

praxis, wirft Probleme auf. Denn wer entscheidet, daß diese Praxis tatsächlich weithin gelingend ist und in welchem Sinn? Gibt es tatsächlich „anerkannte (präsupponierte) Zwecke umgangssprachlicher Argumentationspraxis“ (41)? „Mit dem abstrakten Terminus einer ‚*lebensweltlichen Ausdifferenzierung*‘ von Regeln ist nicht mehr gemeint, als daß mit der Formulierung solcher Regeln ein Rechtfertigungsanspruch erhoben wird derart, daß für jede Regel schließlich gesagt werden kann: wenn wir (über-)leben wollen, dann sollten wir der Regel . . . folgen“ (70f.). Gerade hier zeigt sich m. E. wie stark G.s Protologik noch einmal von außerlogischen Voraussetzungen abhängt. Bestreitet jemand das Ziel, überleben zu wollen, oder ersetzt er es durch ein anderes, dann wird man vor dem Problem stehen: Wie entscheidet man zwischen verschiedenen Zwecken? Und dann wird man wieder vor dem Problem stehen: Wie entscheidet man zwischen verschiedenen Zwecken? Und dann wird man wieder vor dem Münchhausentrilemma stehen. – Dennoch: Wenn auch die zuletzt genannten Punkte eine gewisse Infragestellung der Position des Verf. bedeuten können, so bleibt dennoch unbestritten, daß G. an einem wesentlichen Punkt der Logikbegründung ansetzt und ein Konzept konstruktivistischer Logik vorlegt, das unter gewissen Voraussetzungen eine mögliche Antwort – und dazu keine schlechte – bereitstellt.

W. Heyden

Schaeffler, Richard, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones disputatae 94). Freiburg: Herder 1982. 126 S.

Im Frühjahr 1980 lautete das Thema des jährlich von der Hochschule für Philosophie/München und der Katholischen Akademie in Bayern veranstalteten 14tägigen Philosophischen Seminars: Das Problem Gott. Die Vormittagsvorlesungen einer Woche legt der Verf. hier in überarbeiteter und erweiterter Form vor, um damit sowohl an seine historische Darstellung der Problematik (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980 – vgl. ThPh 56 [1981] 453–456) wie an deren methodisch-systematische Erörterung anzuknüpfen (Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Freiburg 1980). – Es geht um Kontexte sinnvollen Sprechens von Gott und das Problem menschlicher Erfahrung angesichts des Verdachts der Sinnlosigkeit solchen Redens, weil die Einführung dieses „überempirischen Gegenstandes“ in jedem Kontext weiteres sinnvolles Sprechen unmöglich mache, d. h. allen Kontext zerstöre, in dem Erfahrung möglich wäre. Bei diesem Problemstand kann nur transzendental weitergedacht werden: die Rechtfertigung eines Sprechens von Gott muß zeigen, daß es die Bedingung nennt, durch die Erfahrung überhaupt möglich wird. Dabei ist zugleich die bisherige Transzendentaltheologie weiterzudenken: im Einbezug der Geschichte. – Das transzendente Problem hat sich nämlich selber gewandelt, von der Frage nach Erkenntnisformen zu der nach der Möglichkeit aufspirender Paradoxie-Erfahrung. – Der gesuchte neue Kontext ist so der Bruch alter Horizonte und der Hervorgang neuer Gemeinsamkeit daraus. Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz als Erfahrungsbedingungen sind ihrerseits eben keineswegs fraglos; sie werden durch Krisen hindurch und so als kontingent erfahren. Das Wort Gott nun meint die einheitliche reale Bedingung dieser Transzendentalität. – Dies (hier nur aufs knappste, ohne die vorbildliche Gliedertheit und, auch didaktisch wirksame, Luzidität des Gedankengangs referierte) Ergebnis wird nun als Hermeneutik einer entsprechenden Lektüre ausgewählter Schrift-Texte erprobt (Lk 2,30–35; 1 Kor 1,22–24; Röm 12,2; Phil 2,6–11; 3,10f. u. 21). Sie werden als Zeugnisse einer Befreiung zur Neuheit des Denkens sprechend, die auch den Gegner zum Disput über Wahrheit und Falschheit des Gesagten nötigen, so daß der Vorwurf der Sinnlosigkeit dieses Redens überwunden ist. – Das Schlußkap. blickt auf den Denkweg zurück. Der in zwischen ins Leere geratene Disput zwischen Religionskritik und Verteidigung hat neue Sachhaltigkeit dadurch gewonnen, daß ‚Gott‘ im Kontext der historischen Bewußtseinskrise eingeführt worden ist. Diese Krise besagt, daß tatsächlich – wie die Kritik erklärt – das Reden im bisherigen Kontext nicht mehr möglich ist; doch es beginnt – in überraschend erfahrener „dialektischer“ Identität von Ich und Welt – ein neues Sprechen.

Ein eindrucksvolles Programm, das über die ersten Proben hinaus nach weiterer Bewährung ruft. Eindrucksvoll gerade auch in der methodischen Bewußtheit, mit der hier Philosophie und Theologie ohne Grenzverwischung ins Gespräch geführt werden. Nicht zu diesem Gespräch aber kommt es mit der Transzendentaltheologie; sie wird

vielmehr durchgehend kritisiert, mit Argumenten, die auch andernorts vorgebracht werden. Es scheint Rez. darum erlaubt, ja nötig, auf diese Dimension der Quaestio disputata ausführlicher einzugehen. – Über die Differenz von Heil und Unheil seien wir transzendental stets schon hinaus, weil unsere Gottesbeziehung durch die reine Form des Urteils garantiert sei. Und man frage sich, warum Propheten wie Elia so vehement gegen den Götzendienst gekämpft hätten (42). Ich möchte erstlich antworten: weil sie Propheten waren; anders gesagt, es bedarf angemessener Hermeneutik im Blick auf den Unterschied von Entscheidungsrufen in der zweiten Person (Mt 12,30) und offener Deutung in der dritten (Mk 9,40). Grundsätzlich: auch Sünde und Verwerfung stehen im Horizont fundamentaler Gottesbeziehung, und davon handelt Rahner. – Sch. spricht von Elementen (Buchstaben) und Strukturen (lesbaren Texten), um vor der Herrschaft apriorischer Formen zu warnen, die von allem inhaltlichen Wandel unbetroffen blieben (49). Aber bezeichnenderweise ist doch ansonst nicht der Text die Struktur, sondern er ist das nach oder in Struktur(en) „Gewebe“. Die Struktur bleibt tatsächlich. (Und warum sollte etwa ein Todesurteil weniger [be]treffen, wenn es grammatisch korrekt aufgesetzt ist?). – Gerade weil „Geschichte“ die entscheidende Anfrage an die Transzendentaltheologie bedeutet, sind Distinktionen (56) hier unerlässlich. Sch. liegt daran, die Kontingenz menschlicher Transzendentalität, die „durch kein Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert“ sei (50), herauszustellen. Rechts; aber müßte man so nicht zwischen einer Transzendentalität 2. konkreterer Stufe und der 1. grundsätzlichen unterscheiden? Gewiß „hilft es nichts“, sich angesichts der Fremdheit der „Welt der Ägypter“ auf die eine Erde und das Ich-denke zu berufen (120). Aber dies ist eine Frage der „zweiten Philosophie“. Jaspers hat einmal den Nicht-Widerspruch-Satz mit der Luft verglichen, von der man nicht leben kann (sie „hilft nichts“) – aber ohne die erst recht nicht. – Will sagen: man sollte Rahner nicht vorhalten, er habe nicht getan, was er gar nicht tun wollte. – Rahner kann darum sehr wohl grundsätzlich über die Heilsbedeutsamkeit institutioneller Religiosität als solcher nachdenken (85 f.), ohne sich auf die konkreten Entscheidungen einzulassen, die „von Fall zu Fall getroffen“ werden müssen. Und innerhalb seiner prinzipiellen Reflexion leistet er mitnichten bloß eine immunisierende Verteidigung im Sinn von Wisdoms Gärtner-Parabel (vgl. übrigens seine Stellungnahme zu ihr in: K. Rahner – K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Freiburg 1979, 75 ff.). – Umgekehrt müßte – wohl nicht bloß aus Rahnerscher Perspektive – Sch. sich fragen lassen, inwiefern schon gleich das Wort „Gott“ nötig sei (121), um die Wiederherstellung des Ich im Durchgang durch eine Krise verständlich zu machen. Kann man nicht, solange es „bloß“ um Umkehr und Neubeginn geht, auch psycho- und soziologisch argumentieren? In einem Großteil der Lyrik nimmt die Stelle Gottes der Name der Geliebten ein, in Befreiungsbewegungen, Revolutionen u. ä. wird das Volk zum Quell der Neugeburt. Muß die sich nun ergebende Diskussion nicht schließlich doch über solch sekundäre Kontingenzen konkreter Welt„anschauungen“ auf die primäre Kontingenz endlichen Bewußtseins überhaupt zurückgehen? Ob man damit hinter Kants Argumentation auf Descartes zurückfällt (76), sollte uns nicht kümmern – ist es (abgesehen davon, daß sich wohl auch von einem Fortgang zu Fichte sprechen ließe) im Denken doch um die Fortschrittskategorie noch fraglicher bestellt als ansonst schon. – Die meisten Philosophen hätten recht mit ihren positiven Aussagen, nicht so in dem, was sie negieren, hat Leibniz bemerkt. So käme es auf gegenseitige Ergänzung an. Transzendente Erfahrung ist selber gestuft (entsprechend die Erfahrung ihrer Kontingenz): einmal als Erfahrung der Krise einer bestimmten Welt(sicht), worauf dankenswerterweise konkretisierend Sch. abhebt und damit ein fruchtbares Arbeitsfeld auftut, sodann die Erfahrung des Angefangenhabens (als „Angefangewordenseins“, ich sage: Angerufenseins) überhaupt, was Rahner im Blick hat. Wie jenes dies konkretisiert, fundiert dieses jenes. – Und wie, wenn im Gegenüber und Zueinander von beidem sich nochmals ein Kontext zeigte, in dem man sinnvoll von Gott sprechen könnte?

J. Splett

Mercier, André, *Metaphysik eine Wissenschaft sui generis. Theorie und Erfahrung auf dem Gebiet des Inkommensurablen* (Erfahrung und Denken 61). Berlin: Duncker und Humblot 1980. 229 S.

Der Verf., Prof. der theoretischen Physik an der Universität Bern, hat, wie seine zahlreichen Veröffentlichungen zeigen, nicht nur von Anfang an sein Augenmerk auch