Ausgabe, ed. R. Lauth/J. Widmann, Hamburg 1986, unter Band- und Seitenangabe der *Werke* (I. H. Fichte), Berlin 1971, X, 294.

Man kann auch sagen: Ich muß ganz Auge und Ohr werden, damit das Bewußtsein ganz von dem erfüllt sei, wofür ich Auge und Ohr bin. Im Maße einer noch in seinem Sehen oder Hören ‚badet‘, ist er nicht bei dem, was er sieht/-hört. Daher die Diachronie in solcher Erfahrung:

Das Denken begegnet dem Geheimnis nicht, dem es sich verdankt, ihm begegnet, daß es diesem Geheimnis auf seinem Weg begegnet ist.⁴⁷

Darum denkt Denken nach; statt zu zählen, erzählt es – fragend – sich und anderen. „Der Aufgang des Heiligen ist also nur da im *Andenken*.“⁴⁸ Immer erst hinterher – wie bei den Emmaus-Jüngern (die kehrten voll Freude nach Jerusalem zurück, während die Zeitgenossen wohl sogleich zu einer Tagung über Gottesferne einladen würden).

3. Bild-Sein

Fichte wählt das starke Bild vom Ersterben. Mit Heidegger gesagt: Wir sollen das Da dessen sein, was sich zeigt. Fichte verwendet, bis in seine letzten Notate hinein, das Wort ‚Bild‘. Man darf es nur nicht gegenständlich nehmen: Rahmen, Leinwand. Versuchen wir, alles vom Bild wegzudenken, was nicht Bild ist, sondern Basis seiner. „Bild als Bild“ genommen wäre dann nicht selber seiend, sondern nur das Da dessen, was es zeigt. Das Bild eines Apfels ist kein Apfel; aber als Bild ist es ebensowenig Leinwand noch der Brei aus Farbtuben. Oder sehen wir beim Spiegelbild noch vom Glas und dem Silber hinter ihm ab. Reine Dienlichkeit, Versichtbarung. Das ist es, was der Sohn für den Vater sein wollte: „Wer mich gesehen hat...“ (*Joh* 14,9), „Was nennst du mich gut, einer...“ (*Mk* 10,18) Oder der Täufer: „Stimme, die ruft...“ (*Joh* 1,23), einzig Stimme, kein Rufer.

Und daraus nun, aus dem Tod, die Auferstehung. Aber dieses Wissen dann ist das Gegenteil absoluten Begreifens, sondern restloses Ergriffensein. Darum das Gegenteil jenes Aufstiegs, den Hegel im *Eleusis*-Gedicht propagiert: „Bin alles, bin nur es.“ Statt es zu sein, werden wir dessen Bild. Wenn die Selbstaufgabe in Identifikation endet, dann war es keine, sondern List statt Opfer.⁴⁹

⁴⁷ K. Hemmerle, „Das Heilige und das Denken“, in: ders./B. Casper/P. Hünermann (eds.), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg/Br. 1966, 47.

⁴⁸ *Ebd.*

Religiös-christlich gesprochen ist Himmel Ort und Geschehen der Anbetung Gottes. Gott aber wird nicht von Gott angebetet. – So ist das Reden vom Geheimnis nicht dieses, sondern das Reden von ihm: das Da des Geheimnisses, das sich darin zeigt – als Geheimnis.

Hegel stellt sich mit äußerster Selbstrücknahme in den Dienst des Absoluten. Und dann schlägt eben dies in Aneignung um. Man kann das m.E. daran zeigen, daß sein System einen einzigen großen *Monolog* darstellt. Sein Wahrheitsbegriff ist der der Kohärenztheorie. Alle Sätze stimmen zusammen; doch außerhalb seiner gibt es nichts, womit man es vergleichen könnte. Denn der absolute Geist ist ja die subsistente Philosophie. Natürlich ist nicht Hegel und sein Denken das Absolute; sie heben sich vielmehr darein auf. Aber auch Gott ist nicht das Absolute, auch er gehört in dies Geschehen, das als das Ganze die Wahrheit und das Absolute ist.⁵⁰

Darum kann man Hegel nicht eigentlich widerlegen, höchstens ärmer und „dümmer“ sein als er, nämlich nicht ins Unermeßlich-Absolute aufgehoben. Im Sinn des *Johannes-Prologs*: nicht das Licht, doch dessen Zeuge. Von diesem Zeugnis spricht Hegel – und beruft sich immer wieder auf den Geist, welcher dem Geiste Zeugnis gibt.⁵¹ Erinnerung sei an den frühen Begriff des „spekulativen Karfreitags“⁵². Ostern ist schon in ihm gegeben,

⁴⁹ Vgl. H.U. v. Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, 615: „Das anselmische ‚credo ut intelligam‘ wird zu einer Verknüpfung der Zweckmäßigkeit. Hier scheidet sich – und nur hier – christlicher und prometheischer Idealismus [...] einzig in der Haltung: hier Liebe, dort List.“ Dem gemäß schließt die Hegel-Darstellung (618f.) mit einem Zitat aus der *Religionsphilosophie*, wonach Prometheus die Menschen „opfern gelehrt [hat], so daß auch sie etwas vom Opfer hätten“, in Überlistung des Zeus (*WW*, 17, 106).

⁵⁰ Siehe J. Splett, „Wie absolut ist der Hegelsche ‚Absolute Geist‘?“ in: P. Ehlen (ed.), *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten*, München 1994, 157-184, und vor allem die Untersuchung, auf die ich mich dort beziehe: Th. Steinherr, *Der Begriff ‚Absoluter Geist‘ in der Philosophie G. W. [F.] Hegels*, Ottilien 1992; ders., „Das Absolute denken. Orientierung an Hegel?“, in: J. Schmidt/M. u. Th. Splett (eds.), *Mitdenken über Gott und den Menschen* (FS J. Splett), Münster 2001, 66-82.

⁵¹ Siehe G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (*WW* 17, 198); ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-II* (*WW*, 18, 470; 19, 549).

⁵² Ders., „Glauben und Wissen“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807* (*WW*, 2, 431).

weil im Tod des Tod und Leben übergreifenden Lebens der Tod stirbt. Inwieweit ist aber dieser Tod dann wirkliche Verlassenheit, statt das abenteuerliche Selbstermessen souveränen Lebens? Leben des Geistes, „das sich vor dem Tode [nicht] scheut [...], sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält“⁵³. Der Geist „gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“⁵⁴.

Verloren hat sich in diesem spekulativen Karfreitag, daß der Tod Jesu Christi eine Selbstübergabe-angesichts war. Theologisch ist heute oft von Jesu „Pro-Existenz“ die Rede. Steht dabei nicht zu oft nur die Menschheit im Blick? Unbestreitbar heißt es im *Credo*: „Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ...“ Doch im Durchdenken dessen sollte man darauf stoßen, daß Ursprung und bleibender Grund dieses „Für“ das Vor- und Für-Sein Jesu Christi gegenüber seinem Vater bildet. Nach ihm ruft er am Kreuz (*Mk* 15,34) und in seine Hände „übergibt“ er seinen Geist (*Lk* 23,46; *Joh* 19,30⁵⁵). Die Antwort auf den Kreuzeschrei gibt das Schweigen des Vaters. Und Simone Weil wagt den Satz:

*Der Schrei Christi und das Schweigen des Vaters bilden zusammen die erhabenste Harmonie, für die jede Musik nur eine Nachahmung ist ...*⁵⁶

⁵³ Ders., „Vorrede zur Phänomenologie“, in: ders., *Phänomenologie des Geistes* (WW, 3, 35).

⁵⁴ *Ebd.*

⁵⁵ Er „gab“ ihn nicht „auf“, sondern übergab ihn: *παρέδωκεν*.

⁵⁶ S. Weil, *Vorchristliche Schau*, München-Planegg 1959, 150; dies., *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1961, 232. – Um diesen erschreckenden Satz verständlich zu machen, verweise ich auf Weils Übernahme von J. Lagneaus Analyse einer Schachtel (*ebd.* 127): „Keine Ansicht der Schachtel hat die Form eines Kubus, aber für den, der um die Schachtel herumgeht, bestimmt die Form des Kubus die Veränderung der Erscheinungsform.“ In keiner der Perspektiven wird optisch der Kubus gesehen, kein rechter Winkel (wie jede Photographie zeigt), obwohl wir beides als solches erkennen. Wie der Kubus nun in keiner Ansicht – sichtbar, so wird Gottes Antwort in keinem Menschen-Wort hörbar. Dem Eingebühten aber spricht sie sich zu, wie einem Kind, das lesen gelernt hat, über den stummen Buchstaben der „Laut eines Wortes durch die Augen unmittelbar in das Denken“ dringt (151f: „Hat man die *Ilias* griechisch gelesen, wird man nicht mehr darauf verfallen, sich zu fragen, ob der Lehrer, der das griechische Alphabet gelehrt hat, einen nicht getäuscht habe“). Darum klinge „in jeder heiligen Seele [...] der Dialog, den der Schrei Christi und das Schweigen des Vaters bilden, ewig in vollkommenem Einklang“ (*Cahiers I-IV*, München 1992-1998, IV 67, vgl. 126).

4. Opfer

Überwunden ist der Tod, weil er hier zum Ernstfall von Selbsthingabe wird (was das Gegenteil von Preisgabe ist) – und diese Hingabe Annahme findet. – Angesichts heutiger theologischer Idiosynkrasie gegenüber dem Opfer sind einige Hinweise nötig.⁵⁷ Grundlegend dies, daß es um freie Annahme geht. Opfer ist nicht zuerst, was der Mensch tut, geschweige denn, daß er darin die Gottheit unter Druck setzt. Opfer ist ein Angebot und alles hängt daran: Nimmt Gott es entgegen? – Dieser Annahme sucht man sich dann durch Zeichen zu vergewissern: Brand der Flamme, Zug des Rauchs, Verfassung der Innereien des Opfers, Vogelflug über der Opferstätte etc.

Die – gänzlich unerzwingbare – Annahme verwandelt das Opfer. Und in solcher Verwandlung ist allerdings auch das Verhältnis von Karfreitag und Ostern zu denken, wenn man will: als in diesem Sinn spekulativer Karfreitag. Ostern ist in der Tat die Sichtbarkeit des Angenommenseins von Jesu Opfer (vorher erkennt dies schon der Hauptmann – *Mk* 15,39). Angenommen indes wird hier ein realer Karfreitag, und ebenso real angenommen, wie das Opfer real war. Nicht aufgrund einer Logik, sondern in Gnaden.

Das wird aufs schlimmste verstellt, wo von einem zorn erfüllten Gott die Rede ist, der erst Blut sehen muß, um einzulenken. Äußerste Perversion dessen, was sich hier in Wahrheit ereignet, in gegenseitiger Zuvor-kommenheit.

Davon kann ein monologisches System logisch verknüpfter Sätze weder wissen noch sprechen. In ihm *muß* die Hegelsche Hierarchie von Kunst zu Religion zu philosophischem Begreifen gelten⁵⁸, während sich die wahre Stufung just in Gegenrichtung aufbaut. Auf der untersten Stufe werden Probleme behandelt, im Prozeß der Ideen. Höher steht die Kunst, die Sphäre der Gestalt, welche – so Hofmannsthal zu den Philosophen – das Problem erledigt.⁵⁹ Doch mag Gestalt Probleme lösen⁶⁰, nicht erledigt sie Tod

⁵⁷ Siehe J. Splett, „Anthropologie des Opfers – Das Heilige und die Gewalt“, in: *Mysterium Redemptionis. Congresso Internacional de Fátima 2001, Fatima 2003*, 101-124; ders., „Opfer?“, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 47 (2001), 310-312.

⁵⁸ Siehe G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (WW, 17, 16): „Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des Andern hat, das der andere in seiner Unmittelbarkeit nur ist; wer das *denkt*, was die anderen nur *sind*, ist ihre Macht.“

⁵⁹ „[...] überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig [...]. Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer

und Schuld; das kann nur Erlösung. Das tut einzig ein Gesicht, ein Antlitz, das genugut⁶¹; und darum geht es in der Religion.

Religion nicht als Religiosität, sondern als Sich-angerufen-Wissen; als Antwort darauf. – Eine Grundform dieser Antwort ist die Bitte um Vergebung und Heil (die schon als Bitte – gegenüber drohender Verzweiflung – nur möglich wird als Antwort auf ermutigende Zuwendung hin). So ist Opfer selbst zuerst und grundlegend Antwort. Antwort, die ihrerseits auf Gehör und Annahme hofft. Das gilt nicht zuletzt von jenem Opfer, das die Propheten als Frucht der Lippen bezeichnen (*Jes 57,19; Hebr 13,5*).

Diese Annahme läßt sich nicht dialektisch erwirken. Einzig schweigend erwarten. Mir ist als Resumé einer Hegelkritik in Erinnerung: „Il ne peut pas se taire.“⁶² Wie auch, wenn man eins und alles, in Ein-und-Allem ist? Anders, wenn man wartend horchen darf auf eine mögliche end-gültige Antwort, die zum wenigsten man selbst dem Anderen in den Mund legen kann (wäre sie dann doch nicht das Erhofft-Unerhörte – 1 *Kor 2,9*). Der Zuspruch derart „verschwebenden Schweigens“ (1 *Kön 19,12*, Buber/Rosenzweig) gewährt dann nicht bloß dem Denken und Reden, selig auf-zu-hören.

Instanz zur ändern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.“ (H. v. Hofmannsthal, „Grillparzer-Rede“, in: ders., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Bd. 2: Reden und Aufsätze*, Frankfurt/M. 1986, 97; *ebd.* 198 („Neue deutsche Beiträge, Ankündigung“): „Die Gestalt erledigt das Problem, sie beantwortet das Unbeantwortbare.“

⁶⁰ Siehe kritisch dazu Th. Splett, „Löst Kunst Probleme?“, in: H.-G. Nissing (ed.), *Der Mensch als Weg zu Gott*, München 2007, 57-83.

⁶¹ Siehe die berühmte „Hymne an die Stille“ (Nr. 39) aus dem nachgelassenen Werk von A. de Saint-Exupéry, *Die Stadt in der Wüste (Citadelle)*, die in der Erwartung eines Ortes mündet, „wo nicht mehr geantwortet wird, denn dort gibt es keine Antwort mehr, sondern Seligkeit, welche der Schlußstein der Fragen ist, und ein Angesicht, das genugut“ (*Gesammelte Schriften*, München 1978, II, 162, am Ende nach dem Original korrigiert [Pléiade 620 – „visage qui satisfait“ ist mehr als „Schau, die befriedigt“]). Vgl. ähnlich: R. Spaemann, „Über den Sinn des Leidens“, in: ders., *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, 116-133.

⁶² Ähnlich M. Müller, „Hegel IV. Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung“, in: *Staatslexikon IV* (61959), 39-45, 42: dieser Philosophie habe ein besonnener Theologe nur dies vorzuhalten, daß „sie nicht scheitert, wo und wie sie sollte“. Zu klären wäre, wieso hierfür ein besonnener Philosoph den Kollegen von der Nachbarfakultät vorschickt. – Es versteht sich, wenn man Heideggers a-theistisches Philosophie-Verständnis teilt; aber sollte man dies? Nicht jede Gott-Rede ist „Theologie“ im heute üblichen Wortsinn, nämlich – statt schlicht tautologisch genommen – kirchlich-dogmatisch (eingeführt hat das Wort Platon).

Holger Zaborowski

Die „ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens“ und die „Todfeindschaft“ zwischen Philosophie und Glauben

Anmerkungen zu Martin Heideggers
Denkweg von 1919 bis 1928

Die abendländische Philosophie findet seit ihren Anfängen bei den Vorsokratikern ihr Selbstverständnis immer auch in der Auseinandersetzung mit der gelebten Religion und, was vor allem die christliche Religion betrifft, mit der theologischen Reflexion auf den religiösen Vollzug. Fast scheint es so, als käme die Philosophie nur so zu sich selbst, als bedürfe sie der oft in dieser Auseinandersetzung sich vollziehenden Abgrenzung von der Religion, um sich durch diese Grenzziehung sowohl von der Religion zu distanzieren als auch zu ihr in ein verbindendes Verhältnis zu setzen. Die Bestimmung der Philosophie geht daher – zumindest bis zum frühen 20. Jahrhundert – oft mit einer Bestimmung der Religion und des Verhältnisses der Philosophie zur Religion einher.

Daß sich die Philosophie auch in der Auseinandersetzung mit der Religion selbst bestimmt und definiert, gilt auch für Martin Heideggers Denken, dessen Ursprung, wie Heidegger selbst betont hat, im Studium der Theologie lag. Diese Herkunft seines Denkens sei für ihn immer Zukunft geblieben:

Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.¹

¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ed. F.-W. von Herrmann (= GA, 12), Frankfurt am Main 1985, 96. Siehe hierzu auch H. Zaborowski, „Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Heidegger Verhältnis zum Christentum in seiner Entwicklung bis 1919“, in: ders./A. Denker/H.-H. Gander (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (= *Heidegger-Jahrbuch*, 1), Freiburg/Br. – München 2004, 123-158 (dort auch weitere Literaturhinweise).

Heidegger hat in diesem und anderen Hinweisen auf den „Zukunftscharakter“ seiner Herkunft nicht einfach in romantischer Manier die Ursprünge seines – oder auch eines jeden – Denkens verklärt, so daß wir heute leicht die Gültigkeit dieser Selbstinterpretation in Frage stellen könnten. Er hat uns mit dieser aphoristisch zugespitzten Aussage einen oft übersehenen oder in seiner Bedeutung vernachlässigten Interpretationsschlüssel für sein eigenes Denken gegeben: Denn die Herkunft seines Denkens aus der christlichen Theologie ist nicht nur eine biographische und daher letztlich historisierbare Episode. Diese Herkunft ist vielmehr ein weiterhin wesentliches Moment seines Denkens, das auch dort, wo es nicht direkt sichtbar ist, im „Untergrund“ seines Denkens weiterwirkt: in immer neu transformierter oder verwandelter und immer neu angeeigneter Weise – auch dort, wo dies Heidegger vielleicht nicht ausdrücklich bewußt war, und auch dort, wo er der Ansicht war, sich ohne jede Frage oder Ambivalenz von seiner Herkunft – den Entstehungs- und Ausgangsbedingungen seines Denkweges – emanzipiert zu haben.

Heideggers Verhältnis zum Christentum wie auch sein Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Philosophie blieben dabei über den Verlauf seines Denkweges hin höchst komplex, oft sehr ambivalent und eine Quelle verschiedenster Mißverständnisse und nicht selten sehr kontroverser Diskussionen. Die Diskussionen über den Anspruch des Heideggerschen Denkens sind oft zumindest implizit auch Diskussionen über das Verhältnis Heideggers zur Religion und Theologie – dies gilt nicht zuletzt auch für die Diskussion über Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus. Heidegger wurde dabei von einigen Interpreten der Vorwurf gemacht, er habe eine Pseudotheologie entwickelt oder die positive Religion gnostisch aufgehoben. Andere Interpreten – zu denken ist hier etwa an Karl Rahner, Bernhard Welte oder Rudolf Bultmann – haben eher die Bedeutung Heideggers für die christliche Theologie herausgestellt und von seiner Philosophie her das theologische Denken weiterentwickelt. Unkontrovers bleibt, daß Heidegger wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts auch die theologische Diskussion geprägt hat – ob diese sich nun kritisch von seinem Denken abgesetzt oder sein Denken eher positiv als Anregung aufgegriffen hat.

Wie aber ist Heideggers Verhältnis zum Christentum oder zum positiven Glauben zu verstehen? Die folgenden Überlegungen versuchen, dieses Verhältnis näher zu beleuchten. Dabei soll es vor allem um Heideggers Denken der 1920er

Jahre gehen. In diesem Jahrzehnt hat Heidegger – auf dem Weg zu *Sein und Zeit* (1926) und in den ersten Jahren nach der Veröffentlichung dieses Werkes – sein Denken immer auch ausdrücklich in Auseinandersetzung mit dem Christentum und der theologischen Tradition entwickelt: Anfang der 1920er Jahre hielt er etwa eine einleitende Vorlesung zur Phänomenologie der Religion wie auch eine Vorlesung über Augustinus und den Neuplatonismus, 1927 und 1928 setzte er sich explizit mit dem Verhältnis von Phänomenologie und Theologie in einem Vortrag auseinander. Diese beiden Texte – die Einleitungsvorlesung aus dem Wintersemester 1920/21 und der Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ – stehen im Vordergrund der folgenden Ausführungen, die damit zwei wesentliche Momente der von Heidegger vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bzw. christlichem Glauben zeigen und kritisch diskutieren, ohne daß der gesamte Denkweg Heideggers und damit die gesamte Komplexität der von ihm vorgenommenen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bzw. Glaube und philosophischem Denken auch nur ansatzweise in den Blick genommen werden könnte.

I.

Gegenüber Karl Löwith hat Heidegger sich Anfang der 1920er Jahre als einen „christlichen *Theologen*“ bezeichnet² und darauf verwiesen, daß das Ringen um die christliche Wahrheit und Existenz die ursprüngliche „Situation“ seines Zugangs zur Philosophie sei. Und wenn es eine zentrale Einsicht der zu Anfang der 1920er Jahre noch weiter Gestalt annehmenden „Hermeneutik der Faktizität“ gibt, dann handelt es sich dabei um die Einsicht, daß Philosophieren immer aus dem Vollzug, und zwar aus dem Vollzug des je einzelnen Philosophierenden verstanden werden müsse – und nicht von einem abstrakten System, einem entindividualisierten „reinen“ Vollzug oder von einer toten und alles Lebendige tötenden Logik her. Für

² Siehe hierzu vor allem den Brief Martin Heideggers an Karl Löwith vom 19. August 1921, in: D. Papenfuß/O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Band 2: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt/M. 1990, 29: „Ich arbeite konkret faktisch aus meinem ‚ich bin‘ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe.“

Heidegger ist die „faktische Lebenserfahrung“ der Ausgangspunkt des Philosophierens.³ Es scheint also der Fall zu sein, folgen wir diesen Spuren, daß Heidegger sich Anfang der 1920er Jahre nicht – wie oft angenommen – in der Weise eines radikalen Bruches der Philosophie zu- und damit von der Theologie oder dem Glauben abgewendet hat, sondern daß er mit der Philosophie weiterhin den *logos* des christlichen Glaubens und damit auch seine eigene „faktische Lebenserfahrung“ hat verstehen wollen. Er hätte ja wenig Anlaß gehabt, Löwith etwas vorzuspielen oder ihm einen falschen Eindruck von seinem Selbstverständnis zu vermitteln.

Zwar hat er sich 1919 von der neuscholastischen katholischen Theologie eindeutig distanziert, aber nicht so, daß damit das Christentum selbst für ihn belanglos geworden wäre. Dafür spricht auch die oft zitierte Aussage Heideggers gegenüber Engelbert Krebst, dem er 1919 brieflich mitteilte, daß „[e]rkenntnis-theoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens [...] mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht“ hätten. Dies, so Heidegger einschränkend, gelte aber nicht für „das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne.“⁴ Dafür, daß er sich auch als „Theologen“ verstanden hat, spricht neben diesen brieflichen Äußerungen nicht nur seine intensive Lektüre christlicher Theologen und Denker in dieser Zeit. Auch die Themen und die Ausrichtung seine Lehrveranstaltungen verweisen auf diesen Aspekt seines Selbstverständnisses. In seiner Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ aus dem Wintersemester 1920/21 spricht er etwa ausdrücklich von der „Tragweite der Untersuchung für die Theologie“⁵ und erörtert seinen Hinweis auf diese „Tragweite“ folgendermaßen:

*Nicht als Anpreisung der Wichtigkeit, sondern positive Forderung einer neuen Problemstellung, die mich selbst eigentlich treibt!*⁶

³ Siehe hierzu auch M. Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. M. Jung/Th. Regehly/C. Strube (= GA, 60), Frankfurt/M. 1995, 9-14.

⁴ Siehe für diesen Brief A. Denker/H.-H. Gander/H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denken* (= *Heidegger-Jahrbuch*, 1), Freiburg/Br. – München 2004, 67-68.

⁵ M. Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 135.

⁶ *Ebd.*

Heidegger ist also von einer zumindest auch theologisch relevanten Problem- oder Fragestellung angetrieben. Es geht ihm nicht nur um eine Destruktion der „*abendländischen Philosophie*“, sondern ausdrücklich und zugleich auch um eine „Destruktion der christlichen Theologie“⁷ und damit um einen die Schichten der theologischen Tradition durchdringenden Zugang zu der ursprünglichen „Situation“ und der ursprünglichen „Faktizität“ des Christseins.⁸

Das philosophische und das theologische Interesse Heideggers sind dabei eng miteinander verknüpft. Das zeigt sich sehr deutlich auch anhand der drei eng miteinander verbundenen Hauptanliegen seiner frühen Freiburger Forschungs- und Lehrtätigkeit: nämlich (1) die (Neu-)Bestimmung der Philosophie, (2) die Weiterentwicklung der transzendentalen Phänomenologie Husserlscher Provenienz zu einer hermeneutischen Phänomenologie⁹ und (3) die Entwicklung einer Phänomenologie des faktischen Lebens bzw. der Faktizität und, eng damit verbunden, die Entwicklung einer Phänomenologie der Religion. Heidegger verfolgt diese Anliegen unter anderem dadurch, daß er ein Zwiegespräch „inszeniert“, nämlich ein Zwiegespräch zwischen dem Glauben und seinen Zeugnissen auf der einen Seite und der Philosophie oder Phänomenologie auf der anderen: Denn genauso wie die Phänomenologie dabei helfen kann, die eigentliche Situation oder Existenzweise des Christen formal anzuzeigen¹⁰, kann für Heidegger die Auseinandersetzung mit der gelebten Religion des Christentums als – hier noch – der ganz eigenen, unververtretbaren Ausgangssituation des eigenen Philosophierens dabei helfen, eine Hermeneutik der historisch-faktischen Existenz zu entwickeln.¹¹

Heidegger nutzt also nicht einfach nur die Philosophie oder Phänomenologie als eine Methode, um eine bestimmte Region des Seienden wie etwa die Religion zu erschließen¹² –

⁷ *Ebd.*; siehe auch *ebd.*, 76ff. und 121.

⁸ Siehe *ebd.*, 90ff. für Heideggers Verständnis von „Situation“.

⁹ Siehe hierzu neben M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns (= *GA*, 63), Frankfurt/M. 21995 auch Fr.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/M. 2000.

¹⁰ Siehe zur formalen Anzeige etwa M. Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 62ff.

¹¹ Siehe hierzu auch *ebd.*, 131f.

¹² Siehe für Heideggers kritische Bemerkungen zu einem solchen Unterfangen *ebd.*, 130f.

das wäre von einem Husserlschen Verständnis der Philosophie als einer strengen (transzendentalen) Wissenschaft aus möglich, *nicht* aber von einer Phänomenologie aus, die den Schritt ins faktische Leben gewagt hat und sich selbst als „hermeneutische Phänomenologie“ artikulieren wird. Vielmehr bestimmt er die Weise (und eben nicht die Methode) des Philosophierens und damit die Hermeneutik der Faktizität auch in der Auseinandersetzung mit seiner eigenen faktischen Situation. In der Philosophie geht es nun um die Selbsterhellung der faktisch-geschichtlichen Existenz – und dies, was Heideggers konkrete Situation betrifft, in einer Weise, die dann auch auf die Theologie und ihr Selbstverständnis zurückzuschlagen soll. Denn ansonsten hätten Heideggers Bemühungen ja keine Tragweite für die Theologie.

Das heißt, wir haben es mit einem „In-Beziehung-Setzen“ zu tun – Heideggers eigene Position ist hier in einem „Zwischen“ angesiedelt, in dem es freilich nicht um eine dialektische Vermittlung, sondern zunächst einmal um das Aufrechterhalten einer Spannung oder Differenz und um die Erkundung der Möglichkeiten der Philosophie angesichts dieser Differenz geht. Von einer eher „dienenden“ Hinordnung der philosophischen Vernunft auf den Glauben und die theologische Glaubensreflexion geht Heidegger jetzt – anders als noch wenige Jahre zuvor¹³ – allerdings nicht mehr aus.

Diese Verschiebung seiner philosophischen Position zeigt nicht zuletzt seine jetzt – zu Beginn der 1920er Jahre – entwickelte *Kritik der Gottesbeweise*, die, so Heidegger nun, „nicht ursprünglich christlich“¹⁴ seien – eine Aussage, die er einige Jahre zuvor als modernistische Ketzerei oder als Irrtum der protestantischen Tradition diskreditiert und weit von sich gewiesen hätte.¹⁵ Denn der Gottesbeweis – so Heidegger unter dem Einfluß von Autoren wie etwa Martin Luther, Søren Kierkegaard, Franz Overbeck oder auch Karl Barth, denen es

¹³ Siehe hierzu und zur Entwicklung des Verhältnisses des jungen Heidegger zum Christentum und zur Tradition auch H. Zaborowski, „Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Heidegger Verhältnis zum Christentum in seiner Entwicklung bis 1919“, in: ders./A. Denker/H.-H. Gander (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Anm. 1), 123-158.

¹⁴ Siehe M. Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 27.

¹⁵ Siehe in diesem Zusammenhang etwa Heideggers Rezension von Otto Zimmermanns *Das Gottesbedürfnis* (Freiburg/Br. 1910), in: M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, ed. H. Heidegger (= GA, 16), Frankfurt/M. 2000, 15.

um eine Rückgewinnung einer „reinen“ oder „ursprünglichen“ Christlichkeit *gegen* die historisch wirkmächtige Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Glauben – „hängt von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab“¹⁶.

Heidegger distanziert sich mit diesen kritischen Ausführungen gegen das „Sich-Eindrängen“ der griechischen Philosophie in das Christentum¹⁷ nicht nur von Ernst Troeltschs Religionsphilosophie, sondern auch von dem neuscholastischen Verständnis von Philosophie, in dem gerade auch die rationalen Gottesbeweise eine große Rolle gespielt haben – nicht zuletzt in kritischer Absetzung von der modernen, Immanuel Kant folgenden Kritik der klassischen Gottesbeweise oder von neuzeitlichen Überlegungen zur Möglichkeit eines positiven Aufweises der Nicht-Existenz eines göttlichen Wesens. Die sehr stark spekulativ ausgerichtete Philosophie der Neuscholastik scheint Heidegger nun die problematische Hellenisierung und damit Korruption des Christentums widerzuspiegeln. Es sei, so formuliert Heidegger, ein „Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird“.¹⁸

Die Grenze oder Differenz zwischen griechischer oder – allgemeiner gesprochen – spekulativ-theoretischer Philosophie auf der einen und christlichem Glauben auf der anderen Seite gilt es, so Heidegger, genau zu beachten und zu verstehen. Denn es handelt sich nicht einfach um die Differenz zwischen zwei verschiedenen menschlichen „Verhaltensweisen“, die einander ergänzen können, sondern um eine wesentlich tiefer reichende Differenz, deren Wurzel in der neuen und von der Parousieerwartung bestimmten christlichen Zeitlichkeit liegt. Allerdings gibt es jetzt – zu Anfang der 1920er Jahre – noch die Möglichkeit einer philosophischen Verstehens oder „Erfassens“ von Religion, dessen Ursprung oder Möglichkeit in der Religion bzw. einer „bestimmten Religiosität“ selbst liegt. Die „echte Religionsphilosophie“, so Heidegger nämlich, „entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität – für uns der christlichen – ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung“.¹⁹ Denn es gebe, so Heidegger weiter, „nur

¹⁶ M. Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 28.

¹⁷ Siehe *ebd.*, 97.

¹⁸ *Ebd.*

¹⁹ *Ebd.*, 124.

eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus“.²⁰ Nur aus der gegenwärtigen Situation – also der konkreten Situation Heideggers – gibt es also überhaupt die Möglichkeit einer Annäherung an die „Geschichte“ des Christentums oder des Christseins: „Nur so ist die Möglichkeit einer Religionsphilosophie anzufassen.“²¹

Was sich in den frühen Vorlesungen Heideggers insbesondere zeigt, ist daher zunächst einmal eine Selbstbeschränkung der Philosophie, und zwar nicht nur im Hinblick auf Fragen der rationalen philosophischen Theologie, sondern auch, wie sich bereits angedeutet hat, im Hinblick auf die Weise des Philosophierens selbst: Philosophieren ist keine universale Ansprüche stellende Wissenschaft²², sondern eine Hermeneutik des faktischen Lebens. Wenn Heidegger nun davon spricht, daß „Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie [...] die faktische Lebenserfahrung“ sei,²³ dann wird vor allem der Anspruch der neuzeitlichen Philosophie auf Universalität und Wissenschaftlichkeit begrenzt, insofern er hier nicht einen abstrakten Begriff von „Lebenserfahrung“ voraussetzt, sondern eine je konkrete und nur von dem einzelnen Menschen in seiner Faktizität her zu verstehende untheoretische Erfahrung von Bedeutsamkeit. Daher „ist das phänomenologische Verstehen“, wie Heidegger erklärt, „vom *Vollzug* des Betrachters her bestimmt“²⁴.

Das von Heidegger hier entwickelte philosophische Verstehen oder „Erfassen“ geschieht allerdings in einer gewissen Ambivalenz. Denn so sehr sein Bemühen um ein Verstehen ursprünglichen Christseins Heideggers frühes philosophisches Selbstverständnis belebt, so sehr ist er sich auch der Schwierigkeit bewußt, eine Annäherung an gelebte und verstandene Christlichkeit in der ihr eigenen *Zeitlichkeit* zu erreichen. Mit Bezug auf die paulinische Gnadenerfahrung betont er etwa, daß es fast „hoffnungslos“ sei, in den „Vollzugszusammenhang“ des Christen hineinzukommen. Er verweist auf das „Phänomen der Gnadenwirkung“²⁵, spricht von der „ungeheuren Schwierigkeit des christlichen Lebens“²⁶ und deutet

²⁰ *Ebd.*, 125.

²¹ *Ebd.*

²² Siehe hierzu *ebd.*, 3ff.

²³ *Ebd.*, 15.

²⁴ *Ebd.*, 82.

²⁵ *Ebd.*, 121.

²⁶ *Ebd.*, 124.

damit schon an, was sich in den nächsten Jahren immer deutlicher zeigen wird, daß er sich nämlich von seiner christlichen Herkunft entfremdet und zunehmend auch Glauben und Philosophieren als radikale Alternativen sieht und immer mehr seiner „Berufung“ zur Philosophie und ihrer Implikationen bewußt wird.²⁷

Auch die Art und Weise, wie er in den frühen 1920er Jahren ausdrücklich Philosophieren versteht, steht bereits in einer Spannung zu jener Erfahrung christlicher Zeitlichkeit, die Heidegger beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit Paulus aufzuweisen sucht: Ist das „eigentliche Fundament der Philosophie [...] das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*“²⁸, wie Heidegger emphatisch zu dieser Zeit sagt, und ist der „so verstandene Skeptizismus“ „Anfang“ und „als echter Anfang auch das Ende der Philosophie“²⁹, dann ist die paulinische Erfahrung von Gnade und Wiedergeburt in Christo mit der Philosophie letztlich prinzipiell unvereinbar, obwohl Heidegger die von Paulus beschriebene christliche Erfahrung in nahezu existenzialistischer Weise als eine Erfahrung der radikalen Unsicherheit interpretiert. Für den Christen entscheiden zwar nicht mehr die „Bedeutsamkeiten des Lebens“³⁰, aber der Christ wird, wenn – wie Heidegger selbst erklärt – „der Glaube an Jesus Christus“ das unterscheidende Kennzeichen christlichen Lebens ist, sich in einer Fraglichkeit ganz anderer Natur halten und halten müssen als der allen Sicherheitstendenzen³¹ skeptisch gegenüber stehende Philosoph. Wenn nämlich das „ganz neue Erkenntnisprinzip“ des Christen in der „christlichen Erlösung“ liegt, dann ist der faktische Lebensvollzug, d. h. die Zeitlichkeit des Christen in einer Weise von dem Vollzug des Philosophierens verschieden, die Heidegger erst in den nächsten Jahren in vollem Sinne bewußt werden wird.

²⁷ Siehe hierzu auch den Brief Heideggers an Engelbert Krebs in: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (Anm. 1), 67: „Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben und durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen [...] mein Dasein und Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen.“

²⁸ Siehe M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. W. Bröcker/K. Bröcker-Oltmanns (= *GA*, 61), Frankfurt/M. 1994, 35.

²⁹ *Ebd.*

³⁰ Ders., „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 122.

³¹ Siehe hierzu *ebd.*, 45ff.

Der Bruch im Verhältnis zwischen christlichem Glaube und philosophischem oder phänomenologischem Denken, der auf dem weiteren Denkweg Heideggers immer deutlicher werden wird, liegt also in Anfängen schon zu Beginn der 1920er Jahre vor, dort nämlich, wo Heidegger sich auf der einen Seite der eigentlichen Bestimmung des Philosophierens und auf der anderen Seite des eigentlichen Charakters christlicher Zeitlichkeit zunehmend bewußt wird – eine Einsicht, die ihm gerade auch die intensive Auseinandersetzung mit Paulus und der von Paulus geprägten christlichen Tradition möglich machte.

III.

Wenige Jahre später – 1927 in Tübingen und 1928 in Marburg – wird er unter dem Titel „Phänomenologie und Theologie“ sich zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie in einem Vortrag ausdrücklich äußern. Dieses Verhältnis ist nun interessanter-, aber unter den Bedingungen des weiteren Denkweges Heideggers nicht überraschenderweise ein sehr einseitiges Verhältnis. Denn die Theologie, die Heidegger nun zunächst einmal als Wissenschaft charakterisiert, sieht sich auf die Philosophie verwiesen, und zwar auf die Philosophie als das „mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe“³². Die Philosophie als ontologische Wissenschaft (im Gegensatz zu den positiven ontischen Wissenschaften, zu denen u. a. die Theologie gehört), so Heidegger, „kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert“³³.

Der Grund für diese eigens betonte *Autonomie der Philosophie von der Theologie* liegt nicht nur darin, daß wir es nun, was den Glauben und das Philosophieren betrifft, mit zwei grundverschiedenen „Existenzmöglichkeiten“ zu tun haben, sondern auch darin, daß hier – anders als in der frühen hermeneutisch-phänomenologischen Phase Heideggers – die Philosophie als *ontologische Wissenschaft* der Notwendigkeit eines Bezuges auf ontische Wissenschaften letztlich entbehrt und ihrer auch gar nicht bedarf. Denn die hermeneutisch-phänomenologische Perspektive des jungen Heidegger ist zunehmend in eine nach dem Sinn von Sein fragende funda-

³² Ders., „Phänomenologie und Theologie“, in: ders., *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann (= *GA*, 9), Frankfurt/M. 1976, 66.

³³ *Ebd.*

mentalontologische Perspektive „überführt“ worden. Dies ist eine Perspektivverschiebung, die bei aller Kontinuität auch, wie wir sehen werden, mit der Aufgabe zentraler Momente oder Einsichten der Hermeneutik der Faktizität verbunden ist. Wenn es nun überhaupt ein Verhältnis der Philosophie oder Phänomenologie zum Glauben oder zur Theologie gibt, dann ist dies ein einseitiges Verhältnis: Aus grundsätzlich-existentialer Sicht bleibt der Glaube, in dem jede Theologie ja ihre Wurzeln findet, so Heidegger, für die Philosophie als eine „Existenzform“ der „Todfeind“.³⁴

Wie aber begründet Heidegger diese neue Sicht des Verhältnisses von Glaube und Philosophie bzw. von Theologie und Phänomenologie? Heidegger setzt sich in seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ zunächst von dem ab, was er die „vulgäre Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie“ nennt, nämlich eine Verhältnisbestimmung, die „sich gern an den Gegensatzformen von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft“ orientiert.³⁵ Heidegger lehnt diese Verhältnisbestimmung ab, da ihr ein Verständnis von Philosophie und Theologie als zwei verschiedenen „Weltanschauungen“, die zueinander in „Spannung“ und miteinander in einem „Kampf“ stehen, zugrunde liegt. Er geht nämlich nicht davon aus, daß beide Wissenschaften „in gewisser Weise denselben Bereich – das menschliche Leben und die Welt – zum Thema haben, – nur je am Leitfaden einer bestimmten Art der Erfassung, die eine aus dem Prinzip des *Glaubens*, die andere aus dem Prinzip der *Vernunft*“³⁶.

Heidegger geht nicht weiter auf dieses Verständnis ein, es ist aber deutlich, daß er dieses „vulgäre“ Verständnis für ein gravierendes Mißverständnis hält: Die Philosophie ist für ihn, wie er seit seinen frühen Freiburger Vorlesungen betont hat, keine an bestimmten Prinzipien orientierte vernünftige Weltanschauung. Und auch die Religion, die er – ausgehend vom Christentum – bereits in der Vorlesung zur Phänomenologie des religiösen Lebens als eine bestimmte Weise des Lebens gekennzeichnet hat, ist keine Weltanschauung: Das Christentum, so Heidegger bereits in seiner frühen Vorlesung zur „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ sei nämlich, „etwas mit ganz neuem Existenzprinzip: christliche Erlösung!“³⁷ Christliche Existenz ist daher, wie wir gesehen haben,

³⁴ *Ebd.*, 66.

³⁵ *Ebd.*, 47.

³⁶ *Ebd.*, 49.

³⁷ Ders., „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 128.

eine ganz bestimmte Weise der Zeitlichkeit, die unter einer in der griechischen Philosophie unbekanntem Zeiterfahrung – der Erfahrung des Kairologischen und Eschatologischen – steht. Heidegger bleibt dieser Einsicht in die besondere Weise des Christseins treu.

Allerdings verändert sich in einer sehr interessanten Weise sein Verständnis von Philosophie und Theologie. Beide versteht er nun ausdrücklich als Wissenschaften, während im Vordergrund seiner Überlegungen der frühen 1920er Jahre – teilweise durch seine kritische Wende gegen seinen Lehrer Husserl und dessen Verständnis der Philosophie als einer „strengen Wissenschaft“ motiviert – der nicht-wissenschaftliche Charakter sowohl der Theologie als auch der Philosophie stand.³⁸ In „Phänomenologie und Theologie“ betont Heidegger daher, daß er das Verhältnis von Theologie und Philosophie dieses Verhältnisses auffaßt, nämlich als das „*Verhältnis zweier Wissenschaften*“ zueinander – und zwar in Hinsicht nicht ihres faktischen Verhältnisses, sondern ihres idealen Verhältnisses. Wenn also Heidegger das Verhältnis der Philosophie zur Theologie untersucht, so setzt er voraus – und befragt erst im Verlaufe der Vorlesung –, daß die Theologie wie auch die Philosophie eine Wissenschaft ist. Er ordnet die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie nun in einen weiteren Kontext ein und verdeutlicht damit, daß es ihm in diesem Vortrag implizit auch darum geht, das Verhältnis der Philosophie zu anderen Wissenschaften zu klären. Denn nach Heidegger gibt es zwei „Grundmöglichkeiten von Wissenschaft“, die er wiederum als „Möglichkeit des Daseins“ versteht: die ontischen Wissenschaften vom Seienden, und die Philosophie als die ontologische Wissenschaft vom Sein, die, wie er in *Sein und Zeit* ausführt, nur als Phänomenologie verstanden werden könne.³⁹

Auf der Grundlage seiner Unterscheidung von ontischen Wissenschaften und ontologischer Wissenschaft stellt Heidegger die These vor, daß die Theologie erstens eine positive Wissenschaft sei, in der es um die „begründende Enthüllung eines vorliegenden und schon irgendwie enthüllten Seienden“⁴⁰ gehe, und daß sie zweitens absolut von der Philosophie verschieden sei, und zwar nicht weil sie Theologie, sondern weil sie ontische

³⁸ Siehe hierzu etwa *ebd.*, 10.

³⁹ Siehe ders., „Phänomenologie und Theologie“ (Anm. 32), 48; vgl. auch ders., *Sein und Zeit*, Tübingen 17/1993, § 7.

⁴⁰ Ders., „Phänomenologie und Theologie“ (Anm. 32), 51.

Wissenschaft ist.⁴¹ Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen wendet Heidegger sich der Frage zu, worin die Positivität und die Wissenschaftlichkeit der Theologie bestehe. Auch hier wendet er sich gegen verbreitete und, wenn man so will, vulgäre Auffassungen, nämlich zum einen die Auffassung, das „Christentum als ein geschichtliches Vorkommnis“⁴² sei das der Theologie anvertraute Positum und die Theologie damit das „Selbstbewußtsein des Christentums in seiner weltgeschichtlichen Erscheinung“⁴³. Heidegger schießt sich hier vor allem Franz Overbeck an und bestimmt das vorliegende Positum, von dem alle Theologie auszugehen hat, als die Christlichkeit⁴⁴ – es handelt sich nicht um eine einfach historisch oder gar theoretisch-spekulativ faßbare Größe, sondern um den Vollzug des *Christseins* im christlichen Glauben selbst.

Was hier von Interesse ist, ist nicht nur die Kontinuität, mit der Heidegger auch in diesem Text von den Grenzen eines theoretischen oder objektivierend-historischen Zugangs zum christlichen Glauben ausgeht und die Theologie als eine ontische Wissenschaft ganz eigener Art bestimmt, insofern sie, wie Heidegger erklärt, „selbst aus dem Glauben entspringt“ und sie „einzig das Ziel hat, die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden“⁴⁵. Was vor allem von Interesse ist, ist die Emphase, mit der Heidegger den Unterschied von Theologie und Philosophie betont und erläutert. Denn es handelt sich nicht nur um zwei verschiedene *Wissenschaften*, sondern um zwei verschiedene *Existenzmöglichkeiten*, für deren eine, nämlich die Philosophie, wie wir bereits gesehen haben, in „grundsätzlich-existenzialer“ Sicht die andere, nämlich die Theologie als eine „Position“ oder „Perspektive“ des Glaubens ein „Todfeind“ ist, während die Theologie in der anderen Wissenschaft, nämlich der Philosophie, zumindest ein *mögliches* Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes ihrer Grundbegriffe finden kann.

Wenn aber der Glaube das „wesenhafte Konstitutivum der Christlichkeit“⁴⁶ und die Christlichkeit das Positum der Theologie ist, dann stellt sich die Frage, ob denn die Theologie

⁴¹ Siehe *ebd.*, 49.

⁴² *Ebd.*, 51.

⁴³ *Ebd.*, 52.

⁴⁴ Siehe *ebd.* – Vgl. hier auch Franz Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*, Leipzig 1873.

⁴⁵ *Ebd.*, 55.

⁴⁶ *Ebd.*, 63.

überhaupt auf ein – selbst nur als mitleidend („korrektiv“) verstandenes – Korrektiv angewiesen sein kann. Heidegger beantwortet diese Frage positiv: Zwar solle – beispielsweise – die Sünde „in ihrem Wesen ja nicht rational aus dem Begriffe der Schuld deduziert werden“ und somit in ihrer Plausibilität gerechtfertigt werden, und auch gehe es nicht darum, philosophisch die Rationalität des „Faktums der Sünde“ zu erweisen oder das theologische Sündenverständnis in irgend einer Weise philosophisch zu begründen (so daß dann die Theologie von der Philosophie abhängig wäre), aber die theologische Begriffsbildung und -bestimmung scheint doch von dem ontologisch-mitleidenden Zugang der Philosophie zu den vorchristlichen Gehalten der theologischen Grundbegriffe profitieren zu können, da doch die Philosophie durch den „ontologischen Begriff der Schuld“ „den ontologischen Charakter *der* Seinsregion“ formal anzeigt, „in dem sich der Begriff der Sünde *als Existenzbegriff* notwendig halten muß.“⁴⁷

An dieser Stelle stellen sich nun einige Fragen an Heideggers Verständnis der Verhältnisses von Phänomenologie und Theologie: Zum einen scheint Heidegger die radikale Andersheit des christlichen Glaubens und der von ihm – von der „Wiedergeburt“ im Glauben⁴⁸ – bestimmten Existenzweise zu betonen. Auf der anderen Seite geht er aber davon aus, daß die „vorchristliche Existenz“ in der „christlichen Existenz“ existential-ontologisch mitbeschlossen liege und in eine neue Verfügung genommen sei, während dieser vorchristliche Gehalt existentiell-ontisch überwunden sei: „Alle theologischen Begriff bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.“⁴⁹ Hier nun stellt sich etwa die Frage, ob es aus christlich-theologischer Sicht nicht zumindest möglich wäre, eine dezidiert theologische Ontologie zu entwickeln, die angesichts der „Wiedergeburt“ im Glauben die Grenzen eines rein philosophisch explizierten Seinsverständnisses aufzeigt. Damit eng verbunden ist die Frage, ob das, was Heidegger auf der Grundlage seines Verständnisses von Theologie als möglichen Beitrag der Philosophie für die theologisch-wissenschaftliche Besinnung auf die Christlichkeit skizziert, aus theologischer Sicht überhaupt möglich und wünschbar ist. Heidegger legt dies einerseits nahe, vertritt aber andererseits letztlich eine Position, die zwischen der These von

⁴⁷ *Ebd.*, 65.

⁴⁸ Siehe *ebd.*, 63.

⁴⁹ Siehe *ebd.*

der radikalen Differenz der Theologie zur Philosophie und allen anderen Wissenschaften und der These eines prinzipiell möglichen philosophisch-mitleidenden Zugangs zu bestimmten Fragen der Theologie zu oszillieren scheint.

Was diese Möglichkeit betrifft, wäre er in den frühen 1920er Jahren wesentlich vorsichtiger und philosophisch bescheidener gewesen, war doch die Philosophie auf die konkret-historische faktische Lebenserfahrung als ihren Ursprung und ihr Ziel in unhintergebar Weise angewiesen. In den frühen 1920er Jahren war, wie wir in der frühen Einleitungsvorlesung lesen, „nicht das Ideal einer theoretischen Konstruktion“ angezielt, „sondern die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit“⁵⁰. Sein Philosophieren ist nun – in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre – aber mit einem wesentlich anderen, nämlich auch an universalen ontologischen Strukturen interessierten Anspruch verbunden. In „Phänomenologie und Theologie“ geht er, wie wir gesehen haben, davon aus, daß alle theologischen Begriffe „notwendigerweise *das* Seinsverständnis in sich“ bergen, „das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert“⁵¹. Das bedeutet nun, daß die Philosophie angesichts der in den Briefen des Apostels Paulus bezeugten Existenzmöglichkeit des Glaubens nicht vornehmlich ihrer Grenzen und auch ihrer eigenen historisch-faktischen Situation gewahr wird, sondern einer prinzipiellen Möglichkeit, nämlich derjenigen, als ontologisches Korrektiv zu fungieren.

Wie genau dies möglich sein soll, wenn Heidegger Recht hat und es sich bei Theologie und Philosophie nicht nur um zwei verschiedene Wissenschaften handelt, sondern auch um zwei „Existenzweisen“, bleibt allerdings eine offene Frage: Denn selbst wenn diese Möglichkeit auch bestünde, so dürfte ja eigentlich weder der Theologe noch der Philosoph ein ernsthaftes Interesse daran haben, auch wenn Heidegger in einer Fußnote darauf hinweist, daß seine Überlegungen eine „grundsätzliche (existenziale) Gegenüberstellung“ darstellen und dies „ein je faktisches, existentielles, gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen nicht aus- sondern einschließt“⁵². Angesichts dieser Einschränkung seines Anspruchs stellt sich die Frage, wie das wechselseitige Ernstnehmen und Anerkennen auf der ontisch-faktischen Ebene möglich sein soll, wenn es auf der ontologischen Ebene ausgeschlossen ist.

⁵⁰ Ders., „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Anm. 3), 88.

⁵¹ Ders., „Phänomenologie und Theologie“ (Anm. 32), 63.

⁵² *Ebd.*, 66.

Heideggers Bestimmung der Philosophie – und zwar nicht nur in ihrem Verhältnis zur Theologie – ist hier auch aus einem anderen Grund problematisch: Denn es könnte ja sein, daß die ontologische Analyse nicht nur nicht so einfach als formal-anzeigendes Korrektiv für die Theologie fungieren kann, sondern umgekehrt von einem bereits positiv theologisch-religiös bestimmten Vorverständnis menschlicher Existenz geprägt ist – so daß im Hintergrund von Heideggers Gedanken zur radikalen Differenz von Phänomenologie und Theologie auch sein Bemühen stehen mag, einer möglichen Kritik an dem „kryptotheologischen“ Charakter seiner Philosophie von vornherein entgegenzutreten. Die Frage, die sich stellt, ist etwa, ob die Ontologie der Schuld nicht nur aufgrund einer bestimmten ontischen Artikulation der Erfahrung von Sünde möglich ist, so daß die philosophisch-ontologischen Existenzbestimmungen das Daseins nur als in ihrer Genese und Geltung von einem bestimmten religiös-theologischen Existenzverständnis abhängig gedacht werden können.

In der früheren Hermeneutik der Faktizität hätte Heidegger diese Grenzen des philosophischen Zugangs durchaus anerkannt und darauf verwiesen, daß die Philosophie sich immer nur in einer bestimmten historischen Situation vollziehen kann – etwa in der Situation oder Zugangsweise der Universität oder eben des Christen oder christlichen Theologen, der sich um ein angemessenes Verständnis oder „Erfassen“ der – und das heißt eben auch: seiner eigenen – religiösen Existenzweise oder Religiosität bemüht. In diesem Bedenken gerade auch der Kontingenz des Philosophierens liegt das „radikale“ Moment der Philosophie des jungen Heidegger.

In „Phänomenologie und Theologie“ – wie auch in *Sein und Zeit* – liegt nun eine gewisse „Entradikalisierung“ dieser frühen Hermeneutik der Faktizität vor, und zwar eine Entradikalisierung, die mit zwei Dimensionen des hier entwickelten philosophischen Selbstverständnisses Heideggers eng verbunden ist und sich in den frühen Vorlesungen nicht nachweisen lassen, nämlich die *fundamentalontologische* und die *transzendente* Dimension, mit denen sich ein Universalitäts- und Wissenschaftsanspruch verbindet, der der frühen Hermeneutik des faktischen Lebens in seiner Faktizität fremd war.

An dieser Stelle kann nicht weiter auf die komplexen Auswirkungen dieser Verschiebung in seinem methodischen Selbstverständnis eingegangen werden. Es seien aber kurz zusammenfassend einige Worte über die Auswirkung dieser Verschiebung für den Philosophiebegriff gesagt. Was sich sehr

deutlich in „Phänomenologie und Theologie“ zeigt, ist eine radikale Gegenübersetzung von Theologie bzw. Glauben und Philosophie als Existenzweisen oder -möglichkeiten – nämlich der „*existentielle Gegensatz* zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins, der schon *vor* der Theologie und der Philosophie liegt und nicht erst durch diese als Wissenschaften entsteht“⁵³. Nun kann sich Heidegger nicht mehr als „christlichen *Theologen*“ bezeichnen oder sein Anliegen in einer Destruktion sowohl der Geschichte der Theologie als auch der Philosophie finden. Nicht nur ist die „christliche Philosophie“ zu einem hölzernen Eisen geworden⁵⁴, sondern die prinzipielle Möglichkeit einer wechselseitigen Beziehung radikal begrenzt worden. Heidegger geht zwar davon aus, daß es eine „mögliche Gemeinschaft“ von Theologie und Philosophie gebe, es ist aber dies eine Gemeinschaft, in der einzig die Theologie in der Philosophie die Möglichkeit der Erschließung des Seinsverständnisses, das sich in den vorchristlichen Gehalten der theologischen Grundbegriffe zeigt, findet. Aber entweder ist, wie sich bereits angedeutet hat, diese mitleidend-korrigierende Funktion gar nicht nötig oder sie ist gar nicht möglich, wenn man nur die Hinweise auf die radikale Differenz der philosophischen und der theologischen Existenzweise ernst nimmt oder danach fragt, ob nicht vielmehr umgekehrt die „Ontologie der Schuld“ einer „Ontik der Sünde“ bedarf.

IV.

Diese radikale Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie zeigt nun auf Seiten der Philosophie eine Dialektik, die sich im weiteren Verlauf des Heideggerschen Denkweges – vor allem in den 1930er Jahren – gut nachweisen läßt: nämlich in dem Phänomen, daß die Philosophie selbst ambivalent wird und den Charakter einer Pseudoreligion oder -theologie annehmen oder zumindest Züge eines solchen Charakters aufweisen kann. Dies ist eine Folge der Heideggerschen Bestimmung des Philosophiebegriffs, die sich auch schon in Heideggers früherem philosophischem Selbstverständnis in Ansätzen zeigt⁵⁵, die aber erst in den 1930er Jahren – etwa auch in den *Beiträgen zur Philosophie* – vollends deutlich wird.

⁵³ *Ebd.*, 66.

⁵⁴ Siehe *ebd.*

⁵⁵ Zu erinnern ist hier etwa an Heideggers Selbstcharakterisierung in dem Brief an Engelbert Krebs (Anm. 4).

Aber auch in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es zu einer Neubestimmung der Philosophie. Die Frage, was denn eigentlich Philosophieren oder Denken sei, steht auch in dieser Zeit im Vordergrund des Interesses Heideggers. Er gibt nun auch die „Begriffe“ der Philosophie und der Phänomenologie zunehmend auf und geht von dem „Ende der Philosophie und der Aufgabe des Denkens“ aus.⁵⁶ In gewisser Weise knüpft Heidegger in dieser Phase auch wieder stärker an seine philosophischen Anfänge mit ihrer Betonung des fragenden Charakters der Philosophie an. Das radikale Fragen steht stärker im Vordergrund als etwa in den späten 1920er oder 1930er Jahren. Heidegger betont etwa, daß das Denken fragender werden müsse und verweist damit darauf, daß das Philosophieren noch nicht fragend genug sei.⁵⁷ Auch die Differenz von Glaube und Philosophie wird stark betont, allerdings ohne daß die Philosophie die Aufgabe eines ontologischen Korrektivs übernehmen könnte: „Das ‚Seinsverständnis‘ des Alten Testaments gegen die Philosophie auszuspielen, ist Spiegelfechtere. Der Glaube“, so Heidegger in einem Brief an Max Müller, „hat mit dem Seinsverständnis als solchem überhaupt nichts zu tun.“⁵⁸

Ein beredtes Zeugnis für diese Phase des Heideggerschen Denkens ist auch das – bislang selten diskutierte – Vorwort, das Heidegger 1970 zur ersten deutschen Einzelveröffentlichung von „Phänomenologie und Theologie“ geschrieben hat: Diese Veröffentlichung, so Heidegger, könne „vielleicht veranlassen, das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie, aber auch das Frag-Würdige der Philosophie und damit im besonderen das hier Dargelegte wiederholt zu bedenken“⁵⁹. Zusammen mit dem Anhang – einem 1967 geschriebenen Brief an die Teilnehmer eines Kongresses in den USA, in dem sich Heidegger über das „Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie“ äußert – zeigt das Vorwort, wie

⁵⁶ Siehe M. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 61-80.

⁵⁷ Siehe etwa ders., „Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik“, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (Anm. 15), 747-748, 747.

⁵⁸ Ders./M. Müller, *Briefe und andere Dokumente*, ed. H. Zaborowski/A. Bösl, Freiburg/Br. – München 2004, 52.

⁵⁹ *Ebd.*, 45.

Heidegger nun „von der Philosophie her“⁶⁰, d.h. im Bewußtsein der seiner Perspektive eigenen Grenzen, das Verhältnis von Theologie und Philosophie bestimmt.

In seinem Vorwort gibt Heidegger einen ersten Hinweis, dadurch nämlich, daß er darauf aufmerksam macht, daß „vor bald hundert Jahren“ zwei wichtige Schriften erschienen seien, nämlich neben der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* Friedrich Nietzsches – mit ihrem Verweis auf den „herrlichen Hölderlin“ – auch Franz Overbecks *Über die Christlichkeit der heutigen Theologie*. Allein dieser Hinweis zeigt, wie sehr Heidegger der auch in „Phänomenologie und Theologie“ unternommenen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Phänomenologie grundsätzlich treu bleibt. Er ist nun aber viel bescheidener, was die Möglichkeit des philosophischen Beitrages zum Selbstverständnis der Theologie betrifft. Nicht nur stellt er im Wesentlichen Fragen und gibt Hinweise (ein Unterschied zum Vortrag der späten 1920er Jahre, in dem er aus philosophischer Perspektive sehr definitive Aussagen über die Theologie trifft), er verzichtet auch darauf, aus philosophischer Sicht Fragen zu beantworten, die Fragen der Theologie sind, die er aber im Vortrag der 1920er Jahre noch beantwortet hat.

1964 schreibt Heidegger etwa, daß die Bestimmung dessen, „was die Theologie als eine Weise des Denkens und Sprechens zu erörtern hat,“⁶¹ einzig eine Aufgabe der Theologie ist: Denn die Theologie hat die positive Aufgabe, „in ihrem eigenen Bereich des christlichen Glaubens aus dessen eigenem Wesen zu erörtern, was sie zu denken und wie sie zu sprechen hat“⁶². Von einer möglichen mitleidenden, d.h. korrekativen Aufgabe der ontologischen Philosophie ist hier gar keine Rede mehr. Selbst wenn die Philosophie noch in einem bestimmten Verhältnis zu den positiven Wissenschaften steht oder umgekehrt diese in einem möglichen Verhältnis zur Philosophie stehen sollten, bezieht sich dies nicht auf die Theologie, da diese ja, wie die abschließende Frage Heideggers insinuiert, gerade deshalb nicht Wissenschaft sein kann, „weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf“⁶³.

⁶⁰ *Ebd.*, 69.

⁶¹ *Ebd.*, 68.

⁶² *Ebd.*, 77.

⁶³ *Ebd.*

V.

Heideggers bleibendes Verdienst liegt sicherlich darin, erkannt zu haben, daß Glauben und Philosophieren nicht einfach zwei „Fähigkeiten“ oder „Verhaltensweisen“ des Menschen bezeichnen, deren Verhältnis zueinander problemlos durch eine Aufgaben- oder Regionenbestimmung bestimmt werden könnte, sondern daß es sich auch um Existenzweisen oder unterschiedliche Vollzüge des Menschen handelt, deren Differenzen nicht übersehen werden dürfen. Allerdings scheint Heidegger über weite Strecken seines Denkweges hinweg diese Differenz auch überzubetonen – nämlich in einer Weise, die bloß voraussetzen scheint, aber nicht wirklich begründet, daß ein Miteinander von Glauben und Philosophieren als Weisen menschlicher Existenz nicht möglich ist. Hier scheint sich zu sehr die Ablehnung der neuscholastischen Indienstnahme der philosophischen Vernunft für die Theologie und der Einfluß der vor allem von Luther her kommenden theologischen Tradition auszuwirken, als daß Heidegger die Möglichkeiten einer wirklichen Beziehung von Theologie und Philosophie gesehen hätte. Eine solche Möglichkeit scheint sich in seinen Aussagen aus den 1960er Jahren nur anzudeuten – dies ist freilich eine Möglichkeit, die sowohl die Philosophie als auch die Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und des beginnenden 21. Jahrhunderts aufgegriffen und weiter entwickelt hat—nicht zuletzt unter dem Einfluß der Vorlesungen des frühen Heidegger, in der bei aller Ambivalenz seines Zuganges die Möglichkeit eines philosophischen Zuganges zum Glauben, der die „Eigendimension“ des religiösen Lebens achtet und anerkennt, wie auch die Möglichkeit eines Philosophierens aus der christlichen Faktizität heraus deutlich wird.

Christlicher Glaube und öffentliche Vernunft bei Jürgen Habermas

Zur Bedeutung religiöser Überzeugungen
in einer pluralistischen Gesellschaft

In der Auseinandersetzung zwischen der Religionsphilosophie und der politischen Theorie findet sich in der aktuellen Debatte immer wieder die These, religiöse Überzeugungen hätten einen rein privaten Status und seien aus dem Prozeß politischer Deliberation zu verbannen. Befürworter einer solchen Privatisierung argumentieren wie folgt: Gerade wenn es um politisch relevante Themen oder Entscheidungen gehe, sei ein Rekurs auf religiöse Überzeugungen oder Autoritäten in einer pluralistischen Gesellschaft nicht angemessen, da er nicht die hypothetische Zustimmung aller Bürger finden könne. Hermeneutisch bleibe ein solcher Rückbezug für nicht-religiöse Menschen unverständlich und unzugänglich, politisch würden gleiche Bürger ungleich behandelt, wenn die staatliche Machtausübung auf partikularen Gründen religiöser oder weltanschaulicher Natur beruhte. Deshalb hätten religiöse Argumente in der politischen Debatte des säkular verfaßten Staates keinen Platz. In diesem Sinne hat etwa Richard Rorty vom religiösen Glauben als „conversationstopper“¹ gesprochen: Ein erfolgreicher Weg für einen solchen Gesprächsabbruch ist für Rorty etwa die These, Homosexualität sei eine Sünde, weil sie in *Lev 18,22* als „Gräuel“ bezeichnet werde. Das Gespräch wird Rorty zufolge dadurch abgebrochen, weil es nicht mehr um das öffentliche politische Wohl, sondern nur um eine rein private Einstellung geht, die hier jedoch gar nicht hingehört.

Die normative Rede von einer Privatisierung des Religiösen ist in den letzten Jahren aus empirischer Perspektive hinterfragt worden. Zunächst hat sich nicht erst seit dem 11. September 2001 schmerzlich gezeigt, welche öffentliche Wirkung und politische Bedeutung manche dieser als privat angesetzten religiösen

¹ Siehe R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, 171.

Überzeugungen haben können. Auch aus soziologischer Sicht ist die Entpolitisierung des Religiösen kein zwangsläufiges Kennzeichen der Moderne; in diesem Sinne spricht etwa der angesehene Religionssoziologe José Casanova von einer „Entprivatisierung“ im Sinne eines Heraustretens der Religion aus dem Privatbereich seit Anfang der neunziger Jahre.² Auch vom christlichen Selbstverständnis her widersprechen alle Versuche der Privatisierung des Glaubens entschieden dem Öffentlichkeitscharakter der Botschaft Jesu, die die Kirche methodisch adäquat und intellektuell reflektiert verkünden muß.

Die Zeitbezogenheit dieser Verkündigung schließt eine Pluralismusfähigkeit nicht aus: Im Wissen um die Vielfalt der Weltdeutungen im säkularen Staat³ kann sich das Christentum in seinem öffentlichen Engagement nicht der Tatsache verschließen, daß immer weniger Menschen die Grundlagen des Glaubens kennen, verstehen oder annehmen wollen. Zudem nährt die Tatsache der Pluralität der Religionen in den westlichen Gesellschaften die alten religionskritischen Forderungen nach einer generellen Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche und nach einer radikalen Trennung von religiösem Glauben und säkularer Vernunft. Das verbindende Element in der pluralistischen Gesellschaft ist offenkundig nicht der religiöse Glaube, sondern die allgemeine Vernunft.⁴ Insofern ist Rorty durchaus im Recht, wenn er im Kontext politischer Diskurse eine schlichte Berufung auf Bibelstellen oder religiöse Autoritäten kritisiert. Daraus folgt allerdings nicht, wie er gleichzeitig unterstellt, die

² Siehe J. Casanova, „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion“, in: O. Kallscheuer (ed.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt/M. 1996, 191. Siehe auch die differenzierte Position zum Thema „Säkularisierung“ von Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, 423-437, v.a. 437.

³ Mit dem Ausdruck „säkularer Staat“ beziehe ich mich auf die weltanschauliche Neutralität des Verfassungsstaates. Diese Neutralität ergibt sich aus der Garantie der individuellen Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit in Art. 4 und aus dem Verbot der Staatskirche in Art. 140 des Grundgesetzes in Rückbezug auf Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung. Der Ausdruck „säkularer Staat“ ist nicht wertend gemeint; vgl. dazu kritisch: R. Spaemann, „Postsäkulare Gesellschaft“, in: W. Schweidler (ed.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg/Br. – München 2007, 65-75.

⁴ Siehe Th.M. Schmidt, „Vernünftiger Pluralismus – gerechtfertigte Überzeugungen. Religiöser Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft“, in: ders./M. Lutz-Bachmann (eds.), *Religion und Kulturkritik*, Darmstadt 2006, 37.

Notwendigkeit der Privatisierung religiöser Überzeugungen. Gerade aufgrund des engen Bezugs von Glaube und Vernunft innerhalb der katholischen Tradition kann und muß die Kirche, wenn sie im öffentlich-politischen Raum des säkularen Staates für die christliche Botschaft eintritt, Vernunftargumente verwenden, die einerseits diese Botschaft nicht verzerren und andererseits allgemeinverständlich und konsensfähig sind.

Ich möchte in diesem Beitrag die aktuellen Überlegungen von Jürgen Habermas zum Thema „Glauben und Wissen“ in die Debatte um die öffentliche Rolle religiöser Überzeugungen einbeziehen. Im ersten Abschnitt stelle ich eine Übersicht über drei verschiedene Positionen in dieser Debatte vor. Davon ausgehend, werde ich im zweiten Abschnitt auf die Überlegungen von Jürgen Habermas zum Verhältnis von religiösem Glauben und säkularer Vernunft eingehen. Im dritten Abschnitt möchte ich kurz Stellung nehmen zu der vorgestellten Debatte und zu Habermas' Konzept. Das Themenfeld der Religion schränke ich ein auf das Christentum.

I. Standortbestimmung

Um die Rolle und Reichweite religiöser Argumente im säkularen Staat hat sich in den Vereinigten Staaten seit etwa zwanzig Jahren eine lebendige Debatte unter Religionsphilosophen, Theologen, Rechtstheoretikern und Moralphilosophen entwickelt. Sehr vereinfacht kann man drei Grundpositionen unterscheiden:⁵

1. Religiöse Überzeugungen müssen grundsätzlich aus öffentlich-politischen Diskursen in die Privatsphäre verbannt werden. – Diese radikale Position wird jedoch nur von einer Minderheit von Autoren, wie etwa Richard Rorty, getragen.

2. Religiöse Überzeugungen können ohne Einschränkungen in politischen Diskursen vorkommen. – Vertreter dieser Position wie etwa der Religionsphilosoph Nicholas Wolterstorff oder der methodistische Theologe Stanley Hauerwas argumentieren, der säkulare

⁵ Siehe dazu B. Irlenborn, „Christlicher Glaube im säkularen Staat. Zur öffentlichen Relevanz von Glaubensüberzeugungen“, in: *Theologie und Glaube* 97 (2007), 401-410. Vgl. zu einer differenzierteren Unterscheidung: S. Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006, vor allem 18-74.

Staat unter der Maßgabe der Religionsfreiheit könne seinen Bürgern keine Pflichten auferlegen, die mit ihren Glaubensüberzeugungen nicht vereinbar sind. Die Forderung, in der politischen Debatte allein säkulare Gründe zuzulassen, wird als unzumutbare Einschränkung für religiöse Bürger gesehen.⁶

3. Religiöse Überzeugungen können in politischen Diskursen vorkommen, wenn sie sich einschränken auf solche Behauptungen, die glaubensunabhängig, also mit der Vernunft zu verstehen sind. – Bedeutsame Vertreter dieser inklusiven Auffassung sind – mit internen Unterschieden – der späte John Rawls, Robert Audi und Jürgen Habermas.

Rawls stellt in seinem Konzept des politischen Liberalismus heraus, daß der moderne säkulare Staat durch eine Vielzahl umfassender Lehren gekennzeichnet ist, die vernünftig sind und sich doch einander ausschließen – wozu er auch das Christentum zählt. Seine Überlegungen gehen aus von der Frage, wie es angesichts dieser Pluralität möglich ist, daß sowohl säkulare als auch religiöse Bürger die politische Ordnung nicht nur als notwendiges Übel tolerieren, sondern sie in einem übergreifenden Konsens bejahen, selbst dann, wenn die eigene Lehre darin nicht erfolgreich ist oder eingeschränkt wird⁷; beispielsweise dann, wenn die Rechtsprechung dem christlichen Einsatz zum Schutz des ungeborenen Lebens zuwiderläuft. Einschränkende Normen erscheinen nur dann legitim, wenn sie grundsätzlich von *allen* davon Betroffenen akzeptiert werden können. Trotzdem ist es Rawls zufolge möglich, religiöse Überzeugungen in die politische Diskussion einzubringen, allerdings mit einem wichtigen Vorbehalt: Es müssen adäquate politische – und eben nicht religiöse – Gründe vorgebracht werden, die den religiösen Beitrag stützen.⁸

⁶ Siehe N. Wolterstorff, „Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy“, in: ders./R. Audi, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, London 1997, 146f. Allerdings gibt auch Wolterstorff zu: „Of course, if the religious person wants to persuade the non-religious person, or the person of another religion, of his position, he will have to do more than offer his own idiosyncratic religious reasons. But that is a requirement of strategy, not a requirement embodied in the ethic of the citizen in a liberal democracy“ (*ibid.*, 164).

⁷ Siehe J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003, 14; ders., „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“, in: ders., *Das Recht der Völker*, Berlin – New York 2002, 185ff.

⁸ Siehe J. Rawls, „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“ (Anm. 7), 189, 206f.

Dieser vieldiskutierte und -kritisierte Vorbehalt findet sich in schärfer reflektierter Form auch bei Robert Audi. Audi hat ein Prinzip säkularer Rechtfertigung („principle of secular rationale“) vorgestellt, dem gemäß eine Politik, die die Freiheit der Bürger berührt, von diesen nur dann unterstützt werden kann, wenn für diese Politik angemessene säkulare Gründe vorgebracht werden.⁹

II. Glaube und Vernunft bei Habermas

Auch Jürgen Habermas vertritt in seinen Überlegungen zur Bedeutung von religiösen Überzeugungen im säkularen Staat eine inklusive Position. In Bezug auf die gerade skizzierte Debatte stellt sein Konzept eine vermittelnde Position dar zwischen den Auffassungen von Rawls und Audi auf der einen und Wolterstorff auf der anderen Seite. Zum einen stellt er unmißverständlich die Forderung heraus, daß in der politischen Debatte auf institutioneller Ebene allein säkulare Gründe zählen.¹⁰ Um dies einzusehen, genügt für ihn die epistemische Fähigkeit, die eigene Glaubensüberzeugung auch reflexiv von außen betrachten und mit säkularen Auffassungen verknüpfen zu können.¹¹ Zum anderen wehrt sich Habermas gegen eine Marginalisierung der Religion, bei deren Verteidigung er im Übrigen stets – wie seine Beispiele zeigen – den christlichen Glauben vor Augen hat. Die Forderung, religiösen Bürgern in politischen Debatten unterhalb der institutionellen Ebene eine säkulare Rechtfertigung abzuverlangen, stellt für Habermas eine Überforderung dar. Hier akzeptiert er die Kritik von Wolterstorff, der gemäß die integrale Bedeutung des Religiösen für gläubige Menschen keine Aufspaltung in unterschiedliche Rollen duldet.¹²

⁹ Siehe R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000, 86. Das religiöse Plädoyer für ein verbindliches Gebet in öffentlichen Schulen erfordert für Audi beispielsweise allein säkulare Gründe, wie etwa dessen pädagogischen oder psychologischen Nutzen für die Jugendlichen (siehe *ibd.*, 87).

¹⁰ Siehe J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 136; ders., „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft“, in: *N.Z.Z.* vom 10./11.2.2007, 71.

¹¹ Siehe ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 136.

¹² Siehe *ibd.*, 133f.

Im Gegensatz zur Debatte in den Vereinigten Staaten spricht Habermas in seinen Überlegungen zur Rolle von religiösen Einstellungen im säkularen Staat nicht von „Einschränkung“ („restraint“) religiöser Überzeugungen, sondern benutzt den im deutschsprachigen Kontext eher verwendeten und meines Erachtens auch sachlich angemesseneren Begriff „Übersetzung“¹³. Das heißt: Religiöse Anschauungen im Kontext politischer Meinungsbildung müssen nicht eingeschränkt, wohl aber übersetzt werden, damit ihr „profaner Sinn“ für die säkulare Seite gerettet werden kann.¹⁴ Dabei führt Habermas seit seinem Vortrag *Glauben und Wissen* von 2001 immer wieder die *prima facie* erstaunliche These ins Feld, im säkularen Staat hätten sich nicht nur religiöse, sondern auch nicht-religiöse Bürger an der Übersetzung von Glaubensüberzeugungen zu beteiligen. Die „kooperative Übersetzung“ soll die Folgelasten der Übersetzungsforderung für die religiöse Seite mildern und nicht-religiöse Bürger auf die „semantischen Potentiale“ des christlichen Glaubens aufmerksam machen.¹⁵

Diese These markiert sicher eine Provokation für zahlreiche Vertreter und Vertreterinnen der Philosophie, für die der religiöse Glaube – gerade angesichts aktueller fundamentalistischer Ausprägungen – eine vormoderne Einstellung verkörpert, die durch die Aufklärung und spätestens durch wissenschaftliche Einsicht obsolet geworden sei. Wie erklären sich dem gegenüber die aus christlicher Sicht konstruktive Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft und die These einer „kooperativen Übersetzung“ bei Habermas? Wenn ich recht sehe, kann man zwei entscheidende Gründe für die affirmative Bedeutung der Religion im Allgemeinen und des christlichen Glaubens im Besonderen bei Habermas festhalten:

¹³ Im Hintergrund dieser Begriffsverwendung steht die These: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung“ (J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 29). Siehe zu diesem Begriff bei Habermas: M. Striet, „Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas“, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (eds.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 259-282.

¹⁴ Siehe ders., *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M. 2001, 192; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 13.

¹⁵ Siehe ders., *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 20f.; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 12f.

1. Die Bedeutung der Religion angesichts gesellschaftlicher Pathologien

Interessant ist, daß sich Habermas gegen eine Interpretation wehrt, die in seinen jüngeren Texten eine neue, affirmative Einschätzung seiner Einschätzung der Religion zu finden meint. Dagegen betont er sein stärkeres Interesse an religiösen Traditionen aufgrund seiner zunehmend skeptischeren Einschätzung der Moderne.¹⁶

Ausgangspunkt ist dabei Habermas' Sorge, die Entwicklung der Moderne könnte in einen Irrweg münden. Dabei benutzt Habermas die Metapher des ‚Entgleisens‘: Er spricht von einer „entgleisenden Modernisierung“¹⁷ und auch von einer „entgleisenden‘ Säkularisierung“ der Gesellschaft.¹⁸ Mit diesen Formeln wird – verkürzt gesagt – auf die Gefahr einer Erosion der staatsbürgerlichen Solidarität angespielt: Die Bürger könnten sich in nur noch selbstinteressiert handelnde Monaden verwandeln, die „nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“¹⁹. Gerade das von Habermas befürwortete deliberative Demokratieverständnis ist angewiesen auf eine starke Partizipation der Bürger am politischen Prozeß. Indizien für einen Schwund dieser politischen Tugenden sieht Habermas in den Folgen einer kaum noch bezähmbaren Eigendynamik der Weltwirtschaft, die sukzessiv zur beschriebenen Entpolitisierung und Privatisierung der Bürger führen könnte – offenkundig gegenläufige Tendenzen zur Verwirklichung einer deliberativen Demokratie. Der säkulare Staat kann Habermas zufolge angesichts dieser Gefahren nicht auf die Solidarität von Bürgern und zivilgesellschaftliches Engagement verzichten. Von daher muß der Verfassungsstaat seiner Ansicht nach mit allen Quellen, die für die Ausbildung eines vopolitischen Ethos verantwortlich sind, sorgsam und schonend umgehen.

Die religiöse Tradition stellt für Habermas eine derartige Quelle dar. Sie ist jedoch nicht die einzige oder allein entscheidende Ressource, wie er sich gegen eine vorschnelle Interpretation des sog. „Böckenförde-Theorems“ verwahrt.²⁰ Trotzdem

¹⁶ Siehe ders., „Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen“, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (eds.), *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 393.

¹⁷ Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 106, 111, 218, 247.

¹⁸ Ders., *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 12.

¹⁹ Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 112.

²⁰ Siehe B. Irlenborn, „Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube. Habermas' Interpretation des Böckenförde-Theorems“, in:

kommt der religiösen Tradition aufgrund ihrer Sinn- und Deutungspotentiale für Habermas eine besondere, ausgezeichnete Rolle zu. Seine Beispiele für solche Potentiale entstammen alle der christlichen Tradition: der Begriff der Sünde und sein Bedeutungsverlust im Begriff der Schuld²¹, das Verständnis der Gotesebenbildlichkeit und die „rettende Übersetzung“ in dem Begriff der Würde des Menschen²², die Idee des Reiches Gottes und die Übersetzung zu unbedingter gesellschaftlicher Solidarität.²³ Eine nachmetaphysische Philosophie kann nicht mehr wie die Religion ein Weltbild vorgeben, das das Ganze des Lebens sinnhaft strukturiert und dadurch Antworten für gegenwärtige gesellschaftliche und existentielle Pathologien bereithält. Jedoch sind diese Antworten für Habermas aufgrund ihres Offenbarungscharakters und des „opaken Kerns der religiösen Erfahrung“²⁴ verschlüsselt und für die säkulare Vernunft nicht einfach zugänglich. Deshalb müssen diese Bedeutungspotentiale übersetzt werden, und zwar, wie Habermas betont, von „*allen*“, nicht nur von religiösen Bürgern.²⁵ Das hat für ihn nicht nur etwas mit Respekt, Toleranz oder politischer Korrektheit zu tun. Der Staat darf und sollte eine solche Übersetzung nicht allein religiösen Bürgern überlassen, zum einen, weil es moralisch unfair und epistemisch asymmetrisch wäre, ihnen allein diese Übersetzungsforderung anzusinnen, zum anderen, weil alle Bürger von den Folgen einer „entgleisenden Modernisierung“ betroffen sind. An dieser Stelle kommt auch der zweite Grund zum Tragen:

Theologie und Glaube 97 (2007), 12-27; Ch. Böhr, „Ein Bewusstsein von dem, was trägt. Das postmetaphysische Argument und die metaphysische Reflexion: Zur Antwort von Jürgen Habermas auf die Regensburger Rede“, in: W. Schweidler (ed.), *Postsäkulare Gesellschaft* (Anm. 3), 94-114; D. Horster, *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*, Bielefeld 2006, 43-46. – Gleichmaßen wendet sich Habermas auch gegen die Unterstellung, in seinen Überlegungen werde die Religion funktionalisiert zu einem die Gesellschaft stabilisierenden Element: ders., „Replik auf Einwände“ (Anm. 16), 370f., 408f.

²¹ Ders., *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 24; ders., „Replik auf Einwände“ (Anm. 16), 389; ders., *Zeit der Übergänge* (Anm. 14), 190.

²² Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 115f.

²³ *Ebd.*, 250.

²⁴ *Ebd.*, 150.

²⁵ Siehe *ebd.* 145; vgl. auch *ebd.*, 12f., 115ff., 144-150.

2. Die Zugehörigkeit der Religionen zur Geschichte der Vernunft

Auch wenn sich der geschichtliche „Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen“ nicht mehr kitten läßt²⁶, kann sich das nachmetaphysische Denken Habermas zufolge nicht selbst verstehen, wenn es nicht die religiöse Tradition in die eigene Genealogie einbezieht.²⁷ Die Ursprünge der jüdisch-christlichen Religion wurzeln Habermas zufolge in derselben antiken Periode, der auch die Philosophie entstammt. Beide haben einen kognitiven Schub vom Mythos zum Logos vollzogen, beide sind geprägt durch eine Hellenisierung und eine dadurch entstehende, über Kant und Hegel hinausreichende wechselseitige Motiv- und Begriffsaneignung, beide haben Mentalitäten hervorgebracht, die von Reflexion und kritischem Selbstbewußtsein geprägt sind.

Vor diesem gemeinsamen Hintergrund von Glauben und Wissen betont Habermas, daß in einer heutigen „postsäkularen Gesellschaft“ ein einseitiges, rein säkularistisches und naturalistisches Weltbild überwunden sein sollte.²⁸ Das heißt einerseits: Die nachmetaphysische Vernunft erkennt angesichts dieser Genealogie ihre eigene Grenze und überwindet damit ein rein säkularisiertes Selbstverständnis. Habermas bezeichnet diese Denkfigur an verschiedenen Stellen als „Konversion der Vernunft durch Vernunft“²⁹. Andererseits kann die Anerkennung der eigenen Genealogie die säkulare Vernunft bewahren vor einem postmodernen Defaitismus, der vor den skizzierten Pathologien der Moderne kapitulieren muß.

III. Resümee

Habermas' Position in dieser Debatte ist in vielen Hinsichten bemerkenswert. Zunächst muß man sich klar machen, daß die Offenheit seines Ansatzes für semantische Ressourcen des christlichen Glaubens im Kontext gegenwärtiger deutschsprachiger Philosophie sicherlich eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Ich nenne vier entscheidende Gesichtspunkte seiner Position, die eine hohe Anschlußfähigkeit für eine christliche Selbstverge-

²⁶ Siehe ders., „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Anm. 10), 71.

²⁷ Siehe *ebd.*, 12f., 148ff; ders., „Replik auf Einwände“ (Anm. 16), 369f., 394; ders., „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Anm. 10), 71.

²⁸ Siehe ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 116, 145ff.

²⁹ *Ebd.*, 114, 244ff.

wisserung im Szenario der säkularen und pluralistischen Gesellschaft bieten können:³⁰

1. Die erkenntniskritische Konzeption einer sich als fallibel, wohl aber nicht als defaitistisch verstehenden, dialogischen Vernunft.

2. Die religionsphilosophische Aufforderung zur Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber religiösen Überlieferungen.

3. Das hermeneutische Plädoyer für eine nicht nur einseitige, sondern kooperative Übersetzung semantischer Potentiale religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache.

4. Die rechtsphilosophische Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Staat und Religion als Partnerschaft zweier getrennter, jedoch komplementär aufeinander angewiesener Bereiche.

Natürlich bleiben zahlreiche offene Fragen an sein Konzept, hier vor allem im Hinblick auf die Bedeutung, den Umfang und die Grenzen des Begriffs „Übersetzung“. Zu klären wäre nicht nur das Standardproblem jeder Übersetzung, ob und wie eine Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache möglich ist. Denn es erscheint unklar, ob vor dem gegenwärtigen Hintergrund des radikalen Schwunds bezüglich des Verstehens der christlichen Weltdeutung eine solche Übersetzung von der säkularen Seite aus nicht schon Züge einer – im Sinne Quines – *radikalen* Übersetzung annimmt³¹, also einer Übersetzung, bei der zwar nicht die Wörter und die Syntax, wohl aber die Semantik der Ausgangssprache weithin unbekannt geworden ist (z.B. „Gott hat mich berufen“). Hat nicht der sich verbreiternde Graben zwischen Weltwissen und Offenbarungsweisheit zur Folge, daß der durch Übersetzung zu rettende profane Sinn der christlichen Rede deren Bedeutungspotentiale nicht mehr angemessen artikulieren kann?

Weiterhin wäre die Tragfähigkeit von Habermas' Begründung für die Forderung einer kooperativen Übersetzung zu prüfen. Wie er betont, ergeben sich aus der wechselseitigen Achtung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern auch für letztere „epistemische Pflichten“ im Hinblick auf eine Beteiligung an der Übersetzung religiöser Rede.³² Wenn es dabei zu Recht um mehr als bloße formale Toleranz oder politische Korrektheit gehen soll, dann müssen, wie Habermas einräumt,

³⁰ Siehe B. Irlenborn, „Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube. Habermas' Interpretation des Böckenförde-Theorems“ (Anm. 20), 13f.

³¹ Siehe W.V. O. Quine, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980, 63.

³² Siehe J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 10), 11.

Gründe zählen. Aber ob für Szientisten oder Naturalisten tatsächlich als Gründe zählen, daß die Gefahr einer sozialen Erosion und die gemeinsame abendländische Vernunftgeschichte auch ihre Beteiligung an einer kooperativen Übersetzung erfordern, ist mehr als zweifelhaft. Denn diese beiden Gründe revidieren nicht das hartnäckige szientistische Vorurteil, Religionen seien von der wissenschaftlichen Erkenntnis überholte, irrationale Glaubensmuster. Habermas benennt eher Motive und Erwartungen als Gründe, warum ein solcher Dialog und eine kooperative Hebung religiöser Lebensschätze erforderlich seien. Insofern muß Habermas letztlich voraussetzen, daß säkulare Bürger über den Irrationalitätsverdacht religiöser Überzeugungen je schon erhaben sind. Gerade diese Erwartung ist aber in der heutigen Gesellschaft keineswegs trivial. Ohne eigenständige religionsphilosophische Argumente und Gründe, die für die Rationalität oder gegen die Irrationalität des christlichen Theismus sprechen, hat die Auseinandersetzung mit Religionskritikern und auch die Forderung nach einem kooperativen Verhältnis von säkularen und religiösen Bürgern keine epistemische Grundlage. Genau diese Argumentation will oder kann Habermas nicht leisten aufgrund der methodisch glaubensneutralen Position seiner Überlegungen. Dann aber mag man die Erwartung einer kooperativen Übersetzung aus christlicher Sicht zwar als sympathisch empfinden; begründungslogisch ist sie jedoch nicht mehr als ein schwaches motivationales Ansinnen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen nicht in Abrede stellen, daß Habermas' Konzept gerade aus christlicher Sicht eine höchst bedeutsame und anregende Diskussionsgrundlage für die gegenwärtige Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft darstellt. Ohne die Grenzen zwischen Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube zu verwischen, hat Habermas deutlich gemacht, daß eine nachmetaphysische Philosophie religiöse Überzeugungen auch aus intrinsischen Motiven ernst nehmen muß. An diese vernunftkritischen, aber nicht vernunft-skeptischen Einsichten anzuknüpfen und sie kritisch weiterzudenken, ist und bleibt eine genuine Aufgabe des christlich orientierten Denkens im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft.

Autoren

HANNS-GREGOR NISSING, geb. 1969 in Dinslaken/Niederrhein. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie, Germanistik und Pädagogik in Münster, München und Bonn. 2004 Dr. phil. an der Universität Bonn: *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*. Seit 2005 Referent für Philosophie und Theologie an der Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Katholische Akademie im Erzbistum Köln. Jüngste Veröffentlichung: (ed.) *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, München 2008.

HORST SEIDL, geb. 1939 in Berlin. Studium der Klassischen Philologie, Geschichte und Philosophie in München. 1965 Dr. phil. an der Universität München: *Das Verhältnis der causa efficiens zur causa finalis in Aristoteles' Schrift 'De generatione animalium'*. 1971 Habilitation an der Universität München: *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im Zusammenhang seiner Hauptschriften*. 1970-1979 Professor für Philosophie an der Universität München. 1979-1988 Professor für Antike Philosophie an der Universität Nijmegen. Seit 1988 Professor für Ethik und für Antike Philosophie an der Pontificia Università Lateranense, Rom. Mitglied der Päpstlichen Thomasakademie. Herausgeberschaften zu verschiedenen Werken des Aristoteles und Thomas von Aquin. Jüngste Veröffentlichungen: *Realistische Metaphysik*, Hildesheim 2006; *Evolution und Naturfinalität*, Hildesheim 2008.

UWE MEIXNER, geb. 1956 in Bayreuth. Studium der Philosophie, Anglistik, Allgemeinen Sprachwissenschaft und Psychologie in Regensburg und Nashville/USA. 1987 Dr. phil. an der Universität Regensburg: *Handlung, Zeit, Notwendigkeit*. 1990 Habilitation an der Universität Regensburg: *Axiomatische Ontologie*. Seit 1997 apl. Professor für Philosophie an der Universität Regensburg. Zahlreiche Lehrstuhlvertretungen. Mitherausgeber der Zeitschrift *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Veröffentlichungen u.a.: *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn 1997; zuletzt: *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*, Frankfurt/M. 2008.

WINFRIED LÖFFLER, geb. 1965 in Innsbruck. Studium der Rechtswissenschaften, Katholischen Theologie und Philosophie in Innsbruck. 1991 Dr. iur. an der Universität Innsbruck: *Kommentar zu den allgemeinen Dienstvorschriften für das österreichische Bundes-*

heer. 1995 Dr. phil. fac. theol. an der Universität Innsbruck: *Wahrscheinlichkeitargumente für die Existenz Gottes: Brentano und Swinburne*. 2004 Habilitation an der Hochschule für Philosophie SJ, München. Seit 2001 Assistenzprofessor und seit 2005 außerordentl. Universitätsprofessor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck. 1996-2004 Generalsekretär bzw. 1. Vizepräsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Seit 2006 Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie. Jüngste Veröffentlichungen: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006; *Einführung in die Logik*, Stuttgart 2008.

KARL-HEINZ NUSSER, geb. 1940 in Würzburg. Studium der Philosophie, Germanistik und Geschichte in München. 1972 Dr. phil. an der Universität München: *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*. 1971-1982 Assistent bei Robert Spaemann in Stuttgart und München. 1983 Habilitation an der Universität München: *Kausale Prozesse und sinn-erfassende Vernunft: Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften*. Seit 1991 apl. Professor für Philosophie an der Universität München. 1986-1993 Leiter der Ostakademie Königstein in Bayern. 1993-2006 Gastprofessuren an deutschen und ausländischen Universitäten. Derzeit lehrend an der Universität München, an der Universität der Bundeswehr, an der Carl von Linde Akademie München und an der Hochschule für Politik München. Mitherausgeber der Reihe Praktische Philosophie des Alber Verlags. Jüngste Veröffentlichung: *Menschenrechte und Leistungsgerechtigkeit. Philosophische Lehren in den Zeiten der Globalisierung*, Hamburg 2007.

EDUARD ZWIERLEIN, geb. 1957 in Lahnstein. Studium der Philosophie, Psychologie, Theologie und Informatik an der Universität Hamburg, daneben Ausbildung zum Psychotherapeuten. 1987 Dr. phil. an der Universität Hamburg: *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg – zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung*. 2000 Habilitation an der Universität Koblenz-Landau: *Existenz und Vernunft – Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche*. Seit 1990 Unternehmensberater. 1990-1996 Gast- und Forschungsprofessor an der Universität Kaiserslautern. Seit 1997 Lehrbeauftragter, seit 2008 apl. Professor an der Universität Koblenz-Landau. Autor des philosophischen Kriminalromans *Das verborgene Buch*, Würzburg 2005. Jüngste Veröffentlichung: *Begegnung und Verantwortung. Ärztliches Ethos und Medizinische Ethik*, Würzburg 2007.

BERTHOLD WALD, geb. 1952 in Wipperfürth. Studium der Philosophie, Germanistik, Pädagogik und Katholischen Theologie in Freiburg/Br. und Münster. 1986 Dr. phil. an der Universität Münster: *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft. Thomas von Aquin – Johannes Duns Scotus – Wilhelm von Ockham – Martin Luther*. 2002 Habilitation an der Universität Münster: *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*. Seit 2002 Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn. Herausgeber der Werke Josef Piepers (1995-2008). Seit 2008 Leiter der Josef-Pieper-Arbeitsstelle, Paderborn.

VIRGIL NEMOIANU, geb. 1940 in Bukarest. Studium der Anglistik und englischen Literatur in Bukarest und San Diego/USA. 1971 Dr. phil. an der University of California/San Diego: *Micro-harmony: The Growth and Uses of the Idyllic Model in Literature*. 1973-1979 Lehrtätigkeiten an den Universitäten Cambridge, London, California at Berkeley und Cincinnati. Seit 1979 Associate Professor, ordentl. Professor und William J. Byron Distinguished Professor of Literature an der Catholic University of America, Washington D.C. Ehrendoktor der Universität von Cluj, Rumänien. Vizepräsident der International Comparative Literature Association, Mitglied der Europäischen Akademie der Künste und Wissenschaften. Jüngste Veröffentlichung: *Imperfection and Defeat. The Role of Aesthetic Imagination in Human Society*, Budapest – New York 2006.

TILL KINZEL, geb. 1968 in Berlin. Studium der Geschichte und Anglistik in Berlin. 2001 Dr. phil. an der Technischen Universität Berlin: *Platonische Kulturkritik in Amerika*. 2005 Habilitation an der Technischen Universität Berlin: *Die Tragödie und Komödie des amerikanischen Lebens. Eine Studie zu Zuckermans Amerika in Philip Roths Amerika-Trilogie*. Seit 2005 Privatdozent an der Technischen Universität Berlin. Seit 2008 am Englischen Seminar der Technischen Universität Braunschweig. Jüngste Veröffentlichungen: *Michael Oakeshott. Philosoph der Politik*, Schnellroda 2007; (ed.) *150 Jahre Herrigsche Gesellschaft. Jubiläums-Festschrift der Berliner Gesellschaft für das Studium der neueren Sprachen*, Münster 2007.

JÖRG SPLETT, geb. 1936 in Magdeburg. Studium der Philosophie, Psychologie, Fundamentaltheologie und Pädagogik in Pullach, Köln und München. 1964 Dr. phil. an der Universität München: *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*. 1964-1971 Assistent von Karl Rahner und Max Müller am Institut für christliche Weltanschau-

ung der Universität München. 1971 Habilitation an der Universität München: *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*. 1971-2005 Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.; zugleich an der Hochschule für Philosophie, München. Umfangreiche Referententätigkeit und Bildungsarbeit über den Bereich der Hochschule hinaus. Jüngste Veröffentlichung: *Leibhaftig lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person*, Köln 2006.

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974 in Haldern/Niederrhein. Studium der Philosophie, Katholischen Theologie, Lateinischen und Griechischen Philologie in Freiburg/Br., Basel, Cambridge und Oxford. 2002 Dr. phil. an der Universität Oxford: *Nature and Freedom. Robert Spaemann's Critique of Modernity and the Gift of the Human Person*. Seit 2005 Assistant Professor für Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C. Mitherausgeber des *Heidegger-Jahrbuchs*, Freiburg/Br. – München 2004ff. Mitglied im Redaktionsbeirat der *Internationalen katholischen Zeitschrift „Communio“*. Jüngste Veröffentlichung: *Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins*, Freiburg/Br. – München 2008.

BERND IRLNBORN, geb. 1963 in Zell/Mosel. Studium Design an der Fachhochschule Trier. 1987 Diplom (FH). Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Religionswissenschaft in Bonn, Köln, Frankfurt/M. und Wuppertal. 1999 Dr. phil. an der Universität Wuppertal: *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*. 2002 Dr. theol. an der Universität Bonn: *Veritas semper maior. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Seit 2005 Professor für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn. Jüngste Veröffentlichung: (co-ed.) *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Politische Ethik und Religionsphilosophie im Gespräch*, Freiburg/Br. 2008.