

**Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie
im Kontext der Moderne/Postmoderne**

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 112



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2001

Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne

Herausgegeben von
Markus Knapp und Theo Kobusch



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2001

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne,
Postmoderne / hrsg. von Markus Knapp und Theo Kobusch. –
1. Aufl. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 112)
ISBN 3-11-016806-5

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH, Göttingen

Inhaltsverzeichnis

MARKUS KNAPP/THEO KOBUSCH, Einführung	1
JOHANN BAPTIST METZ, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne	5
KURT HÜBNER, Metaphysik und Offenbarung	20

Themenkreis I: Religion in der Moderne

KLAUS MÜLLER, Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne	41
OSWALD SCHWEMMER, Die symbolische Existenz des Göttlichen. Mythos und Religion bei Ernst Cassirer	56
FRANZ-XAVER KAUFMANN, Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion	85
WILHELM GRÄB, Religion in der Moderne	104

Themenkreis II: Religion und Metaphysik

THOMAS RENTSCH, Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche? Religion und negative Metaphysik	113
FRIEDO RICKEN, Der religiöse Glaube als Tugend	127
EDMUND RUNGALDIER, Der metaphysische Substanzbegriff in seiner Bedeutung für die Religion	145
FRANZ JOSEF WETZ, Metaphysik nach dem Ende der Metaphysik?	160

Themenkreis III:
Metaphysik und Moderne

- WALTER SCHWEIDLER, Die Wahrheit der Grenze. Zu den metaphysischen Implikationen des modernen Wissenschaftsbegriffs . 169
- THEO KOBUSCH, Intersubjektivität und Freiheit. Zu den metaphysischen Voraussetzungen des modernen Freiheitsbegriffs ... 187
- REINER WIMMER, Statement zu den Vorträgen von Walter Schweidler und Theo Kobusch 204

Themenkreis IV:
Die Gottesfrage in der Moderne

- ULRICH H.J. KÖRTNER, Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik 213
- THOMAS PRÖPPER, Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben 230
- KLAUS-M. KODALLE, Die *Unnachsichtigkeit* des moralischen Blicks. Habermas' Diskursethik und die ‚Impulse‘ der Religion 253
- ERWIN DIRSCHEL, Moderation der Vorträge von Körtner, Pröpper und Kodalle. Die Frage nach dem Unbedingten und das Sprachproblem der Metaphysik 278

Themenkreis V:
Theologie und Metaphysik

- CHRISTIAN LINK, Ist Theologie ohne Metaphysik möglich? 291
- MARKUS KNAPP, Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie jenseits der Metaphysik? Eine theologische Auseinandersetzung mit Hegels Trinitätsverständnis 307
- JOSEF WOHLMUTH, Chalkedonische Christologie und Metaphysik 333
- HANS-LUDWIG OLLIG SJ, Einführung in den Themenkreis V: „Theologie und Metaphysik“ 355

Einführung

MARKUS KNAPP/THEO KOBUSCH

Vom 4.-7. Oktober 1999 fand an der Ruhr-Universität Bochum ein Kongreß zum Thema „Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne bzw. Postmoderne“ statt.

Dieser Band enthält die Beiträge, die dort referiert und diskutiert wurden. Zur Erläuterung und Begründung der Fragestellung des Kongresses sei zunächst das Exposé, das den Referenten zusammen mit der Einladung zugesandt wurde, hier wiedergegeben (1. und 2.). Im Anschluß daran wird die Durchführung des Kongresses auf der Basis dieses Konzeptes kurz erläutert (3.)

1. Voraussetzungen und Hintergründe

Die Subjektivierung von Glaubensmächten gehört nach Max Webers breit rezipierter Analyse zu den charakteristischen Merkmalen einer modernen Kultur. Demnach können religiöse Überzeugungen oder theologische Lehren in der Moderne keine öffentliche Anerkennung und somit auch keine allgemeine Verbindlichkeit mehr beanspruchen. Die Religion hat in der Moderne den ihr seit alters zukommenden Status einer selbstverständlichen gesellschaftlichen Einrichtung längst verloren. Damit sind auch die alten, der Religion als psychischem System zugeschriebenen Funktionen der Affektbindung, der Angstbewältigung, der Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen wie auch die besonders von soziologischer Seite der Religion zugesprochene Funktion der Erhaltung des sozialen Systems, der Schaffung des Wertesystems und der Identitätsstiftung in Frage gestellt.

Andererseits ist unter den Bedingungen der Moderne eine Flucht in die Religion, eine Wiederkehr der Religion unverkennbar. Im Zuge fortschreitender und beschleunigter Modernisierungsprozesse wächst der Orientierungsbedarf in vielen Bereichen rasch an. Eine Verständigung über die Grundlagen des Zusammenlebens in modernen Gesellschaften wird vielfach als dringlich empfunden. Weil Wissenschaft und Staat, Philosophie und Kunst die ewigen Fragen nach dem Leid, der Schuld,

dem Tod, nach Sinn und Zweck des Ganzen nicht beantworten können, werden Religion und Mythos nach der Aufklärung erneut Zufluchtsorte der Menschen.

Wie aber eine moderne Religion, die sich im Wandel weiß, den für sie als Religion konstitutiven Wahrheitsanspruch einlösen kann, das wird dann zu einer drängenden Frage. Sie muß als die Frage nach der Begründung von Religion gerade nach den funktionalen Begründungsversuchen neu gestellt werden. Um Glaubwürdigkeit beanspruchen und so auch Orientierungshilfen geben zu können, muß eine moderne Religion sich vor dem Forum der allgemeinen, durch die moderne Wissenschaft geprägten natürlichen Vernunft verantworten können. Eine Klärung dieses Zusammenhangs erscheint dringlich, weil zumindest die Gefahr einer fundamentalistischen Suspendierung der Begründungsfrage nicht von der Hand zu weisen ist.

Kann Religion aber den Anspruch auf eine allgemeine Anerkennung erheben, ohne irgendeine Form der Metaphysik zu Hilfe zu nehmen? Nicht zuletzt im Blick auf diese Zusammenhänge ist heute wieder verstärkt der Ruf nach einer Erneuerung metaphysischer Grundlagen der Theologie laut geworden. Nur so lasse sich der universale Anspruch der Theologie und ihrer Aussagen aufweisen und ein theologischer Subjektivismus überwinden.

Diese Forderung nach einer Erneuerung der Metaphysik sieht sich jedoch ihrerseits konfrontiert mit einer weitgehenden Infragestellung der Möglichkeit metaphysischen Denkens sowie der Propagierung eines Endes der Metaphysik. Insbesondere die modernen Wissenschaften haben einen neuen Begriff des Wissens etabliert, der den Anspruch der traditionellen Metaphysik, das Ganze des Wissens zu integrieren, desavouiert hat.

Andererseits lassen sich heute energische Bestrebungen einer Erneuerung bzw. Neubegründung metaphysischen Denkens beobachten. Sie stellen sich dabei bewußt auf den Boden der Moderne und insistieren darauf, daß metaphysische Fragen auch in diesem grundlegend gewandelten Kontext unabweisbar bleiben.

2. Die Fragestellung

Diese Situationsbeschreibung stellt den Hintergrund dar für die spezifische Fragestellung des Kongresses. Sie zielt auf die Begründungsproblematik theologischer Rede heute und rückt dabei insbesondere die Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Metaphysik ins Blickfeld.

- Inwiefern bedarf die Theologie der Metaphysik um ihrer eigenen Möglichkeiten willen? Stellt also die Metaphysikkritik auch den universalen Anspruch theologischer Rede grundsätzlich in Frage?
- Wie verallgemeinerungs- und leistungsfähig ist ein auf dem Boden der Moderne erneuertes metaphysisches Denken? Inwieweit kann es der Theologie als Bezugspunkt dienen? Ermöglicht es der Theologie, ihre seit den Anfängen christlicher Theologie bestehende Verbindung mit unterschiedlichen Gestalten eines metaphysischen Denkens fortzuführen bzw. neu zu begründen?
- Oder eröffnet sich angesichts des postulierten Endes der Metaphysik die Perspektive einer nachmetaphysischen Epoche der Theologie? Wie ließen sich die Aussagen einer solchen Theologie begründen und gegenüber den Erkenntnissen der Philosophie und der Wissenschaften ausweisen?

Obwohl diese Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Metaphysik eine Grundlagenproblematik der Theologie darstellt, wird sie heute vielfach vernachlässigt bzw. verdrängt. Der Kongress soll einen Beitrag zur Aufarbeitung dieses Problemkomplexes leisten.

3. Durchführung

Geplant und durchgeführt wurden ausgehend von diesen konzeptionellen Überlegungen insgesamt fünf Themenkreise, die jeweils einen für die Fragestellung wichtigen Aspekt behandeln. Zunächst geht es dabei um die spezifische Gestalt und die Funktion von Religion in der Moderne (Themenkreis I). Im Anschluß daran wird nach dem Zusammenhang von religiösem Glauben und metaphysischem Denken gefragt. Worin besteht die Eigenart religiöser Wahrheitsansprüche? (Themenkreis II) Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Metaphysik stellt jedoch vor das Problem, ob Metaphysik im Kontext der Moderne überhaupt noch möglich ist bzw. was metaphysisches Denken unter den Bedingungen der Moderne beinhaltet (Themenkreis III). Wird dabei aber auch die „metaphysische“ Wirklichkeit Gottes denkbar? Oder kann Gott in der Moderne auf andere Weise (transzendentalphilosophisch, diskursethisch) gedacht und die Rede von Gott entsprechend begründet werden? (Themenkreis IV). Insbesondere ist hier natürlich auch die Theologie selbst gefragt. Sie muß über ihr eigenes Verhältnis zum metaphysischen Denken Rechenschaft ablegen und die Begründung ihrer eigenen Gottesrede argumentativ ausweisen (Themenkreis V).

Ergänzt wurden diese fünf Themenkreise durch einen Eröffnungsvortrag sowie einen Abendvortrag. In ihnen werden wichtige spezifische

Aspekte des Themas behandelt, nämlich das Verhältnis von Gott und Zeit (J. B. Metz) sowie die Unterschiedlichkeit des Logos der Metaphysik und des Logos der Offenbarung (K. Hübner). Die beiden Vorträge eröffnen diesen Band.

Wenn alle Beiträge nun der Öffentlichkeit übergeben werden, so geschieht das in der Hoffnung, daß sie in weitergehende und weiterführende Diskussionen miteinbezogen werden oder solche Diskussionen auch anzustoßen vermögen. Denn daß ihre Thematik für die Philosophie wie für die Theologie heute, angesichts der gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Moderne von besonderer Brisanz ist, das haben gerade auch die Gespräche und Diskussionen während des Bochumer Kongresses sowie das rege Interesse an ihm gezeigt.

Gott und Zeit

Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne

JOHANN BAPTIST METZ

I.

Bei der Vorbereitung dieses Textes wurde ich durch eine Umfrage unterbrochen, die sich nach den historischen Herausforderungen erkundigte, welche die heutige Theologie nach meiner Auffassung nicht einfach hinter sich, sondern immer noch vor sich habe. Ich erwähnte (natürlich) die Katastrophengeschichte unseres Jahrhunderts, die in der Katastrophe von Auschwitz ihren singulären Höhepunkt fand. Ist, so habe ich gefragt, die Theologie davon tatsächlich geprägt? Hat sie bei ihrer Gottesrede jenen „Kontingenzschock“ erlitten, der ihr – zumindest nach Auschwitz – jeden theologischen Idealismus und jedes Verständnis von Theologie als situationsfreier und gedächtnisloser Heilsmetaphysik verbietet? Ist inzwischen die schwierigste und schmerzlichste aller Gottesfragen, nämlich die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage, in die Mitte der Theologie, ins Zentrum ihrer Gottesrede eingerückt?

Ich konnte bei dieser knappen Reaktion nicht auf ein Hintergrundproblem eingehen, das ich Ihnen hier vortragen möchte. Vor mehr als zwei Jahrzehnten hatte ich nämlich meinen Studenten einmal ein Kriterium des Theologietreibens genannt, das nicht wenige meiner Kollegen – vermutlich bis heute – für unverständlich oder gar für fahrlässig-provokant halten. Es lief darauf hinaus, „keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte“.¹ Der Logos der Theologie, Repräsentant und

* (Eröffnungsvortrag beim Bochumer Kongreß „Religion – Metaphysik – Theologie ...“, 4.-7. Oktober 1999.)

1 Kogon/Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz*, Freiburg 1979 u.ö., 138; vgl. auch J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz 1980 u.ö., 42: „Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!“

zuständig für das Allgemeine und Universelle, sollte berührbar, ja überprüfbar sein vom Singulär-Kontingenten einer geschichtlichen Katastrophe. Stellte das nicht alles auf den Kopf? Wurde hier nicht jede Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der Geschichte der Theologie und der Metaphysik vertraut ist, aufgekündigt?

Ich gestatte mir zu einer ersten Erläuterung einen historischen Verweis, den Verweis auf eine weit zurückliegende Phase der Denk- und Glaubensgeschichte, auf den sog. Nominalismus. In diesem Nominalismus zerfiel bekanntlich die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus den großen scholastischen Systemen des Mittelalters und den darin rezipierten Elementen griechischer, vorweg aristotelischer Metaphysik vertraut war. Wir haben diesen Nominalismus und seine vergleichsweise „schwache“ Begriffswelt in der Theologie faktisch nur negativ bewertet, als Abfall und Zerfall – und dabei vielleicht zu wenig darauf geachtet, daß sich in diesem „schwachen“ Nominalismus ein Weltbildumbruch ankündigte, daß sich ein ganz neues Verständnis von Singularität, von geschichtlicher Besonderheit durchzusetzen begann, das im klassischen Konzept von Allgemeinem und Besonderem nicht mehr auszudrücken war. Nach meiner bescheidenen Meinung befinden wir uns gegenwärtig in einer Situation des „sekundären Nominalismus“, in der das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht.

Es ist mir nicht möglich, im Rahmen dieses Vortrags ausführlich auf die jüngere Nominalismusforschung einzugehen. In zunehmendem Maße sieht sie den Nominalismus nicht als End- und Verfallsgeschichte des „großen“ mittelalterlichen Systems, sondern als Frühgeschichte der Moderne, als eine Art Schwellenphänomen zum Durchbruch neuzeitlicher Subjektivität. Jürgen Goldstein hat jüngst in einer eindrucksvollen Studie „Nominalismus und Moderne“² gegenüber Hans Blumenberg nachgewiesen, daß der theologische Nominalismus des Wilhelm von Ockham nicht etwa eine radikale „Infragestellung der humanen Rationalität durch die Zersetzung aller rationalen Konstanten unter dem Druck einer willkürlichen göttlichen Allmacht (ist), sondern ihre Neudefinition“³, nämlich als Experiment, die humane Rationalität nicht mehr vom abstrakt Allgemeinen, sondern durchaus vom Singulären her zu bestimmen. Nun hatte ich selbst in einer frühen Arbeit diese „nomina-

2 Freiburg-München 1998.

3 J. Goldstein, Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie, in: Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2 (Münster 1997) 173-186, hier: 179.

listische Option“ in ersten Spuren bereits bei Thomas von Aquin nachzuweisen versucht⁴. Eine nominalistische Tiefenschicht bereits bei Thomas von Aquin?⁵ Wie immer, entscheidend ist der Zusammenhang zwischen den denkerischen Prämissen der spezifisch christlichen Gottesrede und der nominalistischen Brechung der tradierten Theologie und Metaphysik. Dazu Goldstein: Ockham „sperrt sich ... auf Grund seiner Gotteslehre gegen jede idealistische Subordination des konkreten, singulären, kontingenten und somit individuellen Seienden unter metaphysisch-explizierte Allgemeinheit. Er ist entschieden metaphysikkritisch, ohne aber die Möglichkeit von Metaphysik gänzlich bestreiten zu wollen.“⁶

Es ist also gerade der theologische Charakter des Nominalismus, der – wenn auch nicht ohne begriffliche Turbulenzen und kategoriale Verzerrungen – den denkgeschichtlichen Umschlag ausdrückt. Wer nämlich die Rede vom biblischen Gott zu bedenken sucht – nicht also die Rede vom unbewegten Bewegter des Aristoteles, sondern vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, also vom Gott der Schöpfung und der Eschatologie –, der muß diese „nominalistische Brechung“ der klassischen Metaphysik in Kauf nehmen; er muß die Revision vorgefaßter metaphysischer Gewißheiten, wie sie sich etwa in der gedanklichen Suprematie des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen zum Ausdruck bringen, riskieren; er muß eine neue denkerische Einschätzung der Singularität betreiben; er muß eine kontingenzempfindliche Rationalität entfalten – gegenüber einem kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik, die keinen Anfang der Welt kennt und kein Ende der Zeit und die gleichwohl, wie wir wissen, seit dem mittleren Platonismus, seit den Einflüssen Plotins die christliche Religionsphilosophie bis zum Deutschen Idealismus geprägt hat.

Ich habe unsere gegenwärtige Problemlage versuchsweise als die eines „sekundären Nominalismus“ gekennzeichnet. Für die Philosophie könnte ich ihn mit Th.W. Adornos Worten beschreiben: „Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stand, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundet: beim Begrifflosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das

4 Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

5 J. Goldstein, der meine „nominalismusfreundliche“ Interpretation der Denkform des Thomas von Aquin mit meinem oben (vgl. Anm. 1) erwähnten Kriterium des Theologietreibens in Verbindung bringt, spricht ausdrücklich von einer „nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie“.

6 J. Goldstein, Nominalismus und Moderne (vgl. Anm. 2), 178f.

Etikett der faulen Existenz klebte ... Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist.“⁷ An den Grenzen der Moderne sind es m.E. vor allem zwei Fragestellungen, zwei Herausforderungen, die der Theologie und der Metaphysik die Situation eines sekundären Nominalismus bewußt machen können. Zum einen: Hat die christliche Theologie durch die Katastrophengeschichte dieses Jahrhunderts, durch Auschwitz, jenen Kontingenzschock erlitten, der es ihr verwehrt, von Gott in abstrakter Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb der konkreten menschlichen Leidengeschichte zu reden? Und zum anderen: Wie kann die Theologie den Wahrheitsanspruch ihrer Gottesrede formulieren und durchhalten angesichts jenes konstitutionellen, unauflösbaren Pluralismus von Kultur- und Religionswelten, die sich in ihrer singulären Würde einer abstrakten Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der metaphysischen Tradition vertraut ist, widersetzen?

Diese „nominalistische“ Verpflichtung auf das Kontingente und Singuläre, auf das über die begriffliche Klärung Hinausreichende bedeutet keineswegs Denkverzicht. Sie ist keine Ermunterung für die Theologie, die berühmte Unterscheidung in Pascals Memorial – „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten“ – so zu lesen, als handle es sich beim biblischen Gott um einen Gott der Geist- und Denkverneinungen und der strikten Antimetaphysik.⁸ Das Stichwort vom „sekundären Nominalismus“ zielt nicht auf eine plane Ablehnung von Metaphysik, sondern auf einen Wandel im Metaphysikverständnis: auf die Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz bei der Begründung der Gottesrede selbst Rechnung getragen werde. Nur im Sinne dieser Intention trägt die Analogie zum historischen Nominalismus! Sie will dabei die zeitgenössische Theologie erneut mit der Frage konfrontieren, wie weit sie in ihrem Logos jenes Geist- und Denkangebot berücksichtigt, das in den biblischen Traditio-

7 Negative Dialektik 1968, 18.

8 Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn ein jüdischer Denker wie E. Levinas das übliche Verständnis des Pascal-Wortes ablehnt: „Sich fragen – wie wir es hier versuchen –, ob Gott nicht in einer vernünftigen Rede, die weder Ontologie noch Glaube wäre, ausgesagt werden kann, heißt implizit, an dem von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glauben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits zweifeln; heißt zweifeln, daß dieser Gegensatz eine Alternative darstellt.“ (in: B. Casper [Hg.], Gott nennen, Freiburg 1981, 85f.)

nen selbst verwurzelt ist und inwieweit dieses Geist- und Denkangebot womöglich hilfreich ist bei dem Versuch der Theologie, die Herausforderungen an den Grenzen der Moderne produktiv zu bewältigen. Ich riskiere eine vorausgreifende Bestimmung dieses Geist- und Denkangebots: Es handelt sich um das biblische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori, und das Organon dieses Denkens, das der Temporalisierung aller Begründungsweisen Rechnung zu tragen sucht, läßt sich abgekürzt kennzeichnen als *memoria*, als *memoria passionis*.

II.

Die Gottesbotschaft der biblischen Traditionen will selbst als Zeitbotschaft gehört werden, näherhin als Botschaft von der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale. Alle ihre Aussagen zu Gott tragen einen Zeitvermerk, einen Endzeitvermerk. Dabei fußt diese Gottesbotschaft auf der elementaren Strukturierung der Zeit durch das Gedächtnis, durch jenes Leidensgedächtnis, in dem der Name Gottes als rettender Name, als anstehendes Ende der Zeit erzählt und bezeugt wird. Diese Zeit mit Finale, diese gezielte Zeit, die weder dem griechisch-mediterranen noch dem vorderasiatischen Kulturraum vertraut war⁹, wird zur Wurzel des Verständnisses der Welt als Geschichte und zum Auftakt geschichtlichen Bewußtseins, wie es dann nachhaltig den Geist der europäischen Moderne durchprägt – und zwar auch dort, wo diese Moderne sich längst säkularisierend und religionskritisch gegen die theologischen und metaphysischen Gehalte dieses Zeitdenkens wendet.

Gegenwärtig freilich, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche“, gibt es keine Zeit mit Finale mehr, nicht einmal, wie Nietzsche ausdrücklich betont, ein „Finale ins Nichts“.¹⁰ Der frühgriechische Mythos von der Ewigkeit der Zeit kehrt zurück – mit unterschiedlichen Prämissen bei den Neognostikern, bei M. Foucault, beim postmodernen Comeback M. Heideggers – nicht etwa mit seiner in der Tat epochalen Frage nach „Sein und Zeit“, sondern mit seinem Antwortversuch in Richtung einer neuheidnischen, vermeintlich den Vorsokratikern abgelesenen menschenleeren Ontologie und eines daraus abgeleiteten Antihumanismus, den er bekanntlich nach Auschwitz – 1946 – verkün-

9 Selbst bei N. Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt/M. 1997, wird die qualitative Zäsur in den jüdischen Apokalypsen gegenüber den Ansätzen im Alten Orient betont: bes. 216ff.

10 F. Nietzsche, Werke in 3 Bänden, hg.v. K. Schlechta, München 1958 u.ö., hier: Bd. III, 853 (Nachlaß).

dete, ohne auch nur mit einem Wort an diese Katastrophe zu erinnern. „Zeit ohne Finale“: spärlich sind die Vorbehalte und Gegenstimmen, so wie etwa die im letzten, posthum erschienenen Werk Jean-François Lyotards, in dem von der „Melancholie“ dieses neuen Zeitdenkens die Rede ist. In seinen „Postmodernen Moralitäten“¹¹ heißt es: „Das Leiden am Fehlen der Finalität ist der postmoderne Zustand des Denkens, also das, was man heute gemeinhin seine Krise, sein Unbehagen oder seine Melancholie nennt.“

Wer sich weigert, das „Fehlen von Finalität“ melancholisch zu quittieren, um vor der Passionsgeschichte der Menschheit schließlich doch in die Ästhetik auszuweichen; wer bei Nietzsches Vorschlag zögert, in die unschuldige Heiterkeit, in die ziellos bei sich selbst verweilende mit-tägliche Existenz mediterraner Lebensfreude heimzukehren nach so viel Unglück und akkumuliertem Leid, der mag vielleicht an den Grenzen der Moderne noch einmal empfänglich werden für den Vorschlag des biblischen Zeitdenkens. Dieser Vorschlag erfordert die erneute Annäherung an ein biblisches Erbe, das heute nicht selten verdrängt oder ver-harmlost wird und das in der Art, wie es öffentlich zur Geltung kommt, ganz und gar mißverstanden ist: das Erbe der Apokalyptik.

Zunächst – und im engeren Sinn – bezeichnet Apokalyptik bekanntlich eine Literaturgattung der frühjüdischen Zeit, die in der verschärften Leidenssituation der jüdischen Gemeinden ihren „Sitz im Leben“ hat. Daraus lassen sich zwei wichtige Kennzeichnungen dieser Apokalyptik gewinnen, die sich wie ein roter Faden durch alle biblischen Traditionen ziehen.

Zum einen handelt es sich bei dieser Apokalyptik nicht primär um ein Katastrophendenken, sondern um ein Zeitdenken, um eine Art Temporalisierungsprogramm, um den Ansatz zur Verzeitlichung der Welt im Horizont befristeter Zeit. Wenn man bei den Texten und Bildern der biblischen Apokalyptik etwas länger verweilt, als es der moderne Konsens zu erlauben scheint, kann man erkennen, daß es sich bei dieser Apokalyptik nicht um eine geschichtsferne Spekulation, nicht um zelotisch angeschärfte Untergangphantasien, nicht um eine katastrophensüchtige Vermutung über den Zeitpunkt des Finales der Welt handelt, sondern um die bildhaft-dramatische Kommentierung des finalen Wesens dieser Weltzeit selbst. Gott ist in dieser apokalyptischen Sprache das noch nicht herausgebrachte, noch ausstehende Geheimnis der Zeit. „Hüter, wie spät ist es in der Nacht? ... Der Hüter aber sprach: Wenn der Morgen schon kommt, so wird es doch Nacht sein, wenn ihr schon fragt, so werdet ihr doch wiederkommen und wieder fragen.“ (Jes 21,11f)

11 Wien 1998.

Zum anderen ist Apokalypse – und nun im Wortsinn (der Septuaginta) genommen – ein „Aufdecken“, ein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger. Sie ist eine „Enthüllung“, eine Enthüllung dessen, was „ist“: Gegen die mythischen Verschleierungen der menschlichen Leidensgeschichte oder auch gegen die metaphysischen Verdunkelungen des Unglücks in der Welt, in der die Opfer unsichtbar werden und die Schreie unhörbar. Und so begegnet uns im biblischen Israel ein Volk, das unfähig scheint, sich mit der Kraft von Mythen oder von Idealisierungen über die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte zu erheben. Der Trost des Mythos scheint ihm gleich fern zu sein wie der Trost der klassischen Metaphysik. Dieses biblische Israel wandelte sich immer wieder in eine „Landschaft aus Schreien“.¹²

Dieses apokalyptische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori durchzieht übrigens – mehr oder minder ausdrücklich – die ganze biblische Botschaft¹³ – es sei denn, man habe sie längst an eine dualistische Gnosis mit ihrem Axiom von der Heillosigkeit der Zeit und der Zeitlosigkeit des Heils verraten, um so die christliche Heilsbotschaft gegen die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte abzuschirmen und ihr die apokalyptische Unruhe der Rückfrage an Gott zu ersparen. Das theodizeesensible Zeitdenken, das lieber metaphysisch stumm bleibt als daß es sich auf eine Metaphysik oberhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte stützte; dieses kontingenzgeschärfte Zeitdenken, das kein in Leidvergessenheit und Mythen träumen gebettetes Seinsvertrauen kennt, wäre im Logos der Theologie an den Grenzen der Moderne zu beheimaten, sozusagen in einem zweiten Anlauf, eben in einer Art von sekundärem Nominalismus.

III.

In diesem Sinn bleibt die Konfrontation ihrer Metaphysiktradition mit dem metaphysisch weithin stummen Zeitdenken der biblischen Traditionen eine der wichtigsten Aufgaben zeitgenössischer Theologie.¹⁴ Die-

12 Formulierung N. Sachs.

13 Vgl. dazu J.B. Metz, Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, in: Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung in Ahaus, hg.v. T.R. Peters/C. Urban, Mainz 1999, 32-49.

14 Dazu, daß und warum die Theologie sich mit diesem Zeitdenken immer schon schwer getan bzw. sich ihm gesperrt hat, vgl. meine einschlägigen Überlegungen in: J.B. Metz, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O. Marquard (Hg.), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher

se Konfrontation würde es verbieten, daß sich die Theologie in vermeintlich zeitlosen (Erst- oder Letzt-)Begründungsversuchen über das geschichtliche Eingedenken und den Einspruch der menschlichen Leidensgeschichte erhebt¹⁵ – auch wenn dieses Verbot noch so sehr nach einem neuen Nominalismus klingen mag, der diesmal nicht auf der sinnfälligen Singularität der Gegenstandswelt, sondern auf der unhintergehbaren Kontingenz der Geschichtswelt beharrt. Schließlich fußt – wie gesagt – die christliche Rede von Gott und seinem Christus nicht auf einer situationsblinden und gedächtnislosen Heilsmetaphysik. Ihr Wahrheitsanspruch (und ihr damit verbundener Universalismus) ist nur durch erinnerungsbegabte Vernunft mit ihrem Leidensapriori einzulösen. Seit Jahren kennzeichne ich sie – abgekürzt und nicht unmißverständlich – als anamnetische Vernunft.

Nun gibt es heute nicht wenige philosophische und soziologische Positionen, die erinnerungsgeleitete Vernunft von vornherein für aufklärungswidrig und modernitätsunverträglich halten. Die Aufklärung hat in der von ihr entwickelten und heute dominierenden Vernunftgestalt ein tiefsitzendes Vorurteil nicht überwinden können: das Vorurteil gegenüber der Erinnerung. Sie förderte Diskurs und Konsens und unterschätzte die intelligible Macht der Erinnerung, also die anamnetische Rationalität. Wie aber, wenn Vernunft durch Erinnerung bestimmt bleibt? Kann solche Vernunft überhaupt noch das Organon von Verständigung und Frieden sein? Wird mit einer solchen Auszeichnung der Vernunft nicht eine Haupterrungenschaft der politischen Aufklärung radikal verletzt bzw. fahrlässig widerrufen? Sind es nämlich nicht die geschichtlich-kulturell verwurzelten Erinnerungen, die immer wieder die gegenseitige Verständigung behindern, immer neu zu schmerzlichen Konflikten und dramatischen Verfeindungen führen und aus denen sich – am Ende dieses Jahrhunderts – alle offenen oder latenten Bürgerkriege nähren?

Ihren aufgeklärten Charakter und ihre legitime Universalität gewinnt die hier gesuchte anamnetische Vernunft dadurch, daß sie sich von einer bestimmten Erinnerung geleitet weiß, eben von der Leidenserinnerung – und zwar nicht in der Gestalt einer selbstbezüglichen Leidenserinnerung (der Wurzel aller Konflikte!), sondern in der Gestalt der Erinnerung des

Kongreß für Philosophie – Gießen, 21.-26. September 1987, Hamburg 1990, 170-186. Ausführlich und eindringlich zum „zeitlichen Sinn der Gottesrede“ äußert sich J. Reikerstorfer in seinem Beitrag „Politische Theologie als »negative Theologie«“, in: ders. (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität, Münster 1998, 11-49.

15 Vgl. J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, Mainz 1997, § 8-Exkurs: Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik.

Leidens der Anderen, in der Gestalt des Eingedenkens fremden Leids. Dieses Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus leitet den Universalitäts- und Wahrheitsanspruch der Vernunft in Zeiten des sekundären Nominalismus. Schließlich kann sich die Vernunft, die wahrheitsfähige Kriterien für ihre Verständigungsprozesse angeben will, nicht nur am Verständigungssinn der Sprache selbst orientieren. Das Verständigungsapriori einer kommunikativen Vernunft bleibt deshalb auf das Leidensapriori der anamnetischen Vernunft verwiesen. „Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“ formulierte Th.W. Adorno in seiner *Negativen Dialektik*¹⁶, und ich stimme ihm darin auch heute noch zu. In diesem Satz ist ein universeller Vernunftanspruch formuliert, der einerseits über einen verfahrensrationalen Verzicht auf Geltungsansprüche, also über einen rein prozeduralen Universalismus hinausgeht, der andererseits alle allgemeinen Geltungsansprüche, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte ansetzen, als wahrheitsunfähig erklärt – und dies gewissermaßen als quasi-nominalistische Provokation auch aller zünftigen Theologie und der ihr immanenten Metaphysik, aber auch als Kritik all jener modernen Vernunftkonzepte, die sich – idealistisch, transzendental, kommunikationstheoretisch ... – von dieser Leidensgeschichte gelöst und die Vernunft der Grundspannung zwischen Erinnern und Vergessen entzogen haben.

Nun hat Jürgen Habermas in einem Text „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“¹⁷ mir gegenüber betont, daß der von mir angemahnte anamnetische Geist des biblischen Zeitdenkens längst in das Vernunftdenken der europäischen Philosophie eingedrungen sei. Ist das wirklich so? Man höre und lese dazu z.B. einmal E. Levinas! Ich bleibe jedenfalls zunächst einmal bei meiner skeptischen Frage an meinen Freund Jürgen Habermas. Der hat zwar wie kaum ein

16 *Negative Dialektik* 29. – Zu dem in diesem Kontext angeführten Universalitätsparadigma, das nicht von allen Geltungsansprüchen gelöst ist, vgl. auch die Überlegungen von J. Reikerstorfer, *Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie*, in: ders. (Hg.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*, Münster 1999, 103-125. Im gleichen Band (142-151) weist G. Luf aus rechtsphilosophischer Sicht die Bedeutung des „negativen Universalismus“ der Leidenserinnerung für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion nach.

17 in: J.B. Metz u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51ff; dann auch in: J. Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt 1997, 98-111. Vgl. dazu auch die Interpretation von L. Nagl, *Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?*, in: J. Reikerstorfer (Hg.), aaO. (= Anm. 16), 39-48.

anderer deutscher Intellektueller sensibel auf die Katastrophe von Auschwitz reagiert, und kaum einer war dabei so dezidiert und so einflußreich wie er. Das alles ist in seinen „Kleinen Politischen Schriften“ nachzulesen. Umso verwunderlicher ist es für mich, daß Auschwitz in seinen Fundamentalschriften zur kommunikativen Vernunft nicht vorkommt, und zwar mit keinem Wort. Hat er sich da nicht zu früh von Adorno verabschiedet? Und spiegelt sich in der Zweiteilung seiner Schriften, hier das Partikular-Historische der politischen Schriften, dort das Allgemein-Verbindliche der philosophischen: spiegelt sich darin nicht die heimliche Nominalismusangst des Postmetaphysikers Habermas?

In diesen „Kleinen Politischen Schriften“ kann man die eindrucksvolle Bemerkung lesen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt.¹⁸ Hat eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden? Wie aber wäre dann verallgemeinerungsfähig von dem zu sprechen, was Unheil blieb, was nicht verschwinden darf hinter dem Schild der kulturellen Amnesie und sich nicht in fugendichte Normalität einschließen läßt? Man wird vielleicht (mit Habermas) von solchen Fragen sagen, daß sie nicht mehr in die Zuständigkeit der Vernunft fallen, daß sie allenfalls Ausdruck einer rigiden, einer skrupulösen Vernunft seien, die sich an zuviel erinnern will und deshalb in der Gefahr steht, sich an nichts zu erinnern, was vernünftig vertreten werden kann.

Nun gehört es m.E. sehr wohl zur Zuständigkeit der Vernunft daran zu erinnern, daß es nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch gibt, sondern auch eine Tiefengeschichte, die durchaus verletzbar ist. Hat nicht etwa Auschwitz die metaphysische und moralische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt? Und gewinnen die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart – vorgestern Auschwitz, gestern Ruanda und Bosnien, heute der Kosovo und Ost-Timor – für uns nicht unbewußt etwas von der resignativ-verführerischen Kraft des Faktischen, zersetzen sie nicht hinter dem Schild des Vergessens das zivilisatorische Grundvertrauen, jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen die Menschlichkeit des Menschen gründet? Ist es deshalb nicht eine der vornehmsten Aufgaben der Vernunft, das humane Gedächtnis zu schärfen und einem Denken zu widerstehen, das sich zur Sicherung seiner Allgemeinverbindlichkeit oberhalb oder außerhalb der menschlichen Katastrophengeschichte festmacht? Dieser

18 J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung (= Kleine Politische Schriften VI), Frankfurt/M. 1987, 163.

Widerstand liegt nicht jenseits der Kompetenz der Vernunft, er bringt sie m.E. in ihren humansten und aufgeklärtesten Möglichkeiten zur Geltung, er zwingt sie in die Erinnerung und wappnet sie gegen das Vergessen.

Schließlich ein zweites Beispiel für die Zuständigkeit der leidgeschärften anamnetischen Vernunft: der Umgang mit der Theodizeefrage. Wenn man diese Frage für ebenso unbeantwortbar wie unvergeßlich charakterisiert, sieht sie sich einem klassischen Grundsatz menschlicher Vernunft ausgesetzt, wie er etwa in Ockhams bekanntem Sparsamkeitsprinzip („razor“) ausgedrückt ist: *Entia sine ratione non sunt multiplicanda*. Oder anders ausgedrückt: Es ist aus Gründen der Vernunft geboten, eine Frage, auf die es zugestandenermaßen keine Antwort gibt, endlich fallen zu lassen und zu vergessen. Doch was ist, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren können, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen können, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilt (und eines Tages auch die Wunde, die den Namen Auschwitz trägt)? Woraus nährt sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspiriert dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und zur Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? Was bleibt denn, wenn sich diese kulturelle Amnesie vollendet hat? Was bleibt – der Mensch? Welcher Mensch? Eine Berufung auf die Selbsterhaltung des Humanen scheint mir in diesem Fall höchst abstrakt zu sein. Sie entspringt nicht selten einer Anthropologie, der die Frage nach dem Bösen und der Theodizeeblick in die Geschichte der Menschheit längst abhanden gekommen ist und die vergißt, daß nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die „Idee“ des Menschen verletzbar, ja zerstörbar ist.

IV.

Es ist an der Zeit, von den Konsequenzen zu sprechen, die sich aus der Einbeziehung der leidgeschärften anamnetischen Vernunft für das Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt, zur Gesellschaft, zu den Religions- und Kulturwelten und zur Kirche ergeben. Ich nenne – in aller Kürze und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit – die folgenden Gesichtspunkte.

1. Im Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt unserer Tage: Die für die Theologie unverzichtbare anamnetische Rationalität mit ihrem Leidensapriori zielt auf die Wissensform des Vermissens. Wo im modernen Wissenschaftswissen (über den Menschen) nichts mehr ver-

mißt wird, wird die Rede von „dem Menschen“ selbst zum Anthropomorphismus; es ist nämlich dann nicht mehr „der Mensch“ gewußt und gemeint, sondern nur noch die Natur, d.h. der Mensch als erinnerungs- und subjektlose Natur, als das – biotechnisch oder wie es nun heißt „anthropotechnisch“ – noch nicht zu Ende experimentierte Stück Natur. Deshalb stützt die erinnerungsbegabte Wissensform der Theologie den elementaren Eigensinn des Geistes in den sog. Geisteswissenschaften und gehört an ihre Seite, solange diese sich nicht in einer zunehmend subjektloser, technomorpher werdenden Systemsprache selber aufgeben und auch ihrerseits den Menschen nur noch als Experiment und nicht mehr als Gedächtnis seiner selbst begreifen. Mag sein, daß diese Sicht künftig im Ensemble der Wissenschaften nicht ohne eine Portion metaphysischer Zivilcourage zu vertreten ist. Die wird die Theologie dann eben brauchen. Nicht um ihrer Selbstbehauptung willen, sondern um der sich abzeichnenden szientifisch-technischen Überdetermination unserer künftigen Lebenswelt mit ihrer technologiebedingten Zeit- und Wissensstruktur zu wehren. Und wenn mich nicht alles täuscht, dann muß sich die Theologie die geistigen Ressourcen für diesen Widerstand etwas weniger aus der Ideenwelt Athens und etwas mehr aus der anamnetischen Kultur Jerusalems holen.

2. Mit ihrem Leidensapriori der anamnetischen Vernunft wendet sich die Theologie auch an die „profanen“ Leitbilder und Theorien des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Sie fragt z.B. kritisch, ob unsere posttraditionalen Diskursgesellschaften, die sich vom Apriori des Leidensgedächtnisses losgesagt haben, über eine Marktlogik wirklich hinauskommen, ob sie also noch von einer Vision der Verantwortung der Einen für die Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis geleitet sind und ob sie in der Politik noch asymmetrische Anerkennungsverhältnisse – als Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopferten Anderen – vertreten können. Mit solchen Fragen beteiligt sich die (von anamnetischer Vernunft informierte) Theologie am öffentlichen Streit über die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens.

3. Die Situation an den Grenzen der Moderne ist augenfällig geprägt durch den konstitutionellen Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Die Theologie stellt sich mit ihrer leidgeschärften Rationalität der Frage, ob es in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Kulturen und Religionen noch ein universales, ein alle verpflichtendes und in diesem Sinne wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung geben kann, das über den geltungsfreien Universalismus der reinen Verfahrensrationalität hinausgeht. Nun ist der im Leidensapriori der anamnetischen Vernunft enthaltene Universalismus, als Leidensuniversalismus,

offensichtlich ein negativer Universalismus. Als solcher kann er mit seinen spezifischen Geltungsansprüchen auch unter Pluralitätsbedingungen ideologiefrei vertreten werden. Dieses Leidensapriori führt nämlich die Vernunft vor eine Autorität, die weder religiös noch kulturell hintergebar ist: die Autorität der Leidenden. Die Anerkennung dieser Autorität läßt sich als jenes Kriterium formulieren, das den Menschen aller Religionen und Kulturen zumutbar ist, und das deshalb den Religions- und Kulturdiskurs in globalisierten Verhältnissen orientieren kann. (In diesem Sinne spreche ich von einer möglichen „Ökumene der Compassion“¹⁹.)

4. Offensichtlich steht die Theologie mit ihrer leidgeschärften Rationalität nicht – sozusagen in teilnahmsloser Beobachterposition – außer oder über dem Gedächtnis der Kirche. Sie ist ja nicht von der Vorstellung geleitet, als könne sie auf die religiöse Basis ihrer Gottesrede verzichten bzw. sie einfach spekulativ ersetzen. Ihre unverzichtbare kritische Freiheit in der Gedächtnisgemeinschaft der Kirche gewinnt die Theologie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte Gottesgedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und inwieweit es zur gemeinschaftlichen memoria passionis, zum Eingedenken fremden Leids wird, ob und inwieweit sich das dogmatische Gedächtnis der Kirche nicht längst vom Leidensgedächtnis der Menschen entfernt hat.

V.

Welche Konsequenz, dies sei die abschließende Frage, hat die Einbeziehung der anamnetischen Vernunft mit ihrem Leidensapriori für die Theologie selbst?

Zum einen: Sie stellt die Gottesrede in die fundamentale, spekulativ unhintergehbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen und erzwingt so die Temporalisierung der theologischen Begründungslogik. Gottdenken ist im Gottgedenken, der Gottesbegriff im Gottesgedächtnis verwurzelt – und nicht umgekehrt! Der Gottesgedanke kann nun nicht mehr als transzendente Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens erläutert werden; schließlich ist er, der Gottesgedanke, durch seine Verzeitlichung selbst bedroht, bedroht vom Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte. Im übrigen wäre zu zeigen, daß in dieser Verzeitlichung der theologischen Logik die Dichotomie zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie unterlaufen ist.

¹⁹ Vgl. dazu J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (s. Anm. 15), § 11.

Zum anderen: Die anamnetische Vernunft mit ihrem Leidensapriori setzt alle jene metaphysischen Gründungen und Sicherungen der Gottesrede außer Kraft, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte operieren und damit der Konfrontation der Gottesrede mit der Theodizeefrage auszuweichen suchen. Den Nominalismusvorwurf, den sie sich durch ihre Weigerung, eine „höhere Allgemeinheit“ zwischen Gott und Mensch anzunehmen, zuzieht, trägt sie mit Gelassenheit und Zuversicht.

Schließlich: Die Theodizeefrage wird nun zu „der“ theologischen Frage. Die Rede von Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt, rückt ins Zentrum der Gottesrede überhaupt. Wenn die Theologie die durch die Theodizeefrage erzwungene Nichtidentität ihrer Gottesrede ein für allemal hinter sich zu bringen suchte, wenn sie sich über ihr, über dieser Art von „Gotteskrise“ systematisch zu beruhigen suchte, würde sie m.E. eine alles entscheidende Differenz mißachten: die eschatologische Differenz zwischen dem theologischen Begriff von Gott und Gott selbst.

Schließlich kann ja die Theologie die Theodizeefrage nicht „lösen“. Sie führt sie mit sich als zeitlich gespannte Rückfrage an Gott, daß, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte „rechtfertige“. Hier kann die (vom Leidensapriori anamnetischer Vernunft informierte) Theologie keine Letztbegründungen beanspruchen, allenfalls von Zulettbegründungen sprechen – im Rahmen einer theologischen Logik befristeter Zeit.

Diese eschatologische Theodizee durchzieht in gleitender Funktion alle theologischen Aussagebereiche. So z.B. auch die Christologie. Gerät nicht eine Christologie, die sich außerhalb oder oberhalb dieser eschatologischen Theodizee zu formulieren sucht, zwangsläufig zu einem Siegermythos? Auch die Christologie hebt die fundamentale Art des Gottvermissens (wie es im biblischen Zeitdenken mit seinem Leidensapriori ausgedrückt ist: *Wo bleibt Gott?*²⁰) nicht auf, sondern verschärft es. Nicht nur die Biographie des biblischen Israel, sondern auch die Biographie des ersten Christentums endet mit einem apokalyptischen Schrei, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei.

Hier, das deutet diese Schlußüberlegung an, hier rührt Theologie, der es in allem um Gott geht, unvermeidlich an substantielle Religion. Hier weiß Theologie am deutlichsten, daß sie selbst immer *actus secundus* bleibt, daß sie selbst diese Religion niemals ersetzen kann, daß

20 Zum Primat der Frage „Wo bleibt Gott“ bei einer an der Theodizeefrage orientierten Gottesrede vgl. ausführlich auch meinen Text unter Anm. 14.

sie die Hoffnung, den Schrei, das Gott-um-Gott-Bitten niemals überflüssig machen, sondern nur argumentativ ausleuchten kann²¹ – auch heute, an den Grenzen der Moderne, inmitten der Zeit der Gotteskrise.²²

21 In den berühmten *Quinque viae* der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin wird immer das religiöse Referenzsubjekt der theologischen Argumentation angegeben: *id quod omnes dicunt esse Deum*.

22 Meine Überlegungen zur „Zeit der Gotteskrise“ (vgl. schon meinen Text in „Diagnosen zur Zeit“ = Anm. 17) setzen bei der Beobachtung ein, daß es heute nicht nur eine Trivialisierung des Atheismus gibt, sondern auch eine ungeheure Diffusion im Religionsverständnis, sodaß man gegenwärtig, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche“, die sich gern „postmodern“ nennt, von einer religionsfreundlichen Gottlosigkeit, von einem religionsförmigen Atheismus sprechen kann: „Religion, ja – Gott, nein“.

Metaphysik und Offenbarung

KURT HÜBNER

1

Mit dem Entstehen der griechische Philosophie vor etwa zweieinhalbtausend Jahren kam zum ersten Mal die allgemeine Forderung in die damals noch weithin mythisch gedeutete Welt, für alles einen *Logos*, und das heißt: Begründungen und vernünftige Erklärungen zu finden. Das Hauptziel aber war, für das Seiende im Ganzen und den Weltgrund, dem es entspringt, einen *Logos*, also Begründungen und vernünftige Erklärungen zu finden, so daß es als ein der autonomen Vernunft einsichtiges und damit in sich folgerichtiges System begreifbar wird. Einen solchen Versuch nannte später Aristoteles eine *Metaphysik*. Aber eben weil sie vom Seiendem im Ganzen handelte, war sie zugleich eine *Ontologie*, was ja nichts anderes als „Lehre vom Sein“ bedeutet. Der *Logos* der *Metaphysik*, der in Begründungen und Erklärungen des Seienden im Ganzen besteht, beruht somit auf einer bestimmten Weise autonomen, vernünftigen Denkens, das wir das ontologische Denken nennen.

Worin dieses Denken des näheren besteht, sei an einem Beispiel erläutert, nämlich an der Art, wie es heute in geradezu weltumspannender Weise in Erscheinung tritt. Wenn ich dieses Beispiel wähle, so ist das also nicht nur einfach mit dem natürlichen Interesse begründet, die eben Aktuelles hervorruft, sondern vor allem damit, daß ontologisches Denken in dieser seiner aktuellen Erscheinungsform heute als Maßstab für rechtes Denken überhaupt und als der einzige Zugang zur Wahrheit und zur Wirklichkeit betrachtet wird. Mit der Folge, daß auch die Offenbarung sich an diesem Maßstab zu messen habe. Dieses ontologische Denken ist aber kein anderes als jenes, das den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt. Und sie sind es ja auch, die heute unser ganzes Leben weithin beherrschen, uns, die wir im wissenschaftlich-technischen Zeitalter leben und dadurch in unseren Denkgewohnheiten und in unserem Lebensstil tiefgreifend bestimmt sind.

Die empirische Wissenschaft ist eine Weise der Welterklärung, wobei mit Erklärung die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene auf Gesetze und Regeln gemeint ist. Sie ist zudem eine systematische Welt-

erklärung, weil sie mit Hilfe von empirischen Theorien zustande kommt, in denen Gesetze und Regeln zu größeren Gruppen zusammengefaßt und in einen logischen Zusammenhang gebracht werden. Solche Theorien liefern die gesuchten Erklärungen aber nur dann, wenn sie an der Wirklichkeit überprüft werden. Diese Überprüfung verläuft nach dem folgenden Schema: Erstens werden Einzeltatsachen beschrieben; dann wird zweitens die Aufeinanderfolge dieser Einzeltatsachen daraufhin untersucht, ob sie sich so verhält, wie es nach den durch Allgemeinbegriffe formulierten Gesetzen oder Regeln der Theorie zu erwarten ist. Damit tritt der Kerngedanke wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung hervor, nämlich dieser: *Die Wirklichkeit ist durch den Unterschied von Allgemeinbegriffen und unter diese Allgemeinbegriffe fallende singuläre Tatsachen bestimmt.*

In diesem, den empirischen Wissenschaften zugrunde liegenden Kerngedanken enthüllt sich nun aber ihr ontologisches und damit auch metaphysisches Denken. Nach weitverbreiteter Auffassung beruht dieser Kerngedanke zwar auf einer elementaren Erfahrung und drückt somit eine gänzlich unmetaphysische, weil grundlegende, empirische Tatsache aus. Doch mache man die Probe aufs Exempel und stelle sich vor, man wolle empirisch prüfen, ob uns die Wahrnehmung der Wirklichkeit anders als durch das Medium singulärer Tatsachen, die durch Allgemeinbegriffe erfaßt werden, gegeben werden kann. Dies wäre sinnlos, wenn man unter empirischer Prüfung etwas verstünde, was auf der Grundlage der Unterscheidung von Allgemeinbegriff und Einzelwahrnehmung beruht, denn dann würde man ja das, was man erst prüfen will, schon als wahr voraussetzen. Sollte man aber diesen Standpunkt wechseln, so verstünde man unter empirischer Prüfung etwas anderes und könnte ebenfalls das Schema der Prüfung nicht selbst wieder empirisch prüfen. Daraus folgt: Die der Wissenschaft zugrunde liegende Annahme, daß die Wirklichkeit durch den Unterschied von abstraktem Allgemeinbegriff und singulärer Tatsache bestimmt wird, ist eine *apriorische Aussage*. Nun sind aber apriorische Aussagen über die Wirklichkeit von solchem Allgemeinheitsgrad nichts anderes als ontologische Aussagen. Also ist in der Tat der Kerngedanke, auf dem wissenschaftliches Denken beruht, nämlich die Rolle und Bedeutung des Begriffs, ein ontologischer und metaphysischer, nicht aber, wie weithin angenommen, ein empirischer.

In diesem Zusammenhang ist es erhellend, die Tatsache zu beachten, daß die apriorische Behauptung, die Wahrnehmung der Wirklichkeit vermittele nur singuläre Ereignisse, die von abstrakten Begriffen scharf zu unterscheiden sind, erst mit der griechischen Metaphysik in die Welt kam und sich überhaupt erst mit dem Aufkommen der empirischen

Wissenschaften im 17. Jahrhundert endgültig durchgesetzt hat. Man denke doch an die ungeheuere Anstrengung, die es Plato kostete, einen solchen Unterschied von Begriff und Wahrnehmung herauszuarbeiten. Tatsächlich existierte er nicht innerhalb des griechischen Mythos, von dem sich die griechische Philosophie zunehmend löste. Das Allgemeine wurde dort nicht als Begriff dem Besonderen und Einzelnen gegenübergestellt, sondern Allgemeines und Besonderes bildeten vielmehr miteinander eine so unauflösliche Einheit, daß sie für das mythische Denken nicht einmal als deren Bauelemente erkennbar waren. Deswegen unterschied der Mythos auch nicht wie die Wissenschaft zwischen dem allgemeinen Gesetz, das nur in Gedanken zu erfassen ist, und dem Einzelnen der sinnlichen Wahrnehmung, das darunter subsumiert werden kann, sondern *im* Einzelnen sah er die Substanz eines numinosen und individuellen Wesens wirken, eines Gottes zum Beispiel, der überall im entsprechenden Phänomenbereich auf gleiche Weise anwesend und auch auf regelhafte, gesetzmäßige Weise wirksam war. So etwa, wenn sich mythisch im allgemeinen Rhythmus der Jahreszeiten dieselbe individuelle Geschichte einer Gottheit spiegelt. Daher übernehmen im numinosen Bereich *numinose Eigennamen* die *Funktion von Allgemeinbegriffen*. So spricht Homer nicht von einer Morgenröte, sondern von der Göttin Eos, nicht von einem Nordwind, sondern vom Gotte Boreas, nicht von einem Regenbogen, sondern von Iris, nicht von der Liebe, sondern vom Eros usw. Selbst wo Homer Allgemeinbegriffe nicht ausdrücklich durch numinose Eigennamen ersetzt, verbindet er mit ihnen doch konnotativ einen ganz anderen, dem heutigen Leser oft gar nicht unmittelbar erkennbaren Sinn, weil damit die Anwesenheit einer individuellen, mythischen Substanz gemeint ist.

Wir müssen jetzt aber unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß die bisherigen Betrachtungen solche *über* die empirische Wissenschaft und *über* das mythische Denken gewesen sind. In diesem Sinne handelt es sich also um *metatheoretische Aussagen*. Mit dem Wort „meta“ wird ausgedrückt, daß es sich um Aussagen über Aussagen – der Wissenschaft, des Mythos – handelt; theoretisch aber heißen sie, weil sie selbst den Charakter wissenschaftlicher Aussagen haben, sofern sie sich ja im Medium des wissenschaftlichen Begriffsverständnisses bewegen.

Dabei stellte sich jedoch wie gezeigt heraus, daß metatheoretisch in wissenschaftlicher Weise auch über das nichtwissenschaftliche, z.B. mythische Denken geredet werden kann, und zwar mit dem Ergebnis, daß in dessen grundlegenden Vorstellungen über die Wirklichkeit gerade nicht, wie in der Wissenschaft, der abstrakte Allgemeinbegriff und die singuläre Tatsache scharf voneinander geschieden werden, sondern im Gegenteil beide vollkommen miteinander verschmolzen sind – der

Mythos also offenbar auf einer ganz anderen Ontologie beruht als die Wissenschaft. Wir können allerdings nur metatheoretisch von einer Ontologie des Mythos sprechen, wie ich schon jetzt anmerken möchte, also im nur metasprachlichen Vergleich zwischen Wissenschaft und Mythos, während der *innerhalb des Mythos Denkende* (objektsprachlich) dessen ontologische Verfassung gar nicht formulieren kann oder sich zumindest ihrer nicht bewußt sein mag.

Aber wird nicht der Mythos, wenn man ihn solchermaßen in die wissenschaftliche Sprache übersetzt und begriffswissenschaftlich formuliert, entscheidend verändert und verfälscht? Dies ist jedoch so wenig der Fall, daß er uns vielmehr, die wir im wissenschaftlichen Zeitalter leben, überhaupt nur durch eine solche Übersetzung in seinem tiefgreifenden Unterschied zur Wissenschaft und damit in seiner eigentümlichen, allgemeinen Wirklichkeitsauffassung erkennbar werden kann. Übersetzt man aber diese allgemeine Wirklichkeitsauffassung in der beschriebenen Weise mit den Mitteln der wissenschaftlichen Sprache, so geben wir ihr zugleich die Form einer, nunmehr quasi mythischen Ontologie, die wir mit der wissenschaftlichen vergleichen können.

Wir haben es also, metasprachlich ausgedrückt, mit mehreren Ontologien zu tun, und solche liegen keineswegs nur Wissenschaft und Mythos zugrunde, sondern auch der religiösen Offenbarung, die uns ja noch beschäftigen soll. Auch erschöpfen sich selbstverständlich Ontologien nicht darin, wie sie die Unterschiede zwischen allgemeinen Begriffen und singulären Tatsachen erfassen; sie haben vielmehr weit darüber hinausgehende Grundstrukturen des Seienden und der Wirklichkeit insgesamt zum Inhalt, die sie in systematischer Form zusammenfassen. Ich erinnere nur als Beispiel an Kants ontologische Kategorienlehre über Kausalität, Raum und Zeit, Qualität, Quantität usw. Gibt es aber nicht nur *eine*, sondern *mehrere* historisch gegebene und möglicherweise auch denkbare Ontologien, dann stellt sich die Frage, wie oder ob überhaupt zwischen ihnen entschieden werden kann. Gibt es in Wahrheit doch nur die eine, die „wahre Ontologie“, wie meist geglaubt wurde, oder können mehrere nebeneinander bestehen? Wie ist überhaupt die Gültigkeit einer Ontologie zu ermitteln?

Auf Erfahrung kann man sich dabei, wie schon gezeigt, nicht stützen, da es sich um rein apriorische Konstruktionen handelt. Versuchte man es aber durch reines Denken, so muß man sich fragen, welche absolute Evidenz dieses in sich haben sollte? Die klassische Antwort darauf lautet, es gäbe unmittelbare Vernunftseinsichten. Doch gerät man mit ihr in einen unaufhebbaren Zirkel. Um eine Aussage als Ausdruck einer absoluten Vernunftseinsicht zu beurteilen, muß man auf Aussagen verweisen, die man für absolute Vernunftseinsichten hält.

Die unvermeidliche Sackgasse, in die man also bei dem Versuch gerät, die absolute Gültigkeit irgendeiner Ontologie nachzuweisen, wurde immer wieder durch ein allgemein herrschendes, unhistorisches Denken getrübt. Man erkannte nicht, daß die scheinbar absoluten Evidenzen, auf die man sog. Letztbegründungen glaubte stützen zu können, ihre Ursache nur in einer festgefügt Gewöhnung an historisch Etabliertes oder daraus Abgeleitetes hatte. (Es sei nur an Kants Meinung erinnert, die Euklidische Geometrie sei durch die unmittelbar notwendige Evidenz ihrer Axiome begründet und damit die einzig mögliche.) So bietet die Geistesgeschichte geradezu ein Trümmerfeld immer wieder neuer und immer wieder gescheiterter Versuche, endgültige ontologische Einsichten in die Grundverfassung, die Grundstruktur der Wirklichkeit zu gewinnen. In Wahrheit ist jedoch ihr Entstehen und Vergehen immer nur historisch erklärbar.¹

2

Die metatheoretischen Betrachtungen, die ich bisher vorgetragen habe, spielen sich in einem umfassenden Rahmen ab, den ich *Allgemeine Metatheorie* nenne. Sie ist es, in der z.B. über die ontologischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften und des Mythos nachgedacht wird und sie miteinander verbunden werden, indem sowohl der Wissenschaft wie dem Mythos das Recht abgesprochen wird, auf eine absolute und notwendige Geltung ihrer Grundlagen pochen zu dürfen. In ihrem Lichte erkennen wir also, daß sie die gleiche Modalität, nämlich kontingent zu sein, besitzen. Mehr noch, die Allgemeine Metatheorie behauptet die Kontingenz von Ontologien überhaupt. Damit erhellt aber auch, in welchem genauen Sinne diese Metatheorie eine allgemeine genannt werden muß: *Erstens* nämlich macht sie nur Aussagen über Aussagen von höchstem Allgemeinheitsgrad, und *zweitens* schränkt sie sich dabei nicht auf eine bestimmte Gruppe ein, sondern ist eine Wissenschaft von Ontologien überhaupt. Und nun können wir, die vorangegangenen Betrachtungen zusammenfassend, den **Ersten Grundsatz** dieser Allgemeinen Metatheorie formulieren. Er lautet: *In der Hinsicht, daß alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, sind alle Ontologien gleichberechtigt.* Daß eine Ontologie unter anderen im historischen Kontext vorgezogen werde mag, ja, die

1 Zu einer ausführlichen Begründung vergl. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 4. Aufl., 1993, Kap. VIII und XI.

eine in ihm scheitern die andere triumphieren kann, ändert nichts an der Kontingenz aller Ontologien. Dieser Grundsatz sei *Das erste Toleranzprinzip der Allgemeinen Metatheorie* genannt.

Es gibt also noch ein zweites, doch müssen wir vorher noch einen anderen Grundsatz der allgemeinen Metatheorie ableiten. Wenn nämlich das Erste Toleranzprinzip gilt, also keine Ontologie hinsichtlich ihrer rein theoretischen Begründung vor irgendeiner anderen absolut ausgezeichnet ist, also nicht nur im relativen, historischen Vergleich, und wenn andererseits metatheoretisch alle Aussagen über die Wirklichkeit entweder ontologische sind oder, wie am Beispiel des immer notwendiger Weise apriorischen Erfahrungsbegriffs gezeigt, von ontologischen abhängen, dann folgt daraus der weitere Grundsatz der allgemeinen Metatheorie: *Die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter, sie ist mehrdimensional.*

Damit wird jedoch eine ganz neue Seite der Allgemeinen Metatheorie aufgeschlagen. Enthielt sie nämlich bisher nur Aussagen über Aussagen (nämlich als rein logische Analyse ontologischer Systeme), so sagt sie nun plötzlich etwas über die Wirklichkeit aus. Der Grundsatz, daß die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter habe, ist ja ein Satz von höchsten Allgemeinheitsgrad und damit selbst ein ontologischer, weswegen er der **zweite Grundsatz** und zwar der *Ontologische Grundsatz der allgemeinen Metatheorie* genannt sei. Heißt das aber nicht, daß die Allgemeine Metatheorie, die doch die Kontingenz aller Ontologien behauptet, ihrerseits auf einer Ontologie beruht und damit selbst hinsichtlich ihrer allgemeinen Verbindlichkeit fragwürdig wird?

Die Antwort lautet: Jawohl, auch sie beruht auf einer Ontologie. Diese aber ist keine andere als diejenige, durch die ich bereits zu Beginn wissenschaftliches Denken gekennzeichnet und vom mythischen unterschieden habe: Es ist die wissenschaftliche Ontologie des Begriffs, der gemäß dieser als das reine Allgemeine, Abstrakte und vom Subjekt Gesetzte, der Wirklichkeit rein singulärer Tatsachen als Fall dieses abstrakt Allgemeinen entgegengesetzt wird. Nur unter dieser Bedingung lassen sich überhaupt Ontologien metatheoretisch beschreiben und als apriorische Schemata und Formen der Erkenntnis begreifen, lassen sich so etwas wie Ontologieabhängigkeit von Aussagensystemen, das Erste Toleranzprinzip oder der Ontologische Grundsatz formulieren. Die Ontologie der Allgemeinen Metatheorie teilt also in diesem Punkte die begriffsentologischen Voraussetzungen *aller* Wissenschaften; doch sind dies die einzigen ontologischen Voraussetzungen auf die sie sich stützt, während alle weiteren ontologischen Spezifika wie Kausalität, Raum, Zeit usw., wie sie den von ihr metatheoretisch analysierten, einzelnen Ontologien eigentümlich sind, nicht dazu gehören. Sie ist sozusagen die

formellste aller möglichen Ontologien, im Vergleich zu welcher alle anderen inhaltlicher, materialer Natur sind.

Auf der einen Seite sind wir so logisch folgerichtig zu einem Ontologienpluralismus und zum aspektischen Charakter der Wirklichkeit gelangt; auf der anderen Seite aber enthüllt sich nun in der Tat diese ganze metatheoretische Sicht, weil ihrerseits ontologieabhängig, selbst als eine nur kontingente, auf wissenschaftliches Denken beschränkte.

Fassen wir zusammen: Aus dem Ersten Toleranzprinzip ergibt sich die prinzipielle Gleichberechtigung aller Ontologien, wissenschaftlicher wie, in metatheoretischer Sicht, nichtwissenschaftlicher. Der ontologische Grundsatz vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit schien diese Beurteilung noch weiter zu vertiefen. Was aber ergibt sich daraus, wenn sich nun am Ende herausstellt, daß dieser Ontologienpluralismus, dieser aspektische Charakter der Wirklichkeit und ihre Mehrdimensionalität selbst nur auf einer ontologisch kontingenten Grundlage möglich ist?

3

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst noch einmal festhalten, daß das Erste Toleranzprinzip außerwissenschaftliche Wirklichkeitsauffassungen wie z.B. Mythos und Offenbarung nur insofern einschließt, als diese in der schon angezeigten Weise metatheoretisch, also in begriffswissenschaftlicher Weise und damit *quasi* als Ontologien formuliert werden. Nur dann, in ihrer ontologischen Formulierung, tritt ja überhaupt erst die Frage nach ihrer Begründbarkeit auf, weil sie nur dann, nämlich in ihrer begrifflichen Verfassung, als etwas a priori Gesetztes, also Entworfenes, also Begründungsbedürftiges und doch niemals Letztbegründbares in Erscheinung treten. Diese ihre Kontingenz und damit Gleichberechtigung mit allen anderen denkbaren Ontologien erlischt jedoch, sobald man von ihrer *metasprachlichen Außenbetrachtung*, die ja bei ihrer metatheoretischen Formulierung vorliegt, zu ihrer *objektsprachlichen Innenbetrachtung* übergeht. Denn für denjenigen, der innerhalb des Mythos oder, wie wir noch sehen werden, innerhalb der Offenbarung denkt, stellt sich die Wirklichkeit ja gerade nicht als ein Gesetztes, Entworfenes und damit Begründungsbedürftiges dar, sondern als die unwiderrufliche Erfahrung muminoser Wirklichkeit.

Soweit also Mythos und Offenbarung im Rahmen der Metatheorie aus begriffswissenschaftlicher Sicht als Ontologien formuliert und betrachtet werden, sind sie mit anderen Ontologie gleichberechtigt, weil kontingent wie diese; soweit die Metatheorie aber die Sicht, aus der sie diese Formulierung vornimmt, selbst als eine kontingente verstehen

muß, vermag sie Mythos und Offenbarung nicht zu widersprechen, wenn diese sich in der *Innenbetrachtung* auf notwendig gültige, weil numinose Erfahrungen berufen. Allgemein gesprochen: Gerade indem die Metatheorie notwendiger Weise die Kontingenz ihrer eigenen Ontologie wie diejenige jeder anderen behauptet, ist sie gezwungen, auch ganz andere, nicht auf einer begriffswissenschaftlichen Ontologie beruhende Wirklichkeitsauffassungen zu dulden.

Daraus ergibt sich nun das *Zweite Toleranzprinzip* und damit der **dritte Grundsatz** der Allgemeinen Metatheorie: *Nichtontologische, oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen dieser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, sie seien in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht.* Das ist das Ergebnis, zu dem die Allgemeine Metatheorie, ausgehend von der Reflexion über Ontologien überhaupt und endend mit der Selbstreflexion ihrer eigenen ontologischen Voraussetzungen, schließlich gelangt.

Fassen wir noch einmal zusammen: Der Logos der Metaphysik, der in Begründungen und Erklärungen des Seienden im Ganzen besteht, beruht auf dem ontologischen Denken. Dieser Logos der Metaphysik ist der Gegenstand der Allgemeinen Metatheorie. Ihr können wir drei Grundsätze entnehmen: *Erstens*: Alle Ontologien sind prinzipiell gleichberechtigt, sofern keine von ihnen eine absolute Geltung beanspruchen kann, wie mannigfaltig im übrigen auch die historisch-kontingenten Umstände sein mögen, die zu ihrem Entstehen oder Vergehen beigetragen haben. (Erstes Toleranzprinzip.) *Zweitens*: Daher hat die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter. (Ontologischer Grundsatz.) *Drittens*: Nichtontologische Wirklichkeitsauffassungen sind ontologisch nicht widerlegbar. (Zweites Toleranzprinzip.)

Ich sagte eingangs, daß heute ontologisches Denken, so wie es den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt, zum Maßstab für rechtes Denken überhaupt gemacht wurde, daß man in ihm den einzigen Zugang zu Wahrheit und Wirklichkeit sieht, und daß deswegen jede andere Art des Denkens, es sei z.B. ein mythisch oder durch Offenbarung bestimmtes, von vornherein als ein *sacrificium intellectus* zurückgewiesen wird. Die beiden Toleranzprinzipien der Allgemeinen Metatheorie aber zeigen, daß es sich hier um einen epochalen Irrtum handelt, der darauf beruht, daß man die durch die Wissenschaft erlernte kritische Grundhaltung, auf die man zurecht so stolz ist, auch auf die Wissenschaft selbst anzuwenden sich nicht einfallen läßt und damit selbst eben jenes *sacrificium intellectus* begeht, das man dem mythischen oder durch Offenbarung bestimmten Denken vorwirft.

Das mythische Denken ist hier schon, wenn auch nur in Umrissen, zur Sprache gekommen, weil sich der Logos der Metaphysik ja historisch zunächst unmittelbar im Gegensatz zu ihm entwickelt hat. Wenden wir uns nun aber dem Logos der Offenbarung zu. Worin besteht er und wie unterscheidet er sich von demjenigen der Metaphysik?

4

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir aber zunächst den Logos der Metaphysik als das Begründen und Erklären des Seiendem im Ganzen noch von einer anderen Seite beleuchten. Ihm liegt eine scharfe Trennung zugrunde zwischen dem erkennenden Subjekt, nämlich demjenigen, das begründet und erklärt, und dem zu erkennenden Objekt, also demjenigen, das begründet und erklärt wird. Der Logos der Metaphysik betrifft somit die Beziehung des Seienden als Objekt zum menschlichen Denken als Subjekt. Das bedeutet, daß er in der Form einer vom Subjekt entworfenen Theorie auftritt: von allgemeinsten, ontologischen Grundsätzen ausgehend, die in unmittelbarer Evidenz zu erfassen sind (was immer das heißen mag), geht er zu Theoremen, Folgerungen und Deduktionsketten über. Das Element, in dem er sich so äußert, ist daher schon vom Ursprung her ausschließlich Geschriebenes als ein vom Philosophen erarbeitetes Werk. Ausdrücklich beruft er sich dabei auf die Einsichtigkeit der menschlichen Vernunft, und ebenso ausdrücklich lehnt er daher jede Berufung auf irgendeine Art von Offenbarung als rein dogmatisch ab. Eben diese Grundhaltung hat Paulus gemeint, als er, die Philosophen im Visier, die „Weisheit der Weisen“ und den „Verstand der Verständigen“ verwarf (1. Kor 1,19 f.)

Im Gegensatz zum Logos der Metaphysik tritt nun im Logos der Offenbarung nicht die Beziehung des Seienden als Objekt zum es begründenden und erklärenden menschlichen Denken als Subjekt in Erscheinung, sondern die Beziehung des Seienden auf Gott. Dieser Logos liegt daher nicht in dem das Sein bestimmenden Denken des Menschen, das sich vornehmlich schriftlich äußert, sondern in dem das Sein bestimmenden *Wort Gottes*.² Hier gibt es daher auch nicht den für den Logos der Metaphysik kennzeichnenden Unterschied zwischen einer objekti-

2 Einerseits ist hier die Rede vom „Worte Gottes“ wörtlich gemeint, sofern Gott in der Offenbarung zum Menschen spricht, andererseits aber ist sie eine Metapher für ein Denken, das, mit Kant zu sprechen, nicht, wie das menschliche diskursiv, sondern intuitiv ist. Der philosophische Terminus dafür lautet „intuitiver Verstand“, oder auch *intuitus originarius*, über den nur Gott verfügt.

ven und einer subjektiven Seite. Denn Gott steht nicht wie der Mensch vor der Aufgabe, eine schon gegebene, geschaffene Welt „auf den Begriff“ zu bringen, sondern – und darin besteht der tiefe Unterschied zwischen dem Wort der Offenbarung und dem Geschriebenen der Metaphysik – sondern durch Gottes Wort selbst wird ja alles, was ist, geschaffen. Gott *denkt* nicht wie der Philosoph, denn Denken und Wirklichkeit sind voneinander geschieden, Gott *spricht* und das Sprechen seines Wortes ist die Schöpfung der Wirklichkeit. Indem Gott spricht, offenbart er sich und seine Wirklichkeit. Zwar wurde die Offenbarung niedergeschrieben, und die Heilige Schrift ist die Grundlage des religiösen Lebens. Aber nicht die Schrift ist der Ursprung der Offenbarung, sondern das gesprochene Wort. Indem Gottes Wort zugleich Gottes Tat, Gottes Offenbarung und Gottes Wirken ist, schafft er, indem er spricht und erfüllt damit die Welt mit Licht, mit Leben und mit seiner Liebe.

„Gott sprach es werde Licht.“ (Gen 1,3) „Denn wenn er spricht, so steht's da.“ (Ps 33, 9) „Also soll das Wort, so aus meinem Munde gehet, auch sein. Es soll nicht wieder zu mir leer zurückkommen; sondern tun, das mir gefällt, und soll ihm gelingen, dazu ich es sende.“ (Jes 55,11) „Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?“ (Jer 23,9) „Denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung und Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.“ (2. Kor, 4,6)

Zum Logos der Offenbarung gehört also nicht nur die Erschaffung der Welt und die Vollstreckung des göttlichen Willens, sondern auch die von Gott bewirkte Heilsgeschichte in der Verkündigung durch Christus und des Kreuzes. So spricht Paulus kurz und bündig vom Logos des Kreuzes (1. Kor 1,18), vom Logos der Versöhnung (2. Kor 5,19) und vom Logos des Lebens (Phil 2,16) Wie eine Zusammenfassung von all dem heißt es im Johannes Evangelium 1: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.(1) Alle Dinge sind durch den Logos gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist.(3) In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.(4) Und der Logos war Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ (14)

Es entspricht vollkommen diesem Verständnis des Wortes Logos, wenn es im Neuen Testament zunächst und ganz allgemein immer etwas Geredetes bedeutet. (Mt 8,8;15,23; Lk 7,7;4,32) In gleicher Weise wurde es aber schon in der Zeit des Mythos gebraucht. So spricht z.B. Homer von Logoi, wo zu Herzen gehende, tröstende oder überredende,

damit Wirklichkeit schaffende, also gerade nicht „theoretische Reden“ gehalten werden. (Il 15,393, Od 1,56) Und so unterscheidet auch Paulus ausdrücklich das Geschriebene vom Logos als dem gesprochenen Wort. (2. Kor 10.10)

Diese allgemeine, neutestamentliche Beziehung zum mythischen Wortgebrauch ist keineswegs zufällig. Mythisch hat ja das gesprochene Wort keine bloße Darstellungsfunktion, sondern in ihm ist die Wirklichkeit des Gesagten selbst anwesend und durchdringt mit ihrer Kraft die Seele des Hörenden. Dies kommt zwar im kultischen Bereich in besonderer Weise zum Ausdruck, gilt aber selbst für das alltägliche Leben, das ja einst weitgehend durch den Mythos bestimmt war. So wird durch die Anrufung des Gottes mit seinem Namen und im Gebet zu ihm dessen Anwesenheit gleichsam herbeigeschworen; in der Rezitation der Mythen wird das Vergangene zu gegenwärtiger Wirklichkeit; im Schwur, im Fluch wird das eigene Leben in die Waagschale geworfen usw. Es ist diese mythische Vorstellungswelt, diese Einheit von Wort und Wirklichkeit, die auch im Alten und Neuen Testament wirksam ist und daher in der Offenbarung wie selbstverständlich in Erscheinung tritt.³

Diese für den Logos der Offenbarung kennzeichnende, und mit dem mythischen Denken verwandte Einheit von Wort und Wirklichkeit ist auch in den Worten Jesu erkennbar. Niemals hat er etwas geschrieben, sein Mittel ist allein die Rede, und zwar eine Rede besonderer Art. Betrachten wir ein Beispiel aus Mt 7,24-29, wo Jesus spricht: „... wer diese meine Logoi hört und tut sie, der gleicht dem klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, fiel es doch nicht ein; denn es war auf Fels gegründet. Und wer diese meine Logoi hört und tut sie nicht, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf Sand baute. Als nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und die Winde wehten und stießen an das Haus, da fiel es ein, und sein Fall war groß. Und es begab sich, als Jesus diese Logoi vollendet hatte, daß sich das Volk entsetzte über seine Lehre; denn er lehrte sie mit Vollmacht (exusia) und nicht wie die Schriftgelehrten.“

Dieses Beispiel kann man verallgemeinern. Es sind keine abstrakten, theoretischen Sätze, in denen so etwas wie eine Lehre Jesu vorgetragen wird, sondern es sind Bilder: „Das habe ich euch in Bildern gesagt“ betont er ausdrücklich in Joh 16,25. Und diese Bilder werden wieder an anderer Stelle ein Gleichnis genannte, Parabolé. Aber was heißt hier „Gleichnis“? Man darf es nicht im Sinne einer Allegorie verstehen, bei

3 Vergl. hierzu K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, Kap. V, 2.5.

der es sich um eine erdachte Geschichte als mehr oder weniger verhüllte Illustration oder Veranschaulichung von etwas ganz anderem handelt (allo), das selbst in abstrakten Allgemeinbegriffen gedacht wird, wie es z.B. auf klassische Weise in den Fabeln La Fontaines der Fall ist, so daß wir sagen: dies bedeutet das und das. Jesu Gleichnisse sind hingegen keine erdachten Geschichten, die mit einem bestimmten Begriff entschlüsselt werden müssen, sondern sie sind selbst schwer von Bildern des Lebens, in denen zugleich die existentielle Beziehung des Menschen zu Gott *gegenwärtig* ist.

Nur so kann man auch die bereits zitierte Stelle Mt 7,28f. verstehen, wo es heißt: „Und es begab sich, als Jesus diese Logoi vollendet hatte, daß sich das Volk entsetzte über seine Lehre; denn er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Die deutsche Übersetzung kommt hier dem griechischen Urtext viel näher als die Vulgata, die von admirabantur spricht, was so viel wie staunten, wunderten sich, bedeutet, während im griechischen *expléssanto* außer dem Entsetzen auch das Erschrecken, das Erschüttertersein mitschwingt, also jene Gestimmtheiten, welche die Erfahrung des Numinosen als majestas und tremendum begleiten. Der Leser kann dies freilich nur noch schwer nachvollziehen. Nur diejenigen, welche die gesprochene Rede hörten, nur die Hörenden konnten auf solche Weise von seiner Stimme, vom Logos seines gesprochenen Wortes so durchdrungen und erfüllt sein, daß in ihnen selbst die wachsende Daseinsorge erweckt und mit der bänglichen Sorge um ihr Seelenheil unmittelbar verknüpft wurde.

Der Logos in Gottes und Jesu ungeschriebenem, gesprochenem Wort – darauf also beruft sich der Glaube, das ist sein Ursprung und seine Grundlage. Deswegen sagt Jesus von denen, die nicht glauben: „Ihr habt niemals seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen.“ (Joh 5,37f.) Moses aber und die Propheten hörten es, wie es im Alten Testament geschrieben steht; die Apostel hörten es, Paulus hörte es durch sie und auf seiner Reise nach Damaskus, aber von ihnen hörten es wieder jene, welche die Evangelien schrieben. Sie reden alle von Gott her (ek theú, 2. Kor 2,17), sie alle berufen sich auf Gottes gesprochenes Wort und nicht auf die in den Augen des Glaubens selbsterherrliche Vernunft der Philosophen. Deswegen sagt Paulus: „Denn Christus hat mich gesandt [...] das Evangelium zu predigen – nicht mit klugen Worten (en sophía lógu), damit nicht das Kreuz zunichte werde. Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's seine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich werfen.‘“ (1. Kor 1,19) „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftge-