

# Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft

## Ein Gespräch mit Prof. Michael Theunissen

*Kaum eine Frage ist für Theologie und Kirche so herausfordernd wie die nach dem Verhältnis zwischen dem Glauben und der autonom gewordenen Vernunft. Die denkerische Auseinandersetzung mit diesem Thema scheint aber über Ansätze nicht hinauszukommen. Der einen Versuchung, das moderne Denken einfach sich selber zu überlassen, steht die andere gegenüber, es als legitime Folge der Säkularisierung noch für das Christentum zu vereinnahmen. Beide Tendenzen führen häufig zu einer unkritischen Anpassung an jeweils aktuelle Denkströmungen. Eine philosophisch und theologisch tragfähige Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft war der Gegenstand des folgenden Gesprächs mit Prof. Michael Theunissen, Ordinarius für Philosophie an der Universität Heidelberg. Theunissen ist durch eine Reihe von philosophischen Veröffentlichungen hervorgetreten, in denen auch Grenzfragen zur Theologie nicht ausgewichen wird. Seine Hauptwerke – „Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart“ (Berlin 1965) und „Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat“ (Berlin 1970) – zählen zu den Standardwerken zeitgenössischer deutscher Philosophie. – Gesprächspartner war Hans Georg Koch.*

**HK:** Herr Professor Theunissen, die Behauptung, daß Glaube und Vernunft nicht viel miteinander zu tun haben, ist heute ein gängiges Klischee. Es scheint weithin sogar das Prinzip zu gelten „de fidibus non disputandum“: wie über Geschmäcker kann man sich auch über den Glauben nicht vernünftig unterhalten. Ist das notwendigerweise so oder ist dieses Faktum eine Folge davon, daß ein einseitig positivistisch orientiertes Denken gesellschaftlich kultiviert wird?

**Theunissen:** Der Glaube, dessen Verhältnis zur Vernunft in Frage steht, ist der Glaube an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist die Botschaft Jesu in keines Menschen Herz aufgekommen. Damit soll doch wohl gesagt sein, daß diese Botschaft durch menschliche Vernunft nicht antizipierbar war. Nach meiner Überzeugung ist damit eine unaufgebbare Position des christlichen Glaubens bezeichnet. In ihr liegt aber, wie ich meine, keineswegs ein Grund dafür vor, daß die Offenbarung sich vernünftiger Erkenntnis entzöge. Diese Konsequenz müßte nur ziehen, wer die Vernunft transzendentalistisch als das Or-

gan für ein Apriori begreift, das dem Faktum der Offenbarung zuvorkommt und dem Prozeß der Geschichte entzogen ist. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft stellt sich ganz anders dar, wenn man die Geschichtlichkeit der Vernunft ernst nimmt. Dann wird es möglich, anzunehmen, daß es eine Vernunft post Christum natum gibt, eine durch das Faktum der Offenbarung selber schon bestimmte Vernunft. Einer solchen Vernunft geht auf, was dem Menschen ohne Offenbarung tatsächlich nie eingefallen wäre. In diesem Sinne glaubt der Glaube auch an seine Vernünftigkeit. Das hat aber nichts zu tun mit einer Nivellierung des sogenannten Unterschieds von Vernunftwahrheiten und Offenbarungswahrheiten. Denn der wahrhaft vernünftige Glaube weiß mit Kierkegaard, daß das Faktum der Offenbarung die Bedingungen seines Verstehens mitkonstituiert.

### **„Alles, was sich einer Emanzipation verdankt, hat eine Herkunftsgeschichte, die in es selber eingegangen ist“**

**HK:** Ist es aber nicht gerade die Absicht der neuzeitlichen Vernunft, sich von ihren religiösen Quellen zu emanzipieren, d.h. Denkwürfe und Daseinsorientierungen zu entwickeln, die sich als radikal unabhängig vom christlichen Glauben, wenn nicht als Alternativen zu ihm verstehen?

**Theunissen:** Wie die griechische Philosophie in der Emanzipation von den Göttern der alten Welt entstanden ist, so ist tatsächlich die neuzeitliche Vernunft, die ihren maßgeblichen Ausdruck im philosophisch-naturwissenschaftlichen Denken gefunden hat, zu sich selbst gekommen, indem sie sich von den autoritären Bindungen an die christliche Religion und ihre Institutionen befreit hat. Sie hat sich in dieser Befreiungsbewegung ein Recht erworben, das man ihr nicht streitig machen sollte, auch nicht dadurch, daß man ihre Entwicklung als Säkularisation deutet. Gleichwohl muß ihr Selbstverständnis, wonach sie radikal unabhängig vom christlichen Glauben ist, kritisch hinterfragt werden. Alles, was sich einer Emanzipation verdankt, hat eine Herkunftsgeschichte, die in es selber eingegangen ist. Sie aufzudecken, scheint mir eine noch längst nicht zureichend bewältigte Aufgabe der namentlich von Trutz Rendtorff entworfenen Theorie des neu-

zeitlichen Christentums zu sein. Eine solche Theorie hätte allerdings nicht nur die latente Christlichkeit der neuzeitlichen Vernunft freizulegen – hierzu hat Hegel bereits Wesentliches gesagt –, sondern auch herauszuarbeiten, wie christliches Gedankengut durch die neuzeitliche Vernunft transformiert, d.h. sowohl angereichert wie auch entleert worden ist.

*HK:* Aus der von Ihnen hervorgehobenen Geschichtlichkeit der Vernunft folgt für die Theologie, daß sie sich je neu der Auseinandersetzung mit den aktuellen Gestalten des Denkens zu stellen hat. Gerade daran scheint es gegenwärtig zu fehlen. Ist die herrschende Vorstellung, Glaube und Vernunft hätten nichts miteinander zu tun, in dieser Defizienz an konkretem Gespräch zwischen Philosophie und Theologie begründet?

*Theunissen:* Die Gleichgültigkeit, mit der heutzutage der sich für vernünftig haltende Menschenverstand dem Glauben gegenübersteht, ist etwas ganz anderes als die Eifersucht, mit der die Vernunft früher über ihre Autonomie gewacht hat. Ihre historischen Wurzeln liegen sehr tief. Beigetragen hat zu ihr sicherlich auch der Abbruch der Kommunikation zwischen Philosophie und Theologie. Die „Defizienz an konkretem Gespräch“, wie Sie sich ausdrücken, hat ihrerseits angebbare Gründe, zum Teil auch gute. Was die mangelnde Bereitschaft der Theologie betrifft, sich auf ein Gespräch mit der Philosophie einzulassen, so muß man, meine ich, bedenken, daß die Theologie heute von Problemen unserer gegenwärtigen Welt herausgefordert ist, die so bedrängend sind, daß es verständlich erscheint, wenn durch sie die philosophischen Fragen in den Hintergrund gedrängt werden. Gleichwohl indiziert das philosophische Desinteresse der gegenwärtigen Theologie m. E. auch deren selbstverschuldete Schwäche; es zeigt an, daß sie kaum noch sein will, was sie ist: *logos tou theou*, Rede von Gott. Damit entfernt sie sich notwendig von der Philosophie, die ihre Sache von früh an als Gott ausgelegt hat. Allerdings hat die landläufige Philosophie sich selber längst von ihrem ursprünglichen Thema entfernt. Sie verhält sich ihrerseits indifferent gegenüber der Theologie, weil sie die Probleme, welche die vormalige Metaphysik behandelt hat, noch nicht in einer unserer heutigen Situation angemessenen Form zurückgewinnen konnte.

*HK:* Kann man sagen, daß eine Entwicklung der Theologie hin zu Sprachwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Kirchen- bzw. Religionssoziologie positivistische Züge annimmt und damit parallel läuft mit einer Entwicklung der Philosophie in eine mehr oder weniger positivistische Richtung, wodurch die gegenseitige Entfremdung ständig vergrößert wird?

*Theunissen:* Das würde ich unbedingt sagen. Solange die Philosophie wesentlich Metaphysik war, war sie interessant für die Theologie und hatte auch ihrerseits ein ganz substantielles Interesse an der Theologie. Positivismus ist

sicherlich ein etwas vager Begriff, und vielleicht tut man manchen gegenwärtigen Tendenzen in der Philosophie, die als positivistisch gelten, unrecht, wenn man sie so klassifiziert. Wie immer man sie aber auch nennen mag, gewiß scheint mir, daß das verkürzte Wirklichkeitsverständnis, welches sie charakterisiert, sich auch in der Einseitigkeit des Interesses geltend macht, das die Theologie heute an den Wissenschaften nimmt.

### **„Ein wirkliches Gespräch kann nur stattfinden zwischen Partnern, die je ihre eigene Sprache sprechen“**

*HK:* Nun war ja in der Geschichte des Christentums und vor allem in der Geschichte des christlichen Denkens das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Glaube und Vernunft, ständig in irgendeiner Weise strittig. Unwiderlegbar ist aber bei einem Blick auf die Theologiegeschichte, daß die Theologie immer wieder Denkformen von der Philosophie rezipiert hat. Dieser Rezeptionsprozeß scheint im Moment zum Stillstand gekommen zu sein. Bietet die Philosophie in ihrer gegenwärtigen Gestalt keine Denkformen mehr an oder nimmt sie die Theologie nicht wahr?

*Theunissen:* Erlauben Sie mir zunächst eine Bemerkung über die Rezeption philosophischer Denkformen durch die überkommene Theologie. Daß diese in der Regel die Sprache der jeweils tonangebenden Philosophie gesprochen hat, macht in meiner Sicht nicht nur ihren Vorzug aus, sondern auch ihren Mangel. Insofern sehe ich in der Zurückhaltung der gegenwärtigen Theologie gegenüber der Philosophie auch eine Chance. Ein wirkliches Gespräch kann nur stattfinden zwischen Partnern, die je ihre eigene Sprache sprechen. Indessen gibt es trotz aller Philosophie der Sprache heute auch keine Sprache *der Philosophie*. Deshalb ist das Angebot philosophischer Denkformen in der Tat spärlich geworden. Das wird der Philosoph einräumen müssen, unabhängig von der Frage, wie es um das Wahrnehmungsvermögen der Theologie bestellt ist. Auch wo es auf den ersten Blick so aussehen mag, als hätte die Philosophie bereits neue Denkformen entwickelt, z. B. eben im Bereich der Sprachanalyse, gelangt sie im Grunde nicht über die Kritik ihrer Tradition hinaus. Ja, sie ist gerade nur dort bedeutend, wo sie sich der Aufgabe ihrer Selbstkritik stellt. Ich vermute, daß sie gegenwärtig kaum schon mehr sein kann als die kritische Reflexion ihrer vergangenen Gestalten.

*HK:* Gilt die von Ihnen angesprochene Schwäche der überkommenen Theologie nicht speziell für den protestantischen Bereich, dem man eine besondere Trendanfälligkeit nachsagt, während man katholischerseits eher in der gegenteiligen Gefahr war, sich zu wenig neuen philosophischen Ansätzen zu stellen, nachdem man einmal eine ganz bestimmte Form philosophischen Denkens als gültig übernommen hatte?

*Theunissen:* Ich bin Protestant und habe deswegen natürlich zunächst die protestantische Theologie vor Augen, obwohl ich als Schüler von Max Müller und Bernhard Welte auch nicht ganz unvertraut bin mit der Art und Weise, wie unter der Voraussetzung der prinzipiellen Gültigkeit der thomistischen Philosophie gegenwärtiges Denken rezipiert worden ist. In der Tat ist die Neigung zu Überreaktionen auf aktuelle Trends seit Jahrhunderten auf seiten der protestantischen Theologie besonders groß.

*HK:* Einer der letzten großen Versuche, Theologie und Philosophie in einer gemeinsamen Perspektive ins Gespräch zu bringen, war wohl der Personalismus. Hat sich dieser Versuch überlebt?

*Theunissen:* Die Antwort auf diese Frage wird verschieden ausfallen, je nachdem, was man unter Personalismus versteht. Ich halte den Begriff des Personalismus für nicht sehr aussagekräftig. Er ist es, meine ich, deshalb nicht, weil bereits der Personbegriff allzu vielschichtig, vielleicht auch vieldeutig ist. Unter den zahlreichen Personalismen gibt es zwei Versionen, die uns zu Einsichten von bleibender Bedeutung verholfen haben. Ich meine einmal die Einsicht des Dialogismus, daß das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht die fundamentale welterschließende Beziehung ist, nicht einmal die ursprüngliche Beziehung, die wir zu den Dingen haben. Zum anderen denke ich an die These über den unendlichen Wert des Einzelnen, der als Person immer mehr ist als die Summe der von ihm ausgeübten Funktionen – was unter den katholischen Philosophen Max Müller besonders betont. Der im Ausgang von diesen Erkenntnissen unternommene Versuch, Theologie und Philosophie ins Gespräch zu bringen, hat sich wahrlich nicht überlebt. Hätte er sich überlebt, so würde das bedeuten, daß die Substanz des Christentums ausgezehrt wäre. Denn in beiden Versionen reflektiert der Personalismus wesentliche Gehalte des jüdisch-christlichen Glaubens.

*HK:* Muß es aber nicht über den faktischen geschichtlichen Zusammenhang hinaus eine Vorstellung von einer letzten Einheit der jeweiligen Erkenntnisbemühung und des gemeinsamen Erkenntniszieles geben, wenn das Interesse von Theologie und Philosophie aneinander erhalten bleiben bzw. erst wieder motiviert werden soll? Dabei braucht es sich nicht um ein Schielen der Theologie zur Philosophie oder umgekehrt zu handeln, wohl aber darum, daß Philosophie und Theologie jeweils ihre eigene Sache tun und doch um ein letztes gemeinsames Thema wissen, mit anderen Worten: in Frage steht der Gedanke von Einheit und Universalität der Wahrheit, der auf beiden Seiten in den Hintergrund getreten zu sein scheint.

*Theunissen:* Es kommt nach meiner Auffassung darauf an, die Einheit so zu fassen, daß zugleich der wesentliche Unterschied der Zugangsweisen im Blick bleibt. Einen Weg in diese Richtung hat Hegel gewiesen. Nach Hegel denken Philosophie und Theologie denselben Inhalt, aber in unterschiedlichen Formen. Obwohl wir vermutlich Ab-

schied nehmen müssen von seiner Meinung, daß die Form des philosophischen Begriffs in jeder Hinsicht vollkommener sei als die der religiösen Vorstellung, kann sein Modell hilfreich sein. Der Gedanke der Gegenwart desselben Inhalts in unterschiedlichen Formen gewinnt sogar an Überzeugungskraft, wenn man sich jedes Urteils über eine Rangordnung der Formen enthält.

### **„Theologie muß stets aufs neue verständlich machen, daß Gott die alles umgreifende und alles durchdringende Wirklichkeit ist“**

*HK:* Müßte nicht schon die äußere Situation Philosophie und Theologie zu einer analogen und in Grenzen auch gemeinsamen Bemühung motivieren, insofern beide in besonderer Weise legitimationsbedürftig geworden sind, so daß sie im krassen Unterschied zu noch nicht sehr lang vergangener Zeit im Kanon der Wissenschaften diejenigen sind, deren Beschäftigung am wenigsten von einem allgemeinen Konsens her als notwendig und sinnvoll eingesehen wird. Glauben Sie, daß Philosophie und Theologie auf diese Herausforderung eine gemeinsame Antwort finden können?

*Theunissen:* Sie haben sicherlich recht, wenn Sie sagen, beide, Theologie und Philosophie, seien in einem früher nicht gekannten Ausmaß legitimationsbedürftig geworden. Daß sie in je anderen Hinsichten der Rechtfertigung bedürfen, versteht sich von selbst. Aber in einem wesentlichen Punkt ergeht die Legitimationsforderung auf vergleichbare Weise sowohl an die Theologie wie an die Philosophie. Beide müssen ihren Anspruch ausweisen, Totalitätserkenntnis zu sein. Daß die klassische Philosophie als Frage nach dem Ganzen definiert war, steht außer Zweifel. Als Ontologie, als Wissenschaft vom Sein, hat sie sich nur ausgebildet, weil es evident schien, daß das Ganze als Sein zu bestimmen sei. Aber auch nachdem diese Antwort ihre Selbstverständlichkeit verloren hat, bleibt Philosophie, meine ich, der Frage nach dem Ganzen verpflichtet. Desgleichen muß Theologie stets aufs neue verständlich machen, daß Gott die alles umgreifende und alles durchdringende Wirklichkeit ist. Das Denken und Dichten unserer Zeit wurzelt jedoch auch und nicht zuletzt in der Erfahrung, daß der Ausgriff auf das Ganze fragwürdig geworden ist. Dem Menschen, dessen Grunderfahrung beispielhaft Franz Kafka zur Sprache gebracht hat, erscheint es unmöglich, das Ganze vor sich bringen zu können. Hierin liegt, wenn ich recht sehe, die gemeinsame Herausforderung von Philosophie und Theologie, die beide annehmen müssen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollen.

*HK:* Die Legitimationsbedürftigkeit von Philosophie und Theologie ist also kein wissenschaftsinternes Problem, sondern dürfte auch darin begründet sein, daß gesamtgesellschaftlich und kulturell eine gewisse Skepsis gegenüber

universalen Theorien bezüglich der Frage nach dem Ganzen herrscht, und daß vor allem Antworten in Gestalt einer Sinnbehauptung in bezug auf das Ganze nicht mehr vollziehbar erscheinen. Hängt dies nicht auch mit der Vormachtstellung der Einzelwissenschaften zusammen, deren Ergebnisse für den Zeitgenossen in keiner Weise mehr überschaubar sind, was ihn dazu veranlassen könnte, auf weitergehende und noch strapaziösere Fragen wie die nach dem Sinn von Welt, Mensch und Geschichte zu verzichten?

*Theunissen:* Zweifellos hat die Skepsis, der die Frage nach dem Ganzen heutzutage begegnet, ihre tiefste Ursache in der Fragmentierung der Wirklichkeit und des Bewußtseins durch die Einzelwissenschaften. Je stärker aber die Einzelwissenschaften unsere Welt bestimmen, desto wichtiger wird die Korrekturfunktion von Philosophie und Theologie. Die von Kafka beschriebene Erfahrung mußten natürlich auch Philosophie und Theologie machen. Aber das Bedürfnis des Menschen nach Totalitätserkenntnis ist so elementar, daß es, wenn Philosophie und Theologie es nicht stillen, seine Befriedigung andernorts sucht. Wie fragwürdig auch die traditionellen Formen der Vergewisserung des Ganzen geworden sein mögen, es sind doch heute gerade die sogenannten Einzelwissenschaften, die sich zu universalen Theorien ausbilden. Denken Sie an die Systemtheorie. Die Systemtheorie ist eine der radikalsten Universaltheorien, die es je gegeben hat. Ihre Hochkonjunktur scheint mir anzuzeigen, daß Philosophie und Theologie ihre Aufgabe nicht hinreichend wahrgenommen haben.

*HK:* Sie haben eben das Stichwort Erfahrung der Totalität genannt. Ist nicht die Schwierigkeit vor aller Reflexion heute die, daß es kaum Weisen gibt, in denen so etwas wie Totalität *erfahrbar* wird? Die christlichen Kirchen verstehen es weithin nicht, in ihrer Verkündigung deutlich zu machen, daß es bei dem, was sie da sagen, tatsächlich um das Ganze der Wirklichkeit geht. In den kirchlichen Vollzügen wird, vielleicht anders als in vergangenen Kirchengeschichtsepochen, nicht mehr deutlich, daß es um das Ganze geht, und auch die Philosophie wird wahrscheinlich kaum als die Größe gelten können, die Erfahrung von Totalität ermöglicht. Wo sehen Sie Zugänge zur Erfahrung von Totalität als Eröffnung der Reflexion?

*Theunissen:* Das ist eine sehr schwierige Frage, und ich traue mir nicht zu, sie befriedigend zu beantworten. Vielleicht darf ich mich auf bestimmte Aspekte beschränken. Wir können nur erfahren, was die Verhältnisse, in denen wir leben, erfahrbar machen. Die Fragmentierung der Welt durch die technisch-empirischen Wissenschaften ist einhergegangen mit der Parzellierung des Menschen durch die in unserer Gesellschaftsordnung herrschenden Produktions- und Zirkulationsformen. Auf der anderen Seite hat der Kapitalismus Welt allererst als Totalität erschlossen, nicht nur in dem Sinne, daß er alle Teile der Erde verfügbar gemacht hat, sondern besonders auch insofern, als

erst die bürgerliche Gesellschaft in der Form gesellschaftlicher Totalität existiert. Hierüber sind wir gerade von Marx, dem Kritiker der Parzellierung des Menschen, belehrt worden. Auf dem Boden, auf den uns die kapitalistische Gesellschaftsformation gestellt hat, erfahren wir durchaus Totalität, aber eben in der bestimmten Gestalt gesellschaftlicher Totalität. An diese Erfahrung muß die philosophische und theologische Reflexion m. E. anknüpfen. Das bedeutet auch, daß sie über gesellschaftliche Totalität kritisch hinauszufragen hat. Sie muß die Reichweite und die Grenzen des Rechts verdeutlichen, mit denen die moderne Gesellschaft – die kapitalistische und auch die postkapitalistische in den sogenannten sozialistischen Ländern – sich für das Ganze ausgibt. Die Erfahrung des Ganzen der Wirklichkeit überhaupt ist, heute wie eh und je, aber auch vermittelt durch die Art und Weise, wie der Einzelne das Ganze seines je eigenen Daseins erlebt. Dies geschieht nach der richtigen Einsicht der Existenzphilosophie im Sein zum Tode, also nicht in der Abschattung, sondern gerade in der Übernahme der Endlichkeit, die uns eine objektivistische Vergegenständlichung des Ganzen verwehrt. In der alltäglichen Praxis des Einzelnen ist das Ganze in seinem Gegenteil präsent.

*HK:* Mit dem Stichwort alltägliche Praxis nähern wir uns dem ethischen Thema, das ja wohl in unmittelbarem Zusammenhang steht mit der Erfahrung einer Sinntotalität. Nun war in der bisherigen abendländischen Geschichte, vielleicht sogar in der Menschheitsgeschichte, im wesentlichen ein religiöses System die Größe, die das Ethos garantiert hat. Philosophisch scheint die neuzeitliche Bewegung darauf hinzulaufen, daß versucht wird, ein von religiösen Begründungen unabhängiges Ethos zu entwickeln. Halten Sie es für möglich, daß der Philosophie so etwas gelingt?

*Theunissen:* Der Christ sollte nicht leugnen, daß ein von religiösen Begründungen unabhängiges und in diesem Sinne autonomes Ethos zumindest in der Neuzeit möglich geworden ist. Die Realität würde ihn Lügen strafen. Den Katholiken und Protestanten, die in unseren Tagen Andersgläubige im Namen Christi ermorden, stehen unzählige Atheisten gegenüber, die nach höchsten ethischen Maßstäben handeln. Es gibt, meine ich, sogar nicht nur ein in neuzeitlichen Philosophien fundiertes Ethos areligiöser Prägung, sondern darüber hinaus auch ein eigenständliches Ethos der philosophischen Existenz selber, das von religiösen Vorbildern ebensowenig abhängig ist. Husserl, der persönlich allerdings ein gläubiger Christ war, aber in seiner gesamten Philosophie von seinem Glauben abstrahieren zu können meinte, hat es als das Ethos eines Lebens beschrieben, das der theoretischen Forderung nach rückhaltloser Vergewisserung der Wahrheit das praktische Postulat absoluter Verantwortlichkeit entnimmt. Die Anerkennung der Möglichkeit eines solchen autonomen Ethos ist die Voraussetzung dafür, daß die christliche Theologie und die Philosophie des Christentums an dieses Ethos die richtigen Fragen stellen können. Die erste Frage

wäre: Ist die Wahrheit, die hier in Anspruch genommen wird, diejenige, die wirklich frei macht? Und die zweite: Ist die ethische Existenz selber die letzte Wahrheit oder verstrickt sie sich nicht vielmehr in Aporien, die auf die durch die faktische Verfassung des Menschen gesetzten Schranken ethischer Selbstbestimmung verweisen? Die beiden Fragen gehören, meine ich, zusammen. Ich möchte die Hypothese wagen, daß allein die über das ethische Gesetz hinaussschießende Liebe, die Jesus gelebt und gelehrt hat, die Wahrheit ist, die vollkommen frei macht.

*HK:* Die Entwicklung eines autonomen Ethos würde noch nicht die Brücken zur religiösen Thematik und zur theologischen Reflexion abbrechen?

*Theunissen:* Keineswegs. Und zwar in mehrfacher Hinsicht nicht. Zunächst würde die Entwicklung eines autonomen Ethos überhaupt erst eine sachliche Auseinandersetzung ermöglichen. Die Christen müssen an ihr interessiert sein, eben weil das Christentum wesentlich Kritik der ethischen Existenz ist. Sodann wäre die Kommunikation damit auch deshalb nicht abgebrochen, weil es Anlaß genug gibt für Rückfragen nach dem kryptotheologischen Gehalt scheinbar profaner Ethik. Den Bereich, in welchem der Dialog vornehmlich stattfinden müßte, steckt der Freiheitsbegriff ab. Für mich steht und fällt das Christentum mit dem doppelten Liebesgebot, d. h. mit dem Gebot einer Gottesliebe, die gleichursprünglich Liebe zu den Menschen ist. Indem Jesus das gesamte menschliche Leben auf Liebe gründet, will er uns doch wohl zu verstehen geben, daß die Freiheit des Einzelnen nur möglich ist als eine kommunikative Freiheit, in der der eine den anderen nicht als seine Grenze erfährt, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seines Existierens. Ein schlagendes Beispiel für eine unbewußte Inanspruchnahme dieser Freiheitsidee durch ein Denken, das sich vom Christentum vermeintlich ganz und gar losgelöst hat, finden wir beim jungen Marx in der Schrift *Zur Judenfrage*. Judentum und Christentum kritisiert Marx hier eben am Maßstab kommunikativer Freiheit.

### **„Dadurch, daß der Mensch sich die Schätze des Himmels aneignet, wird er offenbar nicht reicher“**

*HK:* Aber ist es nicht möglich, daß diese Idee der kommunikativen Freiheit, die aus dem christlichen Glauben stammt, sich ablöst von diesem Ursprung, sich gegenüber diesem Ursprung verselbständigt und dann auch ohne den Begründungszusammenhang dieses Ursprungs weiter als sinnvoll vertreten werden kann, etwa von der Philosophie oder in anderen Formen von säkularem Bewußtsein?

*Theunissen:* Durchaus. Was jedoch in diesem Falle nicht mitübernommen wird, ist der Gedanke der Einheit von Menschenliebe und Gottesliebe. Da wird dann die Erfahrung lehren müssen, was weiter trägt, ein von der Liebe

zu Gott abgenabeltes Solidaritätsideal oder eine Liebe, die im Mitmenschen Gott begegnet. Was wir bisher wissen, bezeugt eindeutig die Unwahrheit der abstrakten Emanzipationsideologie. Das normative Axiom der nachidealistischen Religionskritiker war die Idee totaler Unmittelbarkeit, d. h. die Vorstellung, daß die Menschlichkeit des Menschen gewährleistet ist, sobald sein Verhältnis zu sich selbst nicht mehr durch anderes und insbesondere durch das ganz andere eines Gottes vermittelt wird. Der gegenwärtige Durchschnittsmensch, der praktisch ein Feuerbachianer ist, im Osten wie auch im Westen, ist aber gewiß nicht menschlicher geworden. Dadurch, daß der Mensch sich die Schätze des Himmels aneignet, wird er offenbar nicht reicher. Vieles scheint vielmehr dafür zu sprechen, daß er hierdurch verarmt. Was ihm verlorengeht, möchte ich stichwortartig mit dem Begriff der Freiheit von sich selbst umschreiben. Die kommunikative Freiheit im Sinne von Marx ist nicht kommunikativ genug, weil sie die Grenzen des Interesses nicht überschreitet. Die „Freiheit des Christenmenschen“ setzt demgegenüber eine Selbstpreisgabe voraus, welche die abstrakte Emanzipationsideologie für schlechterdings unsinnig halten muß.

*HK:* Wäre es aber nicht denkbar, daß ein Nichtchrist, ein im Sinn der christlichen Offenbarung nicht Glaubender dieses Engagement der Selbstpreisgabe vollzieht und dadurch quasi anonym das tut, was der Christ dann im Sinn des Evangeliums buchstabiert?

*Theunissen:* Warum nicht? Das ist nicht nur möglich, sondern längst wirklich. Es gibt nicht nur christliches Bewußtsein ohne entsprechende Realität, sondern auch christliche Realität ohne ein entsprechendes Bewußtsein. Zu dem müßten ihr Theologie und Religionsphilosophie verhelfen.

*HK:* Wie würden Sie die beiden Denkwege und Sprachformen von Religionsphilosophie und Theologie im Hinblick auf diese gemeinsame Zielvorgabe unterscheiden? Wir wären damit vielleicht wieder zu der Frage nach der Unterscheidung von Vernunft und Glauben gekommen, die am Anfang bereits im Gespräch war ...

*Theunissen:* Und auch zur Frage nach der Einheit. Was das gemeinsame Ziel betrifft, das ich soeben angedeutet habe, so wird die Differenz der Betrachtungsweisen hinter der übergreifenden Aufgabe zurücktreten. Beide, christliche Theologie und Philosophie des Christentums, müssen einen erhöhten Beitrag zur Diagnose unserer gegenwärtigen Welt leisten. Sie haben insbesondere zu untersuchen, ob die Prognose der marxistischen Religionskritik sich erfüllt, daß mit der Humanisierung der ökonomischen Verhältnisse Religion ihre Funktion verliert, die angeblich nur in der Rechtfertigung weltlicher Herrschaft besteht. Jeder denkende Christ müßte eigentlich allein schon aus Interesse an der Verifikation seiner Hypothesen mitarbeiten an der Verwirklichung eines Weltzustands, der seiner unendlichen Idee nach frei ist von entfremdender Herrschaft.

Denn erst dann, wenn sich die Umriss einer solchen Welt abzeichnen, wäre auszumachen, wie es um den Wahrheitsanspruch des Christentums steht. Aber ich möchte diesen Gedanken jetzt nicht weiter verfolgen, sondern die Frage nach dem Unterschied eigentümlich philosophischer und theologischer Denkformen auf einer fundamentalen Ebene aufnehmen. Zumindest seit Fichte ist philosophisches Denken wesentlich Prozeßdenken, Theorie der Wirklichkeit als eines Prozesses, dem kein Substrat zugrunde liegt. Dieses Denken läßt sich nicht unmittelbar in die Sprache der Theologie übersetzen. Es grenzt sich sogar polemisch gegen die überkommene theologische Denk- und Sprachform des Theismus ab. Dementsprechend hat die Theologie in ihm bisher vor allem eine Gefahr erblickt. Ich meine aber, daß dies weitgehend darum der Fall war, weil sie selbst in philosophischen Kategorien befangen blieb, nämlich in denen der alten Substanzmetaphysik. Verwechselt sie den Gott Isaaks, Jakobs und der Propheten nicht mit dem Gott der Philosophen, so hat sie es gewiß nicht mit der *prima causa* der Metaphysik zu tun. Selbstverständlich läßt sie sich dann ebenso wenig auf so etwas wie reine Prozessualität ein. Gleichwohl darf man vielleicht sagen, daß ihr in der radikalen Geschichtlichkeit eines Gottes, der auch sein Gegenüber, die Welt, in Geschichte auflöst, das gegeben ist, was die moderne Philosophie in der Form des Gedankens reiner Prozessualität denkt.

**„Ich wünsche der Theologie durchaus etwas von der spekulativen Kraft, mit der sich die Tradition in das Geheimnis der Trinität vertieft hat“**

*HK:* Nun gibt es ja gegenwärtig Versuche, auf dem Hintergrund dieses Prozeßdenkens Gott als Freiheit und als Grund der menschlichen Freiheit zu denken. Glauben Sie, ich entnehme das beinahe Ihrer eben gegebenen Antwort, daß in dieser Richtung eine Wiedergewinnung des Gottesgedankens für das gegenwärtige Bewußtsein möglich ist und eine verständliche Auslegung dessen, was der christliche Glaube meint, wenn er von Gott redet?

*Theunissen:* Die Überzeugung etwa Wolfhart Pannenberg, daß der Freiheitsbegriff für einen angemessenen Gottesgedanken von allergrößter Wichtigkeit ist, teile ich. Gott auf Freiheit zu reduzieren, halte ich nichtsdestoweniger für falsch, so wie ich auch meine, daß nicht jede Art menschlicher Freiheit sich an die Bedingung des Gottesgedankens knüpfen läßt. Wir müssen nüchtern konstatieren: Es haben sich Formen von Freiheit entwickelt, die sehr wohl ohne den Gottesgedanken auskommen. Statt den Unterschied rein weltlicher und transzendent begründeter Freiheit zu verwischen, kommt es nach meinem Urteil sowohl für die Offenbarungstheologie wie auch für die philosophische Theologie darauf an, die konkrete Diagnose der gegenwärtigen Welt mit dem Gottesgedanken so zu vermitteln, daß unsere Welt nicht ihre bedrückende Welt-

lichkeit einbüßt und Gott nicht den Glanz seiner Göttlichkeit verliert. Sicherlich kann Theologie nicht zu den früheren Versuchen einer rein spekulativen Konstruktion Gottes zurückkehren. Aber sie darf sich auch nicht auf Sozialethik beschränken, so überaus wichtig diese auch ist. Ich als Philosoph wünsche der gegenwärtigen Theologie durchaus etwas von der spekulativen Kraft, mit der die Tradition sich in das Geheimnis der Trinität vertieft hat.

*HK:* Es ist eigentlich erstaunlich, vom Philosophen ein Plädoyer für die Trinitätslehre zu hören, während man unter Christen und Theologen eher den Eindruck haben könnte, gerade die Trinität wäre ein völlig unerschwinglicher Glaubensgegenstand geworden, der nur noch verstehbar sei als eine kulturgeschichtlich und philosophisch zeitbedingte Spekulation...

*Theunissen:* Diese in der Tat weitverbreitete Meinung hat sich geltend machen können, weil es der modernen Theologie an dem Mut und auch an der Kraft fehlt, die Spannung zwischen der Erscheinungsoberfläche unseres Weltzustands und den „Tiefen der Gottheit“ auszuhalten. Wenn Hegel einmal bemerkt, daß die Dogmatik in die Philosophie auswandern müsse, weil die Theologie sie verrate, so hat er nicht zuletzt diesen Sachverhalt im Blick. Er selber war davon überzeugt, sein Programm einer zureichenden Theorie der gegenwärtigen Geschichtswirklichkeit nur durch eine spekulative Deutung der Trinität erfüllen zu können. Joachim Ritter hat die These aufgestellt, Hegel versuche das ewige Sein der Metaphysik und das, was heute ist, gleichsam ineinzudenken. Man sollte vielmehr sagen, daß es ihm um die Einheit von historischer Situationsanalyse und Trinitätstheologie ging. Übrigens hat er nicht nur in dieser Hinsicht vorgeführt, was ich soeben die Vermittlung konkreter Weltauslegung mit dem Gottesgedanken nannte. Seine Logik verstehe ich als den Versuch, die metaphysisch vergegenständlichte Welt als ein System von Beziehungen zu begreifen, die sich nur deshalb in freien Anerkennungsverhältnissen vollenden können, weil sie gleichsam in das „Absolute“ – Hegel hat auf diesen Namen keinen Wert gelegt – eingezeichnet sind. Wenn seine Dialektik auch vieles von der dialektischen Theologie trennt, so war es doch gerade Karl Barth, der in seiner *Kirchlichen Dogmatik* aus den Relationen zwischen den drei „Personen“ Gottes die Grundlagen des Miteinanderseins von Menschen herleitet. Das ist ein Trinitätsdenken, das ich keineswegs antiquiert finde.

**„Ich stehe der Tendenz, die Sinnfrage gleichsam hinter ihrem Rücken als verkappte Gottesfrage zu entlarven, mit einiger Sekspis gegenüber“**

*HK:* Sie haben jetzt als Zugänge zur Gottesfrage die Themen der Freiheit und der Trinität bzw. der Kommunikation genannt. Im Regelfall wird ja gegenwärtig von der Theologie wie von der alltäglichen Verkündigung im we-

sentlichen die scheinbar allgegenwärtige Frage nach Sinn als Eröffnung der Gottesfrage in Anspruch genommen. Es wird gesagt, in der Sinnfrage wäre im Grunde die Frage nach Gott verborgen. Ist es aber nicht so, daß gerade in puncto Sinnfrage die Gottesfrage eher von der Theologie nachträglich eingetragen wird, während in Wirklichkeit die Sinnfrage eben in den Vordergrund getreten ist, weil der Gottesgedanke aufgehört hat, zu tragen. Die Sinnfrage wäre dann nicht die geheime Frage nach Gott, sondern ihr Ersatz, eine Beerbung der Frage nach Gott...

*Theunissen:* Wenn die These, daß in der Sinnfrage im Grunde die Frage nach Gott stecke, behaupten will, in der Reflexion auf den Sinn begegnen wir notwendig Gott, so ist sie schlicht falsch. Wohl aber wird das Fraglichwerden des Sinns letztlich bedeuten, daß auch ein möglicher Gott in den Horizont meines Fragens tritt. Wenn ich mir ernstlich vergegenwärtige, daß mir verborgen ist, woher ich komme und wohin ich gehe, so kann ich kaum ausschließen, daß im Dunkel des Woher und Wohin meines Daseins der wohnt, den Religion und Philosophie seit Jahrtausenden Gott nennen. Dennoch stehe ich der Tendenz, die Sinnfrage gleichsam hinter ihrem Rücken als verkappte Gottesfrage zu entlarven, mit einiger Skepsis gegenüber. Ob man so weit gehen kann, zu sagen, daß die Sinnfrage das Erbe der Gottesfrage angetreten hat, weiß ich nicht. Aber mein Bedenken richtet sich grundsätzlich gegen jeden Versuch, Anthropologie als theologische Fundamentalwissenschaft in Anspruch zu nehmen. Und die Bemühung um eine Theologie des Sinns ist nur eine bestimmte Spielart dieses Versuchs. Daß eine anthropologisch fundierte Theologie zum Scheitern verurteilt ist, muß man um so mehr befürchten, als selbst der im nachhegelschen Denken aufgekommene Gedanke, *Philosophie* vom Standpunkt der Anthropologie zu betreiben, sich als haltlos erwiesen hat. Aber wie gesagt: Im Fraglichwerden des Sinns liegt die *Chance*, auf Gott aufmerksam zu werden.

*HK:* Ist es theologisches Wunschdenken oder gar ein Sophismus, wenn dann gesagt wird, gerade auch diese Fraglichkeit sei noch eine Form der Präsenz Gottes?

*Theunissen:* Der 1975 verstorbene Philosoph Wilhelm Weischedel, dem ich mich sehr verbunden weiß, hat diese Auffassung meines Wissens am entschiedensten vertreten. Er glaubte, dem Grund der Fraglichkeit von allem den Namen Gottes geben zu dürfen. Man muß aber bedenken, daß es ihm dabei um eine neue Grundlegung der Philosophischen Theologie „im Schatten des Nihilismus“ ging, also unter den konkreten Bedingungen der uns heute bedrohenden Sinnentleerung des Daseins. Weischedel wollte nicht unvermittelt an die Tradition der Metaphysik anknüpfen, sondern vorsichtig erkunden, wie unter dem Vorzeichen tendenzieller Sinnlosigkeit Philosophische Theologie noch sinnvoll sein könnte. Der Vorzug seines Entwurfs gegenüber den philosophisch-theologischen Systemen der Vergangenheit, die inhaltlich viel reicher sind, besteht für mich in seiner skeptischen Zurückhaltung.

Trotzdem wird sich die Fundierung der radikalen Fraglichkeit in einem „Vonwoher“ den Vorwurf uneingestandener Metaphysik gefallen lassen müssen. Vor allem aber setzt sich, so scheint mir, die Anwendung des Gottesbegriffs auf dem Grund der Fraglichkeit von allem dem Einwand der Beliebigkeit aus.

### **„Am Menschen vorbeizutheologisieren wäre ebenso schlimm wie eine anthropologische Funktionalisierung Gottes“**

*HK:* Darf ich abschließend noch einmal auf das Verhältnis von Anthropologie und Theologie zurückkommen? Da gibt es ja ein Dilemma. Wenn man einerseits Anthropologie als theologische Fundamentalwissenschaft betreibt, was Sie kritisieren, dann wird Gott möglicherweise zu einer Funktion der Anthropologie. Wenn man aber andererseits Theologie und Anthropologie möglichst weit auseinanderhält, dann ergibt sich das Problem, vor dem wir faktisch vielfach stehen, daß Kirche und Theologie dem Menschen in hohem Maße weltfremd und menschenfremd gegenüberstehen, und daß ihre Botschaft, die beansprucht, sich an den ganzen Menschen zu richten, den Menschen nicht trifft, weil er weder theologisch noch empirisch, so wie er ist, in den Blick kommt.

*Theunissen:* Am Menschen vorbeizutheologisieren wäre in der Tat ebenso schlimm wie eine anthropologische Funktionalisierung Gottes. Ich möchte weder dem einen noch dem anderen das Wort reden. Worum es mir geht, ist nur dies: Wer nicht im vorhinein das Faktum der Offenbarung im Ansatz hat, bekommt am Menschsein nicht zu sehen, was er sehen will. Der Offenbarungstheologe wird sich ja nicht mit irgendeiner „Transzendenz“ begnügen wollen. Im übrigen vermute ich, daß auch eine Existenzphilosophie, die in der Offenheit für die Transzendenz eine invariante Struktur des menschlichen Daseins zu entdecken meint, geschichtlich vermittelte Voraussetzungen macht, die sie nicht reflektiert. Die theologische Relevanz der kierkegaardschen Existenzdialektik beruht demgegenüber gerade darauf, daß sie das Faktum der Offenbarung als die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit weiß. Kierkegaard übernimmt das Philosophiekonzept des späten Schelling, demzufolge von der apriorischen Vernunftwissenschaft eine nicht weniger vernünftige „*philosophia secunda*“ zu unterscheiden ist, die sich ausdrücklich auf den Boden der Offenbarung stellt. So energisch wie kein anderer hat Schelling damit den Widerstreit von Glaube und Vernunft im Rückgang auf deren Geschichtlichkeit aufgelöst. Geschichtlich ist aber auch die Selbsterfahrung des Menschen, welche die anthropologischen Entwürfe auf den Begriff bringen. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat mitoffenbart, was – in zuvor ganz verschleierte Dimensionen – der Mensch ist. Die unbezweifelbare Tatsache, daß die zeitgenössische Anthropologie und Fundamentalontologie nichts wären ohne die Erkenntnisse, die Denker wie Au-

gustin, Luther, Pascal und Kierkegaard in der Anerkennung des Offenbarungsfaktums gewonnen haben, legt davon Zeugnis ab. Statt die Transzendenzbezogenheit des Menschen, wie Marx sich ausdrücken würde, zur ewigen Na-

turnotwendigkeit zu hypostasieren, sollte eine Anthropologie, die zugleich Theologie sein möchte, die bestimmte Erfahrung explizieren, die der vom fleischgewordenen Gott angesprochene Mensch mit sich selbst macht.

## Theologische Zeitfragen

# Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?

## Zu einigen Versuchen einer zeitgerechten Pneumatologie

Der Heilige Geist ist „immer mehr oder weniger ein Stiefkind der Theologie gewesen und die Dynamik des Geistes ein Schreckgespenst für die Theologen“ – so schrieb der Schweizer evangelische Theologe *Emil Brunner* Anfang der fünfziger Jahre.<sup>1</sup> Sein theologischer Kontrahent *Karl Barth* war sich mit Brunner einig, wenn er in einer seiner letzten publizierten Äußerungen meinte, alle Kirchen und Konfessionen würden es dringend nötig haben, „den Heiligen Geist viel ernster zu nehmen, als es in der Regel geschieht“. „Alles, was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn im Verständnis des ersten und zweiten Artikels zu glauben, zu denken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das *vinculum pacis inter patrem et filium*, aufzuzeigen und zu beleuchten.“<sup>2</sup>

In mancherlei Hinsicht sind diese Anregungen auf fruchtbaren Boden gefallen. Es scheint sogar, daß sich der Heilige Geist als theologisches Thema gegenwärtig besonderer Beliebtheit erfreut. Ohne Zweifel beruht das nicht nur auf der Kreativität einzelner Theologen, sondern vor allem auch auf *kirchlichen Ereignissen und Entwicklungen*. In der katholischen Kirche ist durch das Zweite Vatikanische Konzil der Zusammenhang von Kirche und Heiligem Geist auf unerwartete Weise und in gegenüber der traditionellen Schultheologie ganz neuer Akzentuierung in den Blick gerückt. Nichts erinnert so eindringlich an die Wiederentdeckung der Dynamik, der schöpferischen, zu neuen Aufbrüchen befreienden Kraft des Geistes Gottes wie die damals von *Johannes XXIII.* geäußerte Hoffnung auf ein „neues Pfingsten“ für die Kirche. Gleichzeitig begann sich auch für die im *Ökumenischen Rat* versammelten Kirchen durch die verstärkte Mitarbeit der Orthodoxie mit ihrer stark pneumatologisch orientierten Frömmigkeit und Theologie die Aufgabe einer neuen Besinnung auf den Heiligen Geist zu stellen. Ob und in welchem Maß die Pfingsthoffnungen erfüllt wurden und eine Integration

orthodoxer Pneumatologie in das geistliche Bewußtsein der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gelungen ist, mag dahingestellt bleiben – jedenfalls hat all das zur theologischen Arbeit an der Pneumatologie motiviert. Nicht unerwähnt darf in diesem Kontext wohl auch die Tatsache bleiben, daß im Zuge der *Liturgiereform* in das Eucharistische Hochgebet die *Epiklese*, die Anrufung des Heiligen Geistes – auf die die orthodoxen Kirchen so großen Wert legen –, aufgenommen wurde. Wenn man Dauer- und Tiefenwirkung eines normativen liturgischen Textes bedenkt, dann darf die Bedeutung dieser Reform nicht unterschätzt werden. Die Kirche dokumentiert dadurch an der zentralen Stelle aller ihrer Vollzüge ihre Offenheit für und ihre Angewiesenheit auf den Heiligen Geist.

Schließlich stellt auch der erstaunliche Zuspruch, den „*pfingstlerisch*“ bzw. „*charismatisch*“ *inspirierte Gruppen* außerhalb der traditionellen, vor allem in den Vereinigten Staaten beheimateten Pfingstkirchen in protestantischen Kirchen und Denominationen sowie seit einigen Jahren auch in der katholischen Kirche gefunden haben, in doppeltem Sinn eine Anfrage an die Theologie dar: kam der Geist als Vermittler unmittelbarer religiöser Erfahrung und lebendiges Prinzip religiöser Gemeinschaft bisher in der Theologie zu kurz, und wie ist das, was sich in diesen charismatischen Aufbrüchen tut, theologisch zu beurteilen?

Theologisch wird die *Verständnissituation* in bezug auf den Heiligen Geist durchaus unterschiedlich beurteilt. *Walter Kasper* mutmaßt keineswegs als einziger im Anschluß an *Karl Barth*, „eine Theologie des Heiligen Geistes könnte ... des Rätsels Lösung und der Ausgangspunkt der Theologie sein“<sup>3</sup>. Wesentlich weniger optimistisch stellt *Wolfhart Pannenberg* fest, das Bekenntnis zum Heiligen Geist gehöre zwar heute nicht zu den besonders umstrittenen Aussagen der christlichen Überlieferung, der Grund