

Erkenntniskritik und Trinität

Eine Skizze

VON GREGOR TAXACHER

1 Offenbarungstheologie: Sprechen von Gottes Sprache (her)

Um das Besondere, das Theologische der Theologie – jedenfalls der jüdischen und der christlichen Theologie – gegenüber jeder anderen (in unterschiedlicher Weise: philosophischen) Rede von Gott angeben zu können, bedarf es des Verweises auf die Rede Gottes selbst, die Theologie voraussetzt, von der sie ausgeht. Theologie versteht sich nicht als selbst-anfänglich, sondern als herkunftig, gestiftet, angestiftet. Dabei kann zunächst unentschieden bleiben, wie diese Herkunftigkeit „funktioniert“, wie die Theologie sich der eigenen Herkunft vergewissert, etwa das Wort Gottes von allen anderen Worten unterscheidet, wie sie mit diesem Wort vor sich selbst in den dann eigenen Worten methodisch umgeht. Technischer ausgedrückt: Es kann unentschieden bleiben, wie „früh“ und wie weit Theologie auch immer philosophisch arbeitet.¹ So, wie auch umgekehrt dahingestellt sei, inwiefern es überhaupt eine philosophische Selbstanfänglichkeit der Rede vom Denk-Gegenstand Gott geben mag, die nicht irgendwie von einem Nicht-Gesetzten außerhalb des Denkens herkommt, in welchem wiederum die Theologie zumindest indirekt das wiederzuerkennen meint, was sie selbst bevorzugt „Offenbarung“ nennt.

Diese gedrechselten Abgrenzungsformulierungen sollen hier nur anzeigen, daß es m. E. eine einfache (Selbst-)Annahme des Theologischen in der Theologie gibt, welche dieser vor allen Erörterungen um natürliche, philosophische, gläubige, rationale, offenbarungsgebundene ... Rede von Gott *in* der Theologie eigen ist. Daß auf dieses Einfache dann allerdings sehr schnell zwangsläufig sehr komplexe Fragen folgen, kennzeichnet den Zirkel, in dem die Fremd-Herkunftigkeit theologischen Sprechens nochmals theologisch („fundamentaltheologisch“) selbst verantwortet und die Abkunftigkeit von Gottes Wort in dessen Identifizierung und Unterscheidung mittels menschlicher Worte vollzogen werden kann.

Dieser Zirkel läßt sich wiederfinden in der Unterscheidung eines Formalaspekts von einem Materialaspekt des theologischen Sprechens: Formal gesehen ist es menschliche Rede, die von Gottes Offenbarung selbst herkommt. Material gesehen ist es menschliche Rede von Gottes Rede als ihrem Gegenstand. Theologie unterscheidet sich von Philosophie also dadurch, daß hier nicht das Denken sozusagen frontal Gott – den Gott des Denkens! – zum Gegenstand hat, sondern die sich menschlich identifizie-

¹ Vgl. G. Taxacher, Vom Zeigen im Sagen, in: ThPh 71 (1996) 495.

rende, konkret: die als solche vermittelte, bezeugte Sprache Gottes – den Gott einer bzw. der Offenbarung. Ihre formal „behauptete“ Herkunftigkeit von Offenbarung kann Theologie nicht abstrakt für sich in Anspruch nehmen, sondern nur in ihrer Eigenart als Auslegung von Wort Gottes demonstrieren, vorführen. Auch dies gilt m.E. vor allen hermeneutischen Debatten, wie apriorisch oder exegetisch, dogmatisch oder biblisch, erfahrungs- oder wort-zentriert Theologie vorzugehen habe. Sie hat als jüdische und christliche Theologie Offenbarung jedenfalls nie als ihre unfasbare „Herkunftsmystik“ dahingestellt sein lassen, sondern sie notwendigerweise auch zum Gegenstand ihrer Lehre gemacht. Sie hat Gott in seiner Offenbarung gelehrt.

Damit zeigt der aus philosophischer Sicht wohl bleibend „ungeheuerliche“² Anspruch, von Offenbarung her zu sprechen, seine distanzierende Rückseite: Er beansprucht „nur“, von Gott zu sprechen, wie er sich offenbart. Die theologische Rede weiß von Gott nur gemäß einer Offenbarung, „daneben“, unabhängig davon, „spekulativ“, weiß sie nichts von Gott, steht dem Philosophen – so er denn von Gott redet – erstaunlich hilflos und banal gegenüber und handelt sich leicht den Vorwurf ein, sie habe zwar manches zu sagen, sehe jedoch nichts mit eigenen Augen.

Diesem Vorwurf begegnet die Theologie mit einem Vertrauen, das zunächst nichts anderes ist als das Vertrauen dahinein, daß Gott sich tatsächlich offenbart, daß Offenbarung Offenbarung – und keine milde pädagogische Veranstaltung oder ein böser Mummenschanz sei. Dies Vertrauen besagt also, daß Gott ist, als der er sich zeigt, daß sie ihn beim Wort nehmen darf, daß also Rede von der Rede Gottes tatsächlich Rede von Gott sei – obwohl es dafür keine Verifikationsinstanz außerhalb der Offenbarungswahrnehmung geben kann.

In der christlichen Theologie wird der Selbstoffenbarungscharakter dessen, was Israel und die Jünger Jesu von Gott erfahren haben, festgehalten in der Trinitätslehre: Sie ist Gotteslehre im Vertrauen, daß Gott es selbst ist, der sich als der Herr Israels, der Vater Jesu, der Geist der Propheten und der Gemeinden zeige. Trinitätslehre ist also nicht selbst primärer Inhalt oder spekulative Fortsetzung, sondern die Identität Gottes in seiner Aus-Sprache festhaltenden Grammatik der Offenbarungstheologie.³

² Man denke nur an K. Jaspers' in dieser Hinsicht klassische Gegenüberstellung von philosophischem Glauben und Offenbarungsglauben: Nicht in der Kategorie des Glaubens als solcher, wohl aber im Anspruch, Gott selbst in der Welt sprechen zu wissen, besteht die Grunddifferenz zwischen beiden Redeweisen von Gott.

³ Zu diesem Verständnis der Trinitätslehre als einer Grammatik der Theologie vgl. *G. Taxacher, Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache*, Würzburg 1994, 98–103.

1.1 Theologische Sprachlogik im trinitarischen Gefälle

Die These, Trinitätslehre sei als Grammatik, also als Sprach-Regel für die Offenbarungstheologie zu verstehen, läßt sich verifizieren, indem man die Grundverhältnisse trinitarischen Redens von Gott *formaliter* in allen Kapiteln der Theologie, also in der Art und Weise, wie christliche Theologie von ihren Themen spricht, wiederfindet. Die Trinitätslehre erhält dann eine Funktion für die theologische Erkenntnislehre, für die Sprachlogik des Glaubens. Dies ist kein ästhetisches Spiel, sondern die Nagelprobe darauf, ob die Theologie in ihrer Sprache der Sprache Gottes nachfolgt, in der dieser sich uns zeigt, wie er lebt, handelt, ist.

Technisch kann man diesen Anwendungsvorgang der Trinitätslehre auf die Erkenntnislehre als „grammatische Appropriation“ bezeichnen: So, wie in der Offenbarungstheologie *materialiter* immer schon Werke Gottes (Schöpfung, Versöhnung, Erlösung) den Personen der Trinität zugeordnet wurden, ohne die Einheit Gottes in seinem Handeln aufzuheben, so können notwendig sich ergänzende Sprachebenen der Offenbarungstheologie gefunden werden, die jeweils einer Sprech-, einer Offenbarungsweise des dreieinigen Gottes entsprechen.

Wie dies funktioniert, kann jeweils nur am konkreten Sprechen der Theologie, in einer Untersuchung ihrer Sprachpraxis, erhoben werden.⁴ So unterschiedlich diese Untersuchungen an unterschiedlichen Theologien ausfallen würden, lassen sich die verschiedenen grammatischen Appropriationen doch stets auf drei grundlegende Dimensionen christlichen Sprechens von Gott zurückführen. Diese drei müssen m.E. in einem Sprechen von Gott immer mitschwingen, beisammen sein, wenn denn in ihm vom Gott der biblischen Offenbarung gesprochen werden soll. Es handelt sich bei diesen drei Dimensionen gewissermaßen um die trinitarischen Transzendentalien der Theologie, um die sprachlogische Bedingung der Möglichkeit, daß in menschlichen Sätzen vom Sprechen Gottes (her) gesprochen werde.

Diese drei Dimensionen lassen sich wie folgt charakterisieren:

1. Die Dimension des Zeigens

Theologie spricht von Gott, indem sie auf seine Wirklichkeit zeigt, auf sie verweist, hindeutet. Sie bezeugt ihre Herkunft aus dem Sprechen Gottes, indem sie selbst Hinweis-Charakter auf dieses Sprechen beibehält.

Konturieren läßt sich diese Sprachweise der Theologie zunächst nur negativ: Der ungeheure Anspruch der Offenbarungstheologie vollzieht sich gerade in einer ungeheuren Distanzierung von ihrem Gegenstand, weil ihr dieser in keinem der Sprache sonst geläufigen Sinn gegenständlich gegeben

⁴ Ich habe in „Trinität und Sprache“ eine trinitarische Theologie der Sprache deshalb in einer Interpretation der Kirchlichen Dogmatik von K. Barth ausführlich zu entwickeln versucht, wobei interpretatorisches und systematisches Interesse miteinander verknüpft wurden, – m.E. sachnotwendig. (Vgl. dazu ebd. 14–17.) Im Folgenden rekurriere ich jedoch nirgends auf Barth, sondern versuche einen systematischen Extrakt in eigener Verantwortung.

ist. Deshalb hat sie auch keinen sicheren Lehrinhalt, den sie nur weiter erforschen müßte. Ihre Sätze addieren sich nicht in der Weise, daß der jeweils vorhergehende Satz verifiziert und sozusagen „abgehakt“ ist und sie dann auf sicherem Terrain zum nächsten Satz übergehen könnte. Vielmehr ist jeder ihrer Sätze ein Zeiger auf etwas, was er selbst – der Satz – nicht „feststellen“, nicht herzeigen kann. Trotz aller Lehre, aller Argumentationsketten, ist jeder ihrer Sätze ein neuer Anfang. Theologische Sätze kommen gewissermaßen nie auf dem Kernpunkt ihrer Aussage wirklich zu stehen, sondern sie umkreisen diesen Kern stets – tatsächlich wie die Katze den heißen Brei. Theologie ist nur in Bewegung wahr. Zeigen, Hinweisen ist eine Tätigkeit. Theologische Sätze sind Wegweiser, die in die Richtung deuten, in die sich die weiteren Sätze bewegen müssen. Wegweiser stehen nur, wo das Ziel noch nicht erreicht ist.

Das ist so, weil die Theologie in allen ihren Sätzen bezeugen muß, daß in ihnen von Gott die Rede ist. Von Gott kann aber – was jüdische und christliche Theologie in ihren negativen, mystischen und dialektischen Ausprägungen immer betont hat – der Mensch eigentlich gar nicht sprechen. Gott ist uns kein Gegenstand unter anderen, denn Gott gehört nicht zur Welt – womit ja nur die unüberschaubare, unabschließbare Gesamtheit dessen benannt ist, was, auch wo noch unentdeckt oder unbekannt, nach unserer Art und zumindest potentiell gegenständlich ist. Deshalb spricht auch die Theologie – die keine Geheimsprache und keine mystische oder esoterische Kunst ist (und die auch bezweifeln wird, daß solche Künste eine Sprache außerhalb der, nämlich unserer Welt, zugänglich machen können!) – die Sprache der Welt, spricht von Dingen der Welt, und spricht so Gott als Gott niemals aus. Gott ist so gesehen niemals Gegenstand ihres Sprechens, sondern dessen – wie K. Rahners Transzendentaltheologie es ausdrückt – geheimnisvolles Wovonher und Woraufhin: Sie spricht von Gott nicht, wie man von einem Baum oder einem Haus spricht, sondern eher so, wie man von einer personalen Erfahrung oder Entscheidung spricht, die man nicht als Gegenstand außerhalb des Sprechens da hat und darstellen kann, sondern die dadurch präsent wird, daß sie das Sprechen bestimmt, in seinem Was und seinem Wie, daß mein Sprechen von diesem her ist; – und auf es hin, insofern das Sprechen dieses sein Herkommen wieder einholen, präsent machen, auf seine Konsequenzen hin auslegen will.

Gott ist auf dieser Sprachebene der Theologie – obwohl doch ihr „Inhalt“, ihr „Thema“, ihre „Sache“ – zunächst die Grenze theologischen Sprechens. Nur indem die Theologie Gott als die Grenze gerade ihres Sprechens kenntlich macht, spricht sie von ihm als Gott und macht ihn im Unterschied zu allem, was nicht Gott ist, in der Sprache evident, d. h.: sie zeigt sprachlich auf die Selbstevidenz Gottes. Anselm von Canterbury hat dies unübertroffen in die Formel gekleidet, nach der Gott das Größte ist, was wir denken können, und zugleich größer als alles, was wir denken können. Indem er in der Sprache der Theologie als dies beides zugleich präsent wird, indem Theo-Logie

Gott als diese Grenzerfahrung des Denkens re-präsentiert, zeigt sie auf Gott als auf den, der dem Denken notwendig aufgegeben ist, den wir eigentlich nicht nicht denken können. Dies ist die einzige Weise, wie Theologie Gott dem Denken „beweisen“ kann. Anselms Argument – wie ich es neuzeitlich, d. h. in der nach-kantischen Situation⁵ in der Nähe zu Barths Interpretation⁶ verstehe – beharrt darauf, daß Gott dem Denken notwendiger und unmöglicher Gegenstand zugleich ist, Forderung und Überforderung, die aber – einmal und recht verstanden – stets schon gedacht, nicht mehr negiert werden kann. So wie es – nach aller Widerlegung von Gottesbeweisen, die von empirisch funktionierenden Verstandesverknüpfungen auf die Existenz Gottes schließen wollten – doch ein innerer Widerspruch in der Forderung Kants bleibt, „der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenvernunft liegt“, müsse „ausgerottet werden“⁷. Wie kann Kritik und Aufklärung des Denkens etwas ausröten, was seinen Keim, aus dem es stets wieder herauswachsen wird, in der Vernunft, also in der Wurzel allen Denkens selbst hat? „Äußere Ruhe ist nur scheinbar.“⁸

Das Argument hängt allerdings daran, den rechten „Namen“ Gottes erkannt zu haben; und Anselm kommt bekanntlich betend, in Anrede Gottes zu seiner Argumentation. Diese wird dadurch nicht schein-rational. Ihre Rationalität kommt aber aus einer Konfrontation mit dem Gottsein Gottes, die im Denken geschieht und nachvollzogen wird, aber mehr ist, als was gedacht werden kann. Der Anselm vorgehaltene Sprung vom Gedachten zum Existierenden ist allerdings notwendig vorhanden, weil der Aufweis der Notwendigkeit Gottes im Denken selbst nur Hinweis sein kann auf Gottes Präsenz „noch ganz anders“, und diese Präsenz „in re“ ist eine im Denken und Sprechen nicht fest-stellbare, ist beidem immer schon Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung und Erwartetes, deshalb: Erbetenes. Barth nennt dies Gottes „Concretissimum“. Es ist Gott in seiner Offenbarung⁹ – und zwar Gott in seiner aktuellen Offenbarung, nicht im Offenbarungs-Zeug-

⁵ Dazu gleich unten 1.2.

⁶ Zu Anselms Argument in der Sicht Barths vgl. *Taxacher*, Trinität, 186–195.

⁷ *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, Riga 1787, 805.

⁸ Ebd.! Vielleicht ist Kant dieser transzendental-ontologischen Gottesevidenz jenseits seiner Widerlegung des ontologischen Arguments in seiner posthum veröffentlichten, fragmentarischen Spätphilosophie am nächsten gekommen, wenn er den Nicht-Gegenstand Gott als die transzendente Bedingung für die Unterscheidung von Denken und Sein bezeichnet, für die man weder einen Existenznachweis fordern noch seine Nicht-Existenz wirklich annehmen könne. (Vgl. *R. Wimmer*, Die Religionsphilosophie des ‚Opus Posthumum‘ in: *F. Ricken/F. Marty*, Kant über Religion, Stuttgart 1992, hier: 217.)

⁹ Was übrigens etwas anderes ist als: Gott im Glauben. Glaube ist schon eine subjektive, ebenfalls erinnernde und erwartende Weise, auf Offenbarung zu reagieren. Anselms Argument ist deshalb auch in der Interpretation Barths und all derer, die auf seinen Gebetsrahmen und theologischen Charakter Wert legen, kein „fideistisches“. Man muß streng genommen sagen: Anselms Argument setzt nicht den Glauben voraus – so wie ein Zirkelschluß, der nur dem etwas beweist, der noch zu beweisende Prämissen schon teilt. Anselms Argument setzt die Offenbarung Gottes voraus, die ich auch im Glauben, in ihrer Anerkenntnis nicht gegenständlicher verfügbar habe als die „Ungläubigen“!

nis. Offenbarung ist hier, was Wittgenstein in einer „grammatischen Bemerkung“ so umschreibt: „Gott kannst du nicht mit einem Anderen reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.“¹⁰

Die Sprachebene der Theologie, in der Gott ihr Nicht-Gegenstand, ihr Wovonher und Woraufhin, ihre Grenze und ihr Geheimnis ist, läßt sich in einer grammatischen Appropriation dem trinitarischen Vatersein Gottes zuordnen. Der Vater ist die Seinsweise der Selbstherkunftigkeit Gottes, er ist der entzogene Grund der Gottheit Gottes. Gott so wie für uns, so schon für und in sich Vater zu nennen, heißt ihn an-er-kennen als den, der nichts ist als Gott, der in nichts Welt ist, der – wie nichts sonst – aus sich und in sich ist. Gott der Vater ist deshalb die Ungegenständlichkeit, Nicht-Kennbarkeit Gottes. Zugleich ist der Selbstgrund Gottes jedoch auch der Grund seiner Sprachlichkeit und Erkennbarkeit. Die sogenannte immanente Trinitätslehre hat eigentlich nur die grammatische Appropriation spekulativ vollzogen, indem sie den Grund für dieses Zugleich von Entzogenheit und Zugewandtheit, Ungegenständlichkeit und Gegenständlichkeit Gottes für uns in ihm selbst gesucht hat: Aus Gottes Gottheit selbst geht der Sohn, das Wort hervor, von ihm geht der Geist, die Vermittlung, aus. Weil Gott kein weiterer Über-Gegenstand zur Welt hinzu ist, sondern selbstgründende Selbsterkenntnis, selbstbelebendes Selbstgespräch, kann er Gott bleiben und Schöpfer und Offenbarer von und in Welt werden.

2. Die Dimension des Begriffs

Die zweite Dimension theologischen Sprechens läßt sich in ihrer Notwendigkeit zunächst wiederum am besten negativ von der ersten abheben: Eine Theologie, die ausschließlich in einer paradoxal-dialektischen Sprache des Verweisens verharrete, würde bald zur leeren Beschwörung, kippte um in einen in sich selbst kreisenden „Jargon der Eigentlichkeit“. Gott, so transzendent und rein er auch gedacht sei, wird in solcher Sprache „wohlfeil“, billig zu haben als eine nur-ferne Grenze unseres Denkens, die nicht wehtut, nicht wirklich zu denken gibt, – geschweige denn zu handeln. Es gibt ein Gott-Pathos, das sich vom Pathos des Nichts, und eine reinste Theologik, die sich von der Banalität nur-formaler Logik nicht mehr unterscheidet und so – obwohl ständig dabei, Größtes und Letztes sprachlich anzuzeigen – doch alles läßt, wie es ist. So würde Theologie aber ihrer Herkunft von einer realen Grenze bzw. einer realen Konfrontation mit dem, „was mehr ist, als wir denken können“, nicht gerecht: Gottes Concretissimum – wie wohl als solches nie faßbar – drängt darauf, als Konkretum ausgesagt zu

¹⁰ Zitiert nach: R. Wimmer, Anselms ‚Proslogion‘ als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie, in: F. Ricken (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1991, 194. Damit ist das Concretissimum Gottes, die Offenbarung aktuell – nicht nur erinnert und erwartet – nur, wo sie auch subjektiv sich vermittelt. Darauf verweist aber erst die dritte, noch zu nennende Dimension theologischen Sprechens.

werden. Vom dem, der kein Etwas der Welt ist, muß dennoch in der Welt etwas gesagt werden. Von dem, der uns nie Gegenstand ist, muß gegenständlich geredet werden. Ungegenständliche Rede bleibt nichts-sagend, verflüchtigte das Wort in einen vielleicht reinen, aber doch bedeutungslosen Klang.

Offenbarungstheologie ist deshalb immer auch positive, narrative Theologie. Deshalb wurde oben schon festgehalten, daß die gesamte trinitarische Grammatik christlicher Theologie sich von dem herleitet, was Israel und die Jünger Jesu erfahren zu haben bezeugten. Herkommen und Hinweisen auf Offenbarung geschieht konkret im Modus des Erinnerens.

Aber auch dieses Erzählen kann nicht in einer beliebigen Sagenhaftigkeit, als vieldeutiger, sanft-vereinnahmender Mythos belassen werden. Schärfer und unverdaulicher muß gerade die ihrer ganzen dialektisch-unmöglichen Situation bewußte Theologie auch dogmatisch reden, gerade um ihre Sprache nicht im Gerede preiszugeben. Sie muß Sätze bilden, Aussagen machen, Thesen aufstellen.

Als Grundlage dient ihr dabei das Offenbarungszeugnis, das in der jüdischen und christlichen Theologie deshalb Anspruch und Funktion eines Kanons, eines Fundaments und einer Richtschnur hat. Dabei verschreibt sich die Auslegung jedoch nicht der Naivität, in den Worten des Zeugnisses die Offenbarung klar zu haben, ihrer habhaft zu sein, und nur noch die Aufgabe des linearen Übersetzens und treuen Bewahrens bewältigen zu müssen (was „Fundamentalismus“ oder „Offenbarungspositivismus“ wäre).¹¹ Es geht bei der Orientierung am Kanon des Zeugnisses nicht um den Gebrauch bestimmter Sätze oder Worte (Begriffe) als Zauberformeln einer Orthodoxie, mit der man in jedem Fall „auf der sicheren Seite“ wäre, sondern darum, sich erstens der Indirektheit des eigenen Wissens, der menschlich-intersubjektiven, geschichtlichen Vermitteltheit von Offenbarung bewußt zu bleiben, und zweitens sich so mit der überlieferten „Sache“ und in ihr mit dem bestimmten Gott auseinanderzusetzen. Nur der bestimmte Gott kann ein bestimmender sein: ein Gott mit Konsequenzen. Deshalb wird die dogmatisch-positive Sprachebene der Theologie auch steril-orthodox, wenn sie nicht zugleich – zumindest indirekt – eine ethische und politische Sprache führt.

In grammatischer Appropriation entspricht die dogmatische Ebene theologischer Sprache der trinitarischen Person des Sohnes, der Logos-/Wort-Seinsweise Gottes. Gott ist ein bestimmter und bestimmender Gott in seiner Selbstbestimmung zu dem, was er ist und sein will. In dieser Person ist

¹¹ So hat Wittgenstein gerade mit Seitenblick auf die Lehre von den „3 Personen“ das Verdikt ausgesprochen: „Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth).“ (*L. Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, in: *Ders.*, Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main 1984, 571. Notiz von 1950.) Der Satz trifft m. E. zu, trifft aber nicht Barths tatsächlich pointierten Gebrauch der theologischen „großen Worte“, den ich in „Trinität und Sprache“, 134–139, analysiert habe.

Gott ganz der Gott, der für uns konkret, d. h. Welt, „Fleisch“ werden kann. Die innertrinitarische Gründung dieser Appropriation schwingt ja keinen Augenblick frei in sich, da wir vom Sohnsein Gottes nur durch die Menschwerdung des Sohnes wissen.¹² Die Logos-Sprachebene der Theologie ist deshalb christlich zugleich ihre christo-logische Sprachebene, sie macht die gesamte Theologie christozentrisch.

Daß christliche Theologie notwendig christozentrisch sei, besagt, daß die Christologie nicht nur ein – und sei es auch der umfangreichste – Traktat der Dogmatik, sondern eine Ebene ihres gesamten Sprechens sei, weil alle Gegenstände ihrer Lehre unter dem Gesichtspunkt behandelt werden, wie Gott sich in Christus für uns selbstbestimmt hat. Die manchmal vorwurfsvoll sogenannte „christologische Engführung“ ist in gewissem Sinn jeder christlichen Theologie unumgänglich, weil eben Konkretion notwendig „eng“ ist, nicht unverbindlich schweifend ihre Perspektiven wechseln kann. Nicht nur dem Philosophen mag der christliche Theologe mit seiner in keine „allgemeine Vernunftwahrheit“ hinein „aufhebbaren“ Jesuologie auf die Nerven gehen. Das ist ihr jedoch seit ihren Anfängen – seit Paulus nämlich – durchaus auch „formal“ bewußt, weshalb sie die Botschaft vom Kreuz Jesu nicht nur als einen zentralen Verkündigungsinhalt, sondern auch als die Weise ihrer Verkündigung, als den Grund für deren Inkompatibilität mit der allgemeinen Weisheit „der Welt“ begriffen hat.¹³ Andererseits bedeutet Christologie als Theo-Logik-Ebene (und nicht nur als ein Kapitel) die Lesart der Jesusoffenbarung auf ihren inklusiven Sinn hin – und auch dies insbesondere seit Paulus und Johannes: Gott bestimmt sich in Christus als Gott aller, ja: des Alls. Die grammatische Appropriation vollzieht auch die Rede von der Schöpfungsmittlerschaft und der universalen Heilsvermittlung Christi nach. Das Konkretum des erkennbaren Gottes führt in keine eifernd-absondernde Enge, denn es gipfelt in der Aussage: Gott ist die Liebe.

¹² Weshalb auch die gesamte trinitarische Grammatik der Rede von Gott an der Anerkennung dieser Menschwerdung hängt. Wir stoßen hier auf das weder hier lösbare noch in der Realität gelöste Problem der Geschiedenheit jüdischer und christlicher Theologie: Jüdische Theologie lehnt vom Streit um die theologische Bedeutung und Interpretation der Gestalt und Geschichte Jesu Christi her die trinitarische Fassung der Gott-Rede ab, obwohl ihre Theologie m. E. aus der gleichen Dreidimensionalität lebt und spricht, die ich hier skizziere: aus der des ganz-anderen, des konkreten und des (worauf ich gleich unter 3. komme) „subjektiven“ Gottes! Deshalb nenne ich hier jüdische und christliche Theologie bei der Beschreibung der theologischen Sprachebenen immer wieder gemeinsam, ohne die jüdische Seite in die trinitarischen Appropriationen vereinnahmen zu wollen. Daß wir auf die gleichen Weisen von unserem Gott sprechen und in der Interpretation Gottes selbst doch getrennt sind, bezeichnet gerade, daß wir von einer Offenbarung herkommen, in ihr aber getrennt sind. Die Getrenntheit von Juden und Christen innerhalb einer Offenbarungsgeschichte ist vielleicht auch ein Spiegel der unauf löslichen Problematik von Offenbarung selbst, die uns haben will und die wir doch stets verstehen und mißverstehen, wenn wir sie haben wollen.

¹³ 1 Kor 1, 18–24 bringt etwas auf den Punkt, was in jeweils anderer Ausdrucksweise insbesondere auch das Markus- und Johannesevangelium durchzieht.

Die Methode zur Verwirklichung dieser christo-logischen Sprachebene findet die Theologie in der Formel des Konzils von Chalcedon, indem sie das dort von der Menschwerdung des Gottessohnes Ausgesagte als eine Regel ihrer Erkenntnisweise begreift: So, wie nach dem Paradox von Chalcedon göttliche und menschliche Natur in Christus unvermischt und ungetrennt eins sind, so liegen im theologischen Sprechen Hin(aus)weisen und Konkretisieren, Zeigen und Aussagen beieinander. Unvermischt und ungetrennt spricht die Theologie von der Gegenständlichkeit des ungegenständlichen Gottes, von der Empirie (Erfahrung!) einer empirisch nie herbeizuzwingenden Offenbarung. Diese chalcedonensische Logik faßt also die beiden Ebenen, die Dimension des Hinweisens und die des Begriffs, paradox zusammen – nicht hälftelnd und nicht ineinander auflösend. Das Chalcedonense theologischer Sprachlogik läßt sich kantisch so ausdrücken: Dogmatik ohne Dialektik ist blind – Dialektik ohne Dogmatik ist leer.

3. Die Dimension der Vermittlung

Daß es über diese paradoxe Regel hinaus eine dritte Dimension theologischer Sprache zu bedenken gibt, bedeutet nicht den Schritt zu einer die bisherige Spannung (auf-)lösenden quasi-hegelschen Synthesis, in der Dialektik und Dogmatik, Hinweisen und begriffliches Aussagen in ein höheres Drittes überführt werden könnten. Eine solche Synthesis gibt es in der theologischen Sprache nicht, weil es sie in der menschlichen Sprache nicht gibt, und weil Glaube kein Schauen ist. Dies ist mehr als ein „eschatologischer Vorbehalt“, es ist die eschatologisch bestimmte Grundsituation theologischen Sprechens: So, wie sein Aussagen im Modus des Erinnerns, so geschieht seine Bewahrheitung nur als deren Erwartung.

Diese Erwartung ist jedoch nicht die eines Sankt-Nimmerlein-Tages, sondern entspricht dem Warten der Oster-Zeugen auf die Bewahrheitung ihrer Erfahrung durch den Pfingstgeist. Die dritte theologische Sprachebene erschließt sich aus ihrer grammatischen Appropriation zu Gott als Geist: In der Person des Geistes erschließt sich Gott als Vermittlungsgeschehen schon in sich selbst. Gott kann ja im Zueinander von Vater- und Sohn-Sein der eine Gott nur sein, wenn dieses Zueinander, dieser Dialog, diese Relation nicht das Dritte zwischen Zweien, sondern er selbst ist: Er selbst, Gott ist Selbsterkennen, Selbstbewußtsein, Selbstliebe, geeint gebundene Selbst-Habe, Urbild von Subjektivität, die ja eine interne Inter-Subjektivität – ein Zu-sich-selbst-Sein – immer einschließt, indem sie Geist ist.

Gottes Gottsein schließt Intersubjektivität aber nicht nur ein, sondern auf: Als Geist ist er auch darin Urbild von Subjektivität, daß er sich selbst anderer Subjektivität erschließt, indem er ihr innerlich zu werden und sich so zu vermitteln vermag. Gottes Anderssein als jede geschöpfliche Subjektivität (Vater) ist in ihrer Unerreichbarkeit geschöpflichem, endlichem Geist nicht erschließbar. Gottes Selbstkonkretion in das Geschaffene hinein (Sohn) ist als solches äußeres Gegenüber, unvermittelte Tat-Sache. Erst als

Geist kommt der unbegreifliche und konkrete Gott als unbegreiflicher und konkreter und drittens auch als solcher sich vermittelnd, also unbegreiflich und konkret zu uns. Als Geist wird er dem Menschen, im Menschen, offenbar, wird er des Menschen Concretissimum, ihn begeisternd, inspirierend, bewegend. Und dieses Subjektiv-Werden Gottes geschieht konkret wiederum intersubjektiv, als ein Geschehen zwischen Menschen. Offenbarung ist deshalb ein geistiges Geschehen zwischen Zeugen und Tradenden, in Gemeinschaften und Gemeinden – die es selbst erst konstituiert.

Wie entspricht nun die theologische Sprache von Gott diesem pneumatologischen Geschehen der Offenbarung?

Eine so deutlich wie die dialektische und die dogmatische voneinander abhebbare und so identifizierbare dritte theologische Spracheebene wird man kaum – etwa in einer Untersuchung theologischer Texte – finden. Die pneumatologische Spracheebene kommt dem theologischen Sprechen eben so zu, wie Gott als Geist das Zwischen des Vaters und Sohnes ist, die Person des Relationalen in Gott, die deshalb auch in jeder Trinitätstheologie die prekärste, am schwierigsten identifizierbare „eigenständige“ Seinsweise Gottes ist (weil wir Eigenstand gerade gegen die Seinsweise des Relationalen zu denken gewohnt sind!).

Die pneumatologische Dimension theologischen Sprechens ist das, was in ihm das Hinweisende kräftig und das Begriffliche lebendig, das Dialektische gespannt und das Dogmatische konkret hält und so beides nicht miteinander und damit in sich zusammenfallen läßt. Pneumatologisch ist theologisches Sprechen dann, wenn es seinen Hinweisscharakter nicht nur behauptet, sondern auch dem Hörer oder Leser vermittelt, verwirklicht. Pneumatologisch ist es dann, wenn seine Dogmatik nicht nur Nacherzählung, Übersetzung, sondern auch Konkretion ist, die sich mit den Bezügen, der Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst vermittelt, und sich so konkret verständlich – unmißverständlich! – gibt.

Dies ist schließlich nur möglich, indem dialektische und dogmatische Theologie immer auch subjektive Theologie ist; Sprache von Theologinnen und Theologen, individuell und intersubjektiv geprägt, unverwechselbare Stimme und Gespräch. Wenn es Philosophie (vielleicht) auch als genialen einsamen Gedanken geben mag – Theologie geschieht nur einbezogen in die Geschichte des offenbarenden Geistes unter Menschen, sozusagen als Begleit-Denken zu diesem Geschehen, und deshalb dem, was in Tradition, Gemeinschaft, Gemeinde und Kirche aktuell geschieht, stets zugeordnet. Wenn es exakte Wissenschaft (vielleicht) auch unabhängig von der persönlich sie tragenden Geistigkeit geben mag, gewissermaßen ohne Autorenschaft und Signatur, so geht Theologie niemals in einer anonymen Richtigkeit ihrer Methodik auf, die auch ein austauschbares „Forscherteam“ über einzelne Köpfe hinweg vorantreiben könnte. Die (Inter-)Subjektivität theologischen Sprechens ist deshalb einem künstlerisch-literarischen Schaffensprozeß mindestens ebenso verwandt wie dem wissenschaftlichen. Die Kri-

terien, an denen man das Gelingen dieser dritten Sprachebene der Theologie „messen“ könnte, die Kriterien der Geistigkeit von Theologie also, müßten von einer theo-logischen ästhetischen Urteilskraft erhoben werden, die auch einen Begriff des spezifisch theologisch Schönen zu entwickeln hätte.

Aufgabe einer auch praktischen theologischen Sprachlehre – die es leider kaum gibt¹⁴ – wäre es, eine Kriteriologie für das Gelingen der drei theologischen Sprachebenen aufzustellen, am besten anhand der Kritik konkreter theologischer Texte. Dabei würde sich bald zeigen, daß die drei Sprachdimensionen in einem Stück theologischer Arbeit kaum je gleich stark und ausgeprägt präsent sein können, je nach literarischem Genus, dem Genre eines theologischen Werkes, nach Absicht und Kontext sowie nach spezifischer Begabung des Theologen auch nicht sein müssen. Die Kriteriologie hätte aber darauf zu bestehen, daß das Gelingen theologischen Sprechens am Zusammenwirken der drei Sprachebenen hängt und die theologische Tätigkeit es erfordert, die für den jeweiligen Gegenstand und die jeweilige Form bestmögliche Präsenz der drei Ebenen anzustreben.

1.2 *Theologische Sprachlogik in der Kantschen Situation*

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist.¹⁵

Nun ist diese mit groben Strichen entworfene Skizze theologischer Sprachlogik zwar innertheologisch, nämlich trinitarisch begründet, aber in ihrer Ausführung durch einen bestimmten „geistesgeschichtlichen“ Hintergrund motiviert. Im trinitarischen Gefälle der Entzogenheit des Vaters, der Konkretheit des Sohnes, der Vermitteltheit des Geistes zu entsprechen, versucht christliche systematische Theologie, seit es sie gibt. Auch das besondere Hervorkehren der drei Dimensionen – etwa der ersten in der negativen und philosophischen, der zweiten in der biblischen und ethischen, der dritten in der mystischen Theologie – und die Problematik des Zusammenbringens dieser unterschiedlichen Ebenen oder Tendenzen ließe sich durch die Theologiegeschichte verfolgen. Aber die Schärfe, die meine Skizze dem Problem insbesondere von Dialektik und Dogmatik theologischen Sprechens gegeben hat, entspringt nicht einer kontextlosen Sprachgeschichte der

¹⁴ In der Homiletik wird sie für die Verkündigung, kaum aber in der Prinzipien- oder Erkenntnislehre für die Theologie selbst getrieben.

¹⁵ *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, 59.

Theologie allein, sondern ihrer Herausforderung durch die Reflexion menschlichen Denkens und Sprechens in der neuzeitlichen Philosophie. Meine Skizze beschreibt, ohne das ausdrücklich anzuzeigen, theologisches Sprechen unter den Bedingungen spätneuzeitlicher Erkenntniskritik. Ich bezeichne diese Bedingungen abgekürzt als Kantsche Situation.

Mit dieser Bezeichnung ist nicht behauptet, daß die Bewußtseinsituation vor Kant gänzlich unbekannt und ohne Wirksamkeit gewesen sei, wohl aber, daß sie sachlich und wirkungsgeschichtlich niemals so klar und grundlegend auf den Punkt gebracht worden ist wie in Kants Vernunftkritik. Vor allem wird aber behauptet, daß seine Situationsanzeige bis heute bestimmend geblieben ist, daß sie nicht „überwunden“ wurde, und dies, obwohl die Philosophiegeschichte seither auch als eine Reihe immer neuer „Kant-Überwindungen“ geschildert werden könnte. Behauptet wird, daß diese Überwindungen sämtlich in der Kantschen Situation stattfinden und auch in ihr verbleiben.

Die Kantsche Situation ist diejenige Lage des Denkens, in der es sich selbst im Zirkel seiner Wirklichkeitsaneignung vorfindet und diesen denkend nachvollzieht. Denken vollzieht sich in dieser Situation als Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit – transzendental-apriorisch gemeint (wie bei Kant selbst) – oder der Funktionsweisen – hermeneutisch-geschichtlich (bei allen, die dies bei Kant ausgeblendet fanden) – seiner Wirklichkeitsaneignung. Die Kantsche Situation ist damit die Situation des Denkens, in der notwendigerweise – auch für die erklärten „Realisten“ – Wirklichkeit vom Grund- zum Grenzbegriff wird.¹⁶ Der Grenzbegriff ergibt sich, weil alles diesseits seiner Wirklichkeit der Wirklichkeit als Gegenstand des Denkens, als Erfahrung oder Erscheinung (Phänomen) in die Selbstanalytik des Denkens hineingezogen wird. Diese Analytik kann nach Kant unterschiedliche Wege gehen, aber es sind jeweils diese Wege des Ausschreitens des Erkenntniszirkels diesseits der Wirklichkeit der Wirklichkeit, welche den Philosophen ihren Namen geben: Idealismus, Verstehenslehre (Hermeneutik), Phänomenologie, Sprachphilosophie ... Innerhalb dieser Zirkel muß schließlich der Grenzbegriff der Wirklichkeit der Wirklichkeit nicht unbedingt aufrechterhalten werden: Wenn man auch mit Kant als konsequent und letztlich unausweichlich auf ihm beharren sollte, hat sich die „Überwindung“ der Kantschen Situation innerhalb dieser Situation doch stets dadurch geholfen, daß sie den Grenzbegriff für obsolet erklärt und im Zirkel sich eingerichtet hat – gleich wie „objektivistisch“ oder „subjektivistisch“ dies gedeutet wurde. In gewissem Sinne ist Kant selbst auf dem Weg dahin, denn – die Kritik einmal im Rücken – wird es „einerlei“, ob man nun von „Gegenständen“ spricht oder von der „Erfahrung, in welcher sie allein (als

¹⁶ Dieser Grenzbegriff ist bei Kant der des „Ding an sich“ oder auch des „Noumenon“, den Kant ausdrücklich als „Grenzbegriff“ bezeichnet, da er nur die negative Funktion hat, abzugrenzen, was „Phänomen“ ist. (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, 310f.)

gegebene Gegenstände) erkannt werden“¹⁷. „Empirische Realität“ ist „transzendente Idealität“¹⁸, weshalb der erste Ausdruck eigentlich eine Tautologie darstellt, ist doch Empirie die Weise, in der wir Realität haben – „das transzendente Objekt aber bleibt uns unbekannt“¹⁹. Für jemand, der die Kantsche Situation begriffen hat, stellt diese Behauptung keine besondere idealistische Position mehr dar, sondern beschreibt im Grunde eine mit dem in der Erkenntniskritik erreichten Bewußtseinsgrad mitgegebene Selbstverständlichkeit: Was wir erkennen, kann nicht als das erkannt sein, was es außerhalb der Bedingungen dieses unseres (also auch: seines) Erkennens ist bzw. wäre.

Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann. ... Die Materie ist substantia phänomenon. ... Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille. ... Das transzendente Objekt (), welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. ... Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig²⁰,

sie fordern gewissermaßen eine Erkenntnis außerhalb unseres Erkennens.

Die Kantsche Situation ist also die durch die Kritik der reinen Vernunft ent-deckte, d.h. aufgedeckte „kopernikanische Wende“ für das Denken, der Wende auf es selbst hin. Es geht dabei nur um eine Situationsbestimmung, nicht schon um deren systematische philosophische oder gar theologische Deutung, um den Umgang mit ihr, um Konsequenzen aus dieser Bestimmung. Deshalb ist mit „Kantsch“ auch nur auf die Kritik der reinen Vernunft verwiesen, die wohl nicht zufällig die bleibendste Wirkung unter seinen Werken gehabt hat – und auch dies nicht mit ihrer gesamten Systematik, sondern vor allem in dem, was ich die grundlegende Situationsangabe für unser Denken nenne. Die Entdeckung der Kantschen Situation ist deshalb durchaus nicht mit der philosophischen Intention Kants oder gar mit Kantianismus gleichzusetzen. Für Kant war seine erste Kritik bekanntlich ein fundierender Aufbruch, der Platz schaffen sollte für eine positive Freiheits- und Moralphilosophie²¹. Dennoch ist der negative Aspekt seiner Kritik „unsterblicher“ geworden als das darauf aufbauende positive System, ist die Erkenntniskritik uns heute unausweichlicher als der kategorische Imperativ. Dies war nicht Kants Intention. Aber seine Situationsbeschreibung ist basaler als die auch von ihm in der Kantschen Situation entwickelte Philosophie. Auch Kant ist ein Philosoph in der Kantschen Situation, die er eher

¹⁷ Ebd. XVII.

¹⁸ Ebd. 52.

¹⁹ Ebd. 63.

²⁰ Ebd. 333.

²¹ Vgl. schon *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B, XXIV f.

aufgeklärt als selbst sozusagen „eingeführt“ hat.²² Und es gehört zur Dialektik der Aufklärung dieser Situation, daß ihre Gültigkeit fortschreitet in jeder Anwendung auf geschichtliche oder moralische Erkenntnis, auf Sprache und Kommunikation, so daß die Kritik als Bewußtseinsverfassung stets evidenter ist als die Position (auch die des Kritikers!).

Man muß sogar noch enger fassen: Die primäre Quelle für die Beschreibung der Kantschen Situation ist die Analytik in der Kritik der reinen Vernunft. Die ihr folgende Dialektik ist ja schon deren Anwendung auf die großen Fragen der Metaphysik. Die Kantsche Situation ist die der Erkenntnis-kritik Kants, die Metaphysikkritik baut schon auf ihr auf, fügt der Situationsbeschreibung selbst nichts Neues mehr hinzu. Unsere Situation ist dadurch bestimmt, daß wir von Wirklichkeit nicht mehr reden können wie vorher, egal von welcher, weil wir Sätze als Erfahrungssätze begriffen haben. Daß konsequenterweise von „Gegenständen“, die keine sind, weil sie außerhalb unserer Erfahrung, der möglichen Synthesis von Sinnlichkeit und Begriffen liegen, erst recht nicht gesprochen werden kann wie von Dingen, ergibt sich dann. Deshalb nennt Kant die Dialektik ausdrücklich eine „Gegenprobe“ für die Richtigkeit der Analytik: Daß wir mit unseren wissenschaftlichen Sätzen „nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können“, bestätigt das „Resultat [...] jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse.“²³

Diese Präzision des Ursprungs und Kerns der Kantschen Situation ist nun gerade für die Theologie wichtig: Denn natürlich macht dieser auf den ersten Blick besonders die Dialektik mit ihrem Nachweis zu schaffen, daß man von Gott, Freiheit, Seele und Unsterblichkeit spekulativ nichts wissen und deshalb klar nichts sagen könne. Natürlich ist es der Metaphysikkritiker und „Zertrümmerer der Gottesbeweise“ gewesen, durch den die Theologen sich herausgefordert sahen. Daß der Theologe von Gott – wie oben in 1.1 angedeutet – weiter dogmatisch sprechen muß, aber dialektisch gesehen eigentlich nicht kann – ist in der Kantschen Situation nicht mehr eine Spitzenerkenntnis negativer oder mystischer Theologie, sondern eine radikale Verstörung seines Sprechens, der er nur in einen belanglosen theologischen

²² Hume z.B. ist ein Philosoph innerhalb der Kantschen Situation, aber „unaufgeklärt“, und Kants häufiger kritischer Rekurs auf Hume gleicht einer Aufklärung des Vorläufers über dessen eigene Erkenntnissituation.

²³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, XX. Die ganze Dialektik ist implizit schon im „Beschluß der transzendentalen Ästhetik“, also im Nachweis der Idealität von Raum und Zeit (noch vor der Logik, der Begriffs- und Kategorienanalyse) entschieden, weil schon durch die transzendente Idealität der Anschauungsformen evident ist, daß Urteile „nie weiter als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.“ (Ebd. B 73) (Vgl. dann die genau entsprechende Begrenzung der Verstandeserkenntnis auf die Erscheinungen nach der Deduktion der Kategorien in § 24 (B 150f.), außerdem B 303 zum Abschluß der Analytik insgesamt.)

„Manierismus“ hinein entkommen könnte. Aber gerade deshalb ist es wichtig, daß er den Grund dieser seiner Situation nicht kurzschlüssig in der „Theologiekritik seit Kant“ findet, der man dann apologetisch zu Leibe rücken kann, sondern in der Selbsterkenntnis von Erkenntnis, welche die Moderne konstituiert und die in der Postmoderne kaum zurückgeführt werden dürfte. Deshalb hat auch noch jede Widerlegung metaphysik- oder religionskritischer Argumente an der Kantschen Situation, innerhalb deren argumentiert wird, nichts geändert.

Die Kantsche Situation ist keine Situation „der Welt“, welcher der Theologe, selbst nicht betroffen, nur methodisch Rechnung tragen müßte, sondern sie ist die Situation seines Bewußtseins. Deshalb wird es auch nicht gelingen, die theologische Arbeit – bedrängt durch ihre sich aufdrängende Unmöglichkeit – beiseite zu legen und die Kantsche Situation „aus den Angeln zu heben“, um nach dieser erledigten Vorfeldarbeit zum Eigenen zurückzukehren. Es wird auch nicht reichen, einer Sparte der Theologie solche Vorfeldarbeit zu übertragen, um dann in der Dogmatik selbst weiterzumachen, als sei sie dort erledigt. So karikierend diese Manöver wirken: In gewissem Sinne hat die neuzeitliche Theologie sich weitgehend in solcher Weise mit den Bedingungen der Moderne befaßt: indem sie entweder in ihrer christlichen Philosophie, Apologetik oder Fundamentaltheologie so tat, als könne sie sozusagen auf ihrem Feld die Geschichte des menschlichen Bewußtseins bearbeiten und dieses würde sich dann danach richten²⁴, oder indem sie in bestimmten Sparten zeitgenössisch sich der Moderne (auch der in sich selbst) aussetzte, um sich in anderen die „sturmfreie Bude“ zu erhalten, in der sich die Insider entspannt unterhalten konnten. Ihre Angst, aus der Bude hinaustretend sich selbst nicht mehr trauen und verstehen zu können und die wachsende Gespaltenheit in zwei Zungen hat sie dadurch nie überwunden. Ihre Selbsttäuschung bestand weitgehend darin, die geistige Situation²⁵, in der sie sich vorfand, in bestimmten Philosophien und Ideologien zu fixieren und sich mit diesen „Irrtümern“ auseinanderzusetzen – durchaus mit vielen richtigen Resultaten – ohne geschichtlich, vielleicht gar geschichts-theologisch zu begreifen, daß vielleicht das Kantische System, nicht aber die Kantsche Situation, daß vielleicht diese oder jene Religionskritik, nicht aber die Epoche der Aufklärung eine historisch „zufällige“ Einzelheit darstellt, zu der man ja oder nein sagen kann wie zu einem Warenangebot im Kaufhausregal. Die Kantsche Situation ist so ein Einschnitt in unserer Situation insgesamt, wie es irgendwann in grauer Vorzeit die Ersterhebung des Bewußtseins vom Individuum und seiner notwendigen Einsam-

²⁴ Würde z. B. nicht nur in der akademischen Arbeit, sondern quer durch die Welt mit einer thomistischen Wirklichkeitsauffassung herumlaufen können.

²⁵ Die sich, wenn man sie breiter untersuchen würde, als es hier, auf dem schmalen Grad der Erkenntnis- und Sprachlehre möglich ist, umfassend als menschlich-geschichtliche Situation mit Entsprechungen im kulturellen und sozialen, politischen, ökonomischen und technischen Bereich zeigen würde!

keit gegenüber allem, womit und worin es ist, gewesen sein mag, oder das Aufklaffen der Differenz von Mythos und Logos oder die Entdeckung der Differenz von Vergangenheit und Gegenwart durch die schriftliche Fixierbarkeit von Geschichte.

Tatsächlich wird der Theologe zu dieser wie zu jeder Zeit weiter theologisch sprechen, solange er in dieser Zeit denkender Mensch und Christ ist bzw. sein möchte. Deshalb wird er weder gegen die Kantsche Situation noch unter Absehen von ihr sprechen. Er wird sich aber auch nicht der Illusion hingeben, sein Reden sozusagen auf das reduzieren zu können, was in dieser Situation noch „durchgeht“. Er wird vielmehr in seiner theologischen Sprache einerseits der erreichten und erlittenen Bewußtseinsituation der Moderne – die seine eigene ist – Rechnung tragen und andererseits die dadurch in vorher wohl so nie dagewesener Schärfe herausgekehrte Fremdheit der Rede von Gott und seiner Offenbarung vollziehen, darlegen, auch reflektieren.

Die in 1.1 versuchte Skizze ist als eine Exposition theologischer Sprachlehre formuliert, die sich ergibt, wenn man die der christlichen Theologie von ihrem Ursprung her aufgegebenen trinitarischen Logik in der Luft der Kantschen Situation zu vollziehen versucht. Sie ist aber ohne ausdrückliche Reflexion ihres Verhältnisses zu dieser Situation formuliert. Eine solche Reflexion – die etwas anderes ist als die Konfrontation einander äußerlicher Größen und deren Kampf miteinander – muß fragen, in welchem Verhältnis trinitarische Erkenntnislogik der Offenbarungstheologie einerseits und Erkenntniskritik der Reflexionsphilosophie andererseits konkret stehen, was sie gewissermaßen voneinander aneinander zu entdecken haben. Diese Frage ist erkenntnistheoretisch keine äußerliche Konfrontation, weil der Offenbarungstheologe ja selbst – um es schlicht zu sagen – „moderner Denker“ ist, der in der Reflexion seines theologischen Tuns Erkenntniskritik und Analytik seiner eigenen Vernunft betreibt. Sie ist geschichtlich keine äußerliche Konfrontation, weil die Kantsche Situation in einer von der Offenbarungslogik durchdrungenen geistigen Kultur und in einem Sich-Abarbeiten an theologischem Denken entstanden ist, also selbst zur Geschichte der Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit der ihm aufgegebenen Dimension von Offenbarung und Gott-Nach-Denken gehört.

So möchte ich im Folgenden die skizzierte trinitarische Sprachlogik mit dem Vernunftbegriff der Kantschen Erkenntniskritik „vergleichen“, was naheliegt, da ich die geistige Situation der Moderne bei diesem Philosophen unvergleichlich klar und gültig grundgelegt finde. Dabei wird es auch hier – entsprechend der Definition der Kantschen Situation – nicht um die ausdrückliche Religionsphilosophie, nicht um seine Stellungnahme zur Offenbarung, auch nicht um seine philosophische Theologie (Gottesbeweise und Gottespostulat) gehen, sondern um den jedenfalls seiner Formulierung der Kantschen Situation zugrundeliegenden Vernunftbegriff. Die Frage lautet: Wie kann sich die Theologie in der Kantschen Situation nach 1.1 in den Di-

mensionen des Zeigens, des Begreifens und des Vermittelns vollziehen, wenn sie als menschlicher Denkvollzug Vollzug der Vernunft ist, die Kant transzendental zu beschreiben versucht hat? Die Frage soll beantwortet werden in zwei Schritten: Zunächst (2.) suche ich in Kants Erkenntniskritik seinen Grundbegriff menschlicher Vernunft auf, um zu sehen, inwieweit von ihm aus ein Denken und Sprechen in den drei Dimensionen überhaupt begriffen werden kann. Damit wird nur ein Zusammenhang von erkenntniskritischem Vernunftbegriff und trinitarischer Sprachlogik hergestellt, aber weder das eine aus dem anderen bewiesen noch das eine vor dem anderen gerechtfertigt. Was es mit diesem Zusammenhang auf sich hat, kann nur bei näherem Hinsehen zumindest „gedeutet“ werden. Anschließend (3.) versuche ich den Vollzug der trinitarischen Sprachlogik in der Durchführung von Theologie (1.1) nun als einen Vollzug menschlicher Vernunft zu begreifen. Ich versuche also, 1 und 2 zusammenbringend, ein wenig genauer zu bestimmen, wie sich Theologie als eine Vernunfttätigkeit angesichts der Offenbarung in der Kantschen Situation selbst verstehen kann.

2 Kants Analytik der Vernunft – eine Entsprechung zur trinitarischen Sprachlogik

2.1 Das Erstehen des Vernunftbegriffs aus dem dreifachen Gang der Kritik

Ich habe die Kantsche Situation in ihrem Kern aus Kants Kritik der reinen Vernunft erhoben.²⁶ Die Begründung für die Beschränkung liegt in der These, daß die in dieser ersten Kritik vollzogene Beschränkung der spekulativen Vernunft durch die Beschreibung des Erfahrung konstituierenden Synthesis-Zirkels und durch die rein negative Stellung von Wirklichkeit ins Außerhalb dieses Zirkels bis heute gültig unsere Bewußtseinslage auf den Punkt bringt. Hier ist die Kantsche Situation ausgesprochen, alles andere ist – grob gesprochen, denn beides läßt sich ja nicht sauber voneinander trennen – Kantsche Philosophie.

Wenn wir nun aber ausdrücklich die „Lage“ der theologischen Vernunft in der Kantschen Situation eruieren wollen, müssen wir direkt einen der Kantschen Situationsbeschreibung entsprechenden Begriff menschlicher Vernunft zugrunde legen. Ich tue dies naheliegend wiederum mit Kant selbst; wir werden dadurch aber über die erste Kritik hinausgeführt.

²⁶ Bei der Erhebung einer trinitarischen Sprachlogik angesichts der Kantschen Situation aus dem Werk Karl Barths habe ich als philosophische Folie ebenfalls ausschließlich die Kritik der reinen Vernunft genommen (vgl. *Taxacher*, Trinität, 116–121), erweitert nur durch deren Transformation in der Sprachphilosophie Wittgensteins (vgl. *ders.*, Vom Zeigen, 498–507). Die theologische Sprachlehre der drei Ebenen des Hinweisens, des Begriffs und der Vermittlung kam also ohne Seitenblick auf Kants drei Kritiken und deren Vernunftbegriff zustande. Es war die Fußnote in *Kant*, Kritik der Urteilkraft, Berlin 1799, LVII (dazu s. gleich 2.2), die mich auf die Spur des nun anzustellenden „Vergleichs“ brachte. Der theologische und der philosophische Dreischritt sind also nicht aufeinander hin konstruiert worden; vielmehr stellt das Gespräch mit Kant eine echte Gegenprobe dar.

Die Kritik der reinen Vernunft betrachtet Vernunft unter dem Aspekt der reinen Verstandestätigkeit, vereinfacht gesagt: als Tätigkeit des reinen „Ich denke“. Vernunft ist unter diesem Aspekt Trägerin, Einheit dieses Denkaktes bzw. aller Denkakte. Kant nennt sie „reine Apperzeption“: „die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins.“²⁷ Vernunft als Einheitsgrund des Denk-Bewußtseins ist also der transzendente Grund des gesamten transzendentalen Inventars – der Anschauungsformen und apriorischen Begriffe –, welches diese erste Kritik als in jeder Wirklichkeitsauffassung schon anwesend, schon mitgegeben findet. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“²⁸ Die transzendente Operation der Kritik, die ja ein ständiges Rückfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis ist, stößt hier also auf ihr Letzt-Datum: Daß der Verstand so ist, wie er ist, daß er als Einheit der Anschauungsformen und apriorischen Begriffe das reine So-Sein des menschlichen „Ich denke“ ist, bringt die transzendente Fragebewegung zum Stehen. „Von der Eigentümlichkeit aber unseres Verstandes, nur mittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“²⁹

Lassen wir die möglichen Streitfragen, ob die transzendente Analysis im einzelnen auch zu anderen Ergebnissen und Tafeln des transzendentalen Inventars kommen könnte, hier außer acht. Entscheidend ist, daß die transzendente Kritik keine Bewegung ad infinitum darstellt, daß es vielmehr für sie ein Gegebenes gibt, das doch kein Gegenstand ist, sondern der Grund allen uns möglichen Gegenstandsbewußtseins. Dieser Grund „enthält“ alles weitere, aber als solcher selbst, als die Einheit dieses weiteren betrachtet, ist er sozusagen leer, der „Verstand selbst“, das reine „Ich denke“. Diese Operation des Ausleerens ist kein transzendental-logischer oder rein sprachlicher Trick, denn es ist ja keine Selbstverständlichkeit, daß die einzelnen Akte der Synthesis von Wirklichkeit eine Einheit, ein transzendentales Subjekt haben. Gewiß: Sie wären sonst nicht – so wenig, wie ein maschinelles Denken denkt –, weil sie nicht bewußt wären, nicht gedacht. Aber damit ist dieser transzendente Grund des Denkens denknotwendig und „Verstand selbst“ ein leerer Grund-Begriff.

Ich greife nicht vor, sondern in einem ersten Schritt zurück (auf 1.1), wenn ich hier schon anmerke: Dieses leere, reine „Ich denke“ als Grund der

²⁷ Kant, KrV, B, 132.

²⁸ Ebd. 134.

²⁹ Ebd. 146.

Einheit von Verstandestätigkeit müßte eine „psychologische“ Trinitätslehre der Seinsweise Gottes des Vaters appropriieren: In der menschlichen Vernunft entspricht dieser Grund von Bewußtsein überhaupt dem, was in Gott der Grund der Einheit von Göttlichkeit überhaupt ist, aus dem heraus alle Eigenschaften Gottes die Gottes sind. Gott Vater ist in einer solchen Trinitätslehre gedacht als Grund der Einheit des „trinitarischen Inventars“, dem Letzt-Datum jeder noch so spekulativ mutigen Theologie, die wohl der Vernünftigkeit Gottes nach-denken möchte, aber nie wird darüber rasonieren können, warum diese so und nicht anders sei.

In der von dieser Trinitätslehre abgeleiteten theologischen Sprachlehre entspricht dem die reine Einheit theologischer Verstandestätigkeit selbst, die darin besteht, bei allen theologischen Denkopoperationen diese angesichts Gottes, des undenkbaren, zu denken, auf ihn verweisend, an ihm scheiternd. Es entspricht ihr die reine, leere theologische Dialektik, die alle theologischen Gedanken wird begleiten müssen, weil sie ohne sie keine theologischen mehr wären.

Der Zusammenhang zwischen Vernunft-Analysis und der theologisch-dialektischen Rede von Gott als Grund- und Grenzbegriff ist nicht nur der einer logischen Analogie, sondern ein realer Entdeckungszusammenhang:³⁰ Mit der Einheit der Apperzeption entdecken wir das Ungegenständliche der eigenen Vernunft als einen doch notwendigen transzendentalen Aussage- oder Annahme-„Gegenstand“. Es ist dieser Grund der Einheit unserer Verstandestätigkeit, der es notwendig macht, solche All-Begriffe wie „Gegenstand“ und „Welt“ zu bilden, die selbst keinen gegenständlichen Aussagesinn haben können, sondern die in einer „Zeige-, Kennzeichnungs- und Prädikationshandlung“ die „Totalität all dessen, was prinzipiell der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis zugänglich ist“³¹, mit dem Einheitsgrund unserer Erfahrung und Erkenntnis in Beziehung setzen. Wo aber „Gegenstand“ die reine Gegebenheitsform eines „dies da“ für uns und „Welt“ die Totalität aller möglichen „dies da“ bezeichnet, da ist „dies da“ schon abgehoben vom ganz Anderen, vom Gegen-Stand allen möglichen „dies da“, nämlich der Vernunft selbst als dessen Einheitsgrund. In dieser Wendung der Vernunft auf sich selbst entdeckt sie, wie sie den Verweis auf den Grund von Welt, der selbst nicht Welt ist, in sich selbst stets vollzieht.

Aber nun erschöpft sich die Vernunft nicht in der reinen Verstandestätigkeit. Vernunft ist aus sich, und nicht erst nachträglich, empirisch affiziert praktisch. Die gesamte zweite Kritik Kants dient im Grunde dem Nachweis, daß unserem praktischen, d. h. sittlichen Urteilen ein Letztdatum von Vernunft zu Grunde liegt, ohne welches unsere empirischen Urteile niemals

³⁰ Wir begegneten ihm schon oben in 1.1 bei der Gültigkeit von Anselms „Gottesbeweis“ auch jenseits der Kritik Kants am „ontologischen Argument“.

³¹ So *Wimmer*, Anselms ‚Proslogion‘, 191.

ihren Gültigkeitsanspruch haben könnten. Dieses Letztdatum praktischer Vernunft ist aber nicht ein leerer Einheitsgrund des Urteilens, wie in der reinen Verstandestätigkeit, sondern so transzendental konkret, daß Kant bekanntlich von ihm her die großen Ideen der reinen Vernunft – „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“³² – alles, „was dort bloß gedacht werden konnte“, hier nun „durch ein Faktum bestätigt“³³ sieht. Dabei kommt es hier gar nicht darauf an, diesen Beweisgang der „theologischen“ Ideen aus dem Grund praktischer Vernunft zu verfolgen, sondern auf den darin deduzierten Vernunftbegriff selbst: Die Vernunftkritik stößt hier auf ein transzendentes „Faktum“, das nicht leer ist, sondern gewissermaßen konkret: nämlich in den Konsequenzen, darin, daß es unser Bewußtsein unbedingt praktisch bestimmt.

Wollte die „Kritik der reinen Vernunft“ zeigen, daß theoretische Vernunftaussagen nicht ohne Empirie auskommen und von ihr allein ihren Gegenstandsbereich erhalten, ohne den sie leer bleiben, so zeigt die „Kritik der praktischen Vernunft“, daß deren Urteile – über Gut und Böse – nicht von den nicht zu leugnenden empirischen Bedingungen unseres Willens begrenzt werden, sondern daß die Vernunft sich selbst zur Konkretion bestimmt. Das Letzt-Datum praktischer Vernunft, das so konkret bestimmend wirkt, ist letztlich die Freiheit, die Unmöglichkeit, sich nicht frei selbst zu bestimmen – trotz und in aller empirischen Unfreiheit.³⁴ Das moralische Gesetz – mit dessen weiterer Deduktion und Formulierung bei Kant ich mich hier nicht auseinandersetzen kann – ist nichts anderes als die begriffliche Fassung der Konsequenz von Freiheit; deshalb ist es „vor“ jeder empirischen Anwendung (mit der die Probleme einer konkreten Ethik natürlich erst beginnen) autonom, die Vernunft (leider nur sie) unbedingt zwingend, weil mit ihr identisch. Kant betrachtet „das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft“³⁵: Die unabweisbare Unausweichlichkeit, unsere Freiheit moralisch bestimmen und gebrauchen zu müssen und sie auch so (moralisch) zu verstehen, ist das transzendente Letztdatum der reinen praktischen Vernunft, so, wie die Einheit der Apperzeption, das Ich, in dem Erfahrung möglich ist, das transzendente Grunddatum der reinen spekulativen Vernunft ist.

Die Vernunft als reine und als praktische ist aber eine Vernunft: Es ist dieselbe „reine Vernunft“ „für sich allein praktisch“³⁶. Deshalb ist es in Kants Werk ein zweiter Gang der Kritik, wenn über die praktische Vernunft postulierend begründet wird, worauf die reine Vernunft, was gegenständliche Erkenntnis angeht, Verzicht tun mußte. In der Wirklichkeit der Vernunft

³² Kant, Kritik der praktischen Vernunft (zitiert nach der Reclam-Ausgabe Leipzig 1983) 11.

³³ Ebd. 12.

³⁴ „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten“ (ebd. 14).

³⁵ Ebd. 61.

³⁶ Ebd. 43.

sind dies die zwei Seiten, zwei Dimensionen eines transzendentalen Letzt-Datums: Worauf die reine Vernunft nur hinweisen kann, weil es sich ihr bleibend unerkennbar doch bleibend aufdrängt³⁷, ohne daß sie es als gegenständliche Erkenntnis aufweisen könnte – Freiheit, Ich (Seele), Transzendenz (Gott) als deren Grund –, das drängt sich der praktischen Vernunft als konkret Anzunehmendes auf, „als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist“³⁸. Hier, wo der spekulative Inhalt uns auf den Leib rückt, wo er Konsequenzen hat, wo man anders lebt, wenn man ihn annimmt (bzw. schärfer: wo man ihn durch die Unabweisbarkeit von Freiheit handlungslogisch schon voraussetzt), hier wird dieser Inhalt, der rein spekulativ leer bleibt, festgehalten: Er wird „dogmatisch“; nicht in dem abwertenden Sinn, in dem Kant diesen Begriff gebraucht, nicht als eine durch leere Begriffe nur scheinbar eingefahrene Erkenntnis, sondern als das, woran ich mich halte, weil es mir unabweisbar in meiner Freiheit als deren Grund begegnet. Ein „Postulat der Freiheit“ in praktischer Vernunft ist das, „worauf die spekulative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte“³⁹! Hier sind die beiden Begriffe, mit denen ich die theologischen Sprachdimensionen kennzeichne – Hinweis und Begriff – ausdrücklich zusammengestellt.

So also wird Vernunft eins mit sich: Sich hinweisend überfordernd und scheitern müßend, sich praktisch gefordert und in dieser Begegnung mit ihrem Unbedingten sich befreit findend: „Spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältnis der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann.“⁴⁰

Dabei ist die konkrete Fassung der Postulate hier nicht entscheidend: Man kann wohl darüber streiten, ob Kants Fassung von Pflicht und Gesetz, vom göttlichen Gesetzgeber und der Unsterblichkeit nicht „aposteriorischer“ geprägt ist von den Glaubensinhalten einer bürgerlichen aufgeklärten Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, als ihm bewußt sein konnte. Man könnte dem nachgehen, wie doch schon erfahrungsgesättigte Sprache in jede Formulierung dessen eingeht, was die praktische Vernunft nun als das entdeckt, was sie unbedingt angeht. Es geht hier aber nur um die Erkenntnis-„Form“, darum, daß Vernunft das, was in ihrer eigenen Theorie, ihrer Verstandestätigkeit leer, nur angezielt bleibt (und zwar auch jetzt so bleibt), doch vernünftigt annehmen kann, wenn es ihr praktisch (d. h. ihre Freiheit im Kern affizierend) als Unbedingtes begegnet.

³⁷ So beginnt die erste Kritik der Vernunft: damit, „daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (*Kant*, KrV, A, Riga 1781, VII).

³⁸ *Kant*, KpV, 145.

³⁹ Ebd. 158 f.

⁴⁰ Ebd. 168.

Denn genau das entspricht nun der Wendung der Theologie von ihrer dialektischen zu ihrer dogmatischen Ebene, in der sie Offenbarung, auf die sie spekulativ in ihrem „An Sich“ („Das ist *Offenbarung*“) nur hindeuten kann, nun konkret benennend festhält. Dabei bleibt ihr dieses „An Sich“, d. h., die Offenbarung als solche, als Wort Gottes, immer leer und ungegenständlich, auch wenn sie dann in dem, was sie sagt, in ihrer Unbedingtheit sich als solche vernehmlich macht („*Das ist Offenbarung*“).

Allerdings fällt an dieser Stelle des „Vergleichs“ auch der entscheidende Unterschied zwischen der Analysis der reinen Vernunft und der theologischer Vernunft auf. Er muß hier, wo er entspringt, festgehalten, um dann im letzten Gang der Überlegung (unten 3) systematisch ausgelotet zu werden: Das Unbedingte, dem die reine praktische Vernunft begegnet, ist das Intelligible ihrer selbst, nun als das moralische Gesetz der Freiheit begriffen, dann auf Empirie angewendet, selbst aber nicht-empirisch, ein „moralisches Apriori“. Das Unabweisbare der Offenbarung ist ein Fremdes, „Empirisches“, eine Geschichte, Person, Überlieferung, die auftritt wie ein kategorischer Imperativ. Und die theologische Vernunft ist ja keine mystifizierte Letztgröße, irgendein menschliches Urvermögen, sie ist einfach die menschliche Vernunft (deshalb ja unser ganzer „Vergleich“!), der dies geschieht, die sich auf dies bezieht: Daß da etwas, unablösbar von seinem „Empirischen“, seinen Anspruch mitbringt und vor sie hinstellt, sie unbedingt anzugehen, die Freiheit nicht mehr aus der Stellungnahme zu entlassen – so, wie eine Geschichte, die in sich hineinzieht und mich unabweisbar zu einer in ihr mithandelnden, Stellung beziehenden Person macht.

Die Analysis der Vernunft kommt mit dieser Zweidimensionalität aber noch nicht zur Ruhe. Denn die Einheit der Vernunft ist bisher, streng genommen, nur behauptet, „über“ die Vernunft ausgesagt, nicht aber in ihr aufgefunden. Sie wird bewußt nur in einem Hin- und Herspringen zwischen spekulativem Hinweis und praktischem Erweis. Die Einheit der Vernunft kann aber nicht in einem solchen Springen liegen, sondern müßte darin gefunden werden, wie die beiden Letztdata der Vernunft, das reine leere „Ich denke“ und die moralisch bestimmte Freiheit, beieinander sind, wie das eine vernünftig nicht ohne das andere ist. So sucht Kant in seiner dritten Kritik „ein Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen“⁴¹. Das ist nicht im Sinne einer Fächer-Systematik gemeint, sondern als Frage nach der Vermittlung zwischen spekulativem und praktischem Gebrauch der Vernunft, einer Vermittlung nicht der Philosophie, sondern in der Vernunft selbst. Die transzendente Operation der dritten Kritik sucht nach der Vermittlung des Unbedingten, wie es in der reinen Vernunft leer-ungegenständlich und in der praktischen Vernunft bezwingend-gebietend begegnet, an die Vernunft in ihrer Einheit selbst. Kant sucht „einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum

⁴¹ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Berlin 1799, XX.

Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“⁴². Und er findet diese vermittelnde dritte Dimension der Vernunft, indem er die Vernunft in ihrer Aktualität, in ihren Grundvermögen aufsucht⁴³: Vernunft als Verstand ist der Grund unseres Erkenntnisvermögens. Vernunft als Freiheit bzw. freier Wille ist der Grund unseres Begehungsvermögens. Zwischen beiden findet sich aber ein dritter Grundvollzug, der weder unter der Erkenntnis noch unter dem Willen subsumierbar ist: Das Gefühl, die Wahrnehmung von Lust und Unlust, deren Grund in der Vernunft das Urteilsvermögen ist.

Das gesamte Unternehmen der Kritik der Urteilskraft besteht nun in dem Nachweis, daß auch das Urteilsvermögen als Bestimmung des Gefühls durch die Vernunft, obwohl nur ein „Zwischen“ Verstand und Willen bildend, doch nicht eine sekundäre, empirische Affizierung dieser beiden, sondern mit ihnen gleichursprünglich (apriorisch) ein Konstituens der Vernunft ausmacht. Damit entspricht das Problem, dem sich die dritte Kritik stellt, formal genau dem Problem der Trinitätstheologie, den Geist als das Zwischen von Vater und Sohn doch als gleichursprüngliche Seinsweise Gottes und nicht nur als Ausfluß oder Eigenschaft der beiden anderen nachzuweisen. Und zugleich entspricht die Funktion der Urteilskraft im Vernunftgebrauch formal genau der dritten, dem Geist appropriierten Sprachebene der Theologie: der Vermittlung dialektisch-hinweisender und dogmatisch-konkretisierender Sätze, auf das die theologische Vernunft eine bleibe.

Kant denkt die Vermittlung der beiden Vernunftkräfte so, daß die Urteilskraft als die Vernunft des Gefühls dem Wahren und dem Guten seinen Affekt gibt, es angenehm und so empfänglich macht.⁴⁴ Denn die Erkenntnis reiner Vernunft ist theoretische Verstandeserkenntnis von Prinzipien, deren Geltung unabhängig ist vom Begehren des Erkannten. Und die Erkenntnis reiner praktischer Vernunft ist Vernunftbestimmung des freien Willens, der frei ist gerade, insofern er unabhängig ist vom Gefühl. Wenn also das Wahre als solches wahr ist unabhängig vom Interesse (das gehört a priori zum Begriff des Wahren!) und das Gute gut unabhängig davon, ob es angenehm ist (auch das gehört notwendig zu seinem Begriff!), dann ist das Schätzen des Wahren und Guten, unser Gefühl für Natur und Freiheit, eine gleichursprüngliche Kraft der Vernunft, eine apriorisch anzunehmende Weise, wie uns Wirklichkeit begreifbar wird, und keine Eigenschaft, kein Begleitaffekt zu den beiden anderen Weisen der Vernunft, Wirklichkeit zu begegnen. Sie ist weder rein theoretisch noch praktisch und auch keine Mischung aus beidem. Sie ist als Vermittlung aber die Weise, wie uns das Erkennbare und das Begehrbare objektiv subjektiv wird, d. h., wie es uns unbedingt angeht.

⁴² Ebd.

⁴³ Die im Folgenden wiedergegebene Einteilung findet sich zusammengefaßt in *Kant*, KdU, XXIII f.

⁴⁴ Vgl. *Kant*, KdU, LVII.

Das entspricht nun formal genau der Weise, wie die pneumatologische Dimension theologischer Sprache das dialektisch und dogmatisch zu Sagen- und Objektiv Subjektiv werden läßt. Es entspricht – auf die Sache selbst, den Offenbarungs-Vor-Gang gesehen, dem die Theologie nachdenkt – der Weise, wie Gott im Geist dem Geschöpf innerlich, ihm subjektiv eingängig wird.

Kant sieht zwei Bereiche dieser mittleren, zwischen Verstandessätzen und Willensgesetzen stehenden Urteile: den der ästhetischen und den der teleologischen Urteile. Dieses vermittelnde Vernunftvermögen ist also Gefühl für das Schöne und für das Zweckmäßige. Für beide Bereiche sucht Kant die apriorischen Urteilsgründe, ihre Prinzipien in der Vernunft selbst nachzuweisen, ohne daß ich dies hier nachzeichnen kann. Ich beschränke mich auf einen Hinweis aus dem Bereich der ästhetischen Urteile, der zum einen deutlich macht, wie sich Kant das Gefühl konkret als Vermittlungskraft zwischen Naturwahrnehmung und moralischer Erkenntnis vorstellt, und der zum anderen nochmals die formale Entsprechung zur pneumatologischen Dimension der Theologie unterstreicht:

Das ästhetische Gefühl des Erhabenen von Schönheit entsteht, indem eine Wirklichkeit uns, nämlich die Anforderung, etwas als Ganzes anzuschauen, überfordert und uns dadurch mit seiner Wirklichkeit so überfüllt, daß wir „die Natur ohne Interesse zu lieben“ bewegt werden.⁴⁵ Dadurch wird „die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen“⁴⁶ empfunden, m.a.W.: Natur wird durch ihre Größe zum Symbol des Übersinnlichen, zum Hinweis auf Intelligibles, „das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten“⁴⁷. Deshalb vermittelt die Wahrnehmung von Erhabenem ein quasi-moralisches Gefühl, ein Gefühl, unbedingt angegangen, von der Wirklichkeit gefragt zu sein. Der Hinweischarakter von Gegenständlichem auf Nicht-Gegenständliches wird im ästhetischen Empfinden subjektiv, er vermittelt sich.

Es ist also die Schönheit, die sozusagen eine Kommunikation herstellt zwischen der Naturwahrnehmung und der Selbstbestimmung von Freiheit: Plötzlich spricht die reine Wahrnehmung von dem, was ist, meinen Willen zu dem, was (ich) sein sollte, unmittelbar an. So werde ich für das, worauf Verstandeserkenntnis nur verweist und was Vernunftkenntnis nur gebietet, subjektiv empfindlich. Und ist nicht der Geist Gottes dort subjektiv vernehmlich, wo die Wahrheit und das Gebietende der Offenbarung als angenehm, als liebenswert sich vermittelt? Ist nicht die pneumatologische dritte Dimension der Theologie dort verwirklicht, wo die Sprache – denn mehr hat der Theologe nicht als Werkzeug – zum Medium wird für das „übersinnlich“ Ein-Leuchtende, das Concretissime des dargestellten Inhalts?

⁴⁵ Ebd. 115.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 258.

Jedenfalls nennt auch Kant die dritte Dimension der Vernunft ihre im emphatischen Sinn „geistige“. Und hier mag die paulinische Gleichsetzung von „Geist“ und „Freiheit“ indirekt nachwirken. „Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft in ihrer Freiheit.“⁴⁸ Also: Die Vernunft des Schönen ist, obwohl keine objektive Erkenntnis, doch keine Willkür. Sie folgt keinem Verstandesprinzip und keinem ihr nachträglich angedienten Kanon des Schönen, keinem Buchstaben. Sie folgt ihrem inneren Leitfaden, und dies ist der Geist, weshalb Kant für die Hervorbringung des Schönen nicht auf den Begriff des „Genies“, des Geistbegabten, verzichten kann.⁴⁹ „Man sagt von gewissen Produkten ...: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen ... nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. ... Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte.“⁵⁰ Es leistet in der Kunst dasselbe wie das Erhabene in der Natur, nämlich die „Darstellung ästhetischer Ideen“⁵¹, d. h., die anschauliche und empfindbare Symbolisierung von etwas, dem kein „Begriff adäquat sein kann“⁵².

Kann es nicht entsprechend eine Theologie geben, die dialektisch scharf und dogmatisch bestimmt ist, und in der doch nichts nachempfunden scheint und deshalb auch nichts nachempfunden wird von dem, dem ihre Begriffe als solche sowieso niemals adäquat sein können?

2.2 Die Struktur der Vernunft als Entsprechung der Struktur von Offenbarung

Kant hat m. W. die Analogie seiner dreiteiligen Vernunft-Analyse zu einer Art „psychologischen“ – oder besser: „grammatischen“ Trinitätslehre nie ausdrücklich bemerkt. Und dies, obwohl man seine philosophischen Triaden offensichtlich als äußerlich konstruiert kritisiert hat. Man habe es jedenfalls „bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen“⁵³. Für Kant jedoch hat dies nichts heuristisch-methodisches, sondern es „liegt [...] in der Natur der Sache“⁵⁴. Warum? Weil die Tiefengrammatik eines begrifflichen synthetischen Urteils a priori stets dreierlei fordert und enthält, „nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt.“⁵⁵ Jede Analyse von Vernunftvermögen als transzendente Operation stellt ein solches begriffliches, nicht auf Anschau-

⁴⁸ Ebd. 119.

⁴⁹ Ebd. §§ 46 bis 50.

⁵⁰ Ebd. 192.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 193.

⁵³ Ebd. LVII.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

ung, apriorisches, nicht auf Erfahrung, und synthetisches, nicht tautologisches Urteil dar. Anders gesagt: Jede transzendente, also die reine Vernunft-Form von Erkenntnis untersuchende Frage wird in der Vernunft selbst die Bedingung der Möglichkeit für den Dreischritt des Urteils, für die Verknüpfung von Bedingung, Bedingtem und Vereinigungsbegriff wiederum als Trichotomie finden.

Kant macht diese Anmerkung zum Schluß seiner Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, nachdem er die schon beschriebene Einteilung der Vernunftvermögen in Erkenntnis, Begehren und das Zwischen des Gefühls entwickelt hat. Sie bezieht sich also nicht auf kleinere Zwischenordnungen, sondern auf die Drei-Einheit seines Vernunftbegriffs und den notwendig dreigliedrigen Gang der Vernunftkritik insgesamt. Wenn man sich nun nicht von der hier gebrauchten Terminologie – „Begriff“ als „3)“ – verwirren läßt, wird die Entsprechung zur trinitarischen Sprachlogik evident:

1. Unter „Bedingung“ ist transzendentalphilosophisch zu verstehen: die Bedingung der Möglichkeit von etwas, also der Grund für sein Können-Sein. Die Bedingung im transzendentalen Sinn wird als Grund von etwas Gegebenem erschlossen, selbst aber niemals gegenständlich. Denn wohl kann der Gegenstand a die reale Bedingung für die Existenz des Gegenstandes b sein, niemals aber kann ein Gegenstand a als solcher die Bedingung für die Möglichkeit abgeben, b zu denken oder zu erkennen. Bedingung ist in der Analyse der Vernunft selbst also immer das, worauf man als Grund verweisen, das man aber nicht in die Rolle des Bedingten hinübersetzen kann. Kant findet diese Bedingungen stets in den Letzt-Daten, den „Fakten“ der reinen Vernunft, die notwendigerweise um des Können-Seins der Vernunftvermögen willen angenommen werden müssen.

2. Das „Bedingte“ ist das Gegebene, an dem die transzendente Frage sich entzündet, das, worauf ich stoße – Satz- bzw. Urteilsformen etwa. Mir begegnen ja nie Bedingungen, sondern stets deren Er-Gebnis. Das Bedingte ist der „Gegenstand“ (im logischen Sinn, auch wenn es sich nicht um Gegenstände der Anschauung handelt), das Konkretum, das in der Analyse verstanden werden soll. Deshalb nenne ich dies in 1.1 in der theologischen Sprachlogik den „Begriff“, d. h., den Inhalt, den Gegenstand, um den es geht.

3. Der „Begriff“, der aus der Vereinigung von beidem entspringt, ist das Verstehen, das sich aus der Analyse ergibt: Die Synthesis, die durch sie erkannt wird. Die Vereinigung von Bedingung und Bedingtem im Urteil bedeutet ja das Urteil selbst, das Begreifen, das im Urteil ausgesprochen ist: etwas (Bedingtes) als solches (nämlich in seiner Konstitution durch ...) zu verstehen.

In der trinitarischen Sprachlogik der Theologie, für den Dreischritt von Vernunft angesichts von Offenbarung also heißt dies: etwas – den Offenbarungsinhalt – als Offenbarung zu begreifen, zu vernehmen. Das gegenständlich Begegnende der Offenbarung – die Person, die Geschichte, die „Lehre“ – zu vernehmen als Sprache Gottes, als bedingt durch ihn, oder

umgekehrt: Gott selbst, auf den ich stets nur verweisen kann, wie diese Offenbarung auf ihn verweist, als die einzige hinreichende Bedingung der Möglichkeit dieses konkret Begegnenden, zu verstehen. Direkt trinitarisch gesagt: den Sohn im Geist als vom Vater gesandt zu erkennen.

3 Offenbarungstheologie als Kritik der apokalyptischen Vernunft

3.1 *Die grammatische Appropriation als Spekulation: Vestigium trinitatis*

Blicken wir zurück: Ich habe einen „Vergleich“ angestellt zwischen der trinitarischen Sprachlogik in der Erkenntnislehre einer Offenbarungstheologie und der Kantschen Analysis der Vernunft. Durch diesen „Vergleich“ wurde eine Entsprechung der drei Sprachebenen der Theologie, welche den trinitarischen Personen in Gott „grammatisch appropriiert“ werden können, zu den drei Vernunft-Gründen nach Kant entdeckt: Theologische Sprache zeigt dialektisch auf Gott, so, wie reine Vernunft auf das Ungegenständliche paradox verwiesen bleibt. Theologische Sprache konkretisiert Gott dogmatisch, so, wie praktische Vernunft in der sittlichen Freiheit die Konkretion des Unbedingten als Anspruch erfährt. Theologische Sprache sucht schließlich die Evidenz Gottes mit den Mitteln ihrer Geistesgegenwärtigkeit darzustellen, so, wie die Vernunft in der ästhetischen Wahrnehmung sinnlichen Symbolen des Unbedingten begegnet.

Aber was wurde durch diese Entsprechungen erkenntnistheoretisch erreicht? Gewiß keine systematische abschließende Verhältnisbestimmung von theologischer Erkenntnislehre und Vernunftkritik. Denn dazu müßten beide Seiten der Entsprechung erst einmal je für sich aufgeschlüsselt werden: Philosophisch wäre die Haltbarkeit der hier in Grundzügen dargelegten Vernunftanalyse nachzuprüfen, theologisch die grammatische Anwendung der Trinitätslehre zu rechtfertigen. Erst daraus entstünde ein wirklich kritischer Begriff des Verhältnisses theologischer Sprach- und philosophischer Vernunftkritik.

Dennoch wurde m.E. durch den „Vergleich“ dieser zwei, zunächst einmal „hingenommenen“ Linien, zweierlei für die Theologie erreicht: spekulativ eine Konkretisierung des Verhältnisses von Trinität und Offenbarung unter den Bedingungen aufgeklärter Erkenntniskritik, regulativ eine Konkretisierung der theologischen Sprachdimensionen (nach oben 1.1) auf die Anforderungen hin, die Erkenntniskritik ihnen abverlangt.

Benennen wir zunächst den spekulativen Ertrag: Theologische Erkenntnislehre – modern dann: „Fundamentaltheologie“ – hat in ihrem spekulativen Flügel immer wieder versucht, die Entsprechung göttlichen Wortes und menschlicher Vernehmungsfähigkeit im Verhältnis, biblisch: in der Ebenbildlichkeit von Schöpfer und diesem Geschöpf, zu verankern. Dies geschah im Kern nicht um eines philosophischen Systemzwanges willen, sondern weil nur der zum Hören und Aufnehmen fähige Mensch mit dem Anspruch der

Offenbarung als einer ihn unbedingt angehenden behaftet werden kann – unabhängig von der (gnadentheologischen) Reflexion auf die Geschenkhaf-tigkeit und Unverfügbarkeit der Offenbarung, ja selbst des eigenen Hörens. Und die trinitarische Theologie hat diese Entsprechung früh schon in Ab-bildung auch des trinitarischen Gottes in den Vernehmensstrukturen des Menschen aufgesucht, in klassischer Ausprägung schließlich in der „psy-chologischen“, das menschliche Selbstwissen und -lieben aufsuchenden anthropolologischen Analogie der Trinitätslehre bei Augustinus. Natürlich hat solche Spurensuche der Trinität „experimentellen“ Charakter, und ihre Ar-gumentation trägt gerade so weit, wie die aufgezeigte Entsprechung erhel-lenden und nicht konstruierten Charakter hat. Jedenfalls geht es immer um eine nachträgliche, deshalb theologisch-spekulative Entdeckung, um ein spätes Aha-Erlebnis sozusagen darüber, daß es eine Übereinstimmung gibt zu der Art, wie Gott in seiner Offenbarung offensichtlich (nach deren Be-zeugung) vernommen werden will, und der Art, in der und wie der Mensch diese Botschaft sich allein zu eigen machen kann. Die Nachträglichkeit die-ser Entdeckung besteht auch darin, daß sie erst möglich wird, wo erkennt-nistheoretisch auf die Akte menschlichen Vernehmens reflektiert wird. Des-halb muß sich die theologische Spurensuche auch ins Gespräch mit der Erkenntnistheorie der Zeit begeben – bei Augustinus war es die des Mittel- und Neuplatonismus; ich habe mit geistesgeschichtlicher Begründung die transzendentaler Vernunftkritik gewählt. In beiden Fällen geht es darum, rückblickend die Vernunft des Menschen als ebenbildlich zur göttlichen trinitarischen Vernunft anzunehmen. Damit erhebt die Theologie allerdings den versuchsweise vorsichtigen, „experimentellen“ Anspruch, den Letzt-fakten menschlicher Selbsterkenntnis einen „Sinn“ zu geben. Bei meinem Versuch: die Letztdaten Kantscher Vernunftkritik, die letzten Aprioris des transzendentalen Inventars in eine trinitätstheologische Analogie einzu-spannen. Damit werden sie philosophisch nicht weiter fundiert als bei Kant, wir werden auf seiner Ebene nicht schlauer als er. Wir lassen aber ein theo-logisches Licht auf die transzendentalen Letztgründe fallen, denen er keinen anderen Sinn abgewinnen kann als die regulative Notwendigkeit, damit Verstand funktioniere, wie er es tut.

Der grammatisch-trinitarische Ertrag meines Vergleichs liegt in spekula-tiver Hinsicht also darin, in der „Dreieinigkeit“ unserer Vernunft als reiner, reiner praktischer, und urteilender Geisteskraft eine Spur, ein „vestigium trinitatis“ des Gottes zu erkennen,

- der sich uns als letzter un-haltbarer Abgrund von Nicht-Welt, von Nicht-Gegenstand, geradezu als das Nichts jeder vergegenständli-chenden Metaphysik, als der Zertrümmerer unserer Metaphysiken also zeigt;
- der sich als solcher doch uns unbedingt und konkret beanspruchend als Gegenüber naherückt, nicht als Es benennbar, doch als Du ge-nannt sein will;

- der in dieser nicht auflösbaren Dialektik abstrakt und sinnlich zugleich wirkt, weil er dieses Zugleich selbst ist: Gott, wie er sich uns zeigt, ist Urbild unserer Vernunft, ist das göttliche Absolutum, das göttliche Ich-bin, das alle seine Selbstkonkretisierungen, seine freie Selbstbestimmung zum Handeln begleitet, ist das Einssein von Selbsthabe, Selbstbleiben in aller Selbstinvestition.

Im Rückblick auf die Skizze theologischer Sprachlehre in 1.1 bedeutet dieser spekulative Ertrag: Gott ist für die Trinitätslehre an sich selbst so, wie er für uns sprachlich wird, und die Theologie kann das Zeugnis von Gottes Offenbarung nur verstehbar, „nachdenklich“ machen, wenn sie in sich selbst dieses Verhältnis von *deus in se ipsum* und *deus revelatus* sozusagen „nachstellt“, wenn sie sprachlich „dazwischen geht“:

- indem sie auf Gott den Vater verweist durch Appell an die „Natur“ unserer reinen Vernunft, dem Unausprechlichen als Grund, als „Hof“ jeder Benamung unausweichlich ausgesetzt zu sein;
- indem sie von Gott dem Sohn und dem Fleischgewordenen so spricht, daß unsere praktische Vernunft darin den person-, den menschengewordenen, den ansprechbaren und sie ansprechenden Widerpart ihrer Autonomie erkennen kann, das Du, das sie bei ihrer kategorischen Selbstverpflichtung behaftet;
- indem sie von Gott dem Geist geist-voll spricht, so also, daß – jedenfalls potentiell – alle möglichen Symbole der Anwesenheit Gottes nicht gehindert werden, an ihn zu erinnern, weil diese Theologie alles mit Hinweiskraft prüft und einbezieht, behält, und dadurch den Geist wenigstens nicht auslöscht (vgl. 1 Thess 5, 19 u. 21).

3.2 Die grammatische Appropriation in regulativem Gebrauch: *Der theologische Empirismus*

Mit diesen letzten Spiegelstrichen zur theologischen Sprache bin ich schon beim regulativen Ertrag der Untersuchung. Er muß sich darin aufzeigen lassen, daß sich die Skizze von 1.1, die Beschreibung theologischer Sprachdimensionen, in Anweisungen konkretisieren läßt, wie sich theologische Sprache angesichts der modernen Erkenntniskritik zu verhalten hat, um ihre Mehrdimensionalität selbst zu erhalten. Der Ertrag besteht also in Maximen der theologischen Vernunft, die sich durch den Vergleich der theologischen Sprachebenen mit den Vernunftdimensionen bei Kant formulieren lassen.

Kant selbst hat in der Kritik der Urteilskraft Maximen des Vernunftgebrauchs als regulative Ergebnisse seiner drei Kritiken formuliert⁵⁶. Er nennt sie „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ und formuliert sie eher beiläufig, in einem kleinen Exkurs. Dadurch wirkt die systematische Ver-

⁵⁶ Vgl. die folgenden Zitate sämtlich in *Kant*, KdU, 158–160.

strebung mit dem Vernunftbegriff der drei Kritiken eher versuchsweise angedeutet („Man kann sagen“), und ich halte sie auch nicht für ganz stringent, wie ich gleich zeigen möchte. Dennoch steckt in dieser kleinen Nebenbemerkung in praktischer Absicht im Kern der ganze Übergang von einer theoretischen Erkenntniskritik zu dem Leitfaden, den sie für den Vernunftgebrauch abgibt. Deshalb möchte ich den regulativen Ertrag meines „Vergleichs“ von dieser Bemerkung ableiten.

1. Die „erste dieser Maximen ist die des Verstandes“, und sie lautet schlicht: „Selbstdenken“! Kant kommentiert dies als den gegen die „Heteronomie der Vernunft“, welche er „Vorurteil“ und „Aberglaube“ nennt, gerichtete Denkungsart der „Aufklärung“. Bezieht man dies auf die Erkenntniskritik des Verstandes, wie die Kritik der reinen Vernunft sie leistet, so bedeutet der Imperativ „Selbstdenken“: Benutze den Verstand gemäß der ihm eigenen Logik und Erkenntnisfähigkeit. Negativ: Verfalle nicht der (dort in der „Dialektik“ entlarvten) Grenzüberschreitung zwischen empirischen und metaphysischen, d. h., schein-gegenständlichen Urteilen, in denen der Verstand angewendet wird auf Begriffe, denen keine Anschauung entspricht. Aufklärung heißt hier eben „Dialektik des Scheins“, Hinterfragen von Begriffstraditionen, die nur in sich schwingen, die aber keiner Verifikation außerhalb ihrer selbst standhalten. Festhalten an solchen Scheinbegriffen trotz besseren Wissens, d. h., ignorant gegenüber der Erkenntniskritik, bedeutet dann das Umkippen von Metaphysik in Aberglauben.

Übertragen auf die Theologie heißt dies: Die Maxime des Verstandes ist die Maxime für die erste Dimension theologischen Sprechens, für die des Hinweisens. Nicht umsonst nannte ich sie die ‚Dimension der Dialektik‘. Die Maxime „Selbstdenken“ meint für die Theologie: Bewußt angesichts der Kantschen Situation die eigenen Begriffe durchdenken. Dogmatische Begriffe in einer Weise zu verifizieren, die der Erkenntniskritik in dieser Situation nicht standhält, überführt die Sprache des Glaubens in eine Sondersprache, die von außen betrachtet als die eines Aberglaubens wirken muß. Das gilt auch für Verifikationen, die den biblischen Menschen genügt haben! Dies ist die erste Bedeutung, in der ich von „theologischem Empirismus“ spreche: In der Theologie darf Empirie nicht etwas anderes heißen, als was sie für denselben Theologen in seinem aufgeklärten „Alltagsverstande“ gilt. Denn was dieser Theologe beim besten Willen nicht „selbst denken“ kann, das vermag auch theologisch keinen Aussagesatz mehr zu ergeben. Und theologische Sätze, die nur noch mit Pietätsschutz versehen weitergesagt werden, verurteilen ihre Inhalte dazu, bald nur noch als Sache der Vergangenheit wahrgenommen zu werden. Allerdings geht es der Theologie um etwas, was sich in empirischen Aussagesätzen nicht fassen läßt. Dies darf aber auch nicht als etwas in solchen Faßbares ausgegeben werden. Tatsächlich muß auch der Theologe davon schweigen, wovon er nicht reden kann. Aber er kann seine Aussagesätze so formulieren, daß sie Aussagen „über“ die Grenze sind, auf deren Jenseits sie notwendig hinweisen.

2. Die zweite Maxime des gemeinen Menschenverstandes formuliert Kant als „an der Stelle jedes anderen denken“. Er weist diese Maxime der Urteils-kraft zu. Hier bin ich allerdings anderer Auffassung: Ich halte diese zweite Maxime tatsächlich für die der zweiten Kritik, der praktischen Vernunft ab-gelauscht. Kant nennt sie, nachdem er die erste der „vorurteilsfreien“ Ver-nunft zugewiesen hat, die der „erweiterten“ Vernunft, welche sich dadurch auszeichnet, daß sie „sich über die subjektiven Privatbedingungen des Ur-teils ... wegsetzen kann und aus einem allgemeinen Standpunkte ... reflek-tiert“, was wiederum voraussetzt: „sich in den Standpunkt anderer versetzt“ finden zu können. An der Stelle des anderen denken bedeutet also: vom an-deren her denken zu können. Das scheint mir aber passender, als der ästhe-tischen oder teleologischen Urteils-kraft der praktischen Vernunft zuzuord-nen zu sein: Ist nicht die Fähigkeit, das Recht des anderen, auch gegen den eigenen Standpunkt objektiv denken zu können, die Umsetzung des kate-gorischen Imperativs in die Praxis des „gemeinen Menschenverstandes“? So, wie ich die Sittlichkeit einer Maxime in ihrer objektiv-rechtlichen Ver-allgemeinerungsfähigkeit prüfen kann, so prüfe ich die „erweiterte“ Gültig-keit meines subjektiven Standpunktes dadurch, ob er auch vom anderen her gedacht seine Gültigkeit behält.

Der Standpunkt „des anderen“ in der Theologie ist zunächst und grund-sätzlich der Standpunkt der Offenbarung, des Wortes Gottes, seiner Bezeu-gung. An der Stelle des oder vom Anderen her denken heißt als Maxime für die Theologie: Von der Offenbarung her denken und prüfen, ob die eigenen, auch die unter 1. genannten dialektischen Anstrengungen ihre Gültigkeit auch behalten, wenn ich mich in den Standpunkt des Offenbarungszeugnis-ses versetze und seinen Anspruch bedenke. Dies ist die Maxime für die zweite Dimension theologischen Sprechens, die dogmatische Sprachebene: Theologie heißt, sich (tatsächlich sich selbst, selbstdenkend, wie eben gefor-dert) in die Offenbarungswahrheit hineinzudenken, in ihre Andersartigkeit auch gegenüber den eigenen Denkgewohnheiten und sogar Erkenntnissen, in ihre Ge-Gebenheit einzusteigen, ihrer Bewahrheitung sozusagen von in-nen nachzugehen. So, wie die reine praktische Vernunft lernen muß, an der Stelle jedes anderen zu denken (und dem entspricht der Nächste in der praktischen Vernunft des Evangeliums, der Jedermann, in dem Jesus bege-gnen will!), so muß die Dogmatik lernen, von diesem anderen – der Ge-schichte Israels, der Gestalt Jesu her – ihr Ganzes, ihr Thema, Gott – zu denken. Der intensivste Punkt, Kreuzungs- und Schnittpunkt unseres Ver-gleichs von Trinitäts-Offenbarungs-Logik und Vernunftanalyse, besteht in dieser Kongruenz personalen bzw. (auf der transzendentalen Ebene) quasi-personalen Begegnungscharakters des Anspruchs reiner praktischer Ver-nunft an sich selbst einerseits und der Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung des Sohnes andererseits: Unsere Freiheit begegnet sich selbst wie einem Gesetzgeber außerhalb ihrer selbst; unsere Glaubenser-kenntnis begegnet dem Wort Gottes in einer Person uns (und Gott!) gegen-

über; und wie in einer „Synthesis“ von beidem fordert diese Person im Kern nichts anderes, als jedem anderen, jeder Freiheit uns gegenüber zu begegnen wie ihm und damit wie Gott selbst. Darin entsprechen sich tatsächlich die Struktur tanzendentalphilosophischer und evangelischer praktischer Vernunft. Und Dogmatik besteht in ihrer ganzen theoretischen Verantwortlichkeit, die als solche nicht in Ethik („Orthopraxie“) aufgehen kann, strukturell aus diesem „Gesetz“, vollzieht es in ihrer Denkungsart nach.

Das ist nun die zweite Bedeutung des Schlagwortes vom „theologischen Empirismus“: Gott in seiner Offenbarung begegnet dem Denken nicht anders als in der Empirie seines Eingehens in Geschichte, Fleisch, Wort. Diese Empirie muß die Theologie als ihre Gegenständlichkeit Gottes aufsuchen. Und nur weil es diese Empirie der Offenbarung gibt, kann Theologie überhaupt dogmatisch sprechen, Aussagesätze machen; weil Offenbarung hier empirisch wird ganz wie im oben gemeinten erkenntniskritischen Sinne: ein Stück Welt.

3. Die dritte Maxime schließlich lautet: „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.“ Kant nennt sie die der Vernunft. Hier muß also nochmals die Berechtigung meiner Abweichung erwiesen werden, denn konsequenterweise möchte ich diese dritte Maxime tatsächlich der dritten Dimension von Vernunft, der Urteilskraft zuweisen, und sie deshalb lieber „Maxime des Geistes“ nennen. Einen Anhaltspunkt für diese Korrektur in Kants Text finde ich in seiner Bemerkung, die „dritte Maxime ... kann ... nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen Befolgung derselben erreicht werden.“ Kann man in dieser der Verbindung von erster und zweiter Maxime erst entspringenden „Fertigkeit“ nicht die praktische Transposition des reinen und praktischen Vernunft verbindenden Charakters der Urteilskraft erblicken? So, wie die Urteilskraft die in den Begriff gebrachte Empirie und die jede Empirie übersteigende sittliche Wirklichkeit in ästhetischer und teleologischer (dem „Sinn“ zugewandter) Wahrnehmung erst wieder zusammenbringt, so kann nur in dem, der vorurteilsfrei selbst und objektiv vom anderen her zu denken gelernt hat, ein Denken im Einklang mit sich selbst entstehen, das weder dem Vorurteil (dem von außen verordneten Denken) noch der eigenen Borniertheit (dem von innen begrenzten Denken) ausgeliefert ist. Kant nennt das Denken nach dieser dritten Maxime „konsequent“. Ist dies: mit sich selbst einstimmig und so konsequent zu denken, nicht Kennzeichen des Geistes? Außerdem: Nur ein mit sich selbst einstimmiges Denken kann die Summe seiner Gedanken als Harmonie, als Zusammenstimmen, darstellen – das aber ist ein ästhetisches Kriterium. Und nur ein konsequentes Denken kann in der Summe seiner Gedanken ein in sich stimmiges Ziel verfolgen, kann das Denken teleologisch ordnen. Den beiden Flügeln der Urteilskraft – Ästhetik und Teleologie – kommt eben die Aufgabe zu, die reine und die reine praktische Vernunft zu der einen, mit sich selbst übereinstimmenden Vernunft zu verbinden. Deshalb ist m.E. ihr auch diese dritte Maxime zuzuordnen, die

aus der „gemeinen Verstandestätigkeit“ des Menschen erst seine Geistigkeit sein läßt.

Für den Theologen müßte man diese Maxime negativ so formulieren: zwischen erste und zweite Maxime gestellt nicht in theologische Schizophrenie zu verfallen! Theologie wird erst da zu einem mit sich selbst einstimmen Denken, wo sie sich zwischen dem Selbstdenken und dem Denken des Fremden von Offenbarung nicht zerreiben oder in eine hilflose Pendelbewegung zwischen Dialektik und Dogmatik treiben läßt. Diese Maxime verbietet auch eine scheinbar wissenschaftliche Arbeitsteilung, welche die Schizophrenie sozusagen nach außen verlagert, und die Theologen hier dogmatisch traditionell und dort pastoral „heutig“ oder umgekehrt: hier homiletisch fromm und dort fachlich kritisch sprechen läßt. Nichts gegen den Unterschied von Fächeraufgaben und literarischen Gattungen – aber die Maxime des Geistes gebietet dem Theologen die Prüfung, ob er der Sache nach hier denkerisch nachvollziehen kann, was er dort verkündigt, ob in seinem Selbstdenken formulierbar ist, was er dort auf den Standpunkt anderer hin entwickelt. Wieviel sprachliche Dünne und sachliche Unglaubwürdigkeit rührt auch kirchlich daher, daß in Verkündigung und Lehre, Wissenschaft und Pastoral nicht ein Geist herrscht, und das heißt mit der Maxime Kants: nicht angstlos konsequent gedacht wird!

Positiv läßt sich diese Maxime nur schwer operationalisieren. Das hat sie mit ihrem trinitarischen Appropriationsgrund gemeinsam: Auch über den Geist, in dem Gott mit sich selbst eins ist und einstimmig denkt und handelt, lassen sich positive Einzelaussagen nur machen, wenn man sie wieder auf das Zusammenwirken von Vater und Sohn bezieht. Kantisch ist die Geistigkeit des Denkens eben als die Ausbildung einer Fertigkeit anzusehen, die sich erst in der fleißigen Übung der beiden ersten Maximen, also aus dem Training von Dogmatik und Dialektik, entwickelt. Und theologisch ist hinzuzufügen: Geistigkeit ist mehr als eine Fertigkeit; sie entspringt der inneren Einstimmigkeit von Denken und Glauben, um den selbst Theologen beten müssen.

Soweit die praktische Bezüglichkeit kantscher und theologischer Maximen der Verstandestätigkeit! Allerdings ist – um schließlich zu erfassen, welchen „Theologiebegriff“ diese Überlegungen insgesamt ergeben haben – auf den (oben in 2.1) angesichts der „Kritik der praktischen Vernunft“ schon angemerktens entscheidenden Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und Offenbarungstheologie zurückzukommen. Dort bestand der nicht vermittelbare Unterschied im Letzt-Datum des „Anderen“, auf das die Vernunftkritik und auf das die Theologie stößt: Die Kritik fand es im Intelligiblen ihrer selbst, in dem sie alle Empirie übersteigt, damit aber in ihr konkret unbedingt, nämlich sittlich wirksam werden muß. Die Theologie findet es im empirisch anderen, einem Geschehen, einem Wort, einer Person, in der der alle Empirie übersteigende Anspruch Gottes ihr empirisch gegenübertritt. Sucht also die Transzendentalphilosophie in der Vernunft

selbst den ungegenständlichen Ort auf, der Vernunft in ihrer eigenen („apriorischen“) Unbedingtheit empirisch werden läßt, so sucht die Theologie in der Empirie des Offenbarungszeugnisses den gegenständlichen Ort auf, der sie zwingt, von Gott in der ihm eigenen ungegenständlichen Unbedingtheit zu sprechen.

Nun ist diese direkte Gegenüberstellung systematisch allerdings etwas schief: Denn theologischer Empirismus und transzendentaler Apriorismus finden sich nicht an der gleichen Stelle theologischen bzw. philosophischen Denkens. Der transzendentalen Vernunftkritik entsprechen theologische Überlegungen wie die hier auf diesen Seiten angestellten. Diese entsprechen aber keineswegs dem Anspruch an den Vollzug von Theologie, den sie selbst begründen wollen. Umgekehrt: Kants Kritiken verstehen sich als die Grundlegung einer späteren, durch sie ermöglichten systematischen Transzendentalphilosophie, die sich sehr wohl empirischen Größen (wie der Moral, dem Recht, der Anthropologie, der Geschichte) zuwenden soll. Erst auf dieser Ebene wird der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie selbst empirisch: Die Materie der Philosophie sind – modern gesprochen – Natur und Kultur, die sie im Vollzug der Synthesis von Vernunft und Empirie zu begreifen sucht. Die Materie der Theologie ist dagegen die Geschichte des Offenbarungszeugnisses, die Empirie ihres Glaubens, die sie im Vollzug der Synthesis von Vernunft und Offenbarung, d. h., von menschlichem Denken und Sprechen und dem Offenbarungsinhalt zu begreifen sucht. Der theologische Empirismus sucht gewissermaßen den Nachvollzug jener Synthesis von göttlicher und menschlicher Empirie, die wir Trinität, Schöpfung und Menschwerdung nennen.

3.3 Offenbarung als geschichtlich Transzendentales

Bestimmen wir zum Schluß, zu welchem Begriff von Offenbarung und Theologie uns die Überlegungen angesichts der Kantschen Situation geführt haben.

Offenbarung ist und bleibt gerade nach dem angestellten „Vergleich“ allerdings das, was die Kantsche Situation nicht vorsieht, wie schon Lessing (ein echter Bewohner dieser Situation!) in seiner berühmten Formulierung vom „garstigen Graben“ festhielt: Offenbarung ist ja die Unmöglichkeit eines Geschichtlichen als Transzendentales, eines „empirischen Aprioris“. Offenbarung ist ja nicht als etwas ihr Fremdes irgendwo „in Geschichte“, wie die Theologie manchmal ungenau formuliert und damit die Gefahr eines Selbstmißverständnisses aufbringt, in dem sie zu einer Art wissenschaftlicher Filtrieranlage wird, die die reinen Offenbarungspierlen aus dem trüben Wasser der Historie zu fischen hat. Offenbarung ist selbst Geschichte, so wahr Gott die Schöpfung nicht als Schein schuf und auch nicht zum Schein selbst Mensch wurde. Offenbarung ist deshalb erst recht nichts, was erst dort begänne, wo die übrige normale Geschichte endet – und Theologie ist nichts,

was erst dort begänne, wo die Maximen des Vernunftgebrauchs ihre Gültigkeit verlören. Nein: Offenbarung ist die Empirie Gottes, und die Theologie wird ihre provozierende Andersheit jeder anderen Verstandestätigkeit gegenüber gerade darin bewahren, daß sie von einem grundsätzlich jedem zugänglichen Stück Empirie und von ihm aus dann von der Empirie insgesamt so spricht, daß Gott als darin sich Offenbarender zur Sprache kommt.

Die Theologie wird Offenbarung als empirisch Transzendentes aber nur dann zur Sprache bringen können, wenn sie dieses „Stück Geschichte“ nicht hegt wie einen Sonderraum, den sie vor den Zugriffen schützt, welche die Vernunft sonst für ihren Gegenstand bedeutet. Solcher Offenbarungsfundamentalismus ist es gerade, der wider Willen Offenbarung naturalisiert zu einer Sonderempirie des „Übernatürlichen“, dergegenüber der Theologie dann eine Art „Meta-Physiker“, der Naturwissenschaftler dieser Sonderformen des auf der Welt Vorkommenden wird.

Die Betrachtung der Kantschen Situation legt den Mut zum umgekehrten Weg nahe: Die Theologie sollte sich im Umgang mit ihren Gegenständen durchaus die „ungläubige“ Skepsis und den methodischen Kritizismus bewahren, mit der unser Denken eh unheilbar infiziert ist. Sie sollte sich – jedenfalls heute, von der Begegnung mit der transzendentalen Vernunftanalyse herkommend – geradezu als „Kritik der apokalyptischen Vernunft“ begreifen: als Kritik jener Vernunft also, die sich von Offenbarung affiziert glaubt. Kritik ist dabei im Kantschen Vollsinn gemeint: als kritische Prüfung dieses Vernunftgebrauchs, aber auch als Grundlegung seiner Möglichkeit. Theologie hat also die doppelte Aufgabe, einer von Offenbarung her sich begründet glaubenden Vernunft „ihre Schranken zu weisen“ und ihr die Vernünftigkeit dieses Glaubens aufzuzeigen.

Analog zu diesen beiden Aufgaben – allerdings nicht, indem sich diese auf zwei theologische „Fächer“ sauber aufteilen ließen – wird die Theologie ähnlich wie die Transzendentalphilosophie in Kants Entwurf zwei Flügel entwickeln: Der eine – den Kritiken entsprechend – beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarungsvernunft und (wie in diesem Aufsatz) der theologischen Sprach- und Erkenntniskritik. Dies ist die „fundamentaltheologische“ Aufgabe, in der die dialektische Ebene theologischen Sprechens den Ton angibt – wiederum: ohne daß man die in 1.1 entwickelten Sprachebenen auf die hier so genannten „Flügel“ systematischer Theologie aufteilen könnte. Der zweite Flügel, eher durch die „dogmatische Sprachebene“ geprägt, entspricht der systematisch sich ausfaltenden Transzendentalphilosophie, auf die Kant hinauswollte. Hier unterzieht sich der theologische Empirismus der unendlichen Aufgabe, je konkret die Vernunft des Offenbarungsglaubens aufzusuchen, in seinem Zeugnis durch die Geschichte und mit den Mitteln der Vernunft.

Eine letzte Gegenprobe:

Ein mit den Begrifflichkeiten der analytischen Sprachphilosophie arbeitender Philosoph hat die zwei Seiten einer heute möglichen „rational argu-

mentierenden Theologie“ ganz ähnlich skizziert: Sie arbeite „einmal als eine Disziplin, die bestimmte Lehren und Theorien in bezug auf bestimmte Gegenstandsbereiche innerhalb eines Bezugsrahmens, der für sie konstitutiv ist, aufstellt und begründet“. ⁵⁷ Dies ist die von außen, als Beschreibung einer sprachlich-logischen Figur gegebene Charakteristik dessen, was ich den ‚theologischen Empirismus‘ nenne. Der vorgegebene Bezugsrahmen, an den diese Sprache sich bindet (an dem sie sich geradezu „arbeitet“) ist der der ‚apokalyptischen Vernunft‘, der Vernunft, die ein ihr Begegnendes als Offenbarung für sie wahrnimmt, d. h. glaubt. Die bestimmten Gegenstände, die sie in diesem Rahmen aufsucht, sind die Empirie der Offenbarung, d. h. die Inhalte des Offenbarungszeugnisses. Die bestimmten Lehren und Theorien, zu denen diese Theologie gelangt, sind die Ergebnisse eines kritischen Auslegungsprozesses, in dem sie dem Glauben an die Offenbarung seine eigene Vernunft aufzuzeigen versucht und ihn also in Begriffe faßt. Dieses Geschäft wird nun aber fundiert und zugleich wiederum kritisiert durch „eine Disziplin, die die ‚Logik‘ oder ‚Grammatik‘ des Rahmens selbst beschreibt. Die Sätze einer solchen philosophischen Fundamentaltheologie im Sinne einer theologischen Grammatik wären trotz ihres Beschreibungscharakters nicht empirischer Art; sie hätten, um mit Kant zu sprechen, den Status synthetisch-apriorischer Sätze.“ ⁵⁸ Mit dieser Beschreibung ist nicht nur der transzendental-kritische Flügel der Theologie benannt, wie ich ihn eben entwickelte, es sind zudem die theologischen Sätze charakterisiert, die diesen Aufsatz füllen; – Sätze, die, obgleich selbst theologisch, doch den theologischen Empirismus nochmals von außen zu beschreiben und so zu fundieren suchen. Meine Sätze können sich in dieser Charakteristik – auch in ihrer Plazierung an der heiklen Schnittstelle „philosophische Fundamentaltheologie“ – gut wiederfinden. Nur bei der Zuweisung des Status „synthetisch-apriorischer Sätze“ bleibe ich etwas unsicher, obwohl ausgerechnet hier der Rückverweis auf Kant möglich ist. Meine Unsicherheit rührt eben aus dem Grundhiatus zwischen transzendentaler Analysis der Vernunft und Analysis theologischen Sprechens: Die Vernunftkritik findet tatsächlich in ihrer eigenen Ungegenständlichkeit den Grund reiner synthetischer Sätze. Die Theologie richtet sich dagegen bei der Analyse ihrer Vernunft immer schon auf die mit dem Fremden affizierte „apokalyptische Vernunft“. Ihr transzendentales Apriori ist selbst ein Geschichtliches. Sie findet darin aber keinen Mangel an Klarheit, sondern gerade den Knoten ihres „Geheimnisses“ geschürzt. Denn sie glaubt letztlich nicht an eine Vernunft, die in sich selbst schwingt. Nun kann sie aber gerade diesen ihren Glauben nur empirisch ausfalten oder dialektisch auf ihn verweisen. Deshalb halte ich die hier gegebenen Sätze eher für „dialektische Sätze“: Sie sind dazu da, den Status der anderen – der dogmatischen Sätze – zu beschreiben und vor Mißver-

⁵⁷ Wimmer, Anselms ‚Proslogion‘, 197.

⁵⁸ Ebd.

ständnissen zu bewahren, ohne doch deren „richtiges Verständnis“ selbst herstellen zu können. Dieses richtige Verständnis gibt es nur „concretissime“, so, wie es Offenbarung und Glaube gibt. Es gibt die Wahrheit der Theologie beider Flügel nur außerhalb ihrer selbst, aber hier ganz empirisch: im Leben, in der Geschichte. Die hier versuchten Sätze dagegen, gerade als philosophisch-fundamentaltheologische Sätze, die also so grundsätzlich sein möchten wie der Sprache nur möglich, sind Sätze an einer Grenze und ohne Halt in sich.