

Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie

Von Hansjürgen Verweyen

Kaum eine Disziplin der Theologie hat gegenwärtig so weitreichende Schwierigkeiten bei der Bestimmung ihrer selbst als Wissenschaft wie die Fundamentaltheologie (FTh). Man darf darüber hinaus vermuten, daß ein großer Teil der Probleme der übrigen theologischen Disziplinen bei dem Versuch, ihr Ziel, ihre Methode und ihr Verhältnis zueinander zu umreißen, in engem Zusammenhang mit dieser Grundlagenproblematik steht, in die die FTh gekommen ist.

Bei der Frage nach dem Kern dieser Schwierigkeiten möchte ich von einem Text ausgehen, der eine „*opinio communis*“ der heute in der BRD für das Fach FTh verantwortlichen Theologen auszudrücken scheint:

Studienziel (der FTh) ist die Fähigkeit, den christlichen Glauben im Blick auf seinen in der Offenbarung selbst gegebenen Grund und vor der Vernunft sowie dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten zu beantworten¹.

Ist das Wörtchen „sowie“ in diesem Text nicht einfach im explikativen Sinn gebraucht – das wäre ein grammatikalischer Mißgriff –, dann ergeben sich im wesentlichen drei Interpretationsmöglichkeiten im Hinblick auf das hier genannte Forum, vor dem der christliche Glaube verantwortet werden soll.

(1) Entweder man sieht in dem „wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten“ etwas anderes als ein Forum der Vernunft – etwa die öffentliche Meinung, die ein Sokrates der Unvernunft überführen muß, der er aber dennoch

¹ Rahmenordnung: Entwurf einer revidierten Fassung (Studium Katholische Theologie ohne Nummer). Hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentages durch *E. Feifel*, München 1977, 24 (Nr. 2.4.3.1); gleichlautender Text in: Rahmenordnung für die Priesterbildung. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1. Mai 1978, 44 (Nr. 83). Dieser Text wurde von *F. Wolfinger* und *H. Waldenfels* in ihren Überlegungen zum fachorientierten Schwerpunktstudium in FTh übernommen in: Studium Katholische Theologie 6. Hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie“ . . ., Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 99, 103. Die Formulierung scheint zurückzugehen auf den Entwurf der o. g. Rahmenordnung für die Priesterbildung („Grundordnung für die Priesterbildung“, 1976), wo es 39 (Nr. 3.8.6.4.1.1) heißt: „Die Fundamentaltheologie will den christlichen Glauben verantworten im Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Grund wie vor der Vernunft und dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten.“

zum Opfer fällt. Sie ist in der Tat stetiger Dialogpartner auch der Theologie, die mit ihm zu rechnen und ihn behutsam anzureden hat, in der Hoffnung, Anknüpfungspunkte für ein vernünftiges Gespräch zu entdecken. Eine Verantwortung, eine „Apologia“ vor diesem Forum kann aber kaum mit Recht gefordert werden.

(2) Oder man hält das genannte Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten für den je konkreten Ausdruck der sich wissenschaftlich und gesellschaftlich – und wie sonst? – ausprägenden Vernunft. Dann ist die Aufführung eines an erster Stelle fungierenden, separaten Forums „Vernunft“ kaum mehr als eine Leerformel, mit der man vielleicht eine respektvolle Verneigung vor früheren Epochen der Theologie und Philosophie beabsichtigt, in denen noch die Ermittlung einer universal und überzeitlich gültigen „ratio“ für möglich gehalten wurde.

(3) Oder aber man hält die je neu zu vollziehende Verantwortung des Glaubens vor dem jeweiligen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein nicht für das ganze Geschäft der Apologia des christlichen Glaubens und denkt wirklich unter dem Titel „Vernunft“ an eine Instanz, die nicht einfach mit jenem Bewußtsein zusammenfällt. Dann ist dringend erforderlich, daß man weitere Interpretationshilfen für die zitierte Definition des Studienziels der FTh gibt. Denn so, wie sie dasteht, ist sie mißverständlich. In den folgenden Ausführungen möchte ich eine solche Interpretationshilfe anbieten, ausgehend von der Annahme, daß in der Mitte zwischen dem Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Glaubensgrund und der Verantwortung vor dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten mit Recht ein „Forum Vernunft“ genannt wird, dessen Verhältnis zu der an zweiter Stelle genannten Instanz aber einer sorgfältigen Bestimmung bedarf.

Keinen Zweifel scheint es heute darüber zu geben, daß es die Theologie notwendig mit „Hermeneutik“ zu tun hat. Wenn etwas auf das Verstehen einer Tradition angewiesen ist, um sich selbst zu finden, dann ist es christliche Theologie. Sie trägt nicht nur ein bestimmtes Buch mit der Auflage, es je neu auszulegen, ständig in ihrem Marschgepäck, sondern muß stets auch erinnernd die ganze Wirkungsgeschichte jener Ereignisse vor Augen halten, deren wichtigste „Momentaufnahmen“ dieses Buch enthält.

Was allerdings das Wesen hermeneutischen Verstehens sei, darüber gibt es wohl mittlerweile einen ganzen Bücherwald, ohne daß indes diese Frage selbst auch nur annähernd einer befriedigenden Antwort zugeführt wäre. Blickt man genauer hin, so scheint die entschiedene Hinwendung zu Problemen der Hermeneutik, die sich verstärkt seit etwa zwanzig Jahren beobachten läßt, mit einer kaum weniger entschiedenen Abkehr zusammenzuhängen: Sehr in Verruf und weit-

gehend außer Gebrauch gekommen sind Unternehmungen solcher Art, die sich unter dem Titel „Erste Philosophie“ zusammenfassen lassen.

Dieser Umstand ist einigermaßen verwunderlich. Hat es im Zusammenhang mit oder sogar unter dem Schutz der Theologie doch eigentlich immer ein Bemühen um „erste Philosophie“ gegeben. Etwa in den ersten tausend Jahren – angefangen von Justin, dem Martyrer und Apologeten, bis zur Entdeckung des „ganzen“ Aristoteles für das christliche Mittelalter –, die vor allem unter dem Zeichen des „Platonismus“ und in der Zuversicht standen, im Ausgang vom fleischgewordenen Logos den alle Vernunft tragenden Logos zu erreichen. Besonders eindrucksvoll in diesem Zusammenhang der immer wieder unternommene Versuch Augustins, für die Grundbegriffe theologischen Denkens – bis hin zum Geheimnis der Trinität – einen letzten Geltungsboden zu erfassen, der sich auch noch vor der radikalen Skepsis verantworten läßt, und dann, in seiner Nachfolge, die erste systematische Entfaltung eines solchen Programms im Werk Anselms von Canterbury.

Seit Thomas von Aquin trat dieses Fragen nach der Elementarstruktur der Vernunft zurück hinter den Gedanken einer allumfassenden „*analogia entis*“, ausgefaltet in einer Metaphysik, die fortan als „*philosophia prima*“ galt. Angesichts dieser die theologische – seit der Reformation zumindest noch die katholisch-theologische – Grundlagenforschung bestimmenden Metaphysik wurden Neuaufbrüche zu jenem früheren, platonisch-augustinischen Modell einer „ersten Philosophie“ – wie besonders bei Descartes, Kant und Fichte – zunächst ebensowenig in eine systematische Reflexion aufgenommen, wie man die Notwendigkeit einer radikalen Neuorientierung der gesamten „*philosophia perennis*“ angesichts des Aufkommens einer eigentlichen hermeneutischen Reflexion im 19. Jahrhundert sah.

Einen ersten entschiedenen Durchbruch in dieser Hinsicht brachte erst das Frühwerk M. Blondels, das allerdings wegen des bald aufflammenden Modernismustreits ohne große Wirkung blieb. Der eigentliche Anschluß der scholastisch orientierten Philosophie und Theologie an die kritische Philosophie Kants wurde erst von J. Maréchal und den ihm folgenden Denkern – im deutschen Sprachraum besonders K. Rahner, J. B. Lotz und E. Coreth – gewonnen. Im Zuge dieser transzendentalen Neuorientierung fand man auch wieder zu einer geltungstheoretischen Reflexion in jener Schärfe zurück, wie sie für das augustinische Denken bestimmend war.

Wo liegt der Grund dafür, daß dieser Neuansatz zu einer „ersten Philosophie“ inzwischen völlig in den Hintergrund gedrängt scheint? Gelegentliche Hinweise auf Mängel in der „transzendentalen Theologie“ Rahners, wie sie sich etwa bei J. B. Metz finden², machen die

weitgehende Abkehr heutiger Fundamentaltheologie von jener „erst-philosophischen“ Reflexion kaum verständlich. Liegt es daran, daß die Transzendentalphilosophie der Maréchalsschule ihren eigentlichen Stellenwert im Verhältnis zur Theologie und zur Hermeneutik nicht klar genug bestimmt und sich schließlich selbst aufgegeben hat?

In den folgenden Überlegungen wollen wir weder diesen Fragen weiter nachgehen noch überhaupt einen Zustandsbericht heutiger Fundamentaltheologie schreiben. Wir möchten statt dessen, soweit dies überhaupt in einem kurzen Aufsatz möglich ist, die Frage nach dem Verhältnis von hermeneutischem Verstehen und „erster Philosophie“ grundsätzlich neu bedenken, im Hinblick auf die Aufgaben der Fundamentaltheologie speziell wie dann auch allgemein der Philosophie. Wenn wir in diesen Ausführungen „erste Philosophie“ durchgehend apostrophieren, so geschieht dies in dem Bewußtsein, daß bei unserem Bemühen um den Nachweis der prinzipiellen Notwendigkeit von „erster Philosophie“ ihr Begriff vorerst nur in groben Konturen in den Blick treten kann.

1. Die Frage nach dem Anfang der Fundamentaltheologie

Worum geht es in der Fundamentaltheologie? Wie soll man hier anfangen? Zur Beantwortung dieser Fragen mag zunächst eine Reflexion auf den Titel des beabsichtigten Unternehmens nützlich sein, den man immer mit Bedacht wählen sollte. „Fundamental-Theologie“ müßte dem Wortsinn entsprechend die grundlegende Weise des Redens über Gott sein bzw. die Rede über Gott, in der ihr eigentlicher Grund zur Sprache kommt.

Das könnte man als Anweisung verstehen, zuerst einmal die allgemeinste Weise des Redens über Gott zu klären, um von da zum Besonderen aufzusteigen. Etwa nach dem Vorbild des Thomas von Aquin, der in seiner „Summa Theologica“ nach wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen über die Disziplin Theologie mit der Frage nach der Existenz Gottes einsetzt und dann den tastenden Versuch einer Bestimmung des Wesens Gottes folgen läßt. Oder in der Weise, daß man der Frage nach der Wahrheit der Religion die nach ihrem Wesen vorausschickt und hierzu auf die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaften zurückgreift³.

Ein solches Vorgehen eröffnet aber weder die grundlegendste Weise des Redens über Gott (im extensiven Sinne), noch kommt dabei

² Vgl. z. B. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 62, 139 ff, 189, 199 ff. In dem eine umfassende Orientierung über die Grundprobleme der neuzeitlichen Frage nach Gott anstrebenden Werk H. Küngs, Existiert Gott? wird die Bedeutung der transzendentalen Neubesinnung innerhalb der katholischen Fundamentaltheologie und „christlichen Philosophie“ fast gänzlich übersehen. Vgl. meine Rezension dieses Buches in: ThRv 74 (1978) 353–358.

³ Vgl. A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957.

der eigentliche Grund dieses Redens (im intensiven Sinne des Wortes Fundamental-Theologie) zur Sprache. Der eigentliche Grund meines/unseres Redens über Gott kann jeweils nur vom Zentrum meines/unseres je besonderen Gottesverhältnisses her sichtbar werden. Die Frage nach Wesen und Wahrheit der Religion allgemein muß diesen innersten und je besonderen Gottesbezug jedoch methodisch einklammern, um dem Gegenstand von Religionsphilosophie oder (vergleichender) Religionswissenschaft gerecht werden zu können.

Religionsphilosophie und -wissenschaft können aber auch kaum als „fundamentalste“ Theologie in der extensiven Bedeutung dieses Wortes gelten. Um bei ihrem Gegenstand – wenn auch in einem noch so allgemeinen Sinn – zu bleiben, müssen sie sich irgendwie im Umkreis der Sprache der Religionen bewegen. Die Voraussetzung dieses „Sprachspiels“ kann jedoch noch einmal „ideologiekritisch“ dahingehend hinterfragt werden, ob religiöses Sprechen überhaupt nicht Epiphänomen eines authentischeren Sprechens über den Menschen ist und darum auf dieses reduziert werden muß. Die sich verantwortende Rede von Gott steht heute nicht primär vor dem Pluralismus solchen Redens oder einer Gegenrede, sondern vor einem Sprach- und Denktzusammenhang, in dem, wie es scheint, das Sprechen von Gott einfach überflüssig geworden ist. Die zeitweise in Mode gekommene Rede vom „Tode Gottes“ war selbst noch theologisch motiviert. Man wird heute weithin eher an jenen boshaften Nachruf auf einen „lieben Verstorbenen“ erinnert, in dem es geheißen haben soll: „Er hinterließ eine Lücke, die ihn völlig ersetzt.“

Im Umkreis theologischer Grundlagenreflexion gibt man sich oft einer Täuschung hin. Man glaubt, dem universalen Auftrag der Glaubensverantwortung dann am besten gerecht zu werden, wenn man möglichst weit draußen, bei den „Randsiedlern“ der Religionsgemeinschaften – und noch weiter außerhalb – ansetzt. Der Gesprächspartner, den man sucht, weiß aber doch, woher die Rede kommt, und wartet im stillen immer darauf, wann endlich die Katze aus dem Sack gelassen wird oder gar das Kaninchen aus dem Zylinder springt. Der wichtigste Gesichtspunkt – abgesehen von der Wortbedeutung des Titels „Fundamental-Theologie“ und von der Problemlage, vor die gegenwärtig alles Reden über Gott gestellt ist, – dürfte aber aus folgender Überlegung hervorgehen: Ein kritisches Gespräch über zentrale Fragen des Menschen kann nur gelingen, wenn man – bei aller Dialogbereitschaft – zunächst und immer wieder die eigene Position in der betreffenden Frage bedenkt. Nur in dem Maße, wie diese Position als eigene und besondere Entschiedenheit bewußt wird, öffnet sich auch der Blick für die weitere Dimension der Frage überhaupt. Reflektiert ein Gesprächspartner hingegen seine eigene Entschiedenheit – seinen „Glauben“ im weitesten Sinn des Wortes – nicht, oder

meint er sogar, in der betreffenden Frage ohne feste Position und „vorbehaltlos offen“ zu sein, dann ist äußerste Vorsicht am Platze. Er hält dann nämlich leicht sein faktisch immer vorentschiedenes Reden zur Sache (seine „Theologie“ als Reden im Umkreis des eben ange-deuteten „Glaubens“) für „Philosophie“, d. i. in einem zunächst eben-falls weiten Sinn: die begriffliche Basis allgemeiner Kommunikation in zentralen Fragen des Menschseins, eine Basis, die doch nur unter großer Mühe, im Aneinanderreiben der verschiedensten Standpunkte, gewonnen werden kann.

Der angemessene Ausgangspunkt fundamentaltheologischen Fra-gens dürfte genau in der Mitte zwischen dem scheinbar unmittelbaren Einsatz beim Fragen nach „Religion überhaupt“ und einem Funda-mentalismus liegen, der im unreflektierten Gebrauch der Basisdoku-mente des Glaubens sich gegen Fragen von außen abzuschirmen sucht. In beiden Fällen wird die Bedingtheit der eigenen Ausgangspo-sition nicht bedacht, die in Sachen Religion vor allem in einem je be-sonderen Unbedingtheitsurteil gegeben ist. Nur im kritischen Rück-gang auf dieses Unbedingtheitsurteil, das hier immer schon wirksam ist (ob bewußt oder unbewußt, ob in positiver, negativer oder auch, wie noch zu zeigen sein wird, „neutraler“ Form), läßt sich der Hori-zont offenen Fragens ermitteln, den die eigene Position jeweils frei-gibt⁴. Es legt sich damit genau das methodische Vorgehen nahe, das in dem eingangs zitierten Text angesprochen ist: Das Fragen nach der Verantwortung christlichen Glaubens hat einzusetzen mit dem „Blick auf seinen in der Offenbarung selbst gegebenen Grund“.

2. Religiosität und Humanität

Die generelle Feststellung scheint zwar berechtigt, daß erst über ei-ne religiöse Hingabe der Mensch aus seinem Egoismus befreit und damit für die Belange des Mitmenschen in einer Tiefe offen wird, die soziologisch konstatierbaren Prozessen zwischenmenschlicher Aner-kenkung aufgrund von biologisch vorgeprägten Bindungen (Familie, Sippe, Stamm) oder dem wechselseitigen Arrangement von Einzel-interessen (in einer wie auch immer rudimentären Form von „contrat social“) unzugänglich bleibt. Nicht weniger allgemein dürfte aber die Beobachtung zutreffen, daß religiöse Hingabe zumeist einer letzten Offenheit für den Mitmenschen im Wege steht. Dies scheint sich bis ins Neue Testament hinein zu bestätigen. Auf die Frage nach dem er-sten Gebot antwortet Jesus nach dem Evangelisten Markus:

⁴ Hier scheint mir wissens-theoretisch der unaufgebbare Kern der Barthschen Grundannahme zu liegen, daß nur eine vom Wort Gottes selbst freigegebene Vernunft vom Glaubenden als kritische Instanz des Theologischen akzeptiert werden kann – bei aller berechtigten Kritik, die diese Grundthese K. Barths erfahren hat. Vgl. bes. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973.

Das erste ist: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein, und du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Vernunft und aus deiner ganzen Kraft.“ Das zweite ist dies: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“⁵

Für die Gottesliebe ist radikale Selbstüberschreitung und Selbstvergessenheit gefordert, für die Nächstenliebe bleibt mit der „Goldenen Regel“ eine Orientierung an der Selbstliebe bestimmend, die ein völliges Sich-im-anderen-Verlieren verhindert. Hingabe an Gott und Engagement an den anderen Menschen scheinen hier in einer Konkurrenz befangen, in der letztlich der Mitmensch immer zu kurz kommt. Weil Gott den ersten Platz im Interesse des Menschen einnehmen soll, kann dem Nächsten nur noch der zweite Platz eingeräumt werden. Damit bleibt aber zugleich die Hintertür für einen Rückfall in den Egoismus offen:

Ihr aber sagt: „Wenn jemand zu seinem Vater oder zu seiner Mutter sagt: ‚Korban (das heißt Opfergabe) sei, was dir von mir zugute kommen sollte‘, dann laßt ihr ihn für seinen Vater oder für seine Mutter nichts mehr tun.“⁶

In engem Zusammenhang damit ist die doppelte Bewegung zu sehen, in die der religiöse Begriff von Schuld führt. Erst über die Erkenntnis eines Schuldigwerdens vor dem allein Heiligen wird die ganze Tiefe zwischenmenschlichen Verfehlens erfahrbar, wie sie in (stets zumindest teilweise biologisch vorstrukturierten) Familien- und Sippenverhältnissen und im Umkreis von sich gesellschaftlich arrangierenden Individuen nicht vor den Blick tritt.

Und dennoch bleibt die erkannte „unendliche“ Differenz zwischen dem personifizierten Heiligen und mir, dem Sünder, eine stete Versuchung, das Gute als eine im letzten dem Menschen unerreichbare Sache anzusehen und damit doch wieder die Unbedingtheit sittlicher Verantwortung abzuschwächen.⁷

Es ist erstaunlich, mit welcher Radikalität der Evangelist Matthäus diesen beiden Grundgefährdungen der Humanität durch Religiosität im Rückgang auf eine letzte Vertiefung der Gottesliebe begegnet. Die unerhört kühne Gegenüberstellung von altem und neuem Gebot in den sechs Antithesen der Bergpredigt läßt er in die religionsgeschichtlich wohl einmalige Forderung ausklingen: „Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“⁸ Hier ist kein Sich-Absetzen des „endlichen“, fehlbaren Menschen vom „unendlichen“ Gott, mit Kant gesprochen: keine heteronome Interpretation des Gottesgebots mehr möglich. Wenn Gott sich selbst um des Menschen willen aufgibt, so müssen wir zwar nicht Gott um des Men-

⁵ Mk 12,29–31. Vgl. Dtn 6,4f.; Lev 19,18.

⁶ Mk 7,11f.

⁷ Vgl. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2. Kapitel.

⁸ Mt 5,48. Vgl. auch 19,19–21, wo Matthäus die „Goldene Regel“ als Zusammenfassung der vom Gesetz geforderten Nächstenliebe (vgl. auch 22,40) durch Jesu Ruf nach Vollkommenheit in seiner Nachfolge überstiegen sein läßt.

schen willen aufgeben (wie der Fehlschluß Feuerbachs lautet⁹), wohl aber uns selbst mit unseren gesamten mitmenschlichen Beziehungen in diese Bewegung Gottes zum Menschen hin einschmelzen lassen.

Die Gefährdung der Menschenliebe durch die Gottesliebe beruht darauf, daß wir den Akt der religiösen Hingabe von uns ausgehen und in Gott terminieren sehen. In der radikalen Umkehrung dieses Verhältnisses¹⁰ fällt die „um Gottes willen“ gesetzte Schranke gegenüber dem Nächsten hin. Wo Matthäus die oben zitierte Stelle über die beiden Hauptgebote aufnimmt, führt er das Gebot der Nächstenliebe konsequenterweise durch die Formulierung ein: „das zweite (Gebot) ist ihm (dem ersten Gebot) gleich . . .“¹¹. Dann ist es aber auch nur folgerichtig, wenn in der Gerichtsrede das Handeln an dem Geringsten der Brüder dem Tun Jesu gegenüber gleichgesetzt wird¹². Solche Praxis vollzieht nur nach, was durch die Menschwerdung Gottes vorgezeichnet ist.

Bei meinem ersten Versuch, eine „prima philosophia“ fundamentaltheologisch aus der Gleichsetzung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe zu begründen, habe ich die Notwendigkeit unseres Hinhörens auf die ganze Tiefe des Fragens aller Menschen betont, die aus jener Gleichsetzung folgt. Will Nächstenliebe die Engführung auf bloße Fürsorge vermeiden, so muß sie sich bis ins Zentrum der Sorge erstrecken, in der sich der Mensch im Grunde seines Daseins zur Frage wird – oder dieser Frage zu entkommen sucht. Im Hinhören auf die verschlungenen Wege der menschlichen Sorge müssen dabei die Fragen der anderen jeweils zu meiner eigenen Frage werden¹³.

Mit diesem Gedanken scheint mir auch heute noch die Notwendigkeit einer auf universalen Sinn zielenden Philosophie vom Zentrum der Theologie her begründet. Nur ist dieser Gedanke einer „universalen Offenheit“ noch ziemlich abstrakt und ist damit vor allem noch nicht der Begriff einer „ersten Philosophie“ geklärt.

Welchen konkreten Sinn jene universale Verantwortung in der heutigen Welt annimmt; das ist inzwischen in der Wende der FTh zur „politischen Theologie“ und „Theologie der Befreiung“ deutlich betont worden. In diesem Zusammenhang wurde auch die Gefahr einer allzu schnellen Spiritualisierung der im Matthäusevangelium aufgerissenen universalen Offenheit auf die Geringsten der Brüder und ihren sehr realen Hunger und Durst unterstrichen, eine Gefahr, der trans-

⁹ A. o. O., 5. Kapitel

¹⁰ Vgl. auch die Zurückweisung gnostischer Religiosität durch Paulus 1 Kor 8,1–3; 13,12.

¹¹ Vgl. Mt 22,39 gegen Mk 12,31.

¹² Vgl. Mt 25,31–46.

¹³ Vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969, 23ff.

zendentale oder universalgeschichtliche Konzeptionen von FTh leicht erliegen¹⁴.

Müßte eine „politische Theologie“ aber ihren Fragehorizont nicht doch entschieden erweitern, gerade um ihrem eigentlichen Programm gerecht werden zu können? So notwendig eine Ideologiekritik des bürgerlichen Bewußtseins zur Wiedergewinnung einer authentischeren christlichen Praxis ist: Hat man damit den Bazillus schon ausreichend immunisiert, so daß er in unserer Hilfe an die „Dritte Welt“ nicht unversehens an diese übertragen wird?

Die schicksalhafte Solidarität zwischen der realen Armut in der Dritten Welt und der nicht minder realen geistigen Verarmung und Gefangenschaft, in der sich die „affluent societies“ der westlichen Hemisphäre befinden, scheint mir theoretisch noch nicht in aller Schärfe erfaßt. Man ist der Krankheit unseres Geistes noch nicht an die Wurzel gegangen, wenn man mit Marx den Warenfetischismus und die Tauschmentalität des bürgerlichen Subjekts geißelt oder, wie häufig im Umkreis ökologischer Besinnung, den Finger auf das „Erz-übel des Cartesianismus“ legt.

Auch ist mit dem Ausblick nach spirituellen Alternativen – ob man diese nun im fernöstlichen Raum oder in einer geistig lebendigeren abendländischen Vergangenheit sucht – noch kein eigentlicher Heilungsprozeß eingeleitet. Dieser Ausblick ähnelt eher der Aufnahme von Akupunktur und chinesischen Heilkräutern, die zwar wichtige Anregungen vermittelt, nicht aber die nötige Humanisierung der westlichen Medizin in der Weiterentwicklung der modernen Wissenschaften selbst zu ersetzen vermag. Im Zuge der Übernahme technischer Errungenschaften des Westens stehen heute vielmehr alle Kulturen vor einer Krise (oder sind schon mitten darin begriffen), die bereits Husserl unter dem Stichwort „Galilei“ als unausweichliches Implikat moderner Technik gekennzeichnet hat¹⁵. Statt partieller Eingriffe an bloßen Symptomen oder des Versuchs, physisch oder doch wenigstens geistig in noch einigermaßen heile Enklaven zu entkommen, bedürfte es einer wirklich gründlichen Diagnose der „Krisis der europäischen Wissenschaften“, einer historisch-phänomenologisch umfassenden Aufarbeitung der gesamten christlich-nachchristlichen Bewegung, an deren vorläufigem Ende wir stehen.

Diese Diagnose unserer eigenen Geistesverfassung muß von uns selbst, stellvertretend auch für alle durch unsere materiellen Produkte und dem zugehörigen „Know-how“ davon Betroffenen, geleistet werden, da nur wir die wirkungsgeschichtliche Tragweite und Her-

¹⁴ Vgl. *J. B. Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, a. a. O., bes. 141ff.

¹⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von *Walter Biemel*, Den Haag 1962.

kunft der universal gewordenen Krisis ermessen können. Im Zentrum unserer solidarischen Verantwortung steht damit die schwierige Aufgabe, unsere eigene gegenwärtige Denkverwirrung – das Verkürzen oder Ausbleiben wesentlicher Fragen, schließlich das medientechnisch instrumentalisierte Versinken in Geistlosigkeit – als eine Bewegung des Geistes selbst zu entlarven; zwar nicht unbedingt als eine Bewegung des „Weltgeistes“, aber immerhin als eine (wie unbewußt auch immer vollzogene) Reaktion auf Fragen, welche die christliche Tradition und ihre Nachgeschichte stellt, auf die sie aber noch keine zureichende Antwort gefunden hat.

Die so ermittelte, philosophisch vorrangige Aufgabe ist nun eindeutig hermeneutischer Natur: Sie bewegt sich notwendig in einem Zirkel des Verstehens, das von einem noch sehr undurchsichtigen Ausgang des Fragens anhebt und von dieser Relativität des Anfangs bestimmt bleibt. Was hat diese Fragebewegung aber mit einer „ersten Philosophie“ zu tun, für die gerade der (zumindest vermeintlich) gesicherte Ausgang von einem klaren und festen Boden charakteristisch ist?

Ich meinte seinerzeit, schon mit der (aus der Gleichsetzung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe) theologisch geforderten universalen Offenheit eine „cartesianisch“ vorgehende „erste Philosophie“ begründet zu haben¹⁶. Tatsächlich ist damit aber zunächst eher der Weg in eine Richtung gewiesen, wie sie etwa H. Peukert mit dem Versuch verfolgt, in der Vielschichtigkeit heutigen grundlagentheoretischen Fragens eine Konvergenz auf den theologisch begründeten Begriff universaler Solidarität hin aufzudecken¹⁷. Die so gesehene Aufgabe führt unausweichlich in einen unendlichen Prozeß. Die unabsehbare Fülle heutiger (wie auch der noch unbewältigten früheren!) Denkansätze ist vom einzelnen Forscher niemals aufzuarbeiten und kann auch nur annäherungsweise im Teamwork erfaßt werden, da die geisteswissenschaftliche Arbeit des Verstehens (im Unterschied zu naturwissenschaftlichen Resultaten) nie adäquat auf formalisiert-informatorischem Wege weitervermittelt, sondern nur im je neuen Aufbruch meines eigenen hermeneutischen Horizonts geleistet werden kann. Dieser unabschließbare Verstehensprozeß kann aber kaum als eine „erste Philosophie“ angesehen werden. Hat eine solche angesichts der universal-hermeneutischen Aufgabe überhaupt noch eine genuine Funktion, oder stellen die immer wieder zu beobachtenden

¹⁶ Vgl. o. S. 365 Anm. 13.

¹⁷ Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976. Vgl. auch die Bestimmung von H. Waldenfels, a. a. O. 104f: „Als Dialogik . . . ist die FTh . . . nicht nur abwehrend-abgrenzende und verantwortende Wissenschaft, sondern auch das ständige Bemühen um Kommunikationsfähigkeit mit allen denkbaren Menschengruppen, ihren Denk- und Verhaltensweisen und -strukturen, um Raum zu gewinnen für die Vernehmbarkeit der christlichen Botschaft . . .“

„cartesianischen Aufbrüche“ nur Ausflüchte aus der komplexen Situation heutigen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Bemühens, also eigentlich Abbrüche der Kommunikation, dar?

Unsere Frage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und „erster Philosophie“ innerhalb des fundamentaltheologischen Bemühens hat unausweichlich teil an den Polarisierungs- bzw. Verdrängungsprozessen, denen jene Verhältnisbestimmung heute allgemein unterliegt¹⁸. Sie bedarf großer Umsicht, um nicht auf instinktive Abwehrreaktionen zu stoßen.

Im Zusammenhang dieses Abschnitts ist zunächst noch einmal genauer die vom Christen geforderte Bereitschaft zu universaler Kommunikation zu überdenken. Geht es letztlich um eine von Gott getragene Sinnzusage an alle Menschen, zu der diese in freier, vernünftiger Entscheidung Stellung nehmen können, so ist in der hier gemeinten Kommunikation stets der Begriff eines universal gültigen Sinns vorausgesetzt. Darin scheint die Legitimationsbasis für ein „erstphilosophisches“ Erfassen von Sinn zu liegen. Es stellen sich damit aber auch eine Fülle von Fragen, die wir zunächst einfach stichwortartig anreißen wollen.

Vom angeredeten Partner her: Wie kann ich vermeiden, daß ich ihm nicht von vornherein meine theologische Logik als seine eigene menschliche Logik unterlege, sein Bild von sich selbst meinem allgemeinen Menschenbild subsumiere¹⁹? Vom Anredenden her: Hält mein vorausgesetzter Glaube die von ihm selbst aufgegebenen Zerreißprobe aus, sich an dem Recht eines jeden auf freie Bestimmung über seinen eigenen Sinn zu bewähren? Wer sagt mir, wieweit ich diesen je eigenen Sinn zu respektieren habe oder ihn einfach als (sich einer allgemeinen Kommunikation oder zumindest dem unaufgebbaren christlichen Offenbarungssinn verschließenden) Eigensinn sich selbst überlassen darf? Kann der theologisch Sprechende zugleich der mit dem Angeredeten philosophisch Fragende sein, ohne daß – auf der einen Seite – die Gnadengabe Gottes in Humanismus verfälscht oder – auf der anderen – nicht die letzte Unvoreingenommenheit erreicht wird, die ein wirklich philosophisches Fragen auszeichnet? Kann ich schließlich überhaupt von der grundsätzlichen Universalisierbarkeit

¹⁸ Die Diskussion im deutschen Sprachraum insbesondere ist noch immer behindert durch schroffe Antithesen wie „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ und „Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit“ (so der Titel einer Schrift von R. Lauth, Stuttgart 1966) und verstellt durch philosophiehistorische Frontenbildungen wie „Hegel oder Fichte“, „Heidegger oder Husserl“ bzw. „Husserl I“ (der cartesianische) oder „Husserl II“ (der der „Krisis“-Schrift), trotz verheißungsvoller Neuansätze zur Überwindung solcher Gegenüberstellungen.

¹⁹ Vgl. die „klassische“ Problematik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, genauer: die Frage nach dem Verhältnis eines die Logik des Ganzen schon wissenden „Wir“ zu der mühevollen Aufdeckung der geschichtlichen Dialektik, die sich an dem „natürlichen Bewußtsein“ vollzieht.

der theologischen Gabe (d. h. über den unmittelbar einleuchtenden Sinn einer universalen Verantwortung für „den Geringsten der Brüder“ hinaus von universaler philosophischer Offenheit der Theologie) sinnvoll sprechen, bevor ich die Freiheit der je einzelnen kennengelernt habe? Impliziert nicht jeder Versuch eines Vorgriffs auf einen „erstphilosophisch“ gültigen, für alle verbindlichen Sinn bereits ein Sich-Verschließen gegen je neue, prinzipiell unvorhersehbare Freiheit? Mit dieser Frage ist wohl am ehesten die Scheu angesprochen, die ein hermeneutisches Philosophieren vor *allen* Versionen einer „mathesis universalis“ hat. Und dennoch: Zerfließt nicht die theologische Anrede angesichts eines bodenlosen Pluralismus von Dialogpositionen in ein völlig diffuses Gerede, wenn grundsätzlich keine „erstphilosophische“, d. h. letzt- und allgemeingültige Bestimmung von Sinnkonstanten möglich ist, auf die der je offene Dialog gemeinsamen Fragens wissend zurückkommen kann? Und ist gerade damit nicht gleichzeitig die Gefahr eines Rückzugs auf rein dogmatische, nicht mehr vor der Vernunft verantwortete Grundpositionen gegeben, weil der theologisch Redende diese drohende Zersetzung zwar richtig wahrnimmt, ihr aber nicht rational zu wehren vermag?

Läßt sich angesichts der Vielschichtigkeit solchen Fragens über einen erneuten Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Grund des Glaubens nicht noch eine klarere Orientierung für die Glaubensverantwortung gewinnen?

3. Glaube und autonome Vernunft

Wer immer einen prinzipiellen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und autonomer Vernunft behauptet, hat entweder diesen Glauben oder das, was Vernunft ihrem eigenen Wesen nach ist – oder beides – noch nicht richtig bedacht. Im landläufigen Sinn wird zwar das Wort „glauben“ sehr häufig gebraucht, um einen grundsätzlichen Unterschied zu „wissen“ oder „verstehen“ zu bezeichnen. Das beweist aber nur, wie sehr der Glaubensbegriff heruntergekommen ist.

Vom spezifischen Begriff des *christlichen* Glaubens her ergibt sich jedenfalls etwas ganz anderes. Der Inhalt dieses Glaubens wird als das letztgültige Wort Gottes an den Menschen verstanden, das in der geschichtlichen Person Jesu an uns ergangen ist. Was heißt: dieses wirklich glauben, ganz und gar davon überzeugt sein? Im Lateinischen und den ihm hierin folgenden Sprachen (wie etwa dem Englischen) läßt das Wort für „überzeugen“, „con-vince(re)“, noch etwas von dem Kampf und schließlichen Sieg über die Vernunft anklingen, um den es im wirklichen Überzeugen geht. Bin ich von der Wahrheit des in Jesus Christus ergangenen endgültigen Wortes Gottes tatsächlich bis in die Tiefe meiner Existenz hinein überzeugt, dann habe ich die Gewißheit, daß mir diese Wahrheit keiner mehr nehmen kann.

Was bedeutet das aber: bis in die geheimsten Tiefen meines Selbst davon überzeugt sein, daß mir nichts mehr zu begegnen vermag, das diese Wahrheit überholen könnte? Dieserart kann ich nicht ehrlich reden, solange die Wahrheit eine nur einfach hingennommene, gehorsam „gegläubte“ und allein darum festgehaltene ist. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den *Begriff* einer endgültigen Wahrheit und eines letzten Sinns für den Menschen gefaßt hat, so daß nichts mehr ihr diesen Begriff zu zerstören vermag, kann sie ehrlich sagen, daß sie bis ins letzte von einer *erfahrenen* Wahrheit besiegt ist, insofern diese nämlich den durch nichts mehr auflösbaren Begriff von letztem Sinn erfüllt.

Hiermit zeichnen sich bereits Konturen des Begriffs einer „ersten Philosophie“ ab, und zwar als fundamentalste Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Diese Aufgabe ist nicht etwas, das man auf den jüngsten Tag hinausschieben könnte. Es ist ein Unternehmen, das jeder Christ für sich grundsätzlich schon immer geleistet haben muß, will er sich geraden Blicks vor den Altar und unter die Leute trauen. Umgekehrt gesagt: Ein wesentlicher Grund dafür, daß sich heute der Christ kaum noch vor den Altar begibt und – als *Christ* – sich nur noch mit eingezogenem Kopf unter die Leute schleicht, liegt vielleicht darin, daß er es nicht mehr für möglich hält, den „intellectus fidei“, den Glaubenssinn bis in eine „erste Philosophie“ zu führen.

Wie die im christlichen Glauben implizierte Aufgabe einer „erstphilosophischen“ Reflexion vom einzelnen Christen tatsächlich eingelöst werden kann, ist gewiß eine äußerst schwierige Frage. Ihre Beantwortung ist nicht Gegenstand dieses Beitrages, in dem es um den bloßen Aufweis der *Notwendigkeit* einer „ersten Philosophie“ geht. Soviel mag an dieser Stelle immerhin angedeutet werden, daß die Frage nicht in die Richtung einer Robinsonade weist, in der jeder Christ – in völliger Unangefochtenheit von der geistigen Situation und wissenschaftlichen Diskussion seines Tages – in der Lage wäre, jederzeit den unbezweifelbar gewissen Begriff eines universal gültigen Sinns in eigener Regie zu erstellen. Es macht aber einen entscheidenden Unterschied aus, ob ich mich als Christ als Glied einer Kommunikationsgemeinschaft weiß, in der es allen Ernstes für möglich gehalten wird, einen solchen Sinnbegriff mit „erstphilosophischer“ Klarheit zu erfassen, oder ob sich diese Kommunikationsgemeinschaft im bloßen Prozeß einer prinzipiell unendlichen Annäherung an Wahrheit begriffen versteht – was nur der vornehmere Ausdruck für das Bewußtsein ist, nie einen festen philosophischen Grund unter die Füße zu bekommen. Dieses letztere Verständnis von „Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft“ unterhöhlt die Substanz des christlichen Glaubens selbst.

Vom Wesen christlicher Glaubensüberzeugung her ist der Begriff

einer Philosophie unaufgebar, deren Basis nicht in sprachlich geprägtem Wissen besteht. Alles sprachlich geprägte Wissen²⁰ unterliegt der Geschichtlichkeit des Verstehens, das in einen prinzipiell unabschließbaren Prozeß führt. Würde dieser Verstehensprozeß aber die Grundlage für das oben geforderte Erfassen des Begriffs eines letzten Sinns darstellen, so könnte man stets nur von einem *antizipierten*, nicht aber wirklich *erkannten* Begriff letztgültigen Sinns sprechen. Die bloße Antizipation der Letztgültigkeit des Wortes Gottes ist aber nicht der vom Christen geforderte Akt des Glaubens. Sie wäre ein Hinausschieben der vollen und ganzen Entscheidung angesichts des tatsächlichen Gekommenseins des letzten Wortes Gottes auf das (wie immer nah oder fern) erwartete Kommen Christi in der Parusie²¹. Die vom Wesen des christlichen Glaubensaktes her geforderte „erste Philosophie“ muß – bei aller unabdingbaren sprachlichen Verständigung, ohne die auch eine streng „monologisch“ vorgehende Selbstverständigung nicht auskommt – einen Grund erfassen und allein dessen eigene Bewegung thematisieren, der sprachlicher Prägung und damit geschichtlicher Relativität vorausliegt²².

Diese aufgrund des Absolutheitscharakters des christlichen Glaubens geforderte „erstphilosophische“ Reflexion scheint nun allerdings schwer zu vereinbaren mit der notwendigen Offenheit des Christen auf die Fragen aller Menschen, die wir im vorigen Abschnitt erörtert haben. Das „absolute Wissen“ einer „ersten Philosophie“ scheint die radikale Offenheit des Fragens im Gegenteil unmöglich zu machen.

²⁰ Von der Unterscheidung zwischen gemeinsprachlicher und formalsprachlicher Fundierung können wir hier absehen, da jeder formalsprachlich gefaßte Begriff auf den Kontext einer „ordinary language“ zurückweist.

²¹ Zur Verdeutlichung der hier angesprochenen theologischen Problematik ein kurzer Verweis auf das Werk *W. Pannenberg*. Im Hinblick auf die Entscheidungssituation angesichts des irdischen Jesus sagt Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 59f): „Das ganze Wirken Jesu blieb ... auf zukünftige Bewährung seines Vollmachtsanspruches angelegt, auf die Bestätigung, die Jesus selbst nicht leisten konnte, eben weil und insofern es sich dabei um die Legitimierung seiner eigenen Person handelte, die an das Eintreffen des angekündigten Endgeschehens gebunden ist ... Auch die Jünger des vorösterlichen Jesu (sic!) konnten seinem Vollmachtsanspruch nur folgen im Vertrauen auf seine künftige Bestätigung durch Gott selbst, bzw. durch den Vollzug des Endgeschehens.“ Wenn in diesem Zusammenhang Pannenberg zwar den Ostererscheinungen noch einen Eindeutigkeit verschaffenden Legitimationscharakter zuschreibt, so scheint mir von dem hier „glaubenslogisch“ beschrittenen Weg doch die Position folgerichtig, die Pannenberg dann in seinem fundamentaltheologisch bisher bedeutsamsten Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (Frankfurt/M. 1973) vertritt. Dort erscheint *jede* Glaubensposition als bloße Antizipation im Sinne einer Hypothese, die erst im Fortgang der Erfahrung bewährt (oder falsifiziert) werden kann (vgl. bes. 290ff, 312ff).

²² Mir ist bewußt, welchen Unmut heute schon die bloße Behauptung einer Basis auslöst, die geschichtlicher Relativität enthoben sein soll. Diesem ist wirksam nur durch den tatsächlichen Nachweis eines solchen Grundes zu begegnen – vgl. dazu vorläufig meinen Versuch: Nach Gott fragen, Essen 1978. *Hier* geht es nur darum, die verschüttete Frage nach jener „platonisch-cartesianischen Denkfigur“ in aller Vorsicht wieder auszugraben.

Demgegenüber möchten wir zeigen, daß – trotz aller Problematik der jeweils unternommenen „absoluten Reflexion“ – ohne eine „erstphilosophische“ Reflexion der je eigenen Sinnposition, des je eigenen „Glaubens“ im weiteren Sinne, der gesellschaftliche Diskurs an Ernst verliert bzw. die intendierte gegenseitige intersubjektive Anerkennung sich auf einen Grad von Bedürfnissen einspielt, in denen die Würde des Menschen nicht mehr voll zu Wort kommt.

Bevor wir diese Frage nach der Sicherstellung einer mehr als peripheren Solidarität weiter verfolgen, also – vom vorigen Abschnitt her gesprochen – die Implikationen unserer These von der Notwendigkeit einer „erstphilosophischen“ Hinterfragung des Glaubens mit Rücksicht auf das „zweite Gebot“ bedenken, möchten wir noch kurz einige Gedanken auf die Implikationen unserer These mit Rücksicht auf das Zentrum der Glaubensüberzeugung selbst, also das „erste Gebot“, verwenden.

Was verleiht einer Glaubensüberzeugung die innere Substanz? Die Beantwortung dieser Frage scheint aufs engste mit dem Verhältnis zusammenzuhängen, das der Glaube zum „Forum Vernunft“ hat, von dem wir eingangs gesprochen haben, und mit der Art und Weise, wie sich dieser „Gerichtshof“ zusammensetzt. Dazu einige knappe historische Hinweise.

Wer immer als Europäer – „nach der Französischen Revolution“ und der modernen Religionskritik – Religiosität in den USA begegnet, nimmt mit Überraschung wahr, wie selbstverständlich hier eine durchaus moderne Gesellschaft von religiösem Leben durchsetzt ist, das – dem Europäer zumindest – alles andere als zeitgerecht erscheint. Die Gründe für dieses Phänomen leuchten allerdings rasch ein. Die Vereinigten Staaten haben sich zum wesentlichen Teil aus Gruppen sehr verschiedener religiöser Herkunft konstituiert, die wegen erlittener Intoleranz Europa den Rücken kehrten und für deren gesellschaftliches Zusammenfinden und -bestehen der Ausschluß von Religionskritik als öffentlich-gesellschaftlich relevantem Faktor darum geradezu die erste Bedingung darstellte. In diesem Kontext konnte eine Philosophie wie die David Humes geradezu prototypisch werden. Im Grunde nicht weniger atheistisch als die Religionskritik von Voltaire bis Marx, erlaubte diese Philosophie doch den ungestörten Selbstgenuß des Glaubenden, sofern sich dieser nur aus dem wissenschaftlich relevanten Geschehen in seine Privatsphäre zurückzog.

Bei allem Respekt für das Phänomen religiösen Lebens in den USA, die Folgen dieser historisch bedingten Konstellation des Verhältnisses von Glauben zum „Forum Vernunft“ waren verheerend. Auf der einen Seite konnte und kann sich hier noch immer unter dem gesellschaftlich anerkannten Schutztitel von Religion so ziemlich alles ungeniert entfalten, was auf dem Feld von Glaube und Aberglaube

möglich ist. Dem steht auf der anderen Seite die Entwicklung einer Glashausphilosophie gegenüber, die Radikalität bei der Suche nach einer allgemeinverbindlichen Ratio in Fragen, die die letzten Dinge des Menschen betreffen, nicht gestattet und Pluralismus in diesem Bereich geradezu nahelegt.

Von hier ein Blick zurück auf zwei Höhepunkte rationaler Selbstdurchdringung des Glaubens in Europa und deren gesellschaftlicher Ermöglichung!

Anselm von Canterbury. Er unternimmt – angesichts des in den Klöstern des hl. Benedikt ausgebrüteten Kuckuckseis freier, antiker Dialektik, die an den Kathedralschulen seiner Zeit zu neuer gesellschaftlicher Eigenständigkeit heranwuchs – die Verantwortung des Glaubens vor einem wirklich rauen Forum weltlicher Vernunft, die dennoch von der Überzeugung getragen bleibt, daß sie Gemeinverbindliches zu ermitteln vermag.

Thomas von Aquin. Er vollzieht Ähnliches auf einer neuen Stufe. Das Bekanntwerden des „ganzen“ Aristoteles über die Vermittlung von Gelehrten aus nichtchristlichen monotheistischen Religionen stellte im Kontext der aufblühenden abendländischen Universität den christlichen Glauben vor die Notwendigkeit, sich vor einer Vernunft zu verantworten, die nicht von vornherein „christlich vereinnahmt“ war und dennoch den Blick auf einen gemeingültigen, nicht in Pluralismus zerfallenden Boden freigab.

Diese knappen Hinweise mögen den paradoxen Sachverhalt veranschaulichen, wie sehr das fundamentaltheologisch notwendige Fragen nach einem allgemeinverbindlichen, geschichtlich nicht mehr relativierbaren Grund von Sinn im Hinblick auf seine praktische Ermöglichung von bestimmten Konstellationen öffentlich-gesellschaftlich zugestandener Vernunft abhängig ist. Wer immer die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie“ einsieht, wird sich um die Erkenntnis und Bereitstellung solcher Rahmenbedingungen für die freie Entfaltung von wirklich autonomer Vernunft mühen müssen. Gerade wer *nicht* meint, daß Wahrheit das ist, „was sich durchsetzt“²³, wird die wissenshistorischen Bedingungen reflektieren, die der Suche nach einem geschichtlicher Relativität enthobenen Sinnbegriff jeweils Raum geben oder ihm den Raum versperren. Im Hinblick auf unsere konkrete

²³ Von dieser Meinung zum mindesten tangiert scheint besonders *H. Küng* in „Existiert Gott?“ (vgl. etwa 240, 445, 597ff). Durch seine verallgemeinernde Applikation der wissenschaftstheoretischen Thesen von Th. S. Kuhn (vgl. 133–142) gerät Küng, der im Hinblick auf den Druck kirchlicher Autorität im Kontext freier christlicher Wahrheitsfindung von außerordentlicher Sensibilität ist, in einen eigentümlichen Selbstwiderspruch: Den Prozeß von Wahrheitsfindung allgemein sieht er durch den Druck der je faktischen Autorität nach einem eher darwinistischen Modell von Selektion vonstatten gehen. Vgl. die Diskussion der Theorien von K. R. Popper, Th. S. Kuhn und S. Toulmin unter der Überschrift: „Historismus und Neo-Darwinismus in der Wissenschaftsgeschichte?“ bei *H. Peukert*, a. a. O., 142ff.

Situation legt sich die Frage nahe, ob das, was man heute so ziemlich allgemein für die gebotene „philosophie du jour“ hält, als Importartikel aus der angedeuteten wissenssoziologischen Konstellation angelsächsischer Prägung nicht doch einer schärferen Überprüfung bedarf.

Das Gesicht des Glaubenden wird von der Weise bestimmt, wie er seinen Glauben vor der Vernunft verantwortet. Bleibt diese Verantwortung aus, so verzerrt es der Aberglaube leicht zur Fratze. Zerfließt das Forum der Vernunft zum Marktplatz der Meinungen, dann verweichlichen sich auch die Züge des Glaubenden. Seine Augen verlieren an Klarheit und Festigkeit. Nur im Blick auf den Sinn, den der Glaube freigibt, dessen allgemeingültigen Begriff die Vernunft aber kraft eigener, philosophischer Anstrengungen erfassen muß, gewinnt der Glaube den Freimut, der seine Würde ausmacht.

Wie verhält sich nun dieser philosophisch durchgestandene Freimut des Glaubens selbst zu der vom Glauben freigesetzten Humanität? Was folgt aus einer Gottesbeziehung, deren Sinn noch nicht in unbedingter Autonomie der Vernunft nachvollzogen ist, für die Menschenbeziehung? Die aus solcher „rein gläubig-gehorsamer“ Hingabe an Gott entspringende Hingabe an den Menschen entbehrt eines kritischen Maßstabes dafür, ob meine Akte der Menschenliebe bei aller guten Meinung auch wirklich human, d. h. auf den Menschen als freien Partner, nicht nur als Objekt meiner religiös motivierten Zuwendung gerichtet sind. Bin ich mir noch nicht einmal darüber im klaren, ob ich selbst im Akt glaubender Hingabe als freies Vernunftwesen zu Wort komme und hier letztgültig menschlichen Sinn erfahre, wie kann ich dann den in diesem Glauben erfahrenen Sinn anderen zumuten? Könnte bei genauerem Zusehen sich meine Gabe an den Menschen nicht als ein höchst gefährliches Geschenk entpuppen, geprägt von entfremdeter Humanität, aus der Religiosität nun einmal erkanntermaßen zu einem großen Teil besteht? Was unterscheidet meine Mission letztlich von der Tätigkeit jener Menschenfischer, die mit ihrer erlösenden Predigt den anderen nur um so effektiver versklaven?

Was folgt aus einer Religiosität, deren Identität mit wirklich befreiender Menschenbeziehung noch nicht in letzter Autonomie der Vernunft erkannt ist? Entweder wird der Gläubige nicht mit ganzem Freimut vor die radikal Andersdenkenden hintreten können. In seinem Glauben wird es dogmatische Nischen geben, die er nicht vor die Öffentlichkeit gezerzt sehen möchte. Stets wird er zum Teil – und zu seinem besten Teil – vor einem Allerheiligsten weilen, zu dem nicht alle Menschen Zutritt haben. Und es werden nicht nur bestimmte Nischen sein, die ausgeklammert bleiben. Der Glaube ist immer – auch bei detailliertester Registrierung seines Inhalts in Einzeldogmen – ein ganzheitlicher Akt. Ist er nicht als ganzer, ungeteilt, auf universal ver-

antwortbaren Sinn durchsichtig, so wird das Festhalten an Einzelreservaten auf die ganze Haltung des Menschen zurückschlagen. Der Mangel an „mit dem Lichte der reinen Vernunft“ errungener Sicherheit über die Gleichsetzung der beiden Gebote führt zu einer allgemeinen ängstlichen Zurückhaltung des Glaubenden aus der ruppigen Publizität und unerbittlichen Schärfe kritischen Fragens, und der Glaubende selbst wird diese ängstliche Unsicherheit, aufgewertet als religiöse Scheu vor dem Heiligen, sogar für ein notwendiges Ingredienz des Glaubens halten.

Ober aber – und diese andere Seite mangelnder Glaubensüberzeugung liegt uns heute näher – die eigene Glaubenssubstanz wird um der Anpassungsfähigkeit willen geschmeidiger gemacht. Der weltoffene Christ beginnt, medientechnisch versiert, sich in der Öffentlichkeit einzurichten. Einen halbverstandenen Feuerbach im Kopfe, hält er sich etwas auf seine Entdeckung der Identität von Gottes- und Menschenliebe zugute und freut sich des Applauses dafür, Christ-Sein populär zu machen. Dabei vergißt er die bessere „Hälfte“ des Weges, die jene Bewegung zum Menschen hin geführt hat: den unbegreiflichen Aufbruch aus der Präexistenz des Logos in die äußerste Schmach der Menschenverachtung und Gottesverlassenheit.

Bleibt der Ausgangspunkt der Bewegung, das ewige und ununterbrochene Beim-Vater-Sein des Sohnes, unbedacht, so wird bei allem ernsthaften Bemühen, die Entäußerung Gottes im eigenen Christ-Sein nachzuvollziehen, das fehlende Ruhen der Bewegung in Gott spürbar werden. Die christlich motivierte Bewegtheit wird schließlich nur noch als ein Moment des allgemeinen hektischen Agitiertseins zu identifizieren sein, das für unsere Gegenwart kennzeichnend ist.

Ist die Hinwendung des Christen zum Nächsten nicht mehr vor dem ganzen Gewicht der Selbstentäußerung Gottes bestimmt, dann ist die Tragfähigkeit dieser Beziehung, ihre „Toleranz“, gefährdet. Diese muß ja nicht nur gegenüber Rigorismus und Absolutismus verteidigt werden, sondern ebenso sehr gegen eine Attitüde des bloßen Gewährenlassens, die nur noch ein oberflächliches Interesse für den anderen aufbringt, zumal da, wo es um „sein Letztes“ geht. Humanität im Zeichen von „Toleranz“ als Leitbegriff menschlicher Zuwendung droht leicht in „Jovialität“ abzugleiten, d. h. wörtlich: Züge einer nicht ganz ernstgemeinten göttlichen Hinneigung zu den Menschen anzunehmen, die – man lasse Kleists „Amphitryon“ noch einmal auf sich wirken – alles andere als human ist.

Die religiöse Scheu vor dem Mysterium ist ja nichts Schlechtes in sich; nur kommt sie erst dort ganz zu sich, wo sie, des Schutzes von Kirchenmauern beraubt und ausgesetzt an die dem Heiligen entfremdeten Menschen, in die offenbare Ohnmacht und Zerbrechlichkeit des Glaubenden führt. Er muß eine Gabe vor die Menschen tragen,

die diese nur unter großen Preisnachlässen anzunehmen bereit sind. Besteht er auf mehr, so wird man ihn des Dogmatismus bezichtigen. Widersteht er der Versuchung, sich in schützende Glaubensklaven zurückzuziehen, dann erfährt er am eigenen Leibe, was „Ausgesetztsein des Allerheiligsten“ wirklich bedeutet. Kommt ohne diese innere Zerreißprobe, den der vergeblich bleibende Versuch kostet, Glaubensmysterium und Welt miteinander zu versöhnen, eine radikale Offenheit für die Menschen bis in den verwundbarsten Kern ihrer Existenz hinein jemals zustande?

Mit den vorangehenden Gedanken haben wir die Wichtigkeit einer letzten kritischen Verantwortung des eigenen *Glaubensgrundes* für gelingende Mitmenschlichkeit skizziert. Nun gilt es, um ebendieser Humanität willen die Notwendigkeit einer „erstphilosophischen“ Reflexion auf die vom Glauben her geforderte *universale Offenheit* selbst zu bedenken.

Die Problematik jeder Suche nach absoluter Gewißheit über einen letzten Sinn scheint vor allem in dem daraus erfolgenden Sich-Ab-schotten der Vernunft vor je neuen, unvorhersehbaren Begegnungen mit konkreter Sinnstiftung zu liegen. Wie begründet eine solche Vorsicht vor dem Rigorismus absoluter Ideen im einzelnen auch immer sein mag, ins Prinzipielle gewendet, unterliegt sie dem bekannten Selbstwiderspruch des Skeptikers, der im Urteil über die Unmöglichkeit oder grundsätzliche Relativität von Wahrheit doch wiederum Wahrheit behauptet. Wem die Unverträglichkeit eines absolut sicheren Wissens mit einer wirklichen Offenheit auf je neue Äußerungen von Freiheit a priori festzustehen scheint, der möchte doch auch selbst etwas gegen alle möglichen Relativierungen festhalten: eben das wirkliche und trotz aller „Versuchungen zum System“ bleibende Offensein auf das je Neue und den je anderen. Diese tragende Idee muß er dann aber reflex und systematisch in den Blick nehmen und vor allen möglichen Verirrungen sichern, sonst könnte ja auch sie überholt werden durch mitmenschliche Bezüge, die alles andere oder zumindest weniger sind als radikale Offenheit. Wird die Notwendigkeit einer letztgültigen Sicherung *dieses* Sinnbegriffs übersehen oder verschleiert, dann besteht die Gefahr, daß mir in solchem Halbdunkel die Konturen meines eigenen Grundbegriffes von Mitmenschlichkeit verschwimmen, daß ich trotz aller Ideologiekritik nicht mehr kritisch genug bin gegenüber den letzten Motiven und Antriebskräften, die *mich* bestimmen.

Der grundsätzliche Verzicht auf die Übersetzung der mich leitenden Sinnvorstellungen in den mit philosophischer Stringenz erfaßten Begriff eines universal gültigen Sinns führt schließlich zur Reduzierung von Kommunikation auf eine Ebene, auf der es nicht mehr um letzte wechselseitige Verantwortung voreinander geht. Diese ist nur

im Horizont einer für alle verbindlichen – und prinzipiell von allen einsehbaren – Ratio möglich. Ist die Annahme einer solchen allgemeinverbindlichen Vernunft im Hinblick auf die letzten Fragen des Menschen als „rationalistisch“ abgewiesen, so wird der andere nicht mehr voll eingelassen in das, was mir letztlich als Sinn vorschwebt, dann nehme ich ihn aber auch nicht mehr wahr als einen, dessen Rede als Anspruch auf auch mich bindende Wahrheit gedeutet sein will. Kommunikation spielt sich auf einen Austausch über Belange ein, in dem die je letzten Sinnentscheidungen der einzelnen ausgeklammert und dem Eigen-Sinn überlassen bleiben, weil sie grundsätzlich ja doch nicht zu vernünftiger Übereinstimmung gebracht werden können.

Die beiden Pole, zwischen denen sich der *christliche* Begriff universaler Kommunikation bewegt, sind, einmal: Ausgang der Bewegung bin nicht ich, sind nicht wir (wie auch immer man gruppenspezifisch die „Emanzipationsbewegung“ thematisieren mag), sondern ist der allein heilige und souveräne Gott, der die Menschheitsgeschichte nicht nötig hat, um ganz er selbst sein zu können. Zum anderen: Endpunkt der Bewegung ist jeder einzelne, als Bild Gottes, d. h. als Mensch, der eine unüberholbar einmalige Botschaft an mich hat, und *deswegen* die universale Solidarität *alles* Geschaffenen – aller *Menschen*, weil nur im gegenseitigen Erkennen und Anerkennen aller das volle Antlitz Gottes erschaubar wird, das sich in all diesen Fragmenten bricht; wirklich *alles Geschaffenen*, weil der Mensch durch und durch aus Erde gebildet ist und nur in ihrer Befreiung sein wahres Gesicht zu zeigen vermag. Die gesamte Bewegung zwischen diesen beiden Polen, die uns in biblischer Sprache vorgegeben ist, gilt es „erstphilosophisch“ im Begriff eines letztgültigen Sinns zu erfassen, der aller Relativierung standzuhalten vermag.

4. Hermeneutisches Verstehen und „erste Philosophie“

Entspricht der notwendigen Verwiesenheit auf eine „erste Philosophie“, die wir soeben als Charakteristikum des christlichen Glaubens aufgewiesen haben, eine allgemeine Notwendigkeit menschlicher Existenz überhaupt? Wir hatten schon verschiedentlich angedeutet, daß diese Frage in einer Reflexion auf das Wesen hermeneutischen Verstehens gestellt werden müsse.

Verstehen ist stets in einem nicht-abschließbaren Prozeß befangen. Es gerät in einen unendlichen Regreß bei dem Versuch, ein jeweils belegendes „Stück Sinnstiftung“ – einen bestimmten Text, eine bestimmte Position aktuellen Handelns oder Verständnisses – in seinem ganzen Sinn einzuholen. Es läuft vor in einen unendlichen Progreß (was nicht unbedingt dasselbe ist wie Fortschritt) bei dem Bemühen, um des jetzt geforderten Verstehens und Handelns willen antizipato-

risch den Sinn zwischenmenschlichen Handelns, schließlich vielleicht den Sinn von Geschichte überhaupt zu entwerfen. Diesen unab-schließbar-offenen Vorgang von Sinnerfassung meinen wir, wenn wir hier von „hermeneutischem“ Verstehen (im Unterschied zu einem „erstphilosophischen“ Begreifen) sprechen.

Welche Konsequenzen sind angesichts dieser allgemeinen Situation möglich? Bleibt nur ein jeweils dezisionistisches Haltmachen und Standgewinnen (und dazu gehört auch ein aufgrund bestimmter Erfahrungen oder Intuitionen bezogener Standpunkt, solange es keine rational befriedigende Legitimationsmöglichkeit von Positionen gibt) und darüber hinaus Vertrauen, Verzweiflung oder Apathie im Hinblick auf die Frage nach einem möglichen universalen Sinnzusammenhang? Oder gibt es die Möglichkeit einer im Horizont absolut autonomer Vernunft zu leistenden Erhellung der je bezogenen Position und des darin gesetzten Vorgriffs auf Kommunikation, also das, was wir „glaubenslogisch“ unter dem Titel einer „ersten Philosophie“ zu skizzieren versucht haben?

Die hier gestellte Frage zielt, wohlverstanden, nicht auf die Ersetzbarkeit hermeneutischen Verstehens durch eine „mathesis universalis“. „Erstphilosophisches Erfassen eines Begriffs letztgültigen Sinns“ kann nicht bedeuten, daß der letzte Grund eines je konkret behaupteten Sinns adäquat eingeholt und ausgekostet würde oder daß ein Sinnkonzept entwickelt werden könnte, das gegen neue, unvorhergesehene Stiftungen von Sinn (oder dessen Verkehrung) immun wäre.

Aber könnte nicht doch, trotz der in radikaler Schärfe gesehenen Bedingungen hermeneutischen Verstehens, eine kritische Kontrolle geschichtlichen Geschehens in dem Sinn möglich sein, daß das Postulat der Aufklärung, der Mensch könne und müsse seine Bestimmung in freier Verantwortlichkeit selbst übernehmen, nicht eine leere Idee bleibt; daß er nicht letztlich doch nur bloßes Moment eines sich seiner bedienenden Spiels ist – sei es von brutalen Kräften, sei es eines zauberhaften, sinnstiftenden Seins –, sondern ein Spieler, dem letzte Verantwortung für seine Positionen zugemutet und abgefordert werden kann? Diese kritische Kontrolle könnte nur auf einer Grundlage geleistet werden, die selbst nicht wieder geschichtlich bedingte Setzung, sondern geschichtlicher Relativität enthoben ist.

Analog zu der oben vorgetragenen fundamentaltheologischen Reflexion wollen wir nun im Blick auf die Situation von Hermeneutik allgemein versuchen, den systematischen Ort einer solchen kritischen Instanz anzugeben.

Die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie“ haben wir zunächst aus dem Begriff christlicher Glaubensüberzeugung abgeleitet. Führt diese nicht zu einem in unbedingter Autonomie der Vernunft erfaßten Begriff letztgültigen Sinns, so kann ich nicht ehrlich sagen, daß

mich das ein-für-allemal ergangene Wort Gottes ganz überzeugt hat. Wird Analoges nicht aber auch immer dort notwendig, wo ich eine menschliche Zuwendung erfahre, der ich ganz vertrauen darf?

Es gibt, auch außerchristlich, menschliche Hingabe an den anderen Menschen so vorbehaltlos und radikal, daß dieser sich darin ganz sich selbst geschenkt erfährt, sich hier erst vor das Beste seiner selbst gekommen weiß. Vor einer solchen Begegnung mag er sich mancherlei Gedanken über seine Autonomie und Persönlichkeit machen. Er wird kaum darauf kommen, den völlig freien und ihm gänzlich unverfügbaren Akt eines anderen für die Spitze seiner eigenen Möglichkeiten zu halten. Im Gegenteil wird er sich eher in Lebensentwürfen einrichten, in denen er weniger abhängig von einer solchen Zufälligkeit erscheint.

Hat er sich aber wirklich als sich selbst geschenkt erfahren, welche Notwendigkeit ergibt sich dann für ihn? Um diese Wahrheit nicht zu verfälschen, muß er sich die Logik dieser paradoxen Erfahrung von geschenkter Autonomie vor Augen führen, bewußt und gegen die Versuchung, auf frühere Begriffe von Autonomie zurückzufallen, denen zufolge sein Wesen weniger verwundbar erscheint. Der Schein größerer Unabhängigkeit verführt ja immer wieder dazu, Freundschaft zu Kameraderie und Liebe zu etwas herabzudeuten, das der andere im Grunde zu seiner Selbstbestätigung nötig hat. Erst ein letztes Sich-klar-Werden darüber, daß in jener unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen wirklich das Äußerste meiner eigenen Möglichkeiten erreicht ist, bewahrt die erfahrene Gabe vor einer Herabsetzung und mich vor Selbsttäuschung – und setzt mich zugleich frei für einen Begriff von Praxis, von dem her ein Vorgriff auf den eigentlichen Sinn von Solidarität möglich wird. Auch hier ist – wie im Verhältnis von „Religiosität“ zu „Humanität“ aufgezeigt – die „erstphilosophische“ Arbeit Reflexion der Mitte, wird in der Erhellung des Wesens von erfahrener Hingabe als Grundsinn meiner Autonomie die Notwendigkeit einer entsprechenden Weitergabe des Eigenen erkannt.

Aber auch außerhalb des Horizonts einer solchen zwischenmenschlichen Erfahrung von erfülltem Sinn müßte sich die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie“ für ein konsequentes hermeneutisches Verstehen allgemein aufweisen lassen. Verstehen konkretisiert sich jeweils in bestimmten Positionen, in Versuchen, Stand zu gewinnen im Fluß des geschichtlichen Geschehens. Ich habe in einem anderen Kontext – in Auseinandersetzung mit H.-G. Gadamer und E. Co-reth²⁴ – auf das Zusammenspiel von Urteil und Frage bei dem Versuch solchen Standgewinnens hingewiesen. Um die folgenden Überle-

²⁴ Vgl. Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, a.a.O., 73f, 150f.

gungen ausreichend zu begründen, müßte ich erneut auf die Resultate zurückgreifen, die in der Analyse von Urteil und Frage bei J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner und E. Coreth gewonnen wurden. Daß diese Ergebnisse im Rahmen hermeneutischen Philosophierens weiterhin unberücksichtigt blieben, liegt wohl zum guten Teil daran, daß jene Autoren von dem (schlüssigen) Nachweis einer absoluten Setzung in jedem Urteils- und Fragevollzug zu schnell zu einem (problematischen) metaphysischen Beweis für das Dasein Gottes übergingen.

Jede konkrete Position – als *Frage* (die nur aufgrund bestimmter Voraussetzungen sinnvoll und offen ist) oder als *Urteil* (das nur im Kontext eines bestimmten Fragehorizonts verständlich wird) – läßt sich zurückführen auf eine Grundposition, in der ich zur Frage nach „Sinn überhaupt“ Stellung beziehe, ob ich mir dessen bewußt bin oder nicht. Meine je konkreten Stellungnahmen sind letztlich stets davon bestimmt, wie ich zur Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen“ stehe, ob ich diese Frage für im wesentlichen (positiv oder negativ) entschieden (a), völlig offen (c) oder überhaupt für falsch gestellt (b) halte.

(a) Wer die Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen“ für im wesentlichen entschieden oder wenigstens entscheidbar hält, impliziert ein Urteil der Metaphysik, ein universal gültiges Urteil über Sein überhaupt. Beruht dieses Urteil auf Glaube, so ergeben sich im Prinzip die gleichen Probleme, die uns oben in der Reflexion auf den christlichen Glauben vor die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie“ geführt haben. Wird dasselbe metaphysische Urteil als philosophisch, d.h. von allgemein zugänglicher Vernunft nachprüfbar behauptet, so muß untersucht werden, ob es wirklich jeder vernünftigen Kritik standhält, also „erstphilosophisch“ begründet ist.

(b) Die Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen“ überhaupt für falsch gestellt oder wenigstens für nicht entscheidbar zu halten, ist wesentliches Charakteristikum des Agnostizismus – den es in sehr verschiedenen Variationen gibt²⁵. Man kann vielleicht zwei Hauptrichtungen im Hinblick darauf unterscheiden, ob man sich um einen wissenschaftlichen Nachweis des Falsch-Gestelltseins jener Frage müht (wie z.B. im „Empirismus“, „Positivismus“, „kritischen Rationalismus“) oder einfach im Eintreten für nichtmetaphysische Sinnpositionen der unüberbrückbar scheinenden Kluft zwischen der *Frage* nach einem „Sinn im Ganzen“ und den je nur fragmentarischen Erfahrungen von Sinn Rechnung trägt²⁶.

²⁵ Vgl. den informativen Sammelband: „Der moderne Agnostizismus“. Hrsg. von H. R. Schlette, Düsseldorf 1979.

²⁶ Vgl. H. R. Schlettes Unterscheidung zwischen einem „analytischen“ und einem „aporetisch-ägnmatischen“ Agnostizismus: Vom Atheismus zum Agnostizismus, in: Der moderne Agnostizismus, a.a.O., 207–223.

Gegenüber solchen agnostischen Positionen läßt sich nicht sinnvoll metaphysisch argumentieren, da diese Verständigungsbasis vom Gesprächspartner ja gerade nicht zugestanden wird, sondern allenfalls transzendental, d.h. im Rückgang auf notwendige Möglichkeitsbedingungen auch der agnostischen Rede, die von dieser nicht hinreichend berücksichtigt werden. Dies geschieht gewöhnlich nach dem schon erwähnten Modell der Retorsion des Skeptikers: Selbst jede negative Behauptung oder versuchte Urteilsenthaltung im Hinblick auf die Frage nach „Sinn überhaupt“ behauptet noch „Sinn überhaupt“, indem Wahrheit für die eigene Position beansprucht wird.

Damit ist allerdings noch nicht der eigentliche Boden der agnostischen Position erreicht, den am eindrucklichsten wohl A. Camus unter dem Titel der Erfahrung des „Absurden“ umschrieben hat. Das Absurde besteht gerade darin, daß die unaufhebbare Sehnsucht der Vernunft nach letztgültiger Einheit und Harmonie (die transzendental zu ermittelnde Setzung von Wahrheit oder letztem Sinn in jeder möglichen Position) durchaus erkannt (und von manchen Agnostikern anerkannt) wird²⁷, dieser Ruf aber unbeantwortet und unbeantwortbar im leeren Raum zu verhalten scheint, genauer: in einem Raum, in dem sich zwar je fragmentarisch Sinn zeigt, ohne daß sich aber die Möglichkeit eröffnet, einen letzten „Textzusammenhang“ für diese Fragmente herzustellen. Eine Philosophie, die dieser Grunderfahrung nicht Rechnung trägt – theologisch ausgedrückt: die die Theodizeeproblematik nicht von Anfang an in die Grundlagenreflexion einbezieht –, kann kaum den Titel einer „ersten Philosophie“ für sich in Anspruch nehmen.

Andererseits ergibt sich aber auch für den Agnostiker die Notwendigkeit einer kritischen Explikation seiner Grundposition und ihrer Konsequenzen. Wird die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ – zumindest der „Götterfluch des Sisyphos“, wenn sich vielleicht für immer verbietet, von einem göttlichen Ruf oder einer Verheißung zu reden – nicht in ihrer eigentlichen Tragweite reflektiert, so verblaßt meist sehr rasch der Sinn für die Würde des Menschen. Die Not des Menschen in seiner Suche nach einem durchgehenden Sinnfaden in der Geschichte wird nicht damit behoben, daß man Sisyphos zum glücklichen Menschen erklärt. Sieht man das gemeinsame Bemühen um Steine nicht mehr vor dem Hintergrund des wie auch immer gewünschten Gipfels, so wird in den stets erneuten Anläufen zu Solidarität und Emanzipation kaum noch der unbeantwortete Schrei des anderen nach mehr vernommen. Dies erweist sich vor allem angesichts

²⁷ Diese bei Camus stets bewußte Einheitssetzung der Vernunft hat *M. Lauble* gut herausgestellt (Einheitsideal und Welterfahrung. Zur Aporetik im Denken von Albert Camus, in: *Der moderne Agnostizismus*, a.a.O., 110–136, bes. 112–114).

der Frage nach der Solidarität mit den schon Gewesenen²⁸ und insbesondere im Aushalten der Begegnung mit dem Sterbenden bis in jene Dunkelheit hinein, die dem Nicht-Hoffenden als schlechthin sinnleer gelten muß²⁹.

Vielleicht läßt sich die Frage nach der rationalen Verantwortung des modernen Agnostikers am angemessensten von dorthier stellen, wo sein eigentlicher Gesprächspartner zu stehen scheint. Ist dieser nicht in dem Suizidkandidaten unserer Tage zu suchen – nicht dem imitierten Werther, auch nicht primär dem psychisch Kranken, sondern dem, dessen Frage A. Camus als das einzige wirklich ernste philosophische Problem anerkannt hat³⁰? Dann ginge es im wesentlichen (etwas vergrößert, aber nicht verzerrt ausgedrückt) um die Philosophie des Feuerwehrmanns, der dem auf dem Dach des Hochhauses sprungbereit Stehenden einen Grund zum Weiterleben vermitteln will. Hier ist gewiß weder ein vollmundiger Theologe noch ein blauäugiger Humanist am Platze. Geht hier nicht aber auch zumindest der Begriff „Agnostizismus“ ins Leere? Nötig ist doch vor allem, daß der Angesprochene überhaupt noch von einem Argument erreicht wird, also wieder einen, wenn auch noch so minimalen Fußbreit Boden in einem gemeinverbindlichen Logos gewinnt. Ist damit der ihn Ansprechende im letzten nicht aber gerade nach einer „erstphilosophischen“ Verantwortung des Grundes der Hoffnung gefragt, aus der und auf die hin er spricht, nach einem festen Grund, der allen weiteren Anfechtungen von Sinnlosigkeit widerstehen wird – nicht weil oder indem er auf Glauben hin angenommen ist, sondern allem menschlichen Fragen standzuhalten vermag?

(c) Ist der wirklichen Situation des Menschen gegenüber schließlich nicht jene Grundposition am angemessensten, welche die Frage nach einem „Sinn im Ganzen“ weder durch eine metaphysische Vorentscheidung abschließt noch im Mißtrauen angesichts der Abgründigkeit des Seins ausschließt, sondern sie schlicht offenhält?

Damit kommen wir endlich vor den Horizont hermeneutischen Philosophierens, den M. Heidegger und H.-G. Gadamer eröffnet haben. Ihn sollte man nicht aus dem Auge verlieren, wo immer man heute über Hermeneutik spricht. Dies gilt für alle Entwürfe von Regional-(oder gar Lokal-)Hermeneutiken, die zur Bestimmung der Methodik spezieller geistes- oder sozialwissenschaftlicher Unternehmungen notwendig sein mögen. Es gilt aber auch für philosophische Ansätze, die sich von jenem Horizont abzugrenzen suchen, weil dort der Sinn von Sein unzureichend bestimmt scheint, auch für die ange-

²⁸ Vgl. hierzu etwa die Erörterungen der von Adorno und Horkheimer aufgerissenen Problematik bei J. B. Metz, H. Peukert, H. Küng (a.a.O.).

²⁹ Vgl. meine Hinweise hierauf in: Nach Gott fragen, a.a.O., 68 ff.

³⁰ Vgl. den Eingangssatz in „Der Mythos von Sisyphos“, Hamburg 1959, 9.

deuteten metaphysischen oder agnostischen Entwürfe. Etwa wenn über das Seinsverständnis bei Heidegger hinaus (aber weitgehend unter Einklammerung der Theodizeeproblematik) der Blick auf das Sein als Urgrund aller Positivität im Sinne der Transzendentalien des Wahren, Guten und Schönen fällt. (Ich denke hier besonders an die systematische Fortbildung des „Thomismus als Identitätssystem“ bei G. Siewerth.) Oder wenn, auf der anderen Seite, angesichts des Abgrunds des Bösen, das die Geschichte durchwaltet, Seinsgeschick (wie bei Adorno und Horkheimer) nur noch als „Negative Dialektik“ ansichtig wird, demgegenüber Heideggers Vertrauen zum Sein stellenweise geradezu als zynisch anmutet. Der bei Heidegger und Gadamer aufgewiesene Horizont bleibt diesen philosophischen Ansätzen insofern voraus, als Positivität und Negativität des Seins nur auf dem Grund – oder Abgrund – von Seinsgeschick überhaupt erkennbar werden.

Ähnliches ergibt sich aber auch aus der Diskussion über „Hermeneutik und Ideologiekritik“. Mit Recht hat Gadamer auf die Problematik der Übertragung eines aus den Erfahrungen der Psychoanalyse abgeleiteten, regionalen hermeneutischen Modells auf den gesellschaftlichen Diskurs überhaupt hingewiesen. Die Frage nach „kommunikativer Kompetenz“ erfolgt auf dem Grund einer vorgängigen Solidarität, in die alle Teilnehmer am Diskurs gleichermaßen eingelassen sind, so daß sich eine Rollenverteilung in „Psychotherapeut“ und „Patient“ verbietet³¹. Gadamer übersieht dabei nicht, daß mit dieser Aussage über die universale hermeneutische Situation noch nichts darüber ausgemacht ist, welche Position im jeweiligen Fall mehr Recht für sich in Anspruch nehmen darf – etwa der „revolutionäre Veränderungswille“ oder die „Bestätigung der Tradition“.

Weder die eine noch die andere Überzeugung ist einer theoretischen Legitimation durch Hermeneutik fähig oder bedürftig. Die Theorie der Hermeneutik kann von sich aus nicht einmal darüber entscheiden, ob die Voraussetzung richtig ist oder nicht, daß die Gesellschaft durch den Klassenkampf beherrscht werde und daß keine Dialogbasis zwischen den Klassen vorhanden sei³².

Damit stellt sich nun allerdings doch die Frage nach der Berechtigung des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik. Wird nämlich die wirkliche Gesprächssituation jeweils aufgrund des Sich-Durchsetzens *bestimmter Positionen* (einzelner oder von Gruppen) entschieden, dann läuft die zentrale Frage nicht nur nach dem je konkreten, sondern nach jedem möglichen Stand von Wirkungsgeschichte (oder Sinn von Sein) auf die nach der Möglichkeit der Legitimation von Positionen hinaus. Weiß hierauf die hermeneutische Theorie prinzi-

³¹ Vgl. bes. Replik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik. Hrsg. von J. Habermas u.a., Frankfurt 1971, 306f.

³² A.a.O., 308f.

piell keinen Rat, dann überläßt sie den Sinn von Sein letztlich einem unaufhellbaren Geschick, oder aber sie verweist auf die Notwendigkeit einer philosophischen Argumentation, die solche Legitimation leisten könnte, und damit auf die Grenzen ihres Universalitätsanspruchs.

Gadamer scheint – wie schon Heidegger – in die Richtung der ersten Alternative zu tendieren. Feststellungen wie:

Das Ideal der Aufhebung einer naturhaften Bestimmtheit in rationalbewußte Motivation stellt m. E. eine dogmatische Übersteigerung dar, die der condition humaine unangemessen ist³³.

oder:

Das, was man versteht, spricht stets auch für sich selbst. Just hierauf beruht der Reichtum des hermeneutischen Universums. Indem es sich in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt, zwingt es auch den Verstehenden, seine Vorurteile aufs Spiel zu setzen³⁴, weisen jedenfalls darauf hin, daß Gadamer, an der Möglichkeit des Menschen zu einer letzten rationalen Verantwortung seiner Position zweifelnd, sein Vertrauen in ein Seinsgeschick setzt, an dem die Menschen letztlich als bloße Momente partizipieren. Zum Vergleich sei auf das Ergebnis hingewiesen, zu dem ein anderer bekannter Vertreter der hermeneutischen Philosophie kommt. Paul Ricoeur sagt am Ende seines Buches über S. Freud:

Hiob erhält in der Tat keine Erklärung für sein Leiden; es wird ihm lediglich etwas von der Größe und der Ordnung des Ganzen gezeigt, ohne daß dadurch der endliche Standpunkt seines Wunsches unmittelbar Sinn erhält; sein Glaube steht der „dritten Gattung“ der Spinozischen Erkenntnis näher als jede Religion der Vorsehung. Somit hat sich ein Weg eröffnet, der Weg der nichtnarzißtischen Versöhnung: ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze; ich bereite mich darauf vor zu sagen: „Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt“ (quo Deus se ipsum amat)³⁵.

Bei allen Unterschieden im Detail scheinen mir die Aussagen Gadammers und die von Ricoeur in einer wesentlichen Hinsicht übereinzukommen. Ob man das „Ideal der Aufhebung einer naturhaften Bestimmtheit in rationalbewußte Motivation“ für eine „dogmatische Übersteigerung“ hält und demgegenüber auf ein „hermeneutisches Universum“ verweist, das sich selbst „in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt“ oder mit dem Hinweis auf den Spinozischen „Deus amans se ipsum“ sagt: „Ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze“; hier kommt ein Seinssinn ins Spiel, in dessen Horizont eine letzte Ernsthaftigkeit menschlicher Standpunkte nicht im Blick behalten werden kann. Jede mit radikalem Anspruch auftretende moralische Position, auch die bohrende Frage nach Gerechtigkeit angesichts des Leidens, erscheint hier als Vorentschiedenheit angesichts eines unergründbaren Seins, demgegenüber es keine weitere Berufungsinstanz mehr gibt.

³³ A.a.O., 312.

³⁴ Ebd. 313. Vgl. Wahrheit und Methode, Tübingen²1965: „alles Spielen ist ein Gespieltwerden“ (101f); „die Sprache spricht uns“ (439).

³⁵ Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969, 561.

Den heuristischen Wert dieser hermeneutischen Grundhaltung darf man nicht unterschätzen. Wenn Gadamer etwa in der Auseinandersetzung mit J. Habermas, auf die aristotelische Kritik an der allgemeinen Idee des Guten bei Plato verweisend, sagt:

Das menschliche Gute ist etwas, was in der menschlichen Praxis begegnet, und es ist nicht ohne die konkrete Situation bestimmbar, in der etwas einem anderen vorgezogen wird. . . . Als allgemeine Idee ist eine solche Idee des rechten Lebens „leer“. Darin liegt die schwerwiegende Tatsache, daß das Wissen der praktischen Vernunft kein Wissen ist, das sich gegenüber dem Unwissenden seiner Überlegenheit bewußt ist. Vielmehr begegnet hier in einem jeden der Anspruch, das Rechte für das Ganze zu wissen³⁶,

so leuchtet das Recht einer solchen Kritik vom unmittelbaren Kontext her ein. Was aber, wenn die Theorie der Hermeneutik die Frage nach letzten kritischen Maßstäben für die Beurteilung der jeweiligen Ansprüche, „das Rechte für das Ganze zu wissen“, prinzipiell unterläßt? Kann dann überhaupt je der unbedingte Anspruch des Sittlichen – wie er von Plato oder Kant in aller Schärfe gesehen wurde – in den Blick treten?

Ähnliches gilt für Heideggers Kritik an dem beherrschenden Anspruch des „*principium reddendae rationis*“, mit dem der moderne Mensch verfügend an die Gegenstände herantritt, ohne die Dinge selbst zur Sprache kommen zu lassen³⁷. Hier sind lange verschüttete Wege für ein wirklich hermeneutisches Verstehen eröffnet worden, das den eigenen Vorgriff stets in Frage stellen läßt. Wie aber, wenn als letzter Grund der Dinge ein kapriziös in und mit allen Dingen spielendes Sein angenommen wird, demgegenüber die Rede von einer Schöpfung, die, der Nichtigkeit unterworfen, in Seufzen und Wehen harret (vgl. Röm 8, 18ff), nicht als sinnvoll erscheinen kann? Wenn alles ein Akzidens des „*Deus amans se ipsum*“ oder eines sich in absoluter Ungebundenheit zeitigenden Seins ist, führt dann die Position der unbegrenzten Offenheit für den Sinn von Sein letztlich nicht in eine spielerische Indifferenz gegenüber dem je konkreten Sinn alles Seienden, zu einem Vorrang des Ästhetischen über die Kategorien des Ethischen? Wie dieses Sein dem Menschen keine radikale, vorbehaltlose Hingabe abnötigt, so kann auch nie etwas aus dem Bereich des sich geschichtlich Ereignenden mit einem unbedingten Anspruch an mich herantreten. Das schlichte Offenhalten der Frage nach einem „Sinn im Ganzen“ wäre dann vielleicht nur die sublimste Form des Willens zur Macht, die effizienteste Weise, die eigenen Positionen des Ich letztlich unangreifbar zu machen. Das absolute Bilderverbot, die ausgeschlossene Erwartung, daß sich der Grund allen Sinns jemals definitiv in geschichtlicher Wirklichkeit zur Erscheinung brin-

³⁶ Replik, a.a.O., 316.

³⁷ Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957. Vgl. dazu meine Ausführungen in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, a.a.O., 178f.

gen kann; führte dazu, daß nichts mehr unter allem mir Begegnenden mich zu einer radikalen Umkehr zu nötigen vermag³⁸. Die Bereitschaft, angesichts der unendlichen Spielweite des hermeneutischen Universums alle meine Vorurteile aufs Spiel zu setzen, enthöbe mich der Pflicht, mich jemals zu einem Urteil mit tödlichem Ernst zu bekennen. Die äußerste Offenheit der Seins- und Sinnfrage erweise sich dann als ein Vor-Urteil, das sich schlechthin einer Überprüfbarkeit entzieht, als die wirksamste Immunsierung gegenüber allen kritischen Ansprüchen, die gegen sie erhoben werden könnten.

Stellt sich die Theorie der Hermeneutik, stellt sich die Frage nach dem Sinn von Sein aber jenen Konditionen, die Gadamer scharfsichtig für die Beurteilung wahrer Fragen aufgestellt hat³⁹, dann muß auch sie sich einer „erstphilosophischen“ Reflexion auf den Begriff von Sinn unterziehen, der in ihrer Position als letztgültig vorausgesetzt ist. Nur in solchem kritischen Enthüllen der sie letztlich leitenden Position kann sie die Frage nach dem geschichtlich erscheinenden Sinn von Sein vor der Schein-Offenheit bewahren, durch die die Theorie der universalen Hermeneutik gefährdet ist.

Wir haben klarzumachen versucht, daß nicht nur Glaubensverstehen, sondern hermeneutisches Verstehen überhaupt um seiner Authentizität willen auf „erstphilosophische“ Reflexion angewiesen ist. Abschließend wollen wir noch einmal kurz die Konturen einer solchen Reflexion skizzieren, soweit sie bisher erkennbar geworden sind.

„Erste Philosophie“ hat ihren systematischen Ort an der „Nahtstelle“ zwischen der grundsätzlichen existentiellen Entschiedenheit des Menschen (seinem „Glauben“) und dem darin freigesetzten Eingehen auf je neuen Sinn. Eine nicht oder nur halbherzig durchgeführte Reflexion auf den Absolutheitscharakter, der jede (auch die „unentschiedene“) Position letztlich bestimmt, und der in ihr eröffneten

³⁸ Vgl. M. Blondels Kritik am „dilettantisme“ im Ersten Teil von „L'Action“ (1893).

³⁹ „Fragen heißt ins Offene stellen . . . Das Gefragte muß für den feststellenden und entscheidenden Spruch noch in der Schwebe sein . . . Nun ist die Offenheit der Frage keine uferlose. Sie schließt vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont ein. Eine Frage, die desselben ermangelt, geht ins Leere. Sie wird erst zu einer Frage, wenn die fließende Unbestimmtheit der Richtung, in die sie weist, ins Bestimmte eines ‚So oder So‘ gestellt wird: mit anderen Worten, die Frage muß gestellt werden. Fragestellung setzt Offenheit voraus, aber zugleich eine Begrenzung. Sie impliziert die ausdrückliche Fixierung der Voraussetzungen, die feststehen und von denen aus sich das Fragliche, das, was noch offen ist, zeigt. Auch eine Fragestellung kann daher richtig oder falsch sein, je nachdem, ob sie in den Bereich des wahrhaft Offenen hineinreicht oder nicht. Falsch nennen wir eine Fragestellung, die das Offene nicht erreicht, sondern dasselbe durch Festhalten falscher Voraussetzungen verstellt. Als Frage täuscht sie Offenheit und Entscheidbarkeit vor. Wo aber das Fragliche nicht – oder nicht richtig – abgehoben ist gegen die Voraussetzungen, die wirklich feststehen, dort ist es nicht wahrhaft ins Offene gebracht und dort kann daher auch nichts entschieden werden.“ (Wahrheit und Methode, a.a.O., 345f).

(oder verengen) Humanität gefährdet die Wahrhaftigkeit beider. Kann man die Mitte zwischen dem, was ich in meiner persönlichen Entschiedenheit, mit dem mir eigenen Gesicht je bin und dem, was ich in meiner Bewegung auf andere hin je sein will, als „mein Auftreten“ bezeichnen, so geht es in der „ersten Philosophie“ darum, daß dieses Auftreten durchsichtig und lauter wird. Wir sind von einem bestimmten, dem christlichen Glauben ausgegangen, da erst im klaren Bekenntnis zu einer Position diese als solche hervortritt und dann auch die Mitte zwischen den genannten Polen näher bezeichnet werden kann. Beiden „Polen“ gehört eine bestimmte Tätigkeit und ein diese entfaltendes Denken und Sprechen zu. Die auf den ersten „Pol“ bezogene Tätigkeit ist die Treue gegenüber dem, woher ich komme und wodurch ich Stand gewinnen kann – jüdisch-christlich gesprochen: die Erfüllung des ersten Gebotes. Das diese Tätigkeit reflektierende Denken und Sprechen ist „Theologie“ (in dem weiteren Sinn des Wortes, der dem oben als „Glauben“ bezeichneten Sachverhalt entspricht). Die auf den zweiten „Pol“ bezogene Tätigkeit ist das – in universaler Offenheit – wachsame Eingehen auf das, was mir je neu begegnet und von mir angenommen werden will – die Erfüllung des zweiten Gebotes. Die reflexive Entfaltung dieser Tätigkeit besteht in dem, was wir als „hermeneutisches Verstehen“ zu skizzieren versucht haben. (Es braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß „Theologie“ und „hermeneutisches Verstehen“ ineinander verschränkt sind. Theologie spricht im Eingehen auf das erste Gebot notwendig auch über das daraus entspringende zweite. Als Ausfaltung meines Woher ist Theologie hermeneutisch, insofern mir dieses Woher nur in intersubjektiver Vermittlung zugänglich ist. Auf der anderen Seite ist hermeneutische Offenheit auf „je neuen Sinn“ nicht nur zukunftsgerichtet, sondern auch notwendig „vergangenheitsbezogen“. Meine Solidarität ist nur dann universal, wenn die Gewesenen mit einbezogen sind. Ohne Einschluß dessen, was mir von ihnen her zukommt, wird der auf Zukunft bezogene Sinn platt.)

„Erste Philosophie“ macht den Umschlag der ersten Tätigkeit in die zweite thematisch. Sie ist deswegen so schwierig zu bestimmen, weil sie nicht eigentlich ein neues, drittes „Tätigkeitsfeld“ hat, sondern sich in dem Maße erübrigt, wie „das erste und das zweite Gebot“ als „einander gleich“ erfüllt werden. Das heißt aber auch, daß, solange diese noch nicht erfüllt sind, „erste Philosophie“ in Erscheinung treten *muß*. Sie ist eigentlich ein reines Nichts an geschichtlicher Bewegung, an lebendigem Leben, vielmehr das bloße „Durch“, worin der Übergang von der ersten in die zweite Tätigkeit erkennbar wird. Ohne Erkenntnis dieser Form des Übergangs geraten die Tätigkeiten aber aus dem Gleis, wird die Richtung des Woher sowohl wie die des Wohin unklar.

Eine Tätigkeit, deren einziger Sinn darin besteht, sich überflüssig zu machen, ist ein höchst unangenehmes Geschäft. Wird sie richtig vollzogen, dann muß sie stets ein schlechtes Gewissen verursachen, weil sie nicht dort ist, wo der Mensch allein sein soll, bei Gott und dem Nächsten. Statt dessen konzentriert sie sich auf den Begriff der Autonomie der menschlichen Vernunft, auf das „Ich“, das gar nicht als separates Thema in Erscheinung treten, weil reines „Durch“ zwischen empfangener und weitergegebener Hingabe sein soll. Sie muß auf einem absolut gewissen Boden, der sich nicht geschichtlichem Geschehen verdankt, das Gerüst dieser Durchgangsbewegung, die Elementarstruktur der menschlichen Vernunft in all ihren prinzipiellen Möglichkeiten konstruieren, und weiß doch, daß sie dieses abstrakt-formale Gebilde nur unvollkommen und verzerrt darstellen wird, je abhängig davon, wie schlecht und recht das lebendige Individuum sich als das Ineinanderübergehen der beiden Tätigkeiten bewährt. Und dennoch, weil und solange die beiden geforderten Tätigkeiten nicht erfüllt sind und damit ihre Identität noch nicht in Erscheinung getreten ist, muß sie die Möglichkeitsbedingungen dieser Identität herausstellen, damit ein kritischer Maßstab für alle Theologie und alle Hermeneutik gewonnen wird.

Vorüberlegungen über den Begriff einer „ersten Philosophie“ (oder, mit Fichte gesprochen, der „Wissenschaftslehre“⁴⁰) können darum nie mehr sein als Manifest einer zwar sehr notwendigen, aber höchst närrischen Aufgabe.

⁴⁰ Vgl. dazu meine beiden Beiträge: Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Kl. Hammacher und A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 436–455; Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von Kl. Hammacher, Hamburg 1981, 316–327.