

Die Religionsphänomenologie

Ansatz und Wirkung

von M. Scheler bis H. Kessler

Von Heinrich Rombach

Mit Max Schelers umfangreichem Band „Vom Ewigen im Menschen“ nahm die Religionsphänomenologie einen verheißungsvollen Anfang. Zu ihrer Fortführung trugen viele bei, auch wenn sie sich nicht auf das methodische Prinzip der modernen Phänomenologie bezogen. Überall, wo es darum ging, die zum Phänomen gehörende Evidenz in ihrer universalen Überzeugungsmacht herauszuheben und die in der Zeit gelebte Existenz in sich zu klären, war und ist Phänomenologie im Spiel. Die Religionsphänomenologie arbeitet zugleich am Aufweis der transzendentalreligiösen Zusammenhänge und an der Erhellung von Dasein überhaupt. Wo immer sie religiöse Phänomene klärt, erweist sie sie als Konstitutionselemente der menschlichen Daseinsstruktur im ganzen; sie leistet ebensoviel für das Verständnis des Menschen in der Theologie wie für das Verständnis der Theologie im Menschen¹.

Doch fehlt es der Religionsphänomenologie an einer Systematik, die (ohne formalen Zwang) die verschiedenen Ansätze und Ergebnisse zusammenführte und in wechselseitige Korrektur nähme. Eine übergreifende Systematik würde auch die Vorläufer miteinbeziehen müssen, so etwa Hegel, dessen Phänomenologie des Geistes an mehreren Stellen unausgeschöpfte phänomenologische Analysen enthält², und

¹ Im Zusammenhang mit der Religionsphänomenologie ist nach Scheler und in einem je anderen Sinn an folgende Namen zu denken: Teilhard de Chardin, Martin Buber, Mircea Eliade, Gabriel Marcel, Gustav Mensching, Henri de Lubac, für die nähere Zeit ist an Paul Ricoeur, Henri Duméry, Gustav Siewerth, H. Urs von Balthasar, Heinrich Schlier und Eugen Biser zu erinnern. Die Freiburger Schule um Max Müller und Bernhard Welte ist besonders zu nennen, weil sie eine Pflanzstätte beträchtlichen Umfangs geworden ist, deren Auswirkungen sich jetzt abzeichnen beginnen: vgl. außer den Schriften der beiden Schulhäupter die Veröffentlichungen von B. Casper, J. M. Demske, A. Esser, Kl. Hemmerle, P. Hünermann, J. Splett, M. Theunissen u. a. Über die Geschichte der Religionsphänomenologie informieren die allgemeinen Darstellungen von G. Widengren und G. van der Leeuw, auch H. Duméry, *Phénoménologie et religion* (Paris 1958).

² Z. B. „Das unglückliche Bewußtsein“ (B.IV.B.), „das menschliche und das göttliche Gesetz“ (C.BB.VI.a), „das menschliche und das göttliche Wissen“ (loc. cit. b), „Die Religion“ (C.cc.). — Vgl. auch M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970).

Sören Kierkegaard, über dessen Bedeutung für das Verständnis religiöser Phänomene und der Daseinsanalytik nichts weiter gesagt zu werden braucht. Dagegen ist nachdrücklich an Pascal zu erinnern, dessen Fragmente eine noch lange nicht aufgenommene Fülle religionsphänomenologischer Einsichten enthalten. Es gibt kaum ein zentrales religiöses Phänomen, das bei ihm nicht ansatzweise einer Konstitutionsanalyse von großer Tiefenschärfe unterzogen worden wäre. Überdies findet sich hier mehr als sonstwo eine Besinnung auf die Grundlinien des systematischen Zusammenhangs, der alle Phänomene untereinander verbindet, des „ordre du cœur“, der als reelle und analysierbare Ordnung mit den anderen realen Daseinsordnungen des Menschen in einer analysierbaren Verbindung steht³. Die erwünschte Systematik hätte auch die religionsphänomenologischen Einsichten der Mystik einzubeziehen; freilich gelten hier andere modale Rücksichten und größere transzendente Übersetzungsgebote, doch kann die Geschichte der Selbsterfahrung des religiösen Bewußtseins keine dieser lichtvollen Bezeugungen auslassen, wie ja auch Person, Leben und Wort Jesu eine Phänomenologie der religiösen Existenz enthalten, da sie Evidenz enthalten, und diese nichts anderes ist als die Immanenz des in sich zurückkehrenden, sich bekehrenden Bewußtseins.

Würde man diese Vorgeschichte methodisch ernst nehmen, so wäre man schon im Ansatz über Husserl hinaus, der zwar das Methodenbewußtsein der modernen Phänomenologie, nicht aber die Phänomenologie selbst initiierte. Seit Husserl gibt es die Möglichkeit, den Sinn und die Relevanz phänomenologischer Konstitutions- und Intentionalanalysen für das allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein verständlich zu machen. Die Verständlichkeit beruht darauf, daß jedem methodischen Vorgehen ein transzendentaler Entwurf zugrunde liegt, der in einem beschreibbaren Verfahren, eben dem der Phänomenologie, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden kann. Die kategorialen Grundformen schließen sich zu Strata zusammen, die jeweils den Bereich einer Einzelwissenschaft umschreiben und begründen. Grundlagenforschung ist nur phänomenologisch möglich. „Die Wirklichkeit“ ist eine Fiktion; in Wahrheit löst sie sich in eine Vielzahl von Dimensionen auf, die unterschiedliche Grundbedeutungen, Methoden, Sprachen haben. Die elementarste Aufgabe der Wissenschaft ist die Auflösung dieses nur scheinbar homogenen Komplexes von Wirklichkeit und die exakte Beschreibung des Aufbauverhältnisses, das diese Schichten in ihren Fundierungszusammenhängen haben. Diese Auflösung und Beschreibung ist Phänomenologie. Die Gesamtheit der Schichten bildet noetisch „das Bewußtsein“, noematisch „die

³ Hierzu vgl. *Verf.*, Substanz System Struktur II (Freiburg-München 1966) 190—234.

Wirklichkeit“, welche beide in Intentionalität und Konstitution streng aufeinander bezogen sind.

Wo bleibt hier die Religionsphänomenologie? Auf diese Frage wird mit Scheler eine befriedigende Antwort möglich, denn Scheler streift den subjektivistischen und rationalistischen Anschein des „Bewußtseins“ ab und gesteht jedem Phänomenbereich eine eigene Bewußtseins- oder Erhellungsform zu. So ist der Glaube die adäquate und einzige Form, in der Gott vergegenwärtigt werden kann, so wie die Wahrnehmung die adäquate und einzige Form ist, in der das Körperding vergegenwärtigt werden kann. Man kann Gott nicht zuerst „denken“ oder gar „vorstellen“, um sich ihm dann noch in einem Glaubensakt zur Verfügung zu stellen. Gott erscheint in seiner Wahrheit nur im Glaubensakt, nicht außerhalb. Ein bloß vorgestellter, ein bloß gedachter Gott, ist nicht der Gott des Glaubens. Gott wird entweder geglaubt – oder nicht adäquat erfaßt. Nur der Glaubende weiß auch, woran er denkt; der bloß Denkende weiß nicht, woran er im Grunde doch glaubt.

Wer zuerst „wissen“ will, woran er glauben soll, benimmt sich wie einer, der mit der einen Hand wegwirft, was er mit der anderen herholt. Das phänomenologische Argument steht in Analogie zum ontologischen Argument Anselms; man kann Gott nicht „leugnen“, da leugnen eine Bewußtseinsform ist, zu der der Glaubensgott als noematisches Korrelat überhaupt nicht gehören kann. „Glauben“ ist darum ein mißverständliches Wort, da es gewöhnlich in einem zusätzlichen, assensitiven, also nicht fundamentalen Sinne verwendet wird. An seine Stelle tritt darum der eindeutiger und mutigere Begriff der „Gotteserfahrung“, da „Erfahrung“ die *unmittelbare* und konstitutive Zusammengehörigkeit von Noesis und Noema ausdrückt. Scheler ist zum Begründer einer ihrer selbst bewußten Religionsphänomenologie geworden, weil er das Prinzip der strengen Korrelation zwischen einer eigentümlichen Rezeptionsform und ihrem eigentümlichen, zugehörigen, objektiven Korrelat erfaßte⁴. Seither kann man sagen, daß jeder bewußte und methodische Ansatz bei der Gotteserfahrung Religionsphänomenologie ist.

⁴ „Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins- und Wertbereich stellen also ein ebenso ursprüngliches in sich geschlossenes Ganzes dar wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt.“ – „Daß der Mensch also, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, immer und von vornherein in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt, der weder aus dieser Erfahrungswelt erschlossen ist noch durch Idealisierung an ihr gewonnen, der ferner nur und ausschließlich zugänglich ist durch den religiösen Akt: das ist die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie. – Es ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung“ (*Max Scheler*, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921) 398 f.

Der Ansatz Schelers ist leider kaum apologetisch genutzt worden⁵. Er besagt, daß jeder, der in der religiösen Wirklichkeit steht, ihre Evidenzen erhält und daß keiner, der außerhalb dieser Wirklichkeit steht, religiöse Evidenzen erhalten kann. Der religiöse Zweifel ist ebenso zweifelhaft wie der Zweifel an der Objektivität unserer natürlichen Erfahrungswelt. Die natürliche Erfahrungswelt hat ihre Gesetze der Erfahrung, der Nachprüfung von Erfahrungen, der Bereinigung von Einzelerkenntnissen, der Kommunikation über diese Bereinigung usw. Wer sich außerhalb dieser Gesetze stellt, hat die Möglichkeit mitzureden verloren; er kann seinen Zweifel nicht im Ernst anmelden. Die Dimension als solche und als ganze wird nicht „bewiesen“; sie „erweist“ sich jedoch darin, daß in ihr Erfahrungen, Verbesserungs- und Erhellungsgeschehen an Erfahrungen möglich sind. Dasselbe gilt für die religiöse Wirklichkeit; sie wird nicht „bewiesen“, sie „erweist“ sich jedoch darin, daß in ihr Erfahrungen, Verbesserungs- und Erhellungsprozesse an Erfahrungen möglich sind. Für Wirklichkeitsdimensionen gibt es keinen anderen Beweis als die Möglichkeit einer phänomenologischen Rekonstruktion ihrer apriorischen Bedingungen, d. h. der Grundlagen für das methodische, kritisch und kommunikative Erfahrungsgeschehen.

Jede Dimension gliedert sich in eine Vielzahl von Phänomenen, die unter sich einen strengen Zusammenhang bilden, dessen Regelmäßigkeit der Maßstab der Methodik der in ihr zu gewinnenden Erfahrungen abgibt. Das Glaubensphänomen strukturiert sich in einer Fülle von Phänomenen aus (Rechtfertigung, Sünde, Gnade, Seele, Heil, Reue, Opfer, Weihe, Heiligkeit etc.), die in ihrer Innenkonstitution jeweils einzeln zu beschreiben sind und in ihrem äußeren Strukturzusammenhang dargestellt werden müssen. Sie bilden als Ganzes „die religiöse Wirklichkeit“.

Hier ist nun festzustellen, daß zwar Einzelphänomene gesehen und analysiert worden sind, daß aber der Strukturzusammenhang bisher nicht so weit verfolgt wurde, daß der Gesamtkomplex der religiösen Wirklichkeit als Totalevidenz sichtbar geworden wäre. Kant hat in der Analytik der reinen Vernunft den Komplex „Natur“, als Gegenstand der (damaligen) Naturwissenschaften, so beschrieben, daß alle Einzelphänomene (die sog. Kategorien) in ihrer strengen Regelmäßigkeit und in ihrem genauen Sinn zum Vorschein kommen. Eine solche Leistung fehlt für die anderen strukturalen Komplexe, vor allem für die Struktur der Religion.

⁵ B. Willems: „Es ist aber offenbar, daß die Konfrontation zwischen Metaphysik und phänomenologischer Anthropologie in der katholischen Theologie vorerst noch in den Anfängen steckt.“ In: H. J. Schulz (Hrsg.) *Tendenzen der Theologie im 20. Jh.* (Stuttgart 1966) 607.

Berücksichtigt man, daß zu jeder Wirklichkeitsdimension eine je spezifische Form der Subjektivität gehört, so wird eine wirklich strenge Phänomenologie dieser Dimension zugleich zu einer „Kritik“ des subjektiven Bewußtseins im Hinblick auf die Bedingungen und Normen möglicher Erfahrungen innerhalb dieser Dimension. Das Subjekt bleibt nicht mehr – wie bei Husserl – jenseits der Analyse als dessen Grund und Voraussetzung, oder als der umgreifende Horizont aller einzelnen ontologischen Regionen (das „transzendente Ego“), sondern es wird selbst zum Objekt der Analyse und zeigt sich, wie alle anderen Phänomene der Dimension, in mannigfacher Weise bedingt und ver-spannt. Einen solchen Ansatz kann man eine „objektive Phänomenologie“ nennen, da er die objektiven Bedingtheiten der Realitätserfahrung explizit und die „Konstitution“ des Subjekts durch die Realitäten der Dimension (nicht nur die Konstitution der Realität durch das Subjekt) verfolgt. „Objektive Phänomenologie“ besagt, daß nicht von einem „Bewußtsein überhaupt“ ausgegangen wird (das doch immer nur die Verallgemeinerung und Verabsolutierung eines partikularen, regionalen Bewußtseins ist), sondern daß die Prozesse beschrieben werden, die sich im sachadäquaten Einstrukturieren einer subjektiven Erlebnisfähigkeit in die sachlichen Bedingungen des Erlebens auf der betreffenden Wirklichkeitsstufe vollziehen. Die objektive Phänomenologie ist die Beschreibung des objektiven Erhellungsgeschehens, das im Sichdurchstrukturieren einer bestimmten Wirklichkeitsregion liegt.

Die objektive Phänomenologie, die nicht mehr als Selbstanalyse des Bewußtseins, sondern als Analyse eines Wirklichkeitszusammenhangs geschieht, nennen wir „Strukturanalytik“. Es wird zwar eine Konstitution beobachtet und nachgezeichnet, aber nicht die eines „Phänomens“ im Bewußtsein, sondern die einer „Struktur“ in ihrem Differenzierungs- oder Strukturierungsprozeß. Nicht die Entstehung des Phänomens im Bewußtsein, sondern die Entstehung des Bewußtseins in einer bestimmten Struktur wird sichtbar, besser: das Einstimmen einer bewußten Helle in das Erhellungsgeschehen, das ein wesentliches Moment der inneren Stimmigkeit der Sache ist⁶.

Dahin war Scheler unterwegs; freilich auch Heidegger, wengleich dieser, wie Husserl, dem fundamentalistischen Schein nachging, nach

⁶ Vgl. *Verf.*, *Strukturontologie*, 1971, 15 ff. – Begreift man „Struktur“ als den ontologischen Grundcharakter des Seienden und sieht man, daß zu dieser eine „Genese“, also Selbstfindung gehört und demnach „Selbsterhellung“ der ontologische Sinn des Seins ist, so versteht man auch, daß und wie „Bewußtsein“ und „Erkennen“ (als Formen des Erhellens) aus dem Sein des Seienden hervorgehen und in das „objektive“ Geschehen zurückbezogen sind. Das „erkenntnistheoretische“ Problem – und mit ihm die Phänomenologie – wird aus der subjektivistischen Verirrung (die auch jedem „Objektivismus“ oder „Realismus“ zugrunde liegt) befreit.

dem alles auf eine letzte Seinsschicht zu „reduzieren“ ist. Die Analyse dieser letzten Seinsschicht „Existenz“ mußte sich als „*Fundamental-ontologie*“ verstehen. Da sie nicht beachtete, daß sie immer noch einer kontingenten, nicht der „absoluten“ Wirklichkeitsdimension angehörte, übersah sie die humane Bedingtheit der Subjektform „Existenz“ und hypostasierte sie zu einem im Nichts schwebenden Absoluten. Da diese Schwebe im Nichts nicht phänomenologisch zu begründen war (ja gerade das phänomenologische Manko der Untersuchung ausmachte), wurde es in einer zusätzlichen Metaphysik aufzuarbeiten gesucht, die zu den bekannten Härten des mittleren Heidegger führte, die wiederum zu den Selbstüberwindungsbemühungen des späteren Heidegger zwang.

Scheler, weniger durch diese Gefahr tangiert, blieb in Richtung auf eine „Strukturanalyse“ in Bewegung, wenngleich er nicht die volle Prägnanz und Präzision der Beschreibung erreichte, so daß auch bei ihm die religiöse Wirklichkeit unterbestimmt blieb. Vor allem blieb auch unklar, wie diese Dimension zu den historischen Religionen stand und inwieweit sich von ihr her eine vergleichende Religionswissenschaft begründen ließ⁷.

Die „objektive“ Religionsphänomenologie bedeutet eine entschiedene Öffnung nach außen. Die Religion wird unbeschadet ihres dogmatischen Innenverständnisses für das allgemeine und wissenschaftliche Bewußtsein auf analytischem Wege zugänglich. Es zeichnet sich so etwas wie ein anthropologisches Kriterium ab, von dem her die Orthodoxie jeder Religion in ihrer strukturalen Verbindlichkeit und menschlichen Relevanz gezeigt werden kann. Man findet, geht man konsequent weiter, den Boden, der nicht nur das *tertium comparationis* der Religionen, sondern auch der Maßstab ihrer phänomenologischen Vollständigkeit, oder ihrer *Humanität*, ist.

An diesem Punkt muß die Religionsphänomenologie einen Widerstand in den Religionen erwecken, da sich diese allenfalls noch vergleichen, aber keineswegs von einem „allgemeinen“, gar noch „humanitären“ Kriterium her „kritisieren“ lassen können. Bedenkt man jedoch, daß möglicherweise eine der gegebenen Religionen die Humanität am weitesten, ja unausschöpfbar weit in sich aufgenommen hat, da in ihr das Menschliche göttlich angenommen und überhöht worden ist, so ist der kritische Prozeß kein exterritorialer Vorgang mehr. Er ist innere Klärung, und damit entscheidende Hilfe in den Humanisierungstendenzen der Zeit.

⁷ Vorbildliche Strukturanalysen im Sinne einer bewußten und gesteigerten phänomenologischen Methode finden sich in *Kl. Hemmerle, Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute* (Freiburg i. Br. 1972). Hier ist auch die „Konsonanz zwischen Phänomenologie und Theologie“ klar erfaßt, von deren Begründung oben die Rede ist.

Der „objektiv“ phänomenologische Ansatz gewinnt dann an Aktualität, wenn sich eine Dimension neu zu strukturieren anschickt. Viele Dimensionen schicken sich heute zu einer Neustrukturierung an. Dabei treten altgewohnte Bedeutungen in den Hintergrund, weniger berücksichtigte werden wichtig oder zentral – und ein oberflächlicher Beobachter kann den Eindruck gewinnen, alles Geltende werde umgestürzt. In Wahrheit bleiben – wenn die Umstrukturierung gelingt – alle Bedeutungen (Geltungen) erhalten, wenn sie auch ihren Stellenwert ändern und ihre Wichtigkeit wechseln. In einer Struktur ist alles gleich wichtig. Dennoch scheint es der in der Struktur lebenden Subjektivität, als ob ihr einiges näher, anderes ferner gerückt sei. Wenn eine kritische Analyse diesen Anschein beseitigen würde und die Meinung aufhobe, die Phänomene und Bedeutungen bestünden einzeln und für sich, dann würde manches, was „revolutionär“ erscheint, als ein ganz normaler Lebensprozeß bekundet, der seine Grenzen, seine Bescheidenheit und seine Tradition hat – eine Enttäuschung für den Revolutionär, der sich vom Leben überholt und vereinnahmt sieht und eine Verblüffung für den Konservativen, dem der Gegner entschwindet.

Beispiel: In der gegenwärtigen Umstrukturierung der Dimension des Rechts scheinen Phänomene wie Schuld und Sühne in den Hintergrund zu treten, was freilich nicht richtig ist, da sie an anderer Stelle verwandelt (etwa im Versäumnisvorwurf gegenüber „sozialen Ungerechtigkeiten“ und als „kritisches Bewußtsein“ der Gesellschaft im Hinblick auf sich selbst) wieder auftauchen. Der Rechtsgedanke wird durch solche Umstrukturierungsvorgänge nicht ernstlich gefährdet, *wenn* darauf geachtet wird, daß die Gesamtstruktur erhalten bleibt und die Totalevidenz der Dimension nicht verkürzt wird⁸. Ähnliches gilt für die religiöse Wirklichkeit, in der Bedeutungen wie „Sünde“, „Demut“, „Vergeltung“ usf. in den Hintergrund gedrängt werden, was eine Umsetzung der Bedeutungen aller anderen Phänomene bedingt, wenn der Gesamtzusammenhang nicht zerstört werden soll. Die Minderung und Abdrängung einzelner Phänomene liegt nicht im Belieben des einzelnen oder der Gemeinschaft, wohl aber die Berücksichtigung dieser Abdrängungen im Hinblick auf die intakte Totalität des Strukturzusammenhangs. Wer immer sich um die Wiederherstellung der Strukturevidenz bemüht, verdient die Unterstützung aller – und gerade der „Konservativen“ – da die geglückte Umstrukturierung die Bedingung der Erhaltung des Ganzen ist. Dies ist in der Geschichte auch immer klar gewesen, es sei denn, der Konservatismus habe den Blick auf das Ganze verloren und sei nur mehr an bestimmten Einzelheiten und nicht mehr an dem Leben des Ganzen, an dem Geiste inter-

⁸ Über Umstrukturierung vgl. *Verf.*, *Strukturontologie*, 1971, 263.

essiert. Der partikularisierte Konservatismus konserviert nicht, sondern zerstört, revoltiert ganz gegen seinen Willen, stürzt um, setzt Teilaspekte an die Stelle des Ganzen, inthronisiert dienstbare Kräfte auf den Stuhl des Höchsten, ist ein Götzendienst in der Maske des wahren Gottesdienstes.

Gleichwohl behält er in seiner Intention recht. Es geht wirklich um Bewahrung, mehr noch, um Bewahrheitung. Aber diese Bewahrheitung ist ein aktiver und schöpferischer Prozeß, den nicht nur die Menschen zu vollziehen haben, sondern in dem sie selbst vollzogen werden und dem sie sich in einer ganz unkonservativen Form von Demut zur Verfügung stellen müssen.

Der Vorgang der Umstrukturierung wird häufig als ein solcher der Umprägung einer bisher gültigen *Sprache* erfahren und vollzogen. Ist die Umstrukturierung gerechtfertigt, so ist natürlich auch die Schaffung einer neuen Sprache gerechtfertigt. So sagt das II. Vaticanum in „Lumen gentium“ Nr. 44: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkündigen.“ Es ist sehr wichtig, daß die neue Versprachlichung einer Dimension als ihre Umstrukturierung gesehen und gefördert wird. Diese ist die Bedingung der Lebendigkeit der Dimension. Das trifft ganz besonders auf diejenige Dimension zu, die die umfassendste ist und Sinnvorgaben für alle anderen Dimensionen erbringt. In ihr ist die Umstrukturierung zugleich am schwersten und am nötigsten, am nötigsten, weil von ihrem Leben die Lebendigkeit anderer abhängt, am schwersten, weil sie sich als allbefassende Dimension zeitenthoben weiß. Es ist nicht leicht zu sehen, daß die Kategorie der Zeitenthobenheit selbst durchgreifende Wandlungen in der Zeit mitgemacht hat und mitmachen mußte, wenn sie lebendig bleiben wollte, und daß sie deshalb doch nicht mit sich selbst in Widerspruch geriet⁹.

Es hat keinen Sinn und ist kein Verdienst, sich gegen Umstrukturierungen zu sperren. Es hat dagegen Sinn und ist ein großes Verdienst, sich in der Umstrukturierung um die Erhaltung des Ganzen zu bemühen. Eine Zumutung bleibt sie freilich für das mehr rezeptive Bewußtsein, das in einer gegebenen Verfassung der Struktur verfestigt ist. Es muß in einem erheblichen Maße umlernen. So beobachten wir gegenwärtig eine Umstrukturierung des wissenschaftlichen Selbstver-

⁹ „Das wahre Ewige schließt nicht die Zeit von sich aus, liegt nicht neben ihr – es umfaßt auf zeitlose Weise der Zeiten Inhalt und Fülle mit und durchdringt sie in jedem ihrer Augenblicke“ (*Scheler*, Vom Ewigen im Menschsein, Leipzig 1921²).

ständnisses, die für den einzelnen Wissenschaftler ein Umlernen bis in die Elemente seiner Verfahrensweisen und Kommunikationsformen hinein verlangt. Wieviel mehr Mühe und Zeit wird der Prozeß den Theologen kosten, der in einer viel größeren Spannweite durch den Vorgang getroffen wird?

Das Verständnis der *Erlösung* ist gegenwärtig vielleicht der kritischste Punkt im Prozeß der Neustrukturierung und Versprachlichung der Dimension. Dazu sei nochmals erinnert, daß eine Neustrukturierung schon mit geringen Bedeutungs- und Akzentverlagerungen auskommt.

Die Existenzbedingungen haben sich für einen großen Teil der Menschheit so verändert, daß für den Sinn von Erlösung kaum noch konkrete Anhaltspunkte bestehen. Kontingenz ist nicht mehr Erlebnisbestand, die allgemeine Wohlfahrt ist entweder erreicht oder steht so sehr im Mittelpunkt aller Anstrengungen, daß Gefährdungen, Mühen und Not nur noch den Charakter von Vorläufigkeiten oder gar den des freiwilligen Risikos, des gesuchten Abenteuers haben. Die Menschheit droht den Herausforderungscharakter des Lebens aufzuheben und an dem zugrunde zu gehen, was K. Lorenz den „Wärmetod“ der Gattung nennt¹⁰. Wer denkt da noch an Erlösung?

An die Stelle des Erlösungsbedürfnisses ist mit ungeheurer Wucht und ausschließlichem Geltungsanspruch die Emanzipationsideologie getreten. Das Emanzipationsdenken ist vielleicht die größte Gefahr, die die religiöse Wirklichkeit je zu bestehen hatte; diese Ideologie kämpft nicht gegen die Religion, sie macht sie überflüssig. Am schwersten ist es, sich gegen denjenigen zu verteidigen, der gar nicht mehr hersieht. Der Emanzipationsbegriff überholt und unterhöhlt den religiösen Sensus, insofern er dessen gesamte Dimension als eine naive Vorform erscheinen läßt, als eine Stufe des Bewußtseins, von der sich der Mensch geschichtlich notwendig befreit. So unterscheidet Marx bekanntlich eine religiöse, eine politische und eine menschliche Emanzipation¹¹. Nur wer religiös emanzipiert ist, hat ein politisches Mitspracherecht, nur wer politisch emanzipiert ist, nimmt an der menschlichen Emanzipation teil, durch die allein der Mensch in seinen vollen Selbstbesitz gelangt. Die erste und unbedingte Voraussetzung jeglichen Fortschritts ist für jeden Marxismus daher die Emanzipation von der Religion. Weil Marx der radikalste Emanzipationsdenker ist, ist das radikalste Emanzipationsdenken der Gegenwart marxistisch.

Für die moderne Emanzipationsideologie ist die Religion keine Wirklichkeitsdimension, sondern eine gegenauflärerische Kraft, deren Absicht die Verdummung der Menschheit zu Zwecken der Vor-

¹⁰ K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1972).

¹¹ Zur Judenfrage, Frühschriften (Stuttgart 1953) 188 ff.

herrschaft einer interessierten Minderheit ist, und die sich als letzte Behinderung der endgültigen Emanzipation der Menschheit in den Weg stellt. Die Religion wird sich entweder gegen diese Ideologie behaupten, oder sie wird sich gegen nichts mehr behaupten können. Es ist sehr zu wünschen, daß diese Problemlage jedem Theologen deutlich ist.

Im Emanzipationsdenken tritt das Phänomen Emanzipation an die Stelle der Erlösung. Bleibt es bei dem Anschein, daß Erlösung das Gegenphänomen zu Emanzipation ist, so verfällt die religiöse Dimension im ganzen dem öffentlich-humanitären Verdikt. Dagegen hilft weder bewegte Klage noch Rückzug auf den kleinen Kern derer, die sich den Sinn für die unabdingbaren Notwendigkeiten des Heils bewahrt haben. Die Religion muß in die Zeit hineinschreiten und in die Welt hineinwirken, denn Zeit und Welt sind Werke Gottes. Sie gehören zum Ganzen, und wo die Wahrheit des Ganzen aufgeht, geht auch die Wahrheit von Zeit und Welt auf. Wer auch nur das geringste Glied aus dem Ganzen ausschließt, schließt sich selber aus dem Ganzen aus.

Von hier aus formuliert sich das Ethos für die Umstrukturierung. Sie muß so erfolgen, daß sie die Zeit auf ihre Wahrheit bringt und sie über diese ihre wahre Wahrheit in das Ganze einbezieht. Es geht also nicht nur um Rettung der Erlösung gegen die Emanzipation, sondern es geht auch um die Rettung der Emanzipation gegen ein unzureichendes Emanzipationsdenken. Der Erlösungsbegriff ist nur dann richtig gefaßt, wenn er von sich aus auch tieferes Verständnis des Emanzipationsbegriffs mitbringt. Die Erlösung erlöst die Emanzipation – oder die Emanzipation emanzipiert sich von der Erlösung. Das ist die Alternative: *tertium non datur*.

Es ist kein Zufall, wenn gegenwärtig vielerorts das Thema „Emanzipation und Erlösung“ erörtert wird. Manches, was davon bekannt geworden ist, hat besonderes Niveau und legt die Vermutung nahe, daß die ärgste Bedrohung bereits gebannt ist¹².

Von diesen Ansätzen wenden wir uns hier demjenigen zu, der sich der Religionsphänomenologie am meisten nähert, wenn er sich auch nicht ausdrücklich in ihr ansiedelt. Hans Kessler¹³ geht „von der Erfahrung aus“; er fragt ausdrücklich nach der „Gotteserfahrung“, die dem Erlösungsgeschehen und dem Erlösungsbewußtsein zugrunde liegt. Erfahrungen kann man nur in einer Wirklichkeitsdimension machen; als Wirklichkeitsdimension wird das Religiöse nur dort offenbar, wo es strukturell erfaßt, erlebt, gelebt wird. Die Unzerreißbarkeit einer Struktur wird nur in einer Konstitutionsanalyse deutlich; die

¹² Vgl. *J. B. Metz*, Erlösung und Emanzipation, in: *StimZeit* 191 (1973) 171–184.

¹³ Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972). – Alle folgenden Zitate, wenn nicht anders angegeben, hieraus.

Konstitutionsanalyse ist das Privileg der Phänomenologie. Es ist also der Ausgangspunkt, durch den Kessler mit der Religionsphänomenologie verknüpft ist.

Was hier unter Gotteserfahrung zu verstehen ist, kann natürlich nicht meinen, daß in irgendeinem Erfahrungsfeld mitten „unter anderem“ plötzlich Gott, das Göttliche, ein Zeichen Gottes auftaucht, sondern nur dies, daß die Totalität des Wirklichen umschlägt und in einer gewandelten, unvordenklichen und unverkennbaren Weise neu aufgeht. Die Gotteserfahrung ist nicht ein Faktum im Menschen, sondern der Mensch ein Faktum in seiner Gotteserfahrung. Er erfährt sich gewandelt, und zwar so, daß seine Welt in einem eigentümlichen Licht, überhaupt erst in einem Lichte aufgeht. Nicht jeder Gott, nicht jede Gottesvorstellung hat diese verwandelnde Kraft, sondern nur der „Gott Jesu“, der gerade an dieser Kraft zu erkennen ist und der darum nur durch Erfahrung adäquat erfaßt werden kann.

Die Erfahrung Gottes ist, da eine allesbetreffende, eine Grunderfahrung. Kesslers Buch steht auf dieser Grunderfahrung und spricht aus ihr. Es bewegt sich in dem Bereich, der durch sie auseinandergefaltet wird und bezieht andere theologische Kategorien in ihn ein. Es bestätigt seine Grunderfahrung dadurch, daß es anderes miteinbeziehen und aus demselben Licht heraus hell werden lassen kann.

Die Gotteserfahrung kann nicht mitgeteilt werden, es sei denn durch sich selbst. Derjenige, der sie durch sich selbst mitteilt, der Mittler, *ist* diese Erfahrung, und dies sowohl darin, daß er sie ganz und gar besitzt, wie auch darin, daß er andere in sie hineinzuziehen vermag. „In Verhaltensweisen, wie sie bei Jesus zu finden sind, verschafft sich eine neue (von absoluter Freiheit ermöglichte) Freiheit Ausdruck und greift auf andere über, um auch sie zu neuer Freiheit zu ermutigen und zu befähigen“ (114).

Was beinhaltet die Erfahrung, die „eine neue Freiheit“ verschafft? – Der Mensch, der in allen Zeiten, besonders aber in den Zeiten komplizierterer gesellschaftlicher Verhältnisse, unter mannigfachem Leistungsdruck und Rollenzwang steht und sich immerzu genötigt sieht, sich als der zu erweisen, der er sein will und sein muß, begegnet einem unbegrenzten persönlichen Vertrauen, das ihn unmittelbar und ganz ohne Beweise annimmt. In solchem Angenommensein fällt die Rüstung ab, die der Mensch unvermerkt, doch schwer an ihr tragend, auf sich genommen und an sich vermehrt hat. Die Freiheit, sein zu dürfen, der man ist, wird, wenn sie und indem sie erfahren wird, als die größtmögliche Befreiung erfahren. Die daraus resultierende Freiheit kommt dem Menschen nicht aus ihm selbst, sondern wird ihm in der Begegnung vom anderen her geschenkt, so daß der andere zur Freiheitsbedingung des Menschen wird. Im Leben und Wirken Jesu ist diese Art der Annahme – so führt Kessler aus – in einer vollständigen und

ungetrübten, alles überwindenden und freisetzenden Weise verwirklicht, so daß von ihm her Nachahmung und Wiederholung unter endlichen Menschen möglich wird. Die absolute Befreiung ist die Erlösung, die in Abschattierungen erlebbar wird und die alle, die die Erfahrung solcher Befreiung haben, zu einer Gemeinschaft macht. Dem Totalangenommensein entspricht ein endliches Annehmen untereinander, dem wiederum eine endliche Annäherung im Sinne einer „Sammlungsbewegung“ entspricht, so daß daraus eine irdische Vorform des Gottesreiches entstehen kann. „Weil die wohlwollende Zuwendung zum Anderen und die wohltuende Annahme des allemal bedürftigen Anderen aber, wie wir sahen, nichts als die innere Folge der Erfahrung absoluten Angenommenseins ist, darum ist jene Zuwendung zum Anderen allein der erfahrbare Erweis des totalen Angenommenseins“ (92).

Von der Grunderfahrung, die hier nur angedeutet werden konnte, läßt sich ein Beurteilungsmaßstab der Emanzipation gewinnen. Emanzipation war in einer ersten geschichtlichen Phase (von ihrer begrifflichen Fassung im römischen Recht her) eine nur teilhafte; sie besagte nur Aufnahme als vollgültiges Mitglied in eine bestehende Rechtsordnung hinein. Erst im Zeitalter der bürgerlichen Vernunft (eine zweite Phase) betrifft die Emanzipation diese Rechtsordnung selbst und wird insofern total, als sie den Menschen ganz auf sich und seine eigene Vernunft stellt. Sie ist das Recht, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (Kant). Damit hat die Idee der Emanzipation ihren vollen Anspruch erreicht. Sie bedeutet ideellen und realen Selbstbesitz des Menschen, der mit seinen Mitmenschen in einem „vernünftigen“ Dialog steht und mit ihnen gemeinsam die menschlichen (öffentlichen) Angelegenheiten regelt. Werden die Verhältnisse jedoch sehr kompliziert und damit für den einzelnen undurchsichtig, so fragt sich, von woher definiert ist, „was vernünftig ist“? Da die Voraussetzung nicht gemacht werden kann, daß sich alle Menschen soweit selbst ein Bild von den allgemeinen Angelegenheiten verschaffen, daß sie erkennen können, „was vernünftig ist“, sind sie von einigen wenigen abhängig, die über die Definition des Vernünftigen verfügen. Damit aber gerät der Mensch in eine Abhängigkeit, die nicht geringer ist als die Abhängigkeit der voremanzipativen Phase. „So wendet sich die Emanzipation gegen die Emanzipation selbst. So droht die aufklärerische Freiheit die Freiheit selbst wieder aufzuheben“ (98).

Die Frankfurter Schule der Gesellschaftstheorie, die die Vernunft- oder Kommunikationsgesellschaft zum Prinzip des absoluten Emanzipationsstreben gemacht hat, kann diese aus dem Emanzipationsphänomen selbst entstehende, innere Verunmöglichung nicht beseitigen. Sie gründet sich auf letzte Voraussetzungen und oberste Maß-

stäbe wie etwa auf den des „herrschaftsfreien Dialogs“, aber sie vermag diese Leerformel nicht durch eine letztgültige Erfahrung zu füllen. Dies aber wäre vonnöten, da es immer auch *vermeintliche* Herrschaftsfreiheit gibt und eine jede (bisherige) Gesellschaftsform als eine teils offene, teils verborgene Herrschafts- und Verfügungsstruktur entlarvt werden kann. Die kritische Schule fordert „Antezipation“ (Adorno), um aus einer proleptischen Dialogform Maßstäbe der Verbesserung der gegebenen Kommunikation zu gewinnen. Ob diese Prolepsis jedoch frei von Selbstverblendung ist, kann im Zusammenhang dieser Theorie nicht mehr untersucht und bewiesen werden.

Dem stellt Kessler die Freiheitserfahrung des Christen gegenüber: Sie ist wirklich Erfahrung, nicht nur Entwurf. Sie hat in der Realität des Lebens Jesu einen unmittelbar gegebenen und absolut gültigen Maßstab, der freilich erst dann sichtbar wird, wenn dieses Leben als „Erfahrung“ verstanden und mitgelebt wird. Nur in seiner „Praxis“ geschieht die Umwendung, die eine Verwandlung des Wirklichkeitszusammenhangs in Richtung auf den wahren Gott und damit auf den wahren strukturellen Grund bedeutet. „Eine an Jesus orientierte . . . Praxis vermag die Emanzipation zu ihren insgeheim intendierten . . . Zielen, und das heißt: über sich selbst hinauszuführen“ (115).

Den vollen Gehalt der Befreiung kann die Emanzipation weder geben noch ansichtig machen; er geht ja nur vom Anderen her auf. Das wahrhaft intendierte Ziel ist darum von einem je anderen, und zum Schluß von dem Anderen an sich, abhängig, ist unverfügbar. Das Unverfügbare entzieht sich dem Emanzipationsdenken, da Emanzipation immer nur Selbstemanzipation ist, nur im Umkreis der Selbstverfügbarkeit des Menschen, seiner Selbsterschaffung, „Selbstproduktion“ (Marx) geschieht. „Was über das Verfügbare hinausgeht, ist der Emanzipation nicht zugänglich“ (116). Indem nun aber in der christlichen Freiheitserfahrung gerade das, was über das Verfügbare hinausgeht, erfahren wird, wird die Dimension des Unverfügbaren selbst erfahren. „In der Begegnung mit anderen wird das Unverfügbare erfahren. Es wird aber auf eigentümliche Weise erfahren: indem man den Anderen als unverfügbaren wahrnimmt, zeigt sich, daß das Unverfügbare über ihn hinausragt“; aus dem im Anderen erfahrenen Unverfügbaren erhebt sich, über ihn hinausweisend, „die ganze Dimension des Unverfügbaren“ (124). Nur von hier aus kann die „unverfügbare, freie Personalität des anderen Menschen“ erfaßt werden, und nur so kann „seine Freiheit vor aller Verkürzung und Halbierung“ geschützt werden.

Auf diese Weise gelingt es Kessler, evident zu machen, daß in der kritischen Theorie nur eine „eindimensionale“ Emanzipation bedacht und gefordert wird, mit der man der „wachsenden Technisierung, Funktionalisierung und Entpersönlichung“ unserer Welt nicht wirk-

lich entgegenzutreten vermag (126). Die kritische Theorie erliegt dem Fehler, den sie früheren Emanzipationstheorien vorwirft, daß die Vernunft nur als „instrumentelle Vernunft“ angesetzt wird. Die wirkliche Einlösung des Emanzipationsstrebens setzt ein Hinausgehen über diesen Emanzipationsgedanken voraus und führt in eine Dimension, in der ein neuer und absoluter Sinn erfahren wird. „Wo immer Menschen zu größerer menschlicher Freiheit gelangen, da geschieht dies nicht ohne das Geschehen der Erlösung“ (127).

Wir haben als Beispiel die Veröffentlichung eines Autors gewählt, der als Theologe an der Frankfurter Universität lehrt und durch die geistige Atmosphäre seiner Umgebung gezwungen ist, das Verhältnis der christlichen Botschaft zum modernen Bewußtsein in einer seiner prononciertesten Gestalten zu reflektieren. Da er nicht nur das Sensorium, sondern auch die wissenschaftliche Potenz für eine solche Reflexion hat, profilieren sich hier die entscheidenden Aufgaben sehr scharf, und es stellt sich das Verhältnis von Offenbarung und Sprache, von Theologie und Philosophie, von Glaube und Geschichte exemplarisch dar.

Kessler will nur „ein neues Verständnis“ geben, nicht „eine neue Lehre“. Er will nur den dogmatisch noch nicht ausdefinierten Freiraum für eine Adaptation an das moderne Verständnisvermögen ausnutzen. Dazu ermutigt ihn die dogmatische Situation selbst, insofern die offizielle Lehre zu einer vor allem auf Anselm basierenden „Satisfaktionstheorie“ neigt, die dahin geht, daß die Erlösung der verlorenen Menschheit durch das stellvertretende Opfer Jesu erfolgte. Dies bleibt selbstverständlich – auch für Kessler – in Geltung, aber es setzt die Lebendigkeit alter Opfervorstellungen voraus und führt in der unvermeidlichen Vergrößerung durch ein breites aufnehmendes Bewußtsein zu „Einseitigkeiten“, ja zu einem „grausamen Mechanismus, der uns immer unvollziehbarer wird“¹⁴. Ähnlich spricht R. Schnackenburg von den „unerträglichen Vorstellungen“, die durch die Satisfaktionstheorie und ein sich darin allein begründen zu können glaubendes Erlösungsverständnis führt¹⁵. Es bedarf also gegenwärtig dringend einer *Ergänzung* dieses traditionellen Erlösungsverständnisses durch zeitangemessenere Verstehensformen.

Durch seinen „Ansatz bei der Praxis Jesu“, und bei der „Gotteserfahrung Jesu“ nimmt Kessler den Erlösungsvorgang in den lebendigen Vollzug der Begegnung zwischen Gott und Mensch hinein. Dabei geschieht mehr als nur eine Berücksichtigung des Lebensvollzugs und der Handlungsweisen Jesu. Die von K. angezogene Grunderfahrung geht auf die Zusammengehörigkeit, auf das Wesensprinzip, auf

¹⁴ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 187.

¹⁵ Das Evangelium nach Markus II (Düsseldorf 1971) 114.

das innere Licht der Handlungen Jesu, sucht das Prinzip der Person, das zugleich das Prinzip der Dimension christlicher Wirklichkeit ist, und es zeigt sich, daß diese Wirklichkeit die Umwendung, Erhöhung und Befreiung der zunächst gegebenen äußeren Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt ist.

Diesen Innenaspekt muß die Religionsphänomenologie, wenn sie mehr sein will als ein Herumlaborieren an äußerlichen Phänomenen, als die Stringenz des Zusammenhangs von Leben und Tod Jesu erfassen. Dieser Aspekt tritt bei Kessler unter der Bezeichnung „Praxis“ auf. Sein Hauptinteresse gilt einem Aspekt, der in den üblichen Erlösungslehren fast ganz vernachlässigt wird: das irdische Leben und Wirken Jesu in seiner Bedeutung für die Menschen. Dies will er in den Blick rücken, selbstverständlich ohne irgendeinen anderen Aspekt leugnen zu wollen. Wenn das irdische Leben und Wirken Jesu im Vordergrund steht, geht es selbstverständlicherweise primär um dessen befreiende Kraft für menschliches Leben und Handeln, weniger um Erlösung vom Tod, wenngleich dies und anderes in der zitierten Schrift mehrfach anklingt. Religionsphänomenologisch geht es um das „Phänomen“ Jesus, und dieses schließt einen bestimmten Sinn von Erlösung ein – *schließt ein*, verursacht nicht nur. Das gehört zur Evidenz des Phänomens.

Ähnlich steht es um das Problem der „Sprache“ der Theologie. Es scheint sich da nur um eine Vermittlungsfrage zu handeln, um „Verstehenskategorien“, die mehr oder weniger auswechselbar sind. Daß dies nicht die Wahrheit trifft, wird spätestens dann klar, wenn die phänomenologische Wendung vollzogen ist. Wird der konstitutive Zusammenhang des Phänomens erfaßt, so kann dieses aus seiner eigenen Evidenz heraus dargestellt werden. Die Sprache des Phänomenologen ist dann, und nur dann, die Sprache der Sache. Ein solches in die Struktur selbst eingehendes, ja darin aufgehendes Denken spricht „aus“ der Sache, nicht „über“ die Sache. Überall, wo der Strukturzusammenhang ans Licht tritt, wird die Sprache der Sache gesprochen; die Darlegung ist dann der mitvollzogene Selbsterhellungsprozeß der sich lebendig strukturierenden Sache selbst.

Ein solches Sprechen ist „pneumatisch“, es ist nicht nur Reden, sondern Bezeugen – und wer nicht bezeugend redet, „glaubt“ nicht – selbst wenn er glaubt zu glauben. Wo immer aus dieser „Erfahrung“ gesprochen wird, aus dem inneren Zusammenhalt der Dimensionen, wird aus dem „Geist“ gesprochen; von daher versteht es sich, daß eine Rede, der der Ansatz bei der „Gottese Erfahrung Jesu“ gelingt, pneumatisch ist.

Die wahre Theologie ist Theo-Logie. Die religiöse Wirklichkeit, kann selbst sprechend werden. Dieses Sprechen kennt keine hermeneutischen Probleme. Es ist an sich selbst Lösung, Erlösung. In diesem

Sinne kann gesagt werden, daß die Theo-Logie teilhat am Erlösungsvorgang, nicht etwa nur Theorie dessen ist.

Man versteht: eine die objektive Wendung ganz erstrebende Religionsphänomenologie tendiert zu einer Verwandlung der Theologie im ganzen, wobei „Verwandlung“ nichts mit „Veränderung“ gemein hat. Das Sinnvorzeichen wird geändert, eine Bedeutung kommt ins Spiel, die das scheinbar harmlose Geschäft der Theologie mit den äußersten Ansprüchen auflädt. Man kann nur hoffen, daß die Religionsphänomenologen vor der papierenen Wand, die sie von dieser Wendung trennt, haltmachen. Was dahinter kommt, ist „cibus grandium“, wie dies ihr Ahnherr Augustinus nannte, bekömmlich nur für ein überdimensioniertes Verstehen. Vor der Wand wird gekämpft; da gibt es noch Polemik, wie etwa gegen das Emanzipationsdenken. Polemik färbt ab. Ein von der Nähe zum emanzipatorischen Gedanken nicht unberührt gebliebenes Denken kann etwa davon sprechen, daß sich die Kirche seit der konstantinischen Wende mehr oder weniger mit der bestehenden Ordnung „arrangierte“ und deren Herrschaftsstrukturen „sanktionierte“ und „reduplizierte“ und die Interessen der „unmündig gehaltenen“ Massen auf eine selige Freiheit im Jenseits lenkte. In solchen heute überall zu hörenden Redewendungen wird eine gegenwärtige Denkfigur („Herrschaftsstrukturen“) auf eine Zeit zurückgeblendet, die derartiges nicht kannte, weder als Denk- noch als Existenzfigur. „Herrschaft“ bedeutete damals etwas *toto coelo* anderes, ebenso Mündigkeit, Ordnung usw. All dies gehörte in eine Struktur, die ihre eigene Berechtigung und ihr eigenes Licht hatte und in der „Erlösung“ einen anderen Klang auslöste als im heutigen, vom „emanzipatorischen Interesse“ affizierten Menschen. Dieses Interesse wäre dem damaligen Menschen, mit gutem Grund, gerade nicht als befreiend erschienen, ihm wäre eine Fesselung sichtbar geworden, die der gegenwärtige Mensch nicht wahrhaben kann. Gelingt es dem modernen Menschen wirklich, sein Emanzipationsinteresse sachadäquat, d. h. im Sinne einer geläuterten und erhellten Lebensstruktur in *dieser* Zeit zu erfassen, so wird er weit davon entfernt sein, dieses Interesse mit den Intentionen einer *früheren* Menschheit zu verwechseln und jene als unmündig zu sehen.

Die „objektive“ Phänomenologie ist eine „historische“ Phänomenologie. Sie zeigt, daß das Phänomen der Emanzipation, ebenso das Phänomen der Erlösung und alle anderen Phänomene, je nach der Situation der Zeit einen anderen Akzent gehabt haben. Sie geht diesen Akzentverschiebungen nach, reinigt die Verstehensstruktur und präzisiert sie exakt. In dieser (phänomenologisch und strukturanalytisch zu erstellenden) Exaktheit liegt die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften – und der Theologie. Aus dieser Exaktheit – und allein aus ihr – entspringt die Evidenz, die auch denjenigen, der die Gesamt-

struktur zunächst nicht zu sehen vermochte, überzeugt. Nur eine überzeugende Theologie wird sich selbst gerecht.

Die neue Sprache einer altehrwürdigen Struktur wird nur dann sauber gesprochen, wenn sie sich als Übersetzung der alten Sprache versteht und mit ihrer eigenen Reinigung die Bewahrheitung und Rechtfertigung der alten vollzieht. Die Fähigkeit, das Alte nicht nur zu akzeptieren, sondern als hohe und höchste Wahrheit zu verstehen, ist der Maßstab für das Gelingen der eigenen Struktur. Die Exaktheit in der sinngemäßen Übereinstimmung mit der Tradition ist ein Index für die Exaktheit in der Ausarbeitung einer neuen Verstehensstruktur. Wird dieses Ziel erreicht, so werden die verschiedenen strukturellen geschichtlichen Glaubensauslegungen je als Umsetzungen Desselben erfaßt, und vielleicht kann Dasselbe vom Menschen nur im Geschehen der Umsetzung von struktural gerechtfertigten Glaubensauslegungen begriffen werden.

Dies war es doch wohl, was Augustin meinte, als er den Gottesegen „wachset und mehret euch“ (Gen. 1, 22; 28) nur allegorisch auf Wassertiere und Menschen, realiter jedoch auf die Glaubensauslegungen bezogen sehen und damit zum Ausdruck bringen wollte, daß das Leben des Glaubens an der Mannigfaltigkeit der Auslegungen, an der Vielfalt der Sprachen und an dem unverstellten Verstehensgeschehen, das sich zwischen diesen abspielt, hängt. So sagt er an dieser in ihren Konsequenzen kaum absehbaren Stelle: „Wachset und mehret euch, mit diesem Segen, so verstehe ich es, wurde uns von Dir die Fähigkeit und die Berechtigung gegeben, sowohl auf vielerlei Weise zu verkünden, was wir in einerlei Weise verstehen, wie auch auf vielerlei Weise zu verstehen, was wir dunkel in einerlei Weise verkündet lesen.“¹⁶

Manche Beispiele geben heute (wir haben eines mit Bedacht gewählt) Zutrauen in eine Zukunft, in der dieses lebendige Gespräch des Glaubens, das schon so lange und von so hoher Stelle gefordert ist, in Gang kommt und in der die Mündigkeit des Christen daran wächst, Teilnehmer und Teilhaber an diesem alles tragenden Gespräch zu sein.

¹⁶ „... et multis modis enuntiare, quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus.“ Conf. XIII, 24.