

gegeben haben, in ihrer politischen Urteilsfähigkeit eine gewisse Reife erlangt haben. Andererseits müssen sich die (Reform-)Kommunisten bewußt machen, daß sie mit dem Wahlsieg auch die Verantwortung auf sich genommen haben, das albanische Volk aus der verheerenden wirtschaftlichen Misere herauszuführen. Es wird sich in den nächsten Monaten zeigen, ob sie ihre Wahlversprechungen besonders im Blick auf die Achtung der Menschenrechte und den Übergang von der sozialistischen Plan-

wirtschaft in die Marktwirtschaft einhalten werden. Anders ist kaum denkbar, daß die „neue“ Regierung bis zu den nächsten Parlamentswahlen überleben kann. Es gibt Beobachter, die das bulgarische oder sogar das rumänische Beispiel für die Zukunft Albaniens voraussehen. Eines sollte man aber nicht vergessen: das Gelingen der Demokratie in Albanien hängt nicht zuletzt davon ab, ob die Weltgemeinschaft bereit ist, das albanische Volk durch humanitäre Hilfe zu unterstützen. *Jozsef Bata*

An den „Bruchstellen“ philosophischer Diskurse Zu einem Berliner Kolloquium

Mitte Februar fand in Berlin, organisiert vom katholisch-theologischen Seminar der Freien Universität, ein Kolloquium über „Kritische Theorie, Metaphysik und Religion“ statt. Es galt vorwiegend dem Gespräch der Theologie mit der kritischen Theorie über die Bedeutung der Metaphysik und Religion in den Philosophien „nach der Metaphysik“.

Als endgültig „erledigt“ galt lange (und gilt vielfach noch) bei der Tradition der Aufklärung verpflichteten Intellektuellen das Thema Religion, und wie „out“ die Metaphysik, einst als „erste Philosophie“ angesehen, war oder ist, belegt etwa die Tatsache, daß das Anfang der 70er Jahre erschienene sechsbändige „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ nicht einmal dieses Stichwort enthielt. Der Buch-Titel „Nachmetaphysisches Denken“ von *Jürgen Habermas* spiegelt einen weitgehenden Konsens im Selbstverständnis der Moderne wider. Zugleich finden sich in jüngeren Texten von Habermas und anderen Vertretern der „Frankfurter Schule“ Ansätze einer differenzierteren Betrachtung von Religion. Deutlich wird dabei, daß mit der Abschaffung oder „Aufhebung“ von Begriffen deren Sache und die damit zusammenhängenden Fragen noch längst nicht erledigt sind.

Metaphysik noch ein gemeinsamer Bezugspunkt?

Daß sich namhafte Vertreter der Kritischen Theorie zwei Tage lang in Berlin zusammen mit Theologen zu einem Kolloquium über Fragen des Verhältnisses von „Kritischer Theorie, Metaphysik und Religion“ zusammenfanden, ist somit bereits vor allen Gesprächs-Ergebnissen Ausdruck einer veränderten Lage. Ein solches Forum der Verständigung und Selbst-Verständigung von Autoren wie Habermas, *Alfred Schmidt* und *Herbert Schnädelbach*, die von früher vertretenen dezidiert religionskritischen Positionen inzwischen abgerückt sind, bedeutete nicht nur für die anwesenden Theologen eine Herausforderung.

Die von dem am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin lehrenden Theologen *Matthias Lutz-Bachmann* organisierte Tagung war der Beginn eines ambitionierten Projekts zum Gesamthema „Religion in der Moderne“, das in den nächsten Jahren von Berlin aus fortgeführt werden soll. Bei dem jetzigen Kolloquium standen einerseits das Verhältnis der Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Benjamin zu Religion und Metaphysik wie auch das Selbstverständnis der heutigen Vertreter der Kritischen Theorie im Blick auf diese Fragestellung zur Debatte. Andererseits wurde erörtert, wie die zeitgenössische Theologie umgekehrt ihr Verhältnis zu einer „Theorie der Moderne“ und zum Rationalitätsanspruch einer kritisch über ihre Grenzen aufgeklärten Vernunft bestimmen könne. Speziell ging es dabei um die Frage, welche Rolle eine – wie auch immer „kritisch gewendete“ – Metaphysik als ein möglicher gemeinsamer Bezugspunkt für Kritische Theorie und Theologie spielen könne.

Während Schmidt und Schnädelbach wie auch der Bonner Philosoph und Theologe *Ludger Honnefelder* auf der Möglichkeit und Notwendigkeit metaphysischen Denkens insistierten, sah Habermas nur in der „nachmetaphysischen Art der Bezugnahme auf den religiösen Diskurs“ einen Weg, die damit verbundenen Erfahrungen zu reflektieren. Schmidt legte dar, wie sich das Konzept von Metaphysik seit der Aufklärung verändert hat. Er wies nach, daß gerade auch in der dezidierten Metaphysikkritik der älteren Kritischen Theorie manche Motive metaphysischen Denkens lebendig geblieben seien. Dazu zählte er besonders die Rückbezüge auf die jüdisch-christliche Überlieferung, die im Werk Adornos und Horkheimers aufweisbar sind.

Schnädelbach, der in seinem Vortrag systematisch an diese philosophiegeschichtliche Standortbestimmung anknüpfen konnte, hob hervor, metaphysische Fragen seien nach wie vor unabweisbar, wenn auch bestimmte Typen von Antworten heute nicht mehr akzeptabel seien. Eine „kritische Destruktion“ der Metaphysik, so seine These,

sei „nur als deren Rekonstruktion möglich“. Die verschiedenen Formen der Metaphysikkritik – seien es erkenntniskritische Argumente (Kant), ideologiekritische (Nietzsche), sinnkritische (Wittgenstein) oder ontologische Argumente (Heidegger) – seien selbst wieder Gestalten der Metaphysik. Nach Ansicht Schnädelbachs kann eine Rekonstruktion der Metaphysik nicht dem Modell „Begründung – Letztbegründung“ folgen, sondern nur der „Grammatik des interpretativen Diskurses“, denn die metaphysischen Fragen würden heute als Sinn-Fragen gestellt, bei denen es um Orientierung in der Welt gehe: Metaphysik als „Versuch kognitiver Gesamtorientierung mit interpretativen Mitteln“.

Für Honnfelder ergibt sich die Notwendigkeit von Metaphysik im Kontext des modernen Denkens aus der Suche nach dem Realitäts- und Wahrheitsbezug von Theorien. Im Anschluß an die sprachanalytische Philosophie skizzierte er einen Ansatz von Metaphysik, von dem aus etwa die Kategorie des „Möglichen“, die in der natürlichen Sprache immer schon vorhanden ist, erklärt werden könne. Eine solche Metaphysik müsse nicht notwendig den Anspruch von Einheitlichkeit erheben, wie auch die früheren Gestalten von Metaphysik nicht einheitlich gewesen seien, sie sei aber sowohl für die kritische Prüfung als auch für die abschließende Begründung von Theorien unentbehrlich und bewahre „vor Scheinwissen und falschen Usurpationen“.

Was ergibt sich von einem solchen Verständnis von Metaphysik her für Religion und Theologie? Positiv sicherlich wenig, jedenfalls in der Gegenüberstellung zu den Inhalten der Offenbarungsreligionen. Nach Schnädelbach, dessen Ansatz in der Diskussion freilich die beanspruchte „Orientierungsfunktion“ abgesprochen wurde, drückt die religiöse Rede nur noch eine „bestimmte Lebensorientierung“ in „performativen Sätzen“ („Ich bekenne“, „ich glaube“) aus, ohne daß damit noch kognitive Elemente und somit ein Wahrheitsanspruch verbunden seien. Konsequenterweise sieht er auch neben der Religionsphilosophie als Instanz der Reflexion über Religion keinen Platz mehr für Theologie. Nach Honnfelder besteht die Leistung einer modernen „metaphysica povera“ (W. Hohgrebe) in ihrer vornehmlich kritischen Funktion, insofern sie gegen alle Bestreitungsversuche und Frageverbote den Raum für religiöse und theologische Diskurse überhaupt erst eröffne.

Was aber ist dann das Spezifische theologischer Diskurse, im Unterschied etwa zu philosophischen Diskursen über Religion? Mit dieser Frage wandte sich Habermas an die Theologen. Nicht der Bezug zu religiösen Diskursen überhaupt könne das Unterscheidende sein, sondern nur die Art der Bezugnahme auf den innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft geführten Diskurs. Diesen „religiösen Diskurs“ definierte Habermas als einen, der sich im Kontext einer bestimmten, normativ gehaltvollen und dogmatisch verarbeiteten Tradition bewege, der auf eine gemeinsame rituelle Praxis verweise und sich auf spezifische Erfahrungen des einzelnen stütze. Gegen die Bezug-

nahme auf diesen Diskurs in der Tradition der klassischen Metaphysik, die eine Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist herstellen sollte, gebe es parallele Einwände sowohl in der Philosophie (Adorno) als auch in der Theologie (J. B. Metz): Diese Metaphysik bleibe viel zu sehr ihren kosmologischen Anfängen verhaftet, als daß sie „jene in der Sprache der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte artikulierten Erfahrungen von Erlösung, universaler Bundesgenossenschaft und unverletzbarer Individualität unverstümmelt, ohne Abstriche an der Fülle ihrer spezifischen Bedeutungen rational auf den Begriff bringen“ könne.

Unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens tritt nach Habermas der „methodische Atheismus in der Art und Weise der philosophischen Bezugnahme auf die Gehalte religiöser Erfahrungen“ als unterscheidendes Merkmal hervor. An den „Bruchstellen“, an denen die Übersetzung religiöser Erfahrungen durch die Philosophie nicht mehr gelinge, müsse sich der „philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen“: Ein nur „metaphorischer Gebrauch“ von Vokabeln wie „Erlösung“ oder „messianisches Licht“, wie er etwa bei Adorno zu finden ist, mache die religiöse Erfahrung zum „bloßen Zitat“. In analoger Weise verliere auch die Theologie ihre Identität, wenn sie religiöse Erfahrungen nur noch zitiere und sie nicht mehr unter den Beschreibungen des religiösen Diskurses selbst als die eigene Basis anerkenne.

Theologie als Explikation einer Erfahrung

Von den Vertretern der Theologie (der ursprünglich als Teilnehmer angekündigte Metz hatte wegen Krankheit kurzfristig abgesagt) wurde die Frage nach dem Spezifischen theologischer Diskurse eher in materialer als in formaler Hinsicht beantwortet. Honnfelder und Lutz-Bachmann machten geltend, daß sich die theologische Selbstreflexion des Glaubens nicht auf eine nur im Binnenkontext konsistente Auslegung beschränken dürfe, sondern um ihres universalen Anspruchs willen die Verständigung mit der säkularen Welt suchen müsse. In der der Synthese der „alten“ Metaphysik innewohnenden Spannung liege daher geradezu das „Proprium“ der Theologie, die sich zwar auf eine gegebene Offenbarung beziehe, die selbst aber universale Geltung und Verstehbarkeit beanspruche. Insofern ist der „methodische Atheismus“ als Abgrenzungskriterium fraglich, da er zum Grundbestand neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses gehört. Wie weit kann sich jedoch die Theologie auf die humanwissenschaftlichen Diskurse einlassen, ohne dabei ihren eigenen Status zu verlieren? Die „Übersetzbarkeit“ religiöser Erfahrungen und ritueller Praxis, am stärksten verdichtet im *Gebet*, ist sicherlich nicht unbegrenzt.

In materialer Hinsicht stellte Lutz-Bachmann den Rückbezug der christlichen Theologie auf ein Offenbarungsgeschehen heraus, in dem Gott sich selbst im Horizont

des menschlichen Sprachgeschehens geschichtlich-real mitteile. Im Unterschied zur Sprache und Vorstellungswelt des Mythos und zum Logos der griechischen Metaphysik, die seit A. Comte als ein „Säkularisat“ des Mythos gedeutet werden könne, gehe es der jüdisch-christlichen Gottesrede nicht um eine Deutung der Welt oder des Menschen im Rückgriff auf einen Uranfang und sein bleibendes Gesetz, sondern um die Explikation einer Erfahrung der rettenden Nähe Gottes, die geschichtliches Handeln, Freiheit, Subjektivität und gelingende Intersubjektivität möglich mache. So sei es Aufgabe der christlichen Theologie, die „Botschaft einer neuanebrechenden Wirklichkeit“ auszulegen, nämlich „das nahe Gottesreich und die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen im Kreuz Jesu Christi, das den Heilswillen Gottes, aber auch antimythologisch die Nichtgöttlichkeit der Welt sowie das Aufbrechen ihres tödlichen Immanenzzusammenhangs bezeugt“.

Mit dieser Aufgabenbestimmung von Theologie in Differenz zur Auslegung des Mythos und zum überlieferten Konzept von Metaphysik ist für Lutz-Bachmann die Notwendigkeit verknüpft, die von der religiösen Rede erhobenen Wahrheitsansprüche auch argumentativ zu plausibilisieren. Ein bloßer Verweis auf eine gelingende Praxis („Orthopraxie“) könne hier nicht genügen. Die Theologie müsse zumindest aufzeigen können, daß die von der

religiösen Rede verwendeten Begriffe semantisch sinnvoll, intersubjektiv nachvollziehbar und an die profane „wissenschaftliche“ Weiterklärung rational anschließbar seien. Dieser Anschluß könne auch gerade im Modus prophetischer Kritik bestehen, aber er müsse als solcher rational verstehbar sein. Honnefelder verwies darauf, daß die Offenbarungsqualität der Glaubensaussagen sich nicht auf die geforderte Eindeutigkeit der verwendeten Begriffe, sondern auf den Wahrheitsanspruch ihrer Verknüpfung im Urteil beziehe.

Wenn sich die Theologie, um ihrer so verstandenen Aufgabe der Verkündigung und Auslegung der Offenbarung gerecht zu werden, im Raum der diskursiv verfahrenen Vernunft vollziehen muß, wie Honnefelder und Lutz-Bachmann betonten, bleibt sie in besonderer Weise auf das Gespräch mit der Philosophie angewiesen, ohne deren Arbeit die Begriffe der Theologie „blind“ blieben. Doch dieser geforderte Bezug der Theologie auf die Philosophie, besonders die Tradition der Metaphysik, blieb bei dem Berliner Kolloquium kontrovers. Der in Berlin lehrende Philosoph *Wilhelm Schmidt-Biggemann* brachte seine Auffassung in das Bild, Theologie und Metaphysik verhielten sich zueinander nach dem Muster einer schlechten Ehe: „Miteinander können sie nicht leben, aber ohne einander kommen sie nicht aus“.

Norbert Zonker

Kurzinformationen

Johannes Paul II. ernannte neue Bischöfe für Weißrußland, Rußland und Kasachstan

Mit der Ernennung neuer Bischöfe für die Sowjetrepubliken Rußland, Weißrußland und Kasachstan Mitte April ist ein weiterer Schritt zur organisatorischen Neuordnung der katholischen Kirche in der Sowjetunion erfolgt. Mitte Januar hatte Johannes Paul II. durch die Ernennung von fünf Bischöfen des lateinischen Ritus und die Bestätigung von zehn ukrainisch-katholischen „Geheimbischöfen“ die kirchlichen Verhältnisse in der Ukraine geordnet. Jetzt war die Republik *Weißrußland* an der Reihe, wo ca. 1,5 Millionen Katholiken des lateinischen Ritus, vor allem polnischer Herkunft, leben. Der Papst errichtete die neue Erzdiözese Minsk-Mohilev und ordnete ihr als Suffraganbistum die neue Diözese Grodno zu. Erzbischof von Minsk wurde *Kazimierz Swiatek*, Bischof von Grodno *Aleksander Kazkiewicz*. Der neue Erzbischof von Minsk-Mohilev wurde gleichzeitig zum Apostolischen Administrator des 1925 gegründeten und jetzt wiederbelebten Bistums Pinsk ernannt. Bisher gab es in Weißrußland nur einen Bischof, den Apostolischen Administrator von Minsk, *Tadeusz Kondrusiewicz*, den Johannes Paul II. vor zwei Jahren ernannt hatte. Kondrusiewicz wurde jetzt die

Leitung der neu geschaffenen Apostolischen Administration Moskau anvertraut, die für die (sehr wenigen) Katholiken im europäischen Teil der Russischen Republik zuständig ist. Gleichzeitig erhielt er den Titel Erzbischof. Für Sibirien wurde die Apostolische Administration von Novosibirsk errichtet, die von dem zum Bischof ernannten deutschstämmigen Jesuiten *Joseph Werth* geleitet wird. Für die kasachische Sowjetrepublik, wo es zahlreiche deutschstämmige Katholiken gibt, wurde die Apostolische Administration Karaganda errichtet. Apostolischer Administrator wurde Bischof *Jan Lenga*. Bis vor wenigen Jahren hatte der Erzbischof der lettischen Hauptstadt Riga die Jurisdiktion über alle lateinischen Katholiken in der Sowjetunion mit Ausnahme von Litauen. Den bisherigen Schritten zu einer Neuordnung der kirchlichen Strukturen in der Sowjetunion dürfte teilweise nur ein vorläufiger Charakter zukommen, da z. B. die Frage der Bistumsgrenzen zwischen Polen, Weißrußland und der Ukraine noch nicht geklärt ist. In der Westukraine gibt es nach der Ernennung der lateinischen Bischöfe gewisse Spannungen zwischen „Lateinern“ und „Unierten“. So wurde die für Anfang April geplante Amtseinführung des neuen lateinischen Erzbischofs von Lemberg nach Protesten ukrainisch-katholischer Kreise zunächst verschoben.