

Hermeneutik und Metaphysik *

VON FRIEDO RICKEN S. J.

„Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß. Dies sei hier nicht gesagt, um mich gegen jene zu verteidigen, die meine Philosophie unaufrichtig heißen oder irreligiös – denn es gibt keine irreligiöse Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist –, sondern deswegen sage ich es, weil ich es für nichtswürdige Feigheit halten würde, nicht zu erklären, daß ich gerade aus der Schrift des Neuen Testaments meine Beruhigung gezogen habe und – wie ich hoffe – auch andere dieselbe finden sollen. Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist *christliche* Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie“¹. Diese Worte des späten Schelling, gesprochen zu Beginn seiner Münchener Lehrtätigkeit, können als Motto über dem Werk von Emerich Coreth stehen. Religion ist ganzheitlicher als Philosophie. Sie ist Ausdruck einer Ursehnsucht und einer metaphysischen Unruhe des Menschen. In ihr bezieht der Mensch sich aus der Tiefe und in der Ganzheit seiner Person, in Anbetung, Wollen und Handeln, auf Gott. Religion wird gelebt. Philosophie denkt über diesen Lebensvortrag nach. Sie entspringt dem Bedürfnis des Menschen, sich als denkendes Wesen seiner Beziehung auf das Absolute zu vergewissern. Aber die philosophische Reflexion auf die Religion ist nicht Selbstzweck. Sie soll zu einer vertieften und bereicherten *gelebten* Religion hinführen. Mit diesen Gedanken aus dem vorletzten Paragraphen von Coreths *Metaphysik*² sind Motivation, leitende Frage und Begriff seiner Philosophie umrissen. Coreth hat den angedeuteten Zusammenhang in Hegels Formel von der „vermittelten Unmittelbarkeit“ zusammengefaßt. Sie durchzieht seine Schriften wie ein Leitmotiv. Philosophie und Religion brauchen einander. Ohne philosophische Reflexion kann die Religion zu einem irrationalen, dogmatischen Fundamentalismus werden. Die Philosophie ist ohne Beziehung auf die Religion in Gefahr, das Ganze des menschlichen Lebens aus dem Blick zu verlieren, zum akademischen Spiel zu werden und sich in Einzelfragen zu erschöpfen.

Christliche Philosophie bedeutet für Coreth nicht „Rückzug in ein geistiges Ghetto katholischen Denkens“. In der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Gemeinschaftswerk über die christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts³ wehrt er sich ausdrücklich gegen dieses mögliche Mißverständnis. Die philosophische Apologetik der Neuscholastik, die mit der Parole „Philosophie der Vorzeit“ gegen die Irrtümer ihrer Zeit zu Felde zog, müsse heute als überholt gelten. Gegenüber gegenwärtigen Bestrebungen in der katholischen Kirche, „nur eine bestimmte, allein für rechthgläubig gehaltene Philosophie gelten zu lassen, andere Denkrichtungen aber als Irrwege zu verdammen“, plädiert Emerich Coreth für „eine bunte Vielfalt philosophischen Denkens“.

Wie läßt, um die zuvor erläuterte Hegelsche Abkürzung zu gebrauchen, das Unmittelbare der Religion sich mit den Mitteln, die der Philosophie unserer Zeit zur Verfü-

* Vortrag beim Akademischen Festakt zur Feier des 70. Geburtstags von Emerich Coreth am 15. Juni 1989 an der Universität Innsbruck.

¹ Vorlesung vom 29. 11. 1827; siehe H. Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung II. *Schellings Vorlesungen vom W. S. 1827/28*, in: KantSt 47 (1955/56) 273–287; 280; zitiert in: E. Coreth, Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings, in: Bijdr. 22 (1961) 180–190; 180. – Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von E. Coreth, zusammengestellt von S. Battisti, findet sich in: O. Muck SJ (Hrsg.), Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth SJ, Innsbruck 1989, 389–408.

² E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1980, § 99.

³ E. Coreth SJ / W. M. Neidel / G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz 1987, 25.

gung stehen, reflektierend vermitteln? Welchen Weg hat Emerich Coreth eingeschlagen? Wo liegen die Grenzen einer solchen Vermittlung des Unmittelbaren? Um es nochmals zu betonen: Religion ist nach Coreth mehr als Philosophie. Leben ist mehr als Denken und Erkennen. Die terminologische und formale Übereinstimmung mit Hegel darf nicht über den Gegensatz in der Sache hinwegtäuschen. Religion könne niemals, wie Hegel es wollte, in Philosophie „aufgehoben“ werden. Vielmehr werde die Philosophie in der Religion aufgehoben, indem sie als „bedingendes Teilmoment“ in die höhere Ganzheit des gesamtpersonalen religiösen Vollzugs eingehe⁴. Religion ist nach Coreth mehr als Philosophie. Leben ist mehr als Denken und Erkennen.

In Coreths Werk finden sich zwei Methoden, wie das Unmittelbare vermittelt werden kann: die Metaphysik und die Hermeneutik. Er läßt keinen Zweifel daran, daß die Hermeneutik die Metaphysik voraussetzt, so daß diese der grundlegendere Weg ist. Von Coreths Gedanken ausgehend, möchte ich fragen, ob man die Akzente auch anders setzen und die Hermeneutik als Voraussetzung der Metaphysik sehen kann.

Coreths Metaphysik weiß sich Maréchal, dem deutschen Idealismus und Heidegger verpflichtet. Was ihn von anderen Vertretern der Maréchal-Schule unterscheidet, ist, daß er nicht vom Urteil, sondern von der Frage, und zwar der Frage nach dem richtigen Anfang der Metaphysik, ausgeht. Als Bedingung der Möglichkeit dieser Frage und darüber hinaus jeden Denkens erweise sich „die Ureinsicht und Urbejahung des Seins in seiner unbedingten Notwendigkeit“⁵. Dieses Wissen um das Sein, das die Bedingung des Wissens um alles Seiende bildet, gehe über alles endliche Seiende hinaus auf das absolute und unendliche Sein, das alle Vollkommenheiten in sich schließt.

Hermeneutik fragt nach dem Sinn. Sie ist zunächst die Lehre von der richtigen Auslegung eines Textes, die Wörter und Sätze zu einem umfassenden Sinnganzen verbindet. Das Einzelne kann nur vom Ganzen her verstanden werden. Auch das menschliche Leben bedarf der Auslegung. Der Mensch braucht einen Sinnzusammenhang, der ihn die einzelnen Handlungen und Ereignisse seines Lebens verstehen läßt. Am Ende seiner ‚Grundfragen der Hermeneutik‘ führt Coreth den Gottesbegriff mit Hilfe des Sinnbegriffs ein. „Das Wort ‚Gott‘ bedeutet die uns zugesprochene Antwort auf die gesamte Sinnfrage des Menschen, gerade deshalb aber als nie endgültig faßbare, nie begrifflich einholbare und ausschöpfbare Antwort.“⁶ Jedes Verstehen setze metaphysische Bedingungen voraus. Es sei wie alles menschliche Fragen und Erkennen nur möglich durch den Horizont des Seins, der uns offenstehe. „Dieser metaphysische Hintergrund muß erreicht und thematisch ausgelegt werden, wenn das Wesen des Verstehens aufgehehlt werden soll.“⁷ Gott sei deshalb die letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen, weil der Mensch aus der Tiefe seines Wesens, in allen geistigen Vollzügen auf das Absolute hingeeordnet sei. Coreth wendet sich gegen die vielfach vertretene Ansicht, Metaphysik sei durch Hermeneutik überholt. Vielmehr fordere das hermeneutische das metaphysische Denken, um sich selbst zu verstehen und zu vollenden.

Dennoch sei, unter anderer Rücksicht, die Metaphysik auch auf die Hermeneutik angewiesen. Es ist Aufgabe der Metaphysik, das Sein zur Sprache zu bringen. Dafür sei sie „an die Universalität der natürlichen Sprache verwiesen“⁸, der, wenn auch zumeist auf unthematische Weise, die Ganzheit erschlossen sei, in deren Horizont wir sprechen und verstehen. Daraus entspringt für Coreth ein hermeneutisches Problem, das die Metaphysik betrifft. Das Sein kann immer nur in geschichtlich bedingter Sicht thematisch gemacht und sprachlich vermittelt werden. Die Unmittelbarkeit des Seins muß „durch die Welt und Geschichte hindurch vermittelt, thematisch gemacht werden“⁹. Von diesem Punkt ausgehend, möchte ich in ein Gespräch mit Coreth eintreten.

Metaphysik begegnet uns in geschichtlich bedingten Sprachen und geschichtlich be-

⁴ Metaphysik (siehe Anm. 2) 542.

⁵ Ebd. 498.

⁶ E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg 1969, 205.

⁷ E. Coreth, Hermeneutik und Metaphysik, in: ZKTh 90 (1968) 422–450; 437.

⁸ Ebd. 447.

⁹ Ebd. 450.

dingten Denk- und Vorstellungsformen. Die Sprache hat gegenüber der Metaphysik eine ambivalente Funktion. Sie ist einerseits der Leitfaden, an den wir uns bei der Suche nach einem Seinsbegriff halten müssen. Zugleich verstellt sie diesen Zugang immer wieder, indem sie uns durch ihre Bilder und Äquivokationen in die Irre führt. Metaphysik ist deshalb immer auf Hermeneutik im Sinne einer Sprach- und Traditionskritik angewiesen. Sie ist, wie wir spätestens seit der Kritik von Platon und Aristoteles an Parmenides wissen, nicht möglich ohne eine sorgfältige Beobachtung der Sprache, die den vielfachen Verwendungsweisen metaphysisch relevanter Wörter wie *seiend*, *gut*, *wahr*, *eines*, *erkennen* usw. nachgeht. Heidegger wie Wittgenstein betonen, daß ein wesentliches Geschäft der Philosophie die hermeneutische Destruktion von überkommenen Begriffen und Philosophemen ist, die den Zugang zur Wirklichkeit verstellen. Hier seien zum Thema Traditionskritik zwei Punkte herausgegriffen, die mir für die Frage nach einer christlichen Philosophie von grundsätzlicher Bedeutung zu sein scheinen.

Erstens bedarf eine Metaphysik, die sich als christliche Philosophie versteht, vor allem deshalb der Hermeneutik, weil in einer christlichen Philosophie Metaphysik selbst ein Mittel der Interpretation ist. Das ist zunächst eine geschichtliche Tatsache. Die Patristik und das frühe Mittelalter haben sich vor allem der platonischen Ontologie bedient, um die Botschaft des Evangeliums auszulegen; das Hochmittelalter und die ihm folgenden Perioden der Scholastik sind vor allem Aristoteles gefolgt. Weil sie selbst ein Auslegungsmittel ist, unterliegt eine Metaphysik, die sich als christliche Philosophie versteht, einer hermeneutischen Kritik, deren Norm die biblische Botschaft ist. Der christliche Philosoph schmälert die großen Leistungen der abendländischen Metaphysik für die Auslegung des Evangeliums nicht, wenn er sich bewußt ist, daß das Verhältnis zwischen Metaphysik und christlichem Kerygma nicht notwendig, sondern geschichtlich und daher kontingent ist. In diesem Sinne kommt in einer christlichen Philosophie der Hermeneutik ein Vorrang vor der Metaphysik zu.

Zweitens bedarf wie jeder Begriff, so auch der der Metaphysik, zumal in der heutigen Situation, der Klärung und Differenzierung. Ich möchte das in der Weise versuchen, daß ich sehr grob die beiden Metaphysikbegriffe charakterisiere, die am Anfang der abendländischen Tradition stehen und die vor allen anderen die christliche Philosophie bestimmt haben: den des Platon und den des Aristoteles. Eine typisierende Skizze kann einer differenzierten Entwicklung nicht gerecht werden. Dennoch kann sie eine Hilfe sein für eine methodische Reflexion auf grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, Metaphysik zu treiben.

Mittelpunkt der Metaphysik Platons ist die Idee des Guten. Sie ist das transzendente Prinzip von Sein und Erkennen. Ihr Sitz im Leben ist die Sinnfrage des Menschen; Platon spricht von ihr in einer Abhandlung über Ethik und Politik. Ich möchte Platons Metaphysik deswegen als eine hermeneutische Metaphysik bezeichnen. Die Idee des Guten will uns unser Leben verstehen lassen. Platons Interpretation des menschlichen Lebens geht von partiellen Sinnerfahrungen aus; was gut und schlecht, sinnvoll und sinnlos ist, wissen wir zunächst aus unserer Lebenswelt. Die Idee des Guten ist Ursprung und Voraussetzung des Erkennens und letzter Fluchtpunkt allen menschlichen Handelns und Strebens; in diesem Sinn ist Platons Metaphysik Transzendentalphilosophie. Was vor allem Beachtung verdient, ist die Sprache, mit deren Hilfe Platon über die Idee des Guten spricht. Es ist nicht die Sprache des Begriffs, sondern die der Bilder. Die Frage, was das Gute sei, läßt sich nicht beantworten. Daß die Idee des Guten Ursprung des Seins und des Erkennens ist, wird nicht mit der transzendentalen Argumentation, die Bedingungen der Möglichkeit aufzeigt, bewiesen. Auf den letzten Sinnhorizont wird verwiesen, aber Platon macht in diesem Zusammenhang keinerlei begriffliche Notwendigkeit geltend, die uns, wollen wir letztlich nicht uns selbst widersprechen, zwänge, das Gute als letzten Sinn anzunehmen. Daß die Idee des Guten sich der Sprache des Begriffs und des Beweises entzieht, bedeutet nicht, daß sie nicht erkannt werden könne. Aber diese Erkenntnis kann durch die Sprache nicht vermittelt werden. Alles, was die Sprache hier vermag, ist, daß sie durch Bilder in eine Richtung weist. Die Erkenntnis steht nicht am Anfang, sondern am Ende eines Weges. Um über sie zu sprechen, haben wir nur ein Bild: das des Sehens. Der Aufstieg zur Idee des Guten ist nicht nur ein intellektueller, sondern zugleich ein existentieller Prozeß. Er erforder-

dert Entscheidung, Umkehr und Läuterung des Blicks. So betrachtet, ist Platons Metaphysik eine Spiritualität, in der eine auch emotional getragene und emotional tragende Sicht des Lebens und der Welt eingübt werden soll.

Im Unterschied zu Platon geht Aristoteles in seiner Metaphysik nicht vom Phänomen des Handelns, sondern vom Wissensbegriff aus. Es geht ihm nicht um den umfassenden Sinn, sondern um die Letztbegründung des Wissens. Seine Metaphysik ist nicht eine Metaphysik des Guten, sondern des Seienden; die leitende Frage ist die nach dem Seienden als Seiendem. Aristoteles arbeitet mit dem Mittel des Begriffs. Er geht aus vom prädikativen Satz. Seine Methode besteht darin, daß er die verschiedenen Kategorien und Modalitäten unterscheidet und nach ihrem ontologischen Rang ordnet. Die, modern formuliert, ‚transzendente‘ Frage nach dem Seienden als Seiendem kann nach Aristoteles nur mit Hilfe einer Kategorial- und Modalanalyse beantwortet werden. Aristoteles betreibt Metaphysik am Leitfaden des Logos. Das Seiende als Seiendes erschließt sich uns nur, wenn wir nach der vielfachen Bedeutung des Wortes ‚ist‘ fragen. In diesem Sinn kann Metaphysik nur als Hermeneutik betrieben werden. Aber diese Hermeneutik ist nicht wie bei Platon Auslegung des menschlichen Lebens und Handelns, sondern Auslegung der Rede über das Seiende auf dessen letzte Prinzipien hin. Aristoteles will die Welt erklären; Platon will das menschliche Leben verstehen.

Für eine christliche Metaphysik ist die Frage wichtig, wie Aristoteles den Schritt zum Absoluten vollzieht. Platon betreibt Meta-Anthropologie; Aristoteles betreibt Metaphysik im eigentlichen Sinn des Wortes. Seine Metaphysik ist weithin eine Meta-Disziplin der Naturwissenschaft. Der Aufweis des Absoluten, des Unbewegten Bewegers, verwendet naturwissenschaftliche Prämissen. In der Form, wie Aristoteles ihn (im Buch Lambda) durchgeführt hat, ist er an das damalige Weltbild gebunden. Der Gott des Aristoteles ist integrierender Bestandteil der Aristotelischen Naturwissenschaft.

Der bleibende Wert der Aristotelischen Metaphysik liegt in ihrem hermeneutischen Vorgehen. Sie versucht, unsere lebensweltliche Rede über das uns umgebende Seiende auszulegen. Die Ontologie des Aristoteles beruht auf einer reflektierten, differenzierten Semantik. Darin ist sie bis heute methodisch vorbildlich. Die gegenwärtige metaphysische Diskussion befaßt sich vorwiegend mit Einzelfragen. Als Beispiele seien das Problem des Bewußtseins, die Handlungstheorie und das Leib-Seele-Problem genannt. Hier kann die Metaphysik auf die Methode des Aristoteles nicht verzichten. Aber eröffnet die Aristotelische Metaphysik des Seienden auch heute noch einen Zugang zum Absoluten? Der einzig mögliche Weg innerhalb dieses Ansatzes scheint mir der einer Modalontologie zu sein. Die modalontologischen Überlegungen des Aristoteles müßten von ihren naturwissenschaftlichen Zusätzen gereinigt und auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden. Mit anderen Worten: Will man auf aristotelischer Grundlage eine Religionsphilosophie entwickeln, so führt kein Weg am klassischen Kontingenzbeweis vorbei.

Die Platonische und die Aristotelische Metaphysik sind in einer langen geschichtlichen Entwicklung in der ausgehenden Antike und in der Scholastik mehr und mehr zu einer Einheit verschmolzen. Es kann hier nicht darum gehen, diesen komplizierten Prozeß auch nur in größten Zügen darzustellen und zu kritisieren. Ziel der typisierenden Gegenüberstellung war es, den Begriff der Metaphysik zu differenzieren und in aller Deutlichkeit zu fragen, ob diese beiden unterschiedlichen Wege miteinander vereinbar sind.

Ich möchte nun Coreths Ansatz bei der Frage aufgreifen und für eine Metaphysik als Hermeneutik im Sinne Platons argumentieren. Wenn wir davon ausgehen, daß im Mittelpunkt des Neuen Testaments die Botschaft von der Erlösung und dem Heil des Menschen steht, dann ist die entscheidende Frage einer christlichen Philosophie die nach dem Sinn. Alle ontologischen Überlegungen können nur dazu dienen, hier eine Antwort vorzubereiten. Die Sinnfrage ist unausweichlich. Der Mensch kann nicht leben, ohne immer schon eine Antwort zu geben, sei sie positiv oder negativ, sei sie bewußt, reflektiert und verantwortet oder nur faktisch gelebt in den Zwecken, die er verfolgt, und als tragende Stimmung, etwa als Zuversicht, Hoffnung, Zufriedenheit oder als Resignation und Verzweiflung, empfunden. Philosophie beginnt dort, wo eine Lebensdeutung aufgehört, selbstverständlich zu sein. Der philosophierende Mensch tritt

aus dem alltäglichen, lebensweltlichen Zusammenhang seiner Bedürfnisse, Zwecke und Handlungen heraus und stellt die Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen. Insofern er philosophiert, vertauscht er den Standpunkt dessen, der handelnd am Geschehen beteiligt ist, mit dem des Betrachters, der außerhalb des Geschehens steht. Er beginnt, sein unreflektiertes Daseinsverständnis kritisch zu prüfen.

Was geschieht, wenn wir unser Leben so von außen betrachten? Sind wir imstande, auf die Sinnfrage eine Antwort zu geben? Die Sinnfrage als solche ist unausweichlich. In ihr zeigt sich auf elementare Weise die Fähigkeit des Menschen, auf sich selbst zu reflektieren. Tragende Stimmungen wie Zufriedenheit und Unzufriedenheit können als unreflektierte Stellungnahmen zur Sinnfrage verstanden werden. Die Sinnfrage setzt einen übrationalen Sinnbegriff voraus. Sinnfrage und Sinnbegriff sind transzendente Bedingungen des inhaltlichen Daseinsverständnisses, in dem wir immer schon leben. Das inhaltliche Daseinsverständnis ist eine Antwort auf die Frage, die der Sinnbegriff stellt. Aber der Sinnbegriff übersteigt alle inhaltlichen Deutungen, weil er die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, sie in Frage zu stellen. Obwohl wir nicht umhin können, nach inhaltlichen Deutungen zu fragen, kann keine inhaltliche Deutung den Sinnbegriff einholen.

Betrachten wir die Sinnfrage ausschließlich von ihrer formalen Struktur her, so stellt sie uns vor zwei gleichgewichtige Möglichkeiten: Wir können sie bejahen oder verneinen; wir können behaupten oder bestreiten, daß das Leben einen Sinn hat. Wer sie bejaht, den werden wir fragen, worin der von ihm behauptete Sinn besteht. Wir fordern ihn auf, eine inhaltliche Sinndeutung des Lebens vorzulegen, und wir werden diese Deutung beurteilen anhand der Kriterien, die wir auch sonst an die Deutung eines Textes oder an eine wissenschaftliche Theorie anlegen, z. B. Erklärungswert, Konsistenz, Einfachheit.

Gehen wir in der beschriebenen Weise vor, so sind wir in der Gefahr, die Sinnfrage ausschließlich als einen intellektuellen Vorgang zu betrachten. Das Verständnis unseres eigenen Daseins unterscheidet sich dann nicht grundsätzlich von einer wissenschaftlichen Theorie oder einem wissenschaftlichen Weltbild. Wir laufen Gefahr, einen abstraktiven Fehlschluß zu begehen, indem wir den Menschen, der diese Frage stellt, ausklammern und so das eigentliche Phänomen verfehlen. Wer die Sinnfrage stellt, ist keineswegs, wie es diese abstrakte Sicht nahelegt, gegenüber den beiden möglichen Antworten indifferent. Die Sinnfrage ist Ausdruck des menschlichen Glücksstrebens. Wer sie stellt, der wünscht, es möge einen Sinn geben. Eine negative Antwort ist begleitet von Resignation und Verbitterung, die Ausdruck einer Enttäuschung sind. Enttäuschung und Verbitterung sind lebenshemmend. Die negative Antwort auf die Sinnfrage zerstört also gewissermaßen das Phänomen, nach dessen Deutung gefragt ist.

Eine positive Antwort ist erst dann ausgewiesen, wenn wir eine inhaltliche Deutung des Lebens vorlegen können. Sie muß den formalen Kriterien genügen, nach denen wir auch sonst die Interpretation eines Textes bewerten. Das entscheidende zu interpretierende Datum ist dabei der Mensch, der und insofern er die Sinnfrage stellt und in ihr mit dem Begriff eines Sinnes, der alle inhaltlichen Bestimmungen und Deutungen übersteigt, konfrontiert ist.

Damit sind wir zum Leitmotiv der Philosophie von Emerich Coreth zurückgekehrt, der Vermittlung des Unmittelbaren. Was kann die Philosophie zu dieser Vermittlung beitragen? Sie kann das Geschäft der Hermeneutik reflektieren und Kriterien entwickeln, denen eine Auslegung zu entsprechen hat. Ihre erste und vornehmste Aufgabe ist die Platonische Frage nach dem Guten, d. h., die Philosophie hat die Sinnfrage als transzendente Bedingung der Hermeneutik aufzudecken und offenzuhalten. Aber kann sie auch aus eigenem den unvermittelten Sinn, mit dem der Mensch in dieser Frage konfrontiert ist, in einer inhaltlichen Sinndeutung vermitteln, oder muß sie, als ancilla, diese Aufgabe an die Theologie weitergeben?