

Trinität : theologische Überlegung eines Phänomenologen

Autor(en): **Kern, Iso**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **33 (1986)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760685>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Trinität – Theologische Überlegung eines Phänomenologen*

1. *Warum bin ich, was ich bin? Die Frage nach den Ursachen meiner Wirklichkeit*

Ich möchte mit der Frage beginnen: Durch welche Ursachen ist irgendein Mensch, was er ist? Wodurch bin ich, was ich geworden bin in meiner ganzen leiblichen, seelischen, sozialen Verfassung?

Traditionell bieten sich als Antwort auf diese Frage drei Arten von Ursachen an: 1. Ich bin, wie ich bin, aufgrund von *Naturursachen*, physikalischen, chemischen, biologischen: ich bin, wie ich bin, aufgrund meiner ererbten Gene, aufgrund der Gestirne, eines gewissen Klimas, einer gewissen Ernährung usw. 2. Ich bin, wie ich bin, aufgrund *sozialer* Ursachen: aufgrund meiner Erziehung in Elternhaus und Schule, meiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprache und Kultur, zu einer gewissen Gesellschaftsklasse usw. 3. Ich bin, was ich bin, *durch mich selbst*, aus eigener Verantwortung, weil ich mich so und so entschieden, weil ich so und so gehandelt habe.

Jede dieser drei Ursachenarten drängt wie von selbst zu einer *Reduktion* der beiden andern auf sich als einzige, zu einer *Verabsolutierung*: Was ein Mensch jeweils ist, ist «letztlich» bestimmt durch seine Erbmasse und durch die biologischen Umstände seines Lebens; das wäre die naturalistische Verabsolutierung. Oder, «das menschliche Wesen... ist in seiner Wirklichkeit das *ensemble* der gesellschaftlichen

* Dieser Artikel erscheint 1986 in englischer Sprache im Sammelband *Essays in Phenomenological Theology*, edited by James HART and Steven W. LAYCOCK. Ich danke der SUNY-Press (State University Playa, Albany, N.Y. 12246) für die Erlaubnis der Veröffentlichung dieser deutschen Fassung.

Verhältnisse», das wäre eine Verabsolutierung der sozialen Ursachen. Und schließlich: Was ich bin, ist letztlich bestimmt durch mein eigenes vergangenes und jetziges Denken und Handeln; eine solche Position pflegt man etwa mit «subjektiver Idealismus» zu etikettieren. Die reinste, strengste Form dieser dritten Position wurde wohl durch den Buddhismus eingenommen: *Alles*, was ich bin, meine Fähigkeiten, meine soziale Position, selbst daß ich als ein Mensch und nicht etwa als ein Tier oder als ein Gott oder als ein Höllenwesen usw. geboren wurde, ja daß ich überhaupt geboren wurde, das sind nichts anderes als Früchte meiner eigenen vergangenen Taten, meines Karma. Konsequenterweise lehrt die Yogacaraschule (oder Vijnanavada), daß auch die ganze Welt, in der ich mich befinde, nichts anderes als die durch meine früheren Taten bestimmte Weltvorstellung ist.

Jede dieser drei verabsolutierenden Reduktionen übt eine gewisse Faszination aus, wohl durch ihre Eindeutigkeit und logische Einfachheit. Sie haben alle eine Geistesgröße, die in ihrer Konsequenz, d.h. im Zu-Ende-Denken *einer* Möglichkeit liegt. Andererseits sind sie vielleicht auch einem Verrücktsein verwandt (etwa der Megalomanie des Selbst oder der Hypnose sozialer Ansteckung und der Hysterie oder der Berausung durch die verantwortungslose Natur), in dem sie in einer Richtung unseres Daseins aufzugehen versuchen und dabei unsere anderen Dimensionen verdrängen.

Aber keine dieser drei Verabsolutierungen scheint auszureichen: Das Ich-Selbst, das Subjekt, z. B. scheint zwar *universal* zu sein: es umfaßt die ganze Welt als Gegenstand seines Bewußtseins, es umschließt alle Menschen als seine wirklichen und möglichen Mitsubjekte. Von einer Natur, die nicht Gegenstand meines Bewußtseins wäre, und von andern, die mir nicht als meine Mitsubjekte bewußt sind, kann ich gar nicht reden. Und dennoch, die Naturgesetze etwa kann ich nicht durch Reflexion auf mein Selbst, kann ich nicht durch Bewußtseinsanalyse erkennen. Die Naturgesetze und die Morphologie der Natur sind nicht aus dem Subjekt ableitbar. Wenn man wissen will, wie etwa die afrikanische Fauna beschaffen ist, wird man diese nicht durch Reflexion auf sich selbst, sondern am besten und unmittelbarsten dadurch erfassen können, daß man nach Afrika reist und sich dort die Fauna anschaut. Das Gravitationsgesetz wurde bekanntlich nicht durch Bewußtseinsanalyse entdeckt. Bei allem Respekt vor der Bewußtseinsanalyse (den man bei mir wohl kaum in Zweifel ziehen wird), will mir doch scheinen, daß noch kein einziges *Naturgesetz* durch Bewußtseinsanalyse entdeckt

wurde. Das ist vielleicht diskutabel: Kant versucht apriorische Naturgesetze (die *natura formaliter spectata*) aus der transzendentalen Subjektivität zu deduzieren, Schelling leitete gar Elektrizität und Magnetismus aus dem Ich ab. Aber man kann erstens zweifeln, ob diese Ableitungen wirklich gelungen sind, und zweitens, selbst wenn diese Ableitungen stichhaltig sein sollten, so handelt es sich dabei in keinem Fall um Entdeckungen von Naturgesetzen, sondern höchstens um nachträgliche Rechtfertigungsversuche anderweitig, nämlich eben in der Beschäftigung mit der Natur aufgestellter Gesetze. Selbst ein so genialer Bewußtseinsanalytiker wie Husserl glaubte nicht, Naturgesetze aus der transzendentalen Reflexion ableiten zu können, Phänomenologie kann nicht Naturwissenschaft ersetzen.

Analog ist es aber auch in umgekehrter Richtung. Auch Natur, bzw. Naturwissenschaft, ist zwar *universal*. Es gibt wohl kein subjektives Denken und Tun, kein Bewußtsein, das nicht physikalisch, chemikalisch, physiologisch bedingt wäre. Doch auch hier scheint mir analog zu gelten: Obschon Natur die Subjektivität bedingt, d.h., obschon Subjektivität *nicht ohne* Natur sein kann (analog wie oben gesagt: Natur *nicht ohne* Subjektivität), so werden wir doch nie durch physiologische, elektronische usw. Forschung erkennen, was Wahrnehmen, Denken, Wollen, Fühlen usw. selbst ist. Wir können allenfalls, nachdem wir bereits durch sporadische und laienhafte oder auch durch konsequente und systematische Reflexion auf das Bewußtsein gewisse Vorstellungen darüber gewonnen haben, was Empfinden, Wahrnehmen, Sich-Erinnern, Vorstellen, Wollen etc. ist, gewisse Zuordnungen zu physiologischen oder anderswie genannten Naturprozessen herzustellen versuchen. Analoges scheint mir schließlich auch von der Sozialität in ihrem Verhältnis zu Natur und Subjektivität wie für alle Beziehungen zwischen diesen drei universalen Ursächlichkeiten zu gelten: Auch die Sozialität ist *universal*; ist doch das, was wir als Natur und als je eigenes Bewußtseinssubjekt erkennen, durch unsere Sprache, durch soziale Ideen und Normen, durch soziale Situationen bedingt. Und doch scheint sozialwissenschaftliche Ursachenforschung irgendwelcher Art nicht Naturwissenschaft oder Bewußtseinsanalyse ersetzen zu können. Aber umgekehrt scheint es auch der Bewußtseinsanalyse, der Analyse des Ich, nicht zu gelingen, das *alter ego*, den *socius* aus dem *ego* zu deduzieren.

Ich spreche hier viele große Worte gelassen aus. Um wirklich ernst genommen werden zu können, bedürften sie natürlich der Begründungen, für die ich mich allerdings auch auf verschiedene Arbeiten anderer

Autoren berufen könnte und müßte. Aber ich sehe an dieser Stelle davon ab. Denn es geht mir hier und auch im weiteren dieses Aufsatzes nur darum, einen weiten Zusammenhang hypothetisch zu skizzieren, für den ich hier nur eine heuristische Hoffnung hege. Er ist keine Veröffentlichung von sicheren Resultaten, sondern ein Versuch, gleichsam ein Brief an Freunde mit der Bitte um Unterstützung und Zurechtweisung.

2. *Inkommensurabilität der drei relativen Totalitäten:*

Natur, Sozialität, Selbst

Wir sind von der Frage ausgegangen: Durch welche Ursachen ist irgendein Mensch, z. B. ich selbst, was er ist? Wir haben drei verschiedene Ursachenarten oder -zusammenhänge genannt, die als Antwort auf diese Frage angeführt werden, und haben darauf hingewiesen, daß jede dieser drei Ursachen die Tendenz zur Verabsolutierung, d. h. der Reduktion alles anderen auf sich selbst und damit der Exklusivität hat. Ich erlaubte mir, an diesem Absolutheitsanspruch aller drei Kausalbereiche zu zweifeln.

Nun könnte man sagen: Seien wir großzügig und gerecht! Geben wir jedem das Seine! Ich bin, was ich bin, durch *alle drei* dieser Ursachen; es sind drei verschiedene kausale Faktoren, die meine Wirklichkeit bestimmen. Dann könnte sich aber die Frage erheben: In welchem quantitativen Verhältnis stehen diese drei Faktoren zueinander? Bin ich etwa je zu einem Drittel durch Natur, Gesellschaft und mich selbst bestimmt? Oder bin ich, wie wir in unserer durch Natur- und Gesellschaftswissenschaften geprägten Atmosphäre zu denken geneigt sind, nur zu wenigen Prozenten durch mich selbst bestimmt, zu einem großen Teil aber durch biologische Ursachen und zum Rest durch die Gesellschaft? Oder besteht ein anderes Verhältnis? Oder ist es etwa bei jedem Menschen anders: der Selbstbeherrschte ist vor allem durch sich selbst bestimmt, ein anderer ist eher ein Gesellschaftstier und ein dritter hauptsächlich ein Naturwesen? Die Meinungen hierüber sind wohl sehr verschieden: Der Naturwissenschaftler dürfte vor allem auf die biologischen Faktoren pochen und der Selbstbestimmung, wenn überhaupt, nur einen geringen Anteil gewähren, der Ethiker wohl umgekehrt vor allem die Selbstbestimmung ausdehnen und der Gesellschaftswissenschaftler eben die Sozialität. Der Ethiker wird vielleicht sagen,

daß ein Mensch, der zu einem «blossen Naturwesen», zum bloßen Spielball seiner Naturtriebe geworden ist und dies bleibt, eben dafür selbst die Verantwortung trägt, usw. Der Streit ist wohl ein großer und langer, bis man merkt, daß diese Dialektik wohl eine falsche ist, d. h. daß der Streit um die quantitativen Anteile der drei Kausalitäten ein unsinniger ist, unsinnig, weil prinzipiell rational unentscheidbar.

Damit dieser Streit entscheidbar wäre, müßte für die drei Arten von Kausalität ein *gemeinsames Maß* bestehen. Nur so könnten diese in ihrem Verhältnis zueinander in genauen Zahlen oder auch nur im Groben gewichtet werden. Dies scheint aber nicht möglich zu sein, weil es sich um drei *verschiedene Kategorien* von Kausalität handelt, die untereinander *inkommensurabel* sind.

Natur-, Sozial- und Ichkausalität werden in ganz verschiedenen Interessenperspektiven experimentiert. Die praktische Einstellung, die in der Naturkausalität verfügbar wird, ist ganz verschieden von der praktischen Einstellung, in der über soziale Kausalität verfügt wird, und wiederum ganz verschieden von derjenigen, in der über Ichkausalität verfügt wird. Gemeinsam ist allen drei Kausalkategorien, daß sie theoretische Objektivierungen von gewissen *Techniken* sind. Unter «Technik» verstehe ich hier ein gewisses Machenkönnen, eine bestimmte Macht, ein Beherrschen einer bestimmten Veränderung, eines Werdens in einer bestimmten Richtung. Ein solches Können oder Verfügen wird ursprünglich in einem Experimentieren erworben und kann in einer festen Weise (Methode) wiederholt werden. Naturkausalität ist die Leitidee einer Naturbeherrschung. Sozialkausalität ist Leitidee von Sozialtechniken wie Pädagogik, Politik, Demagogie usw. Auch Ichkausalität, Ichmächtigkeit ist Leitidee eines gewissen Experimentierens, Übens und Könnens, wie es in der ethischen Übung, in der Askese, im Yoga usw. konsequent betrieben wird. Von Natur-, Sozial- und Ichkausalität als besonderen Zusammenhängen kann wohl nur dort gesprochen werden, wo eine Technik, d. h. ein aufgrund von Experimentieren erworbenes und methodisch wiederholbares Verfügen über gewisse Veränderungen vorhanden ist, möge man dabei die Kausalitätsidee als selbst empirisch oder als bloße heuristische Maxime für die Empirie betrachten. In einer primitiven, mythischen Kultur, wo entsprechende Techniken nicht differenziert ausgebildet sind, gibt es wohl nicht die Ideen von Natur-, Ich- und Sozialkausalität als je eigenen Zusammenhängen. So haben denn Naturtechniker, Sozialtechniker und Ethiker von ihrem relativen Interessengesichtspunkt aus alle recht, wenn sie

ihren Machtbereich, d. h. die jeweils in Frage stehende Kausalität möglichst auszudehnen suchen.

Das den drei Kausalitätsarten entsprechende Können, die korrespondierenden Techniken scheinen voneinander ganz verschieden, ja voneinander unabhängig zu sein, wie ein Blick auf die verschiedenen Kulturgeschichten lehrt: In der indischen Kultur z. B. wurde die Technik der Selbstkausalität, das Yoga, zu einem sehr hohen Effizienzgrad ausgebildet, während in die kausale Beherrschung der Natur und wohl auch der Gesellschaft weniger geistige Energie investiert wurde. Die Ideen von Natur und Gesellschaft als praktischer kausaler Systeme wurden hier vielleicht gar nie ausdrücklich entworfen. In China aber war wohl das Interesse für die Beherrschung der Gesellschaft das dominierende. Die maßgebenden Schulen, Konfuzianer und Legalisten, bemühten sich vor allem darum, und keine politische Machtkonzentration war denn auch in der Menschheitsgeschichte so dauerhaft wie die chinesische. Es fehlten nicht das Interesse für die Naturbeherrschung (etwa in der daoistischen Alchemie, Astrologie, Geomantik) und dasjenige für Selbstkontrolle (auch im Daoismus, aber mehr noch in dem aus Indien eingeführten Buddhismus), aber Vertreter dieser Interessen waren meistens eher «outsider» und dem dominierenden Interesse der sozialen Beherrschung untergeordnet. Und wir wissen, daß die großen naturwissenschaftlich-technischen Leistungen der modernen westlichen Kultur keineswegs gleichrangige Erfolge auf den Gebieten der ethischen Selbstbeherrschung und der sozialen Techniken, etwa der Erziehung, mit sich brachten.

Wir dürfen vielleicht von den drei technisch-empirischen Kausalzusammenhängen Natur, Gesellschaft, Selbst aufgrund ihrer Inkommensurabilität sagen, daß sie in sich geschlossene Zusammenhänge, abgeschlossene Systeme sind. Es sind in diesem Sinn Totalitäten. Es sind aber nicht absolute, sondern relative Totalitäten: nämlich relativ auf besondere zweckgerichtete Gesichtspunkte oder Einstellungen, es sind die globalen Leitideen besonderer praktischer Interessen. Auf diesen Punkt der Relativität werden wir aber gleich noch zurückkommen.

3. *Die unmittelbare Korrelation von Natur, Gesellschaft und Selbst als drei Dimensionen unseres Daseins*

Natur, Gesellschaft und Selbst sind noch in einem anderen Sinn nicht absolut: es sind keine selbständigen Entitäten, keine Substanzen. Ich darf in diesem Zusammenhang an die Kritik erinnern, die sowohl der Empiriekritizismus als auch die Analyse der gewöhnlichen Sprache und die Phänomenologie gegen den Cartesianischen Dualismus gerichtet haben. Im alltäglichen Erleben, das sich in den gewöhnlichen Sprachen unreflektiert ausdrückt und das die Phänomenologie reflektierend beschreiben und die Hermeneutik auslegen will, sind Natur und das Ich keine selbständigen Substanzen. Avenarius «restituierte» gegenüber den dualistischen Konstruktionen der Metaphysik die ursprüngliche Einheit des «natürlichen Weltbegriffs». Auch Husserls Rückgang auf die Lebenswelt und die lebensweltliche Erfahrung war motiviert durch die Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Dualismus von Natur und Geist. Ja, mir scheint, daß die ganze Phänomenologie Husserls als ein reflektiver Rückgang auf ein Erleben verstanden werden kann, in dem Natur, ich selbst und der Andere eine Einheit bilden. In unserem konkreten Erleben bilden Natur, Selbst und Gesellschaft eine Einheit der Korrelation. Bloße Natur, bloße Gesellschaft, bloßes Selbst als geschlossene Kausalzusammenhänge sind nur technische Abstraktionsprodukte, die aus besonderen praktischen Interessenperspektiven erwachsen und diesen Interessen dienen. Natur ist konkret von mir selbst im sozialen Zusammenhang erlebte und behandelte Natur, der Andere ist konkret nur erfahrbar als Anderer meiner selbst im Zusammenhang der Natur usw.

In dieser Korrelationseinheit, auf die die abgeschlossenen technischen Kausalsysteme als auf ihren ursprünglichen, konkreten Boden zurückbezogen sind, lösen sich aber die Unterschiede von Natur, Selbst und Gesellschaft nicht auf; sie können hier nur nicht mehr den Sinn von geschlossenen technischen Kausalsystemen haben. Ich finde kein besseres Bild als zu sagen: Natur, Selbst und Gesellschaft sind die drei Dimensionen, die drei Koordinaten, die drei Achsen unserer eigenen Lebenswirklichkeit. Es sind nicht drei verschiedene Regionen in einer Ebene, sondern jede Dimension ist überall, sie ist im Ganzen und in jedem Teil, sie ist in diesem Sinn total: Ich in meiner konkreten Wirklichkeit bin ganz und gar Natur, bin ganz und gar Leib. Aber ich bin selbst auch ganz und gar ein Anderer, ein *socius* meiner Anderen: ich bin

in meiner konkreten Wirklichkeit ebenso sehr Du oder Er als ich Ich bin. Aber ich bin auch ganz und gar Ich, das nicht zu reduzieren ist auf ein Du oder Er. Jede Dimension ist das Ganze, aber sie ist es nicht in jeder Hinsicht (*totum sed non totaliter*). Zwischen diesen drei Dimensionen besteht keine Beziehung der kausalen oder logischen Priorität: keine ist in einem logischen oder kausalen Sinn aus einer anderen oder beiden anderen ableitbar. Und ich sehe auch keine Möglichkeit, die Dreidimensionalität von Gesellschaft, Selbst und Natur selbst abzuleiten, d. h. aufgrund eines Prinzips zu zeigen, daß unsere eigene Wirklichkeit gerade diese drei Dimensionen aufweisen muß und nicht etwa andere besitzen kann. Natur, Selbst und Gesellschaft sind als die fundamentalen Dimensionen unseres Daseins total, d. h. überall, und sie sind nicht auseinander ableitbar, aber sie sind nicht absolut, sondern relativ, nämlich sie bedingen sich gegenseitig: in meinem konkreten Dasein kann ich selbst nicht ohne Natur, Natur nicht ohne mich selbst, ich selbst nicht ohne Sozialität, Sozialität nicht ohne Natur und vice versa sein. Natur, Selbst und Gesellschaft sind also nicht nur als verschiedene technische Kausalzusammenhänge relativ auf besondere praktische Interessensgesichtspunkte, sondern sie sind als die Dimensionen unseres Daseins auch relativ aufeinander. Sie sind auch in diesem Sinn relative Totalitäten.

Die Beleuchtung des konkreten Erfahrungszusammenhanges, geschehe sie methodisch durch Analyse der gewöhnlichen Sprache, durch phänomenologische Reflexion auf mein Erleben oder durch Hermeneutik von geistigen Werken, scheint eine ganz andere Art von Wissenschaft zu sein als die technisch-kausalen Wissenschaften. Diese sind praktisch interessiert an der kausalen Beherrschung von gewissen Veränderungen. Jene sind, wie man sagt, unnütz, d. h. sie verhelfen zu keiner Macht, sie sind in diesem Sinn praktisch uninteressiert. Sie stehen denn auch nicht unter der Leitidee einer der drei empirischen Kausalitäten, obschon sie über diese sprechen können: Sie üben nicht das methodisch wiederholbare praktische Experiment, in dem technisch-empirische Kausalität allein Sinn gewinnt. Auch Historie ist wohl keine kausale Wissenschaft, denn sie vermag nie zu sagen, was wirklich geschehen wäre, wenn das oder jenes, was stattfand, nicht stattgefunden oder wenn, was nicht stattfand, stattgefunden hätte. Das Verstehen von geschichtlichen Motivationen ist kein Verfügen über Kausalitäten. Nur wo technische Wissenschaften in der Geschichte Fälle zur Illustration ihrer eigenen theoretischen Zusammenhänge rekonstruieren, treten

geschichtliche Ereignisse in das Verhältnis der technisch-empirischen Kausalität.

Die nicht technisch-effizienten Wissenschaften, die unsere konkrete Lebenswirklichkeit zu erhellen versuchen und die dabei die korrelative Einheit von Ich, Gesellschaft und Natur sichtbar machen, sind aber nicht über diese drei Dimensionen unserer Wirklichkeit erhaben, sondern geschehen als Ausdrücke dieser Wirklichkeit selbst *in* diesen Dimensionen. Diese Wissenschaften sind ja nicht einförmig, sie machen keine einlinige Einheit aus, sondern scheinen sich selbst nach Ich, Sozialität und Natur zu gliedern und gliedern zu müssen. Thematisiert die Phänomenologie im Husserlschen Sinn nicht wesentlich den Gesichtspunkt des Ich, ist sie nicht wesentlich Egologie? Sie zeigt zwar die Korrelation von Ich, Sozialität und Natur, aber doch vom Gesichtspunkt des Ich aus. Sie zeigt, wie im Ichbewußtsein Natur und Sozialität «sich darstellen», «zur Erscheinung kommen». Vertreten nicht die verstehenden, hermeneutischen Wissenschaften den Gesichtspunkt der Andern, der Sozialität, der Kulturgeschichten, die das Ich als denkendes und handelndes Wesen konstituieren? Und es bestehen auch Ansätze einer «Naturphänomenologie», einer «Ontologie der anschaulichen Natur», die nicht dazu dienen will, die Natur technisch-kausal zu beherrschen, sondern den Sinn der in unserem Lebenszusammenhang sinnlich erfahrenen Natur, zu der wesentlich unsere empfindende und wahrnehmende Leiblichkeit gehört, auszulegen.

So können wir sagen, daß die drei Dimensionen unserer konkreten Lebenswirklichkeit auch die drei möglichen universalen Gesichtspunkte sind, von denen aus wir diese Wirklichkeit betrachten können, und von denen allein aus wir sie betrachten können. Diese Gesichtspunkte müssen nicht notwendigerweise an Macht interessiert sein und sich zu Interessenperspektiven abschliessen, die technisch verfügbare abgeschlossene Kausalsysteme konstruieren, aber sie sind doch Gesichtspunkte, und die von ihnen aus vollzogenen Beschreibungen und Theorien sind immer Gesichtspunktgebundene Aspekte, relative Ausdrücke unserer konkreten Wirklichkeit.

Es scheint keine Gesichtspunktunabhängige, absolute Wissenschaft möglich zu sein, die unserer konkreten Wirklichkeit schlechthin adäquat wäre, eine absolute Beschreibung, in der alles vollständig aufgeht, in der diese Wirklichkeit in jeder Hinsicht aufgehoben wäre. Es kann keine über die Relativität der Gesichtspunkte erhobene einfache Theorie, sondern nur das metatheoretische Bewußtsein der Relativität all

unserer Theorien, das metatheoretische Bewußtsein der durch verschiedene Gesichtspunkte bedingten Vielheit unserer Erkenntnis geben. Dennoch finden wir in verschiedenen Kulturtraditionen die Idee oder das Ideal der Einheit der Wahrheit bzw. die Idee einer absoluten Erkenntnis, die mit dieser einen Wahrheit eins ist. Diese Idee liegt in einer Richtung, in die ich mit den folgenden Überlegungen gehen möchte.

4. *Die Frage nach der metaphysischen «Ursache» und die drei Grundtypen der Metaphysik*

In der menschlichen Geschichte wurde noch eine ganz andersartige «Ursachen»-Frage gestellt, als es diejenige ist, von der wir ausgegangen sind. Sie zielt nicht auf technisch-empirische Ursachen im oben angedeuteten Sinn. Diese Ursachen unserer veränderlichen, entstehenden und vergehenden Wirklichkeit sind selbst entstehende und vergehende Kausalglieder dieser Wirklichkeit. Die andersartige «Ursache», auf die hier abgezielt ist, soll eine unvergängliche, unbedingte sein, nicht selbst bedingtes Glied der geworden-werdenden Welt, in diesem Sinn eine metaphysische. Diese metaphysische Ursache hat nicht wie jene den Sinn eines praktische Beherrschbarkeit ermöglichenden Ansatzpunktes zur Erreichung bestimmter Veränderungen (Zwecke) in unserer vergänglichen Wirklichkeit, sondern soll ihr unverfügbarer Grund sein, der ihr ihren bleibenden Sinn gibt. Es ist nicht leicht zu sagen, was Menschen veranlaßt, nach einer solchen «Ursache» zu suchen. Wohl sind es einerseits Erfahrungen des Negativen, des Leids und Übels: des Verfalls und Todes alles Geborenen, aller Natur, der Ungerechtigkeit oder der Ohnmacht des Gerechten in der Gesellschaft, der eigenen Unzulänglichkeit und des eigenen Versagens; andererseits sind es aber wohl auch Erfahrungen des Erhabenen, Eminenten: der unendlich wunderbaren Schönheit der Natur, der unbedingten, entwaffnenden Güte von Mitmenschen, des unverdienten eigenen Könnens und Glücks. Vielleicht ist es gerade diese extreme Doppelgesichtigkeit aller Dimensionen unserer vergänglichen Wirklichkeit, ihr überwältigendes Leid und ihr überwältigendes Glück, über die wir praktisch nicht verfügen, die über diese Wirklichkeit hinausfragen und hinaushoffen läßt, hin auf einen unvergänglichen Grund, in dem wir vom Schmerz und der Angst alles Vergänglichen befreit werden und der das hier nur ver-

gänglich angedeutete und gespiegelte Glück endgültig macht. Eine solche «Ursache» lehren metaphysische Religionen und religiöse Metaphysiken.

Wenn diese metaphysische Ursache unvergänglicher Grund und Sinn unserer gesamten dreidimensionalen Werdenswirklichkeit sein soll, ist sie, so würde man annehmen, nicht selbst auf einer einzelnen Koordinate dieser Wirklichkeit zu suchen: sie kann selbst nicht als natural, sozial oder ichlich gedacht werden. Doch wenn wir historische Gestalten der Metaphysik und Heilsreligion konsultieren, scheinen wir wiederum auf die alte Trias Natur, Sozialität und Selbst, zu stoßen: Es scheint, daß wir die tradierten Gestalten der Metaphysik und Heilsreligion in 1. naturale oder kosmologische, 2. normativ-soziale und 3. in solche des Geistes einteilen können. Aristoteles' Theologie etwa hat, wie man oft sagt, kosmologischen Charakter: ihr «unbewegter Bewegter» ist Grund der Naturordnung. Auch die Stoiker denken Gott als Weltvernunft, kosmisches Lebensprinzip usw. von der Natur her. Ebenso ist etwa das *dao*, das Prinzip des chinesischen Daoismus, als Grund der Natur verstanden. Andere metaphysische Philosophien und Religionen denken den ewigen Grund der Dinge vor allem in der Verlängerung der sozialen Koordinate: Platons Idee des Guten ist vielleicht ursprünglich geprägt als Prinzip sozialer Ordnung (*taxis*), als Ursprung sozialer Norm. Das gilt sicher vom höchsten metaphysischen Prinzip des Neukonfuzianismus, dem *li*, das inhaltlich primär ausgelegt wird als «Humanität», «Altruismus» (*ren*). Der Buddhismus schließlich, besonders in den Ausgestaltungen, die er in China erfahren hat, ist im wesentlichen eine Metaphysik des Geistes: das Ewige wird im eigenen «Innern», im Geist als dessen ewiger Grund erfahren. Und dasselbe gilt von der neuplatonisch-augustinischen Tradition Europas, die über Eckhart und Cusanus bis zu Fichte reicht. Das Absolute wird im «Seelengrund», in der «Seelenspitze», im *abditum mentis*, im Seelenfünklein (*scintilla animae*), im transzendentalen Ich gesucht. Ich möchte mich nicht der Lächerlichkeit aussetzen, hier in dieser pauschalen Weise alle metaphysischen Systeme der Geschichte paradieren zu lassen, sondern nur darauf hinweisen, daß offenbar die Trias von Natur, Selbst und Sozialität nicht nur die drei Dimensionen unserer vergänglichen Wirklichkeit bzw. die drei Stränge der empirischen Kausalität, in die diese Wirklichkeit analysierbar ist, bezeichnet, sondern auch auf die metaphysische Ursache abfärbte, die ewiger Grund aller Dimensionen unserer vergänglichen Wirklichkeit sein soll. Als schönster, deutlichster

Beleg dafür diene die chinesische Geistesgeschichte, die gewissermaßen einen eigenen, vollständigen Kosmos der Denkmöglichkeiten ausmacht: Seit spätestens der Tang-Zeit (seit Beginn des 7. Jahrhunderts) bis in unser Jahrhundert betrachten die Chinesen ihre Tradition als durch «die drei Lehren» bestimmt, nämlich durch Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus. Nun entspricht diese Dreiheit, wie wir oben schon andeuteten, im wesentlichen genau derjenigen von Sozialität, Natur und Selbst. Solche Einteilungen sind natürlich immer *de terribles simplifications*, aber sie zeigen doch Grundtendenzen.

5. *Unum trinum*

Nun ist aber diese Klassifikation metaphysischer Lehren nicht das letzte Wort. Wir begegnen nämlich in der Geistesgeschichte auch dem Versuch, diese Vielheit von kosmologischer, sozialer und psychologischer Metaphysik zur Einheit zu bringen. Dies gilt ganz deutlich von der chinesischen Tradition, in der die «Vereinigung der drei Lehren» eine seit der Tangzeit immer stärker werdende Geistesströmung darstellt. Sachlich bedeutet dies, daß die ewigen Gründe der Natur, der Sozialität und des eigenen Geistes als *ein* Grund zu denken versucht wurden. Entsprechendes gibt es auch in der europäischen Geistesgeschichte: Spinozas Gott hat sowohl das Attribut der Ausdehnung (Natur) wie dasjenige des Denkens (Selbst). Leibniz denkt Gott als letzten Grund der Harmonie von körperlichen und seelischen Geschehnissen, Kant postuliert Gott als das Prinzip, das das Reich der Natur und dasjenige der Sittlichkeit und Freiheit zur Einheit bringt. Schelling konzipiert die Identitätsphilosophie des Absoluten als Einheit von Natur- und Ich-(Transzendental-)Philosophie usw. Ich möchte hier nicht der Frage nachgehen, warum in diesen europäischen Philosophemen, mindestens vordergründig, eine Duas anstelle der Trias auftritt: warum das Du nicht als eine mit Ich und Natur gleichursprüngliche Dimension unserer Wirklichkeit anerkannt wurde. Für unseren jetzigen Zusammenhang ist wichtiger, daß der ewige Grund unserer vergänglichen Wirklichkeit nicht in einer einzelnen Dimension derselben, sondern als der eine Grund aller Dimensionen gedacht wird.

Der eine metaphysische Grund von Natur, Selbst und Sozialität kann als ein logisches Postulat, d. h. als bloßer Gedanke, als bloße Idee, er kann aber auch als Realität auftreten. Als bloße Idee tritt er bei den

bloßen «Liebhabern der Weisheit», den Philosophen, auf, wenn erkannt wird, daß Natur, Selbst und Sozialität nur relativ sind und wenn die Forderung nach einem alle Dimensionen unserer Vergänglichkeit aufhebenden Grund erhoben wird. Als Realität wird dieser metaphysische Grund von den wirklich Weisen und Heiligen erlebt, wenn (sofern dem Profanen solche Worte erlaubt sind) die uns verbrennend beherrschenden Machtinteressen in Natur, Gesellschaft und Ich verlöschen und in dieser Stille, in diesem «Nichts» (Leere: *sunyata, vanitas*), in das die vergängliche Wirklichkeit versinkt, d. h. als vergängliche durchsichtig wird, das unvergängliche Eine zeitlos aufleuchtet. Solche Zeugnisse haben wir von Weisen aller metaphysischen Religionen, obschon dieses Eine von ihnen einstimmig als unaussagbar bezeichnet wird.

Wir finden aber in diesen metaphysischen Traditionen philosophischer und religiöser Art auch die Einsicht, daß dieses Eine als unvergänglich «jenseits» oder «über» dem Vergänglichen, aber doch nicht außerhalb desselben, d. h. nicht außerhalb von Natur, Selbst und Sozialität ist. Logisch wurde dies etwa begründet mit dem Gedanken, daß ein solches Außerhalb einen Gegensatz zum Vergänglichen bedeuten und dadurch Begrenzung und Relativität auf sich selbst ziehen würde. In der Realisierung der Heiligen wurde die Erfahrung gemacht, daß das Unvergängliche nicht abseits, in der Zerstörung des Vergänglichen, sondern nur mitten in diesem zu finden ist: Shakamuni hat nach mehrjährigen Versuchen den Weg der vernichtenden Askese abgelehnt und ist den «mittleren Weg» gegangen; von Jesus wird das Wort überliefert: «das Reich Gottes ist mitten unter Euch»; der Zen betont, daß das Jenseits («das andere Ufer») im Diesseits, die Transzendenz in der Immanenz sei; im Daoismus wird nach dem Wort *Zhuang-zi*'s das ewige Dao auch in der geringsten und vergänglichsten Wirklichkeit erblickt, usw. Es scheint, daß das Ewige nur durch das Vergängliche der Natur, der Mitsubjekte und meiner selbst wirklich zu finden ist. Vielleicht ist dies auch der in unserer menschlichen Erfahrung realisierbare Sinn der christlichen Trinitätslehre: der eine Gott ist «allmächtiger Vater, Schöpfer von Himmel und Erde» (Grund der Natur), ist Sohn, der uns in Jesus und in jedem Mitmenschen als sein tiefster Grund begegnet («Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.»), und ist Heiliger Geist, der in meinem Geist als innerster Grund wohnt. Damit ist natürlich nicht ausgeschöpft, was in der Geschichte der christlichen Theologie über die Trinität gedacht wurde,

aber ihre uns am nächsten liegende, sozusagen elementare Erfahrungsgrundlage hat diese Idee vielleicht gerade darin, daß Gott sich uns nur in den drei Dimensionen unserer vergänglichen Wirklichkeit offenbaren kann, so daß diese für uns zugleich die drei «Personen» («Gesichter») des Einen sind.

Wenn dem wirklich so wäre, dann hätte dies auch für die Religion Konsequenzen. Eine religiöse Haltung, die Gott nur «Im Innern der Seele» sucht, wäre ebenso einseitig wie eine, die bloß in der Gesellschaft (im Nächsten) oder bloß im Kosmos (in der Schönheit der Natur) nach ihm strebt, und umgekehrt. Nur eine Religion, die das Unvergängliche in allen drei Achsen oder Dimensionen unserer Vergänglichkeit offenbart, umgreift unser ganzes konkretes Dasein, bringt es in all seinen Dimensionen in seinen es erlösenden unvergänglichen Grund und überläßt keine seiner Seiten dem Schmerz und der Angst bloßer Vergänglichkeit. Weiter kann wohl eine solche umfassende Religion die innere Mystik der Seele vor dem Abgleiten in einen autistischen Quietismus, die religiöse Nächstenliebe vor dem Absinken in bloßen sozialen Aktivismus, die Mystik der Natur vor ästhetizistischer Naturschwärmerei bewahren, indem sie auf das Eine hinweist, das in allen Dimensionen unseres Daseins «gegenwärtig» ist, aber in keiner derselben aufgeht. Obschon die Transzendenz des Unvergänglichen wohl auch schon in einer einzelnen Dimension unserer vergänglichen Wirklichkeit bewußt werden kann (dies scheinen verschiedene einseitige religiöse Traditionen zu zeigen), wird sie wohl am deutlichsten als das Eine in den verschiedenen Achsen unseres Daseins: als Trinität.

6. *Phänomenologie und Theologie*

Unter «Phänomenologie» verstehe ich die Rückbesinnung auf unsere konkrete Erfahrungswirklichkeit. Ich, Natur, Intersubjektivität in ihren Korrelationen, das ist das Thema der Phänomenologie. Obschon sie die korrelative Einheit dieser drei Dimensionen zur Geltung bringt, scheint sie dies doch jeweils nur vom Gesichtspunkt einer Dimension tun zu können und so die drei Gestalten der «Egologie», «verstehenden Hermeneutik» und «Ontologie der Natur» anzunehmen. Die Phänomenologie ist eine Gegenbewegung gegen die Einseitigkeit und Spezialität der praktisch-technischen «Berufs»-Interessen, die im Hinblick auf machbare Resultate ihren Blick nur in eine einzelne

Dimension unserer Lebenswirklichkeit fixiert haben und insofern abstrakt sind. Als eine sich auf die Konkretion unseres Daseins besinnende Gegenbewegung gegen die abstrakten Machtinteressen ist Phänomenologie ein kritisches Korrektiv gegen jede Verabsolutierung der Kausalität einer einzelnen Dimension unseres vergänglichen Daseins, sei diese Verabsolutierung naturalistisch, subjektiv-idealistisch oder soziologistisch. So bereitet die Phänomenologie die wahre Theologie vor, indem sie die falschen Götter, die Verabsolutierungen von Relativitäten, als solche durchschaut.

Aber Phänomenologie ist selbst nicht Theologie. Sie beschreibt unsere vergängliche, immer werdend vergehende Wirklichkeit. Theologie oder, was ich als dasselbe betrachte, echte Metaphysik hat, wie angedeutet, zwei Gestalten: die des bloß gedanklichen Postulates und die der Verwirklichung. Phänomenologie als solche beschreibt, sie postuliert nicht. Aber aufgrund ihrer Beschreibungen und durch sie motiviert können wohl metaphysische Postulate erhoben werden, so daß man von einer phänomenologisch motivierten Metaphysik sprechen kann. So hatte für Husserl die Kantische Postulatenlehre einen phänomenologisch motivierten Sinn. Als Phänomenologie bzw. Hermeneutik metaphysischer Ideen kann sie auch den Sinn dieser Ideen aus dem konkreten Lebenszusammenhang, in dem sie erwachsen sind, zu verstehen versuchen. Die verwirklichende Metaphysik geschieht im Leben der Heiligen. Diese haben nach ihren Aussagen das sich ihnen offenbarende Absolute als jenseits aller möglichen Beschreibungen, als das alle Ideen und Begriffe Vernichtende erfahren. Ihre Theologie ist letztlich eine negative und schweigende. Die Phänomenologie kann zwar als Hermeneutik das Leben und die Aussagen der Heiligen zu verstehen trachten, aber wie soll sie das darin Unausgesagte und Unaus-sagbare, auf das als das Entscheidende verwiesen wird, in den Griff bekommen? Sie kann als «Phänomenologie der Mystik» wohl einiges sagen über die Erfahrung der Heiligen, aber wohl mehr über die vergänglichen, physischen, sozialen und psychologischen Begleitumstände des Ewigen als über dieses selbst.

Phänomenologie kann gegenüber der Theologie nicht indifferent, nicht neutral sein. Wie sie ein kritisches Korrektiv gegenüber Verabsolutierungen von relativen Daseinsdimensionen ist, ist sie auch ein solches gegen ein einseitiges Postulieren und Suchen des Ewigen nur in einer Achse unserer Lebenswirklichkeit. Sie wird gegenüber einer bloßen Mystik der Seelentiefe oder einer bloßen Metaphysik der Näch-

stenliebe oder des Naturgrundes die dabei jeweils übergangenen und dem Leid der bloßen Vergänglichkeit überlassenen Dimensionen unseres Lebens in Erinnerung rufen. Ein Phänomenologe kann erst von einer Religion der «Trinität» die Erlösung unserer ganzen Wirklichkeit erhoffen.¹

¹ Ich möchte auch an dieser Stelle Andreas GRAESER (Bern), James G. HART (Indiana University), Guido KÜNG (Freiburg, Schweiz), Eduard MARBACH (Bern) und Robert SOKOŁOWSKI (Catholic University of America) danken. Sie haben durch zahlreiche Bemerkungen und Fragen gegenüber einer ersten Fassung dieses Aufsatzes mir zur jetzt vorliegenden verbesserten Fassung verholfen.