

Stillhaltevorschlag ist die Glaubensbehörde leider nicht eingegangen. Zwar hat das römische Ex-Sankt-Offizium auf Drängen der deutschen Bischöfe hin dankenswerter Weise von disziplinarischen Maßnahmen gegen mich abgesehen. Doch durch den erneuten Angriff auf meine katholische Rechtgläubigkeit, der über die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ (1973) hinaus sachlich nichts Neues bringt, sehe ich mich genötigt, auch öffentlich zu antworten.

Unter den obwaltenden Umständen begrüße ich es, daß die deutsche Verlautbarung nun differenzierter als bisher die strittigen Punkte anspricht und grundsätzlich „in der Kirche einen Raum zu Klärungsversuchen“ anerkennt. Man kann jetzt die Positionen vergleichen und sich selbst ein Urteil bilden. Ich habe

nie, wie durch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz nahegelegt wird, Theologie „von einem Standort außerhalb der Glaubensgemeinschaft“ getrieben. Darum werde ich mich auch nicht davon abhalten lassen, meinen theologischen Dienst an den Menschen in ökumenischem Geist weiterhin zu erfüllen und weiterhin das zu lehren, was sich vom Neuen Testament und der großen christlichen Tradition her als katholische Lehre vertreten läßt. Dabei werde ich gewiß Methode und Inhalt meiner Theologie immer wieder neu in theologischer Verantwortung umdenken, wie hoffentlich auch die römische Kurie die theologischen Grundsätze der Deutschen Bischofskonferenz sich zu eigen machen wird, auch wenn das für Methode und Inhalt der römischen Theologie nicht geringe Konsequenzen haben würde.

Theologisch-philosophische Zeitfragen

Rationales Denken und Transzendenz

Zu einem philosophischen Seminar der Katholischen Akademie in Bayern

Rationales Denken und religiöser Glaube an eine Transzendenz werden oft — und zwar von beiden Seiten — als Gegensätze verstanden. Manche, die sich dem Ideal der Rationalität verpflichtet fühlen, erklären den Glauben an Gott als einer vernünftigen Begründung unfähig und denunzieren ihn als Hindernis für den Fortschritt einer aufgeklärten Gesellschaft. Auf der anderen Seite sprechen Theologen der Vernunft jede Möglichkeit ab, einen Zugang zu Gott zu weisen. Ihnen genügt nicht eine kritische Unterscheidung zwischen Glaube und Vernunft, sie meinen vielmehr eine prinzipielle Trennung konstatieren zu können, in der der menschliche Intellekt dann nicht offen ist für Transzendenz und der Glaube notwendigerweise ein „sacrificium intellectus“ impliziert. Es stellt sich aber die Frage, ob eine dem Anspruch der Vernunft sich verschließende Religion nicht aufgehört hat, diesen Namen zu verdienen, weil sie zum „Götzendienst“ geworden ist, ohne es zu wissen, und ob ein kritisches Bewußtsein, das seine Beziehung zur Transzendenz in Abrede stellt, nicht seinen letzten Maßstab preisgegeben hat.

Dieser Fragestellung, die sich durch die ganze abendländische Geistes- und Kulturgeschichte zieht und die zum gegenwärtigen Zeitpunkt wissenschaftstheoretischen Engagements der Theologie einerseits und dezidiert irrationaler religiöser Strömungen innerhalb und außerhalb der Kirchen andererseits erneut aktuell ist, stellte sich das diesjährige philosophische Seminar der Katholischen Akademie in Bayern (München, 26. 2. bis 5. 3. 1975). Die

Akademie führt diese Veranstaltung für Studenten und Assistenten aller Fakultäten in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München seit mehr als zehn Jahren durch. Die Arbeit gliedert sich in Vorlesungen (je zwei pro Vormittag), die Thematik des Vormittags weiterführende Arbeitsgemeinschaften (je eine pro Nachmittag bei drei Auswahlmöglichkeiten) sowie zwei öffentliche Abendvorträge. Gerade in den Arbeitsgemeinschaften kam es dabei zu interdisziplinären Verständigungen, wie sie in der heutigen wissenschaftlichen Situation eine Seltenheit geworden sind. Anzumerken wäre, daß die Lage im Zentrum Schwabings, die gastfreundliche Atmosphäre der Akademie und ihre gastronomischen Qualitäten einen ungemein günstigen Rahmen für eine derartige Arbeit bieten.

Grunddifferenz zwischen verstehender und entlarvender Interpretation

Schon die Behauptung, eine Diskussion über die mögliche Transzendenzbezogenheit kritisch-rationalen Denkens sei überhaupt eine sinnvolle Beschäftigung, ist alles andere als selbstverständlich und bedarf der argumentativen Rechtfertigung. Insofern kam den methodischen Erwägungen, mit denen Prof. Jörg Splett (St. Georgen, Frankfurt) seine Vorlesung eröffnete, besondere Bedeutung zu. Er bestimmte Philosophie als *umfassende und prinzipielle*

Daseinsinterpretation, umfassend, weil sie sich auf die *condition humaine* im Ganzen bezieht, auf Existenz, Welt und Geschichte, prinzipiell, weil sie dieses Ganze auf die Prinzipien, die letzten Gründe, die Bedingungen der Möglichkeit befragt. Gleichzeitig reflektiert die Philosophie die Regeln, nach denen sich diese Interpretation vollzieht, und ist so *prinzipielle Hermeneutik*. Dabei liegt Interpretation immer schon den Regeln ihrer Auslegung voraus und ist selber schon bestimmt durch eine vorgängige Perspektive auf das zu Interpretierende. Daraus folgt, daß sich im Prozeß des Denkens (und Handelns) ein „Konflikt der Interpretationen“ (Paul Ricœur) abspielt, der nur um den Preis des Verzichts auf kritisches Denken so gelöst werden kann, daß sich eine Interpretation für absolut überlegen erklärt. Die Wahrheit — so Splett — beginnt in diesem Sinne da, wo zwei in bezug auf das (vermeintlich) Selbe verschiedener Auffassung sind.

Nicht nur in bezug auf das religiöse Bewußtsein, sondern auf Wirklichkeit überhaupt konstatierte Splett eine *Grunddifferenz* zwischen „einverstehender“, „erfüllender“ und „entlarvender“, „diagnostizierender“ Interpretation. Die erste versteht Phänomene als „Symbole“, als Zeichen für Bedeutung und Sinn, die zweite als „Symptome“, als Funktionen, als Wirkungen von Ursachen. So wenig bestritten werden kann, daß beide Interpretationen ihr Recht haben, so sehr muß gegen das Postulat eines Weltverständnisses auf der nur symptomatisch-desillusionierenden Basis „exakten“ Erklärens gesagt werden, daß es spätestens im Gespräch mit anderen an eine Grenze kommt. Denn wenn die Äußerungen des Gesprächspartners *nur* noch als Symptom seiner geistig-biologisch-gesellschaftlichen Bedingtheit gesehen werden, nicht mehr als „symbolischer“ Ausdruck seiner in Freiheit ergriffenen Erfahrung von Sinn und Bedeutung, dann muß das Argumentieren durch das Konditionieren des anderen auf die eigene (selbstverständlich richtige) Meinung hin ersetzt werden, und das Gespräch ist zu Ende. Jedes wirkliche Gespräch setzt also den „Konflikt der Interpretation“ und die Strittigkeit der eigenen voraus, im Bewußtsein, daß Verstehen von Wirklichkeit nicht allein eine Frage „zwingender“ Gründe ist, sondern auch eine Frage der Freiheit der Wahl der Perspektive. „Argumentation . . . hat ihren Ort in der Dimension sich entscheidender bzw. entschiedener Freiheit.“ Diese Freiheit darf aber nicht im Sinn eines irrationalen Dezisionismus verstanden werden, auch dieser könnte ja am Gesprächsbeitrag des anderen nicht wirklich interessiert sein. Vielmehr ist die Freiheit der Entscheidung nicht sie selbst ohne die Gründe für ihre Entscheidung. Die sachliche Begründung einer freien Wahl ist ein integrierendes Moment ihrer selbst, ist aber nicht mit ihr identisch; es muß unterschieden werden zwischen dem Vollzug der Freiheit und seiner Begründung, wobei das zweite das erste nie voll „einholen“, d. h. zwingend notwendig machen, kann. Der Versuch, zu überzeugen, rational zu diskutieren, „wird gleichermaßen sinnlos, wo

keine Wahl bleibt und wo Gründe keine Rolle spielen“ (vgl. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Herder, Freiburg 1971).

Von einer ganz anderen Seite her brachte Prof. *Albert Keller SJ* (Philosophische Hochschule, München) in seinen Ausführungen zum Thema „*Säkularisierung*“ Gründe bei, die für die Zulassung des religiösen Bewußtseins zum Streit um die Wirklichkeit sprechen. Wenn nämlich Säkularisierung auf Emanzipation von jedem innerweltlichen Absolutheitsanspruch ausgerichtet ist, kann sie auch die theoretische Vernunft nicht in der Weise inthronisieren, daß nicht mehr danach gefragt werden darf, was sie ist und worauf sie ihren Anspruch begründet. Es würde dem Selbstverständnis säkularisierten Bewußtseins widersprechen, wenn es eine Position verbieten würde, solange diese Gründe vorweisen kann und nicht selbst Tabu-Bereiche einführt, die der kritischen Vernunft absolut und uneingeschränkt unzugänglich sein sollen. Ein dogmatisch-ideologischer Atheismus wäre nach Keller paradoxerweise genauso „sakralistisch“ (weil er die eigene Position tabuisiert) wie ein religiöses Denken, das sich gegen alle Fragen immunisiert und seine Legitimation nur auf die eigene Entscheidung gründet.

Religion und kritisches Bewußtsein als Partner?

Ging es in diesen Argumentationen darum, für das Thema Transzendenz gewissermaßen eine Eintrittskarte ins geistige Welttheater zu besorgen, so versuchte darüber hinaus Prof. *Richard Schaeffler* (Bochum) in seinen Vorlesungen, dem auf Transzendenz bezogenen religiösen Bewußtsein in diesem Theater eine wichtige „Rolle“ zu verschaffen. Er ging dabei von der in seinen Büchern „*Religion und kritisches Bewußtsein*“ (Alber, Freiburg 1973) und „*Die Religionskritik sucht ihren Partner*“ (Herder, Freiburg 1974) entfalteten These aus, daß *kritisches Bewußtsein* weder eine schlechthin bekannte noch eine von Religion unabhängige Größe ist, die als Maßstab für die Legitimität der Religion gelten könnte, sondern eine immer je neu zu suchende Gestalt des Bewußtseins, die im Wechselspiel von innerreligiöser Religionskritik, philosophischer Religionskritik und religiöser Philosophiekritik zu gewinnen ist. Das Ergebnis dieser Wechselwirkung besteht nicht in der Aufhebung der Religion, sondern darin, Religion und Philosophie gemeinsam vor der Anmaßung absoluten Wissens zu bewahren. Wenn Rationalität das Interesse der Vernunft an uneingeschränkter Weltgeltung ihrer Gesetze besagt, impliziert das Reden von Transzendenz das Interesse der Religion an ihrer Weltüberlegenheit, an der Nichtwelthaftigkeit religiöser Gegenstände.

Die Wahrnehmung dieses Interesses geschieht jeweils in der Gestalt der Kritik. Das heißt aber nicht, daß Kritik

erst in dieser Konfrontation von philosophischem und religiösem Bewußtsein als gegenseitige Selbstrechtfertigung entstanden ist. Historisch sind religiöse Selbstkritik und philosophische Erkenntniskritik *gleich* ursprünglich. Die strenge Parallelität von religiösen und philosophischen Fragestellungen, die zur Kritik im je eigenen Bereich stimulieren (wobei es wegen der Parallelität eben vom je anderen Bereich sehr viel zu lernen gibt), zeigte Schaeffler an den Doppelgefahren von Ikonoklasmus (Bilderstürmerie) und Idolatrie (Bilderanbetung) sowie Skeptizismus und Dogmatismus auf. Jede Religion befindet sich in der Gefahr, den Bildcharakter ihrer Sprache und ihrer Handlungen zu überspringen. Sie verwechselt idolatrisch das Bild vom Göttlichen mit dem Göttlichen selbst, oder sie nimmt ikonoklastisch eine „Gottunmittelbarkeit“ für sich in Anspruch, die auf Vermittlungsgestalten verzichten zu können glaubt. Zu bewältigen ist diese doppelte Versuchung nur durch eine kritische Hermeneutik, die es versteht, das Bild eben als Bild auszulegen, und die sich darin gleichzeitig zur *Unentbehrlichkeit* und zur *Unzulänglichkeit* religiöser Gestaltungen bekennt. Philosophisch findet sich schon bei Platon die Warnung, der Vernunft zuviel (Dogmatismus) oder zu wenig (Skeptizismus) zuzutrauen. Beides mache den Denkenden letztlich zum Vernunftverächter (Misologen), wie auch derjenige notwendig zum Menschenverächter (Misanthropen) wird, der den Menschen zuviel oder zu wenig zutraut. Auch aus diesem Dilemma führt nur das Geschäft der Kritik.

Dieses Geschäft hat mit *Kant* einen Stand erreicht, hinter den das Denken nicht zurückfallen kann. Aber gerade Kants Argumentationen „zur Legitimation des ‚rationalen Denkens‘ sind identisch mit den Gründen, die den Erkenntnisanspruch dieses Denkens beschränken und den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit legitimieren“. Daraus folgt, daß man seine Argumente nicht für das eine Beweisziel verwenden, für das andere aber bestreiten kann. Der an rationalem Denken Interessierte darf — will er Kant nicht mißverstehen — nicht einfach die Legitimität des Transzendenzglaubens ausblenden; der an der Transzendenz Interessierte kann sich ebensowenig nur bestätigt fühlen, sondern muß sich durch die Legitimität kritischen Denkens herausfordern lassen (daß die Auseinandersetzung mit Kants „rundherum“ kritischem Denken auch heute noch spannend sein kann, zeigte die überdurchschnittliche Resonanz, die Hans Michael Baumgartners Kant-Arbeitsgemeinschaft fand). Von Kant her ergeben sich freilich die Schwierigkeiten, die Schaeffler „Agnostizismus“, „Subjektivismus“ und „Autonomiefiktion“ nannte. Die „agnostische“ Tendenz provoziert eine weitere Reflexion der Frage, wie eine zu schnelle Resignation in bezug auf die Erkennbarkeit des „Dings an sich“, der bewußtseinsexternen Realität, zu umgehen ist, angesichts der Tatsache, daß jede Behauptung Wahrheit als Gegenstandsbezogenheit intendiert; der *Subjektivismusverdacht* befördert eine weitere Behandlung des Problems, ob die

die Erkenntnis leitenden regulativen Ideen nicht bloß subjektive Entwürfe sind; der Vorwurf der Autonomiefiktion schließlich problematisiert die Behauptung, daß Autonomie ein Bedürfnis der reinen Vernunft ist, und fragt, weshalb und auf Grund welcher realer Bedingungen das so ist. Anders gesagt: die Erkenntnis der Transzendentalphilosophie, daß die Gestalt des Bewußtseins seine Inhalte bestimmt, muß zusammengedacht werden mit der in aller Erkenntnis angezielten bewußtseinsunabhängigen Realität und der historischen Bedingtheit der Form des Bewußtseins.

Ohne den Anspruch zu erheben, diese Denkaufgabe damit schon gelöst zu haben, zeigte Schaeffler an einer Auslegung von Röm 12, 2, wie religiöses Bewußtsein diese Problematik kennt und aufhebt. Wenn religiös davon die Rede ist, man solle sich nicht „diesem Äon“ gleichförmig machen lassen, sondern sich wandeln lassen durch die „Erneuerung des Sinnes“ (von Gott her), damit man „prüfen“ kann, dann ist damit sowohl die Präformierung der Gegenstände durch die Gestalt des Bewußtseins wie die geschichtliche Bedingtheit dieses Bewußtseins ausgesagt, wie auch ferner behauptet, daß durch Offenheit für das Bewußtseinsunabhängige, für „Transzendenz“ sich die Struktur des Bewußtseins als veränderbar erweist. Philosophisch gewendet hieß das für Schaeffler: es gilt, einen *Kritizismus als „Theorie der Erfahrung“* zu entwickeln, der transzendente und historische Reflexion verbindet, der weiß, daß man denken muß, um aus den Fixierungen des Denkens herauszukommen (insofern ist das Bewußtsein historisch variabel und offen für alles Wirkliche).

Es kann hier nur angedeutet werden, daß auch ein Denken wie die im angelsächsischen Raum weithin das Feld beherrschende sprachanalytische Philosophie, die von ganz anderen Ausgangspunkten ausgeht, zuletzt bei Fragestellungen der „Transzendentalphilosophie“ landet, wie nämlich Bewußtsein und Realität sich zueinander verhalten, was es mit Freiheit auf sich hat, was Transzendenz bedeutet. Im Rahmen des Seminars führte *Friedo Ricken SJ* (Philosophische Hochschule, München) in diese Richtung und ihre über sie hinausführenden Probleme in einer gerade auf diesem Sektor ausgesprochen selten anzutreffenden Durchsichtigkeit ein.

Das Geheimnis als religiöse Kategorie im Skeptizismus?

Wenn man geneigt wäre, den bisher vorgestellten Ansätzen zu unterstellen, sie würden versuchen, von einem religiösen Interesse her die Legitimität religiösen Bewußtseins durch Anstrengung des kritischen Denkens apologetisch zu rechtfertigen, muß es überraschen, daß gerade Prof. *Wilhelm Weischedel* (Berlin), der von einem erklärtermaßen skeptischen Ansatz ausging, schließlich am massivsten die religiöse Frage zur Sprache brachte (vgl. *W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer*

philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt 1971/72).

Weischedel bestimmte den *Skeptizismus* als Fazit der Geschichte des abendländischen Denkens. Die skeptische Tradition setzt bereits in der Antike mit einer Denkhaltung ein, die sich zur Enthaltung von jeglichem Urteil entschließt und deren Ziel das Herausarbeiten der ausweglosen Aporien ist, in die alle Erkenntnis gerät. Mit Beginn der Neuzeit wird die Skepsis zu einer weithin selbstverständlichen Lebenshaltung (Montaigne), die auch dort noch den Ausgangspunkt bildet, wo sie im „Wagnis des Glaubens“ aufgehoben wird (Pascal). Freilich traute sich die Philosophie bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder die theoretische Überwindung des vorgegebenen skeptischen Bewußtseins, dem alles zweifelhaft wird, zu. *Descartes* ging zwar vom universalen methodischen Zweifel aus, überschritt ihn aber durch die Seinsgewißheit des „cogito“ (ich denke, also bin ich) und durch einen neuen Versuch der Begründung des Daseins Gottes. *Kant* arbeitete erkenntniskritisch die Antinomien der reinen Vernunft heraus, die das Wissen von Gott, Seele und Unsterblichkeit fragwürdig machen, hielt aber diese Themen der klassischen Metaphysik als Postulate der praktischen Vernunft fest. Bei *Hegel* ist ein Skeptizismus, durch den „das Endliche ins Wanken kommt“, nur die erste Stufe einer vom Absoluten her denkenden Philosophie, die das Endliche mit dem Unendlichen versöhnt. Erst *Nietzsche* radikalisiert die Skepsis zum Nihilismus, der die Möglichkeit der Wahrheit nicht nur bezweifelt, sondern strikt verneint und den Tod Gottes als den „Tod unserer längsten Lüge“ konstatiert. Für *Camus* ist diese Ausweglosigkeit des Denkens in der Irrationalität der Welt selbst begründet, in der „Absurdität“, die den Menschen überall „anspringt“, wo er sehnsüchtig nach Sinn sucht. Diese Grunderfahrung der Orientierungslosigkeit, der radikalen Fraglichkeit von allem, was ist, darf sich nun aber — so Weischedel — nicht selbst zur positiven Weltanschauung machen, sondern muß sich in der offenen Schwebelage zwischen bejahender und verneinender Antwort halten.

Skeptischer Zweifel beginnt damit, daß fraglich wird, ob das, was erscheint, wirklich so ist, wie es erscheint; er verschärft sich dahin, daß auch das Selbstbewußtsein des Skeptikers sich fraglich wird, weil er nicht mehr sicher ist, ob seine Identität real oder fiktiv ist, ob er aus den Gründen denkt und handelt, aus denen er es zu tun meint, oder aus ganz anderen; schließlich wird fraglich, ob überhaupt etwas wirklich ist. Die „tragische“ Situation der gegenwärtigen Philosophie besteht nach Weischedel darin, daß das einzige, was für sie noch gewiß sein kann, der Prozeß des Fragens ist, in dem sie steht. Aus der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit als einer wirklich gegebenen kann das Denken nicht heraus. Es kann zwar den Prozeß wiederum reflektieren, aber nicht grundsätzlich in Frage stellen. Insofern ist das Tun des Skeptizismus (nicht des einzelnen Skeptikers!) eine „beharrende Wirklichkeit“. An

dieser Stelle geht nun Weischedel einen Schritt weiter und formuliert als „letzte Einsicht“, „daß die fragliche Wirklichkeit sich als Geheimnis darbietet“.

In der Diskussion wurde wohl mit Recht gefragt, ob dieser Schritt von einem skeptischen Ansatz her noch zu legitimieren ist, und ob, falls das nicht der Fall sein sollte, der „Überschritt“ sich aber als notwendig erweist, der skeptische Ansatz nicht modifiziert werden müßte. Im Zerbrennen aller Wirklichkeit zeigt sich nach Weischedel dem skeptischen Denken das *Geheimnis*. Dieses „Zerbrennen“ beginnt mit der Frage, mit der seit Aristoteles philosophisches Denken beginnt: warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Der Mensch selbst erfährt sich in der Unausweichlichkeit des Todes als „unentzifferbares Geheimnis“, in der Erfahrung der Vergänglichkeit realisiert sich dieses Wissen um den Tod durch das ganze menschliche Leben hindurch. „Geheimnisvoll“ erscheint die Welt als Ganzes: was ist das Ganze? was ist außerhalb der Welt? ist die Welt endlich? ist sie ein strukturierter Prozeß oder ein willkürliches Bündel von Zufällen? Von dem Schwindel, in den das Denken bei diesen Fragen gerät, befreit auch nicht seine Beschränkung auf den Menschen. Auch in der Selbsterfahrung der Fremdheit des Menschen in seiner Welt und der letzten Undurchdringlichkeit des anderen Menschen steht der Reflektierende vor dem Geheimnis. Hat nun dieses dem skeptischen Denken sich aufdrängende Geheimnis etwas mit *Gott* zu tun? Insofern das Geheimnis als der Anstoß aller Fraglichkeit, als das, was nicht erst durch das Fragen ermöglicht wird, sondern seinerseits erst das Fragen ermöglicht, allem Denken als das „Unvordenkliche“, als ursprünglichere Wirklichkeit zugrunde liegt, bejaht Weischedel diese Frage. Im Gedanken der „Mächtigkeit des unvordenklichen Geheimnisses als vonwoher der radikalen Fraglichkeit“ ist tatsächlich so etwas wie eine Vorstellung von Gott entwickelt, wobei aber für den Skeptiker das Geheimnis zugleich „Gott“ und „Nicht-Gott“ ist.

Ein philosophischer Zugang zum christlichen Reden von Gott als Person, als Schöpfendem und sich Offenbarendem ist deshalb für Weischedel nicht möglich. Daß sich aber für die Skepsis überhaupt die Option ergibt, „die Frage nach Gott nicht für erledigt zu halten“, dürfte ein für die christliche Theologie höchst bemerkenswertes Ergebnis sein. Zu fragen wäre allerdings noch einmal, ob innerhalb des skeptischen Ansatzes selbst die Rede vom Geheimnis schlüssig genug begründet ist, und ferner, ob nicht das Geheimnis aller Wirklichkeit auch für den Skeptiker dadurch offengehalten wird, daß es von der religiösen Überlieferung ausdrücklich thematisiert wird. Von dieser zweiten Frage her gewinnen einmal mehr die anderen im Lauf des Seminars vorgetragene Ansätze an Bedeutung, die die Verwiesenheit des rationalen Denkens auf die historisch vermittelte religiöse Transzendenzerfahrung, aber auch umgekehrt die Unverzichtbarkeit kritischen Denkens für das religiöse Bewußtsein aufzeigen wollten.

Hans Georg Koch