Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 5-6: Numéro du centenaire

Artikel: Christliche Theologie und philosophische Kritik
Autor: Pannenberg, Wolfhart
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380907

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CHRISTLICHE THEOLOGIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Das Verhältnis zur Philosophie ist im Laufe der vierhundertjährigen Geschichte des Protestantismus immer wieder problematisch und umstritten gewesen. Es gibt daher keine für den Protestantismus im ganzen charakteristische Stellung zur Philosophie und ihrem geistigen Erbe, sondern eine grosse Vielfalt von z.T. einander scharf entgegengesetzten Positionen. Dabei geht es nie nur um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den im engeren Sinne philosophischen Entwürfen einer Letztbegründung der Erfahrung und des Denkens, sondern vor allem um das Verhältnis der Theologie zum kritischen Denken überhaupt, wie es sich seit den Anfängen griechischer Philosophie ausgebildet und in der Neuzeit zu einem zuvor unbekannten Selbstbewusstsein erhoben hat. Geschichtlich handelt es sich auf der einen Seite um das Verhältnis des christlichen Geistes zum Erbe des griechischen Denkens. Die Frage danach drängt sich der Theologie aus ihrer eigenen Überlieferung immer wieder auf, weil die Theologie in ihrer klassischen Zeit, in der Spätantike, dieses Erbe nachdrücklich und nicht ohne Erfolg für sich beansprucht hat, und weil diese Rezeption für das Selbstverständnis eines über den jüdischen Traditionsbereich hinausgewachsenen Christentums konstitutiv werden musste. Auf der anderen Seite, bedrängender noch, geht es um das christliche Selbstverständnis angesichts der Fragestellungen, die mit der Aufklärung in Bewegung gekommen sind und seitdem das moderne Bewusstsein geprägt haben: Darf christliche Theologie sich zur Wendung des modernen Geistes gegen die autoritären Ansprüche geheiligter Überlieferung bekennen? Oder muss sie sich identifizieren mit den durch die aufgeklärte Kritik angegriffenen Positionen, so dass diese als repräsentativ für das Christentum überhaupt zu gelten hätten?

Der Gegensatz zur Tendenz der Aufklärung auf intellektuelle Emanzipation hat sich im protestantischen Bereich gewöhnlich in dualistischen Bestimmungen des Verhältnisses der Theologie zur

Philosophie niedergeschlagen. Die katholische Theologie befand sich hier insofern in einer anderen Situation, als sie nach der Aristotelesrezeption des christlichen Mittelalters eine der repräsentativen Gestalten griechischer Philosophie in den Autoritätsanspruch der christlichen Überlieferung einbezogen hatte. Die Emanzipationsbestrebungen des neuzeitlichen Denkens gerieten hier zuerst mit der Autorität des Aristoteles in Konflikt, bevor sie auf die christlichen Glaubenslehren im engeren Sinne stiessen. In der altprotestantischen Theologie konnten solche Konflikte im philosophischen Vorfeld keinen nennenswerten Umfang annehmen, da theologische Traditionen und in sie eingegangene philosophische Konzeptionen hier, jedenfalls offiziell, keine selbständige Autorität neben der Schrift gewinnen konnten. Nicht die vorübergehende Verbindung der orthodoxen Dogmatik mit der aristotelischen Metaphysik stand hier im Mittelpunkt der frühneuzeitlichen Kritik, sondern die Offenbarungsautorität selbst, allem voran der altprotestantische Begriff der widerspruchsfreien Lehreinheit des inspirierten Schriftkanons. Soweit sich die protestantische Theologie mit der durch die Aufklärung angegriffenen Position überlieferter Autorität identifizierte, stellte sich ihr Verhältnis zur Philosophie und einer philosophisch begründeten Religionslehre daher leicht dualistisch dar, wie es gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus zugespitzten Ausdruck fand. Der supranaturalistischen Position gegenüber konnten sich im Protestantismus allerdings — wiederum anders als in der römisch-katholischen Theologie — auch theologische Konzeptionen entwickeln, die sich entschieden auf den Boden der aufgeklärten Autoritätskritik stellten. Solche Konzeptionen neigten durchweg zur Anlehnung an bestimmte philosophische Systeme. Das gilt noch von den Entwürfen liberaler Theologie im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, die sich im Unterschied zum älteren Rationalismus auf die Besonderheit religiöser Erfahrung als Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem philosophischen Denken beriefen; denn die Inhalte solcher religiösen Erfahrung mussten doch in einer der Philosophie, d.h. bestimmten philosophischen Systemen, entlehnten Begrifflichkeit beschrieben werden, wenn sie nicht im Widerspruch zur liberalen Grundentscheidung als philosophischer Kritik entzogene Offenbarungswahrheit behauptet werden sollten.

Vor und neben diesen beiden, durch die Stellung zur Aufklärungsproblematik bedingten und voneinander geschiedenen Typen der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie gibt es im Protestantismus eine dritte Auffassung, die am ehesten für spezifisch protestantisch gelten könnte und weitreichende Wirkungen gehabt hat. Sie setzt die Theologie dem philosophischen Denken nicht schlechthin entgegen, bagatellisiert auch nicht die unvermeidliche

philosophische Prägung der vom Theologen benutzten Begrifflichkeit als irrelevant für den Inhalt der theologischen Aussagen. Doch sie beschränkt die theologische Relevanz philosophischer Fragestellungen auf die Thematik einer praktischen Philosophie, auf die sittliche Bestimmung des Menschen, sowie auf die affektiven Widerstände gegen diese sittliche Bestimmung. So haben schon, wie E. Mühlenberg in einem noch nicht publizierten Vortrag zeigt, Melanchtons *Loci communes* jene Faktoren der christlichen Überlieferung als Topoi christlicher Lehre in den Mittelpunkt der Theologie gerückt, die die Affekte der Menschen zu beeinflussen und ihren Widerstand gegen die Gottesliebe zu überwinden geeignet sind. Dass später die praktische Philosophie Kants in der protestantischen Theologie Epoche machen konnte, als Ausgangspunkt nicht nur des Rationalismus, sondern auch des Supranaturalismus — das hatte durchaus alte und tiefe Wurzeln in der spezifisch protestantischen Thematik der Theologie, in der Thematik von Schuld und Vergebung, Gesetz und Evangelium. Die Konzentration der Religion auf die ethische Problematik kann als eine Eigentümlichkeit der protestantischen theologischen Tradition überhaupt gelten. Sie lässt sich bei den Reformatoren, im altprotestantischen Verständnis der Theologie als praktischer Wissenschaft, in der Aufklärung ebenso wie im Pietismus verfolgen und kennzeichnet den Rationalismus, besonders im Gefolge Kants, ebenso wie den Supranaturalismus. Nur hat letzterer, statt die Theologie auf Ethik zu *reduzieren*, eine *Ergänzung* der philosophischen Ethik durch die Offenbarung der heiligen und vergebenden Liebe Gottes in Jesus gefordert, weil die philosophische Ethik zu einer Lösung des ethischen Zwiespalts im Menschen, also der Schuldproblematik, nicht in der Lage sei. Diese supranaturalistische Denkform hat sich in der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts auf mindestens drei Entwicklungslinien durchgesetzt : Sie lässt sich von G. Storr über Tittmann, Tholuck und Julius Müller einerseits zum Erlanger Neuluthertum, andererseits zur Bibeltheologie E. Cremers und M. Kählers, sowie schliesslich zu A. Ritschl und W. Herrmann verfolgen und hat durch letzteren bis in die Gegenwart gewirkt, nämlich durch Bultmann und seine Schüler, von denen besonders E. Fuchs und G. Ebeling eine neue Wendung zu W. Herrmann vollzogen haben. So repräsentiert heute vor allem die existenziale Interpretation der Bultmann-Schule das Erbe des ethisch begründeten Supranaturalismus. Im Unterschied zur « Neoorthodoxie » barth'scher Prägung, die sich jeder philosophischen Rechtfertigung oder auch nur Anknüpfung theologischer Aussagen an Philosophisches widersetzt, anerkennt die existenziale Interpretation in der Ethik bzw. in einer ethisch orientierten oder mit ethischer Akzentuierung rezipierten Daseinsanalyse einen ihr mit der Philosophie gemeinsamen Boden. Dabei wird jedoch

die Verflochtenheit der ethischen Thematik mit anderen, theoretischen Themenkreisen der philosophischen Tradition von vornherein ausgeblendet. Dafür ist gerade auch die einseitig ethisch akzentuierte Inanspruchnahme der Heideggerschen Daseinsanalyse und späterhin sprachphilosophischer Fragestellungen durch die existenziale Interpretation sehr instruktiv.

Das Bemühen um eine Urteilsbildung über die verschiedenen typischen Ausprägungen theologischen Selbstverständnisses gegenüber der Philosophie im Protestantismus muss einsetzen bei dem reinen Offenbarungsstandpunkt ; denn wenn dieser als gerechtfertigt erscheint, dann müssen für den Theologen alle weiteren Erörterungen über das Verhältnis zur Philosophie sich erübrigen.

Dass Theologie es mit Offenbarung zu tun hat, bedeutet jedenfalls, dass sie sich nicht reduzieren lässt auf Einsichten, die ausserhalb des Umkreises geschichtlich konkreter Erscheinungen göttlicher Wirklichkeit, « Offenbarungen » im weiteren Sinne des religionswissenschaftlichen Sprachgebrauchs, zu gewinnen sind. Das ist eine Wahrheit, an die Theologen bei ihrem Bemühen um Verständlichkeit der christlichen Überlieferung sicherlich immer wieder einmal erinnert werden müssen. Wenn bei dieser Feststellung, die der sogenannten Neoorthodoxie ihr geschichtliches Recht einräumt, der Begriff Offenbarung im Plural und gar in Verbindung mit Religionen gebraucht wird, so ist damit allerdings auch schon ein erster kritischer Gesichtspunkt geltend gemacht : Die durch die biblischen Schriften bezeugte Offenbarung Gottes (wie immer man ihren Inhalt und ihre Einheit erheben mag) kann nur durch einen Akt irrationaler Willkür isoliert werden aus der Nachbarschaft anderer Religionen und ihrer Offenbarungsansprüche. Erst aus dem Vergleich mit ihnen, nicht durch ein am Anfang stehendes Postulat, kann sich die Besonderheit des israelitischen und des urchristlichen Offenbarungsglaubens ergeben, sei es für das Ganze der israelitisch-urchristlichen Überlieferungsgeschichte, bzw. für ihren literarischen Niederschlag im Alten und Neuen Testament, oder sei es — angesichts der unüberwindlichen Vielfalt der in den biblischen Schriften begegnenden Konzeptionen — für einige charakteristische und als theologisch zentral beurteilte Komplexe, also einen Kanon im Kanon, wie z.B. für die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus. Erst daraufhin lässt sich die Frage nach der Wahrheit dieses Offenbarungsglaubens behandeln, die Frage also, ob es sich dabei nur um menschliche Religion oder aber, ihrem Anspruch gemäss, in der Form menschlicher Religion um Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit handelt. Eine derartige vergleichende Untersuchung und erst recht die damit verbundene Urteilsbildung über die Wahrheit eines Offenbarungsglaubens, der zunächst als einer unter anderen in der Welt der Religionen begegnet, ist ohne

eine philosophische Theorie der Religionen gar nicht möglich. Offenbarungstheologie bedarf also einer religionsphilosophischen Grundlegung. Diese Forderung bedeutet nicht, dass der Theologe irgendeine Philosophie auf Autorität hin als Grundlage seiner eigenen Arbeit zu übernehmen hätte. Er soll vielmehr die Angemessenheit der ihm erreichbaren religionsphilosophischen Kategorien und Urteile an ihren Gegenstand von Fall zu Fall überprüfen und unter Umständen selbst Alternativen entwickeln. Aber das kann nur auf dem Boden religionsphilosophischer Diskussion sinnvoll geschehen und nicht von einem schon vorausgesetzten Offenbarungsprinzip her.

Offenbarungstheologie setzt also durch sich selbst immer schon ein Verständnis von Offenbarung und Religion voraus, also eine Philosophie der Religion. An dieser Stelle ist es für ein selbstkritisches theologisches Denken unerlässlich, sich explizit auf philosophische Probleme einzulassen. Und noch nach einer zweiten Seite hin wird jede Selbstisolierung einer Offenbarungstheologie gegenüber dem philosophischen Denken unhaltbar : Theologie spricht unter Berufung auf Offenbarung Behauptungen über den Menschen und seine Situation, aber auch über Welt und Geschichte aus — lauter Themenkreise, die auch Gegenstand wissenschaftlicher und philosophischer Aussagen sind. Die Überzeugung von der Wahrheit solcher theologischen Behauptungen ist, wenn anders die Wahrheit in bezug auf ein und dasselbe nur eine sein kann, nur unter der Voraussetzung möglich, dass die theologischen Behauptungen mit dem, was an aussertheologischen Behauptungen über Mensch, Welt, Geschichte wahr ist, übereinstimmen, und diese Voraussetzung muss selbst Gegenstand theologischer Reflexion werden, weil sonst die Wahrheit aller theologischen Aussagen dahinsteht. Das erfordert aber eine Teilnahme der Theologie am ganzen Umfang der philosophischen Diskussion samt ihrem Bezug auf die einzelwissenschaftliche Forschung.

Noch in einer dritten Hinsicht kann auch eine der Absicht nach reine Offenbarungstheologie sich philosophischer Befragung und Rechenschaft redlicherweise nicht entziehen : Sie muss Auskunft über den Sinn ihrer Sätze und ihres Sprachgebrauchs geben können. So ist oben schon gesagt, dass theologische Sätze — jedenfalls teilweise — Behauptungscharakter haben, also keine lediglich performative Funktion. Daraus folgt aber, dass sie auch den Kriterien unterliegen, die für Behauptungssätze gelten ; insbesonders müssen Kriterien ihrer Wahrheit oder Unwahrheit angebbar sein.

Die Gründe, die gegen eine dualistische Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie im Sinne einer reinen, d.h. einer autoritären, Offenbarungstheologie sprechen, lassen es auch bereits als fraglich erscheinen, ob die Beschränkung positiver Berührungen der Theologie mit dem philosophischen Denken auf das Feld der

ethischen Problematik vertretbar ist. Denn die angeführten Gesichtspunkte reichen sämtlich hinaus über die ethische Thematik. Sie fordern ein Verständnis von Wirklichkeit überhaupt. Denn auch wenn das menschliche Handeln hinausgreift über das, was schon ist, so bezieht es sich doch auf das Vorhandene und ist im Hinblick auf die Bedingungen seiner eigenen Wirklichkeit und seiner Macht über die vorgefundene Welt zu befragen. Obwohl also jedem Ansatz zu ethischer Besinnung bereits ein theoretisches Verständnis von Wirklichkeit überhaupt vorausliegt, muss nach dem Wahrheitsmoment der Einschränkung theologischer Inanspruchnahme der Philosophie auf die Ethik gefragt werden. Das ist schon wegen der dominierenden Bedeutung dieser Denkweise in der theologischen Tradition unerlässlich.

Die Stärke dieser Auffassung liegt in ihrer Konzentration auf den Menschen und seine Existenzproblematik. Damit sind in der Reformation unzweifelhaft urchristliche Motive erneuert worden, und darüber hinaus lassen sich eigentümliche Parallelen zwischen protestantischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie in der Wendung zur Subjektivität als dem Ort der Wahrheit beobachten. Doch im Unterschied zur neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie hat die Theologie sich mit der Konzentration auf Sünde, Rechtfertigung und Heiligung des Menschen zunehmend aus den Kämpfen um das Weltverständnis zurückgezogen, entsprechend der fortschreitenden Auflösung des alten Wunderbegriffs und einer teleologischen Naturbetrachtung. Die ethische Thematik wurde nicht als ein Ausgangspunkt für ein neues Verständnis von Wirklichkeit überhaupt, mit Einschluss auch der Naturvorgänge, begriffen, sondern wurde zu einer Festung, in die sich die Theologie zurückzog, als die Welt der Natur ihrer Zuständigkeit entzogen wurde. Dadurch entwickelte sich jedoch eine Trennung zwischen Welt — und Selbstverständnis, die auf die Dauer unhaltbar werden musste. Ein klassisches Beispiel für solche Trennung hat zuletzt noch Bultmann durch seine These gegeben, dass das Weltverständnis des Urchristentums für uns veraltet sei, das urchristliche Selbstverständnis jedoch ohne weiteres eine Möglichkeit auch gegenwärtigen Selbstverständnisses der Menschen darstelle, sobald es durch eine Entmythologisierung von seiner Verbindung mit jenem veralteten, mythologischen Weltbild befreit sei. Diese These und jede ähnliche isolierte Konzentration auf das Selbstverständnis des Menschen lässt sich darum nicht halten, weil Selbst- und Weltverständnis immer zusammengehören. Es ist unhistorisch, das eine für veraltet und das andere für identisch übernehmbar zu erklären. Das Ringen um ein angemessenes Selbstverständnis des Menschen erfolgt auf weite Strecken hin als Auseinandersetzung um sein Verhältnis zur Welt, und mit diesem wandelt sich auch das Verhältnis des Menschen

zu sich selbst. Die Veränderung der Welt durch den Menschen vermittelt die Veränderung des Menschen selbst.

Die traditionelle Konzentration der protestantischen Theologie auf die ethischen Fragen von Schuld und Vergebung hat nicht nur die Probleme des Weltverständnisses, sondern vielfach auch den gesellschaftlichen Charakter der menschlichen Daseinswirklichkeit in den Hintergrund gedrängt. Das ist insofern charakteristisch, als die Gesellschaft ebenso wie die Naturwelt den engsten Umkreis der privaten Existenz des einzelnen überschreitet. Es sind gewöhnlich die Themen einer privaten Persönlichkeitsethik gewesen, nicht die objektiven Institutionen und « Güter » menschlichen Handelns, die den Bezugspunkt theologischer Aussagen bildeten. Der Schwerpunkt des theologischen Interesses lag auf der individuellen Daseinsproblematik, in weitgehender Ablösung vom Verhältnis des Menschen zur Naturwelt und, besonders in der lutherischen Überlieferung, auch von der Gesellschaft. Das dabei entwickelte und in der Überlieferung verfestigte Bild von der individuellen Daseinsproblematik musste selbst zu Abstraktionen erstarren, weil das Dasein des einzelnen nicht ohne sein Weltverhältnis und seine gesellschaftlichen Bezüge geschichtliche Konkretheit hat. Das in der protestantischen Überlieferung noch weithin wirksame abstrakte Bild von der Daseinsproblematik des einzelnen konnte sich aber nur verselbständigen auf dem Boden einer scheinbaren Selbständigkeit der ethischen Thematik gegenüber Naturphilosophie und Metaphysik. Denn dass der Mensch seine Stellung im Kosmos nicht als isoliertes Individuum realisieren kann, liegt auf der Hand. Die Naturgeschichte der Menschheit spricht überwältigend für die Priorität der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum. Nur im Horizont der ethischen Frage kann sich ein anderes Bild ergeben, weil mit dem Aufkommen ethischer Besinnung die Individuen tatsächlich auf sich vereinzelt wurden. Doch vom vereinzelten Individuum her kann weder der Gesellschaftsprozess begriffen werden, wie es die abstrakten Vertragstheorien des Ursprungs der Gesellschaft versucht haben, noch auch das Verhältnis der Menschen zur Naturwelt. Vielmehr ist umgekehrt die Emanzipation des Individuums immer schon gesellschaftlich und durch das Weltverhältnis vermittelt und bleibt rückgebunden an in diesen beiden Bereichen verwurzelte Voraussetzungen. Die Ablösung der ethischen Frage des Menschen nach seiner eigenen Bestimmung von der Themen eines allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses hat also ihrerseits gesellschaftliche und geschichtliche Voraussetzungen. Das gilt noch einmal in besonderer Weise für den ethischen Individualismus der protestantischen Frömmigkeit. Es würde zu weit führen, hier die gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen des protestantischen Individualismus zu beschreiben. Es muss genügen, die Frage nach den

Gründen zu stellen, deretwegen die im Protestantismus dominierende Frömmigkeit sich der gesellschaftlichen und durch das Wirklichkeitsverständnis im ganzen gegebenen Bedingungen ihres ethischen Individualismus so wenig bewusst wurde. Diese Gründe sind in der geistesgeschichtlichen Herkunft der protestantischen Frömmigkeit zu suchen. Sie scheinen nicht zuletzt damit zusammenzuhängen, dass die mittelalterliche Ethik eine Gebotsethik war. Durch die Autorität des gebietenden Gottes wurden die ethischen Normen aus der Relativität auf Wirklichkeitsverständnis und Gesellschaft herausgelöst. Durch den Glauben an ihre inhaltliche Koinzidenz mit einem wie immer begründeten Naturrecht aber wurden sie wiederum der Willkür des gebietenden Gottes entnommen. Dieses Syndrom und mit ihm der Schein einer Selbständigkeit der ethischen Thematik konnte bestehen, solange der Inhalt ethischer Verpflichtung als ausgemacht gelten konnte, sei es auf dem Boden der traditionellen christlichen Gebotsethik, sei es auf dem ihrer rationalen Surrogate bis hin zum kantischen kategorischen Imperativ und dem Gedanken durch sich selbst verpflichtender Werte, die als solche nur « gefühlt » zu werden brauchten. Doch schon das zunehmende Bedürfnis nach immer neuer rationaler Rechtfertigung der traditionellen Normen zeigt die fortschreitende Auflösung ihrer selbstverständlichen Geltung. Von einer solchen kann schon seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kaum noch die Rede sein. Die Moralkritik Nietzsches und die Erfahrung unseres Jahrhunderts haben das immer weiteren Kreisen zum Bewusstsein gebracht. Demgegenüber erscheint die Wertphilosophie als ein letzter Versuch, die Selbstverständlichkeit ethischer Werte — wenn auch um den Preis der Anerkennung ihrer Konflikte untereinander — zu retten. Mit dem Verlust der Selbstverständlichkeit der traditionellen ethischen Normen aber schwindet auch der Schein einer Selbständigkeit der ethischen Thematik selbst gegenüber den Fragen eines allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses und den gesellschaftlichen Prozessen. Die ethische Bestimmung des Menschen bedarf heute ganz neuer Klärung von Grund auf, und eine solche kann nur erfolgen in Verbindung mit einer Untersuchung der Eigenart des Menschseins überhaupt, die sich nicht ohne Erörterung der Stellung des Menschen im Kosmos klären lässt.

Der Rückzug nicht nur der Theologie, sondern auch der durch Erweckungsbewegungen erneuerten und geprägten protestantischen Frömmigkeit auf die ethische Daseinsproblematik des Individuums, die Preisgabe der Fragen des Weltverständnisses, enthüllt sich immer deutlicher als eine Sackgasse des theologischen Denkens. Ohne Bezug zur Wirklichkeit der Welt lässt sich der Gottesgedanke nicht mehr festhalten, wie der gegenwärtige Streit um den « Tod Gottes » zeigt. Und schliesslich werden in der Isolierung der ethischen Thematik die

Inhalte ethischer Verpflichtung selbst zweifelhaft als bloss äusserlich aufgedrängte Normen. Damit fällt die Grundlage für die im Protestantismus herkömmliche Anknüpfung des Vergebungszuspruchs an ein vorausgesetztes Schuldbewusstsein, des Evangeliums an das Gesetz, dahin. In einer Welt, in der nach der scharfsichtigen Diagnose Paul Tillichs die Menschen weniger unter Schuldgefühlen als unter dem Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins leiden, hat die Botschaft von der Vergebung ihre klare Adresse verloren ; denn einerseits schwindet das Bedürfnis nach Vergebung, weil die Normen, die übertreten werden, nicht mehr als unbedingt geltende empfunden werden, und andererseits (aber dem ersten entsprechend) scheint die herkömmliche christliche Auffassung von der Göttlichkeit der Vergebung die simple Tatsache, dass die Menschen sich eben irgendwie miteinander arrangieren müssen, masslos aufzubauschen. Angesichts der Relativierung früher einmal absolut geltender Normen in der modernen Industriegesellschaft trägt auch die Botschaft der Vergebung die Göttlichkeit — sei es im Sinne der Anmassung oder als Offenbarung — nicht mehr unmittelbar an der Stirn. Die Konzentration der Frömmigkeit und der Theologie auf eine Gebotsethik, bzw. auf die nur aus dem Absoluten zu rechtfertigende Vergebung der Übertretung solcher absoluten Gebote, bringt immer mehr angestrengten Leerlauf hervor. Das festzustellen kann nicht bedeuten, dass die ethische Daseinsproblematik für die Theologie irrelevant geworden wäre. Aber die Zuspitzung der ethischen Thematik auf die individuelle Problematik von Schuld und Vergebung, sowie die Isolierung der Ethik von den Fragen des theoretischen Wirklichkeitsverständnisses und damit auch von der Wirklichkeit der Gesellschaft müssen überwunden, die Frage nach der Bestimmung des Menschen muss in die umfassendere Frage nach dem Sinn des Daseins überhaupt zurückgenommen werden.

In dieser Situation muss die Theologie sich in vollem Umfang auf die philosophische Thematik einlassen. Das ist in der neueren Theologiegeschichte nur selten geschehen, sei es — wie in der katholischen Theologie — wegen der Beschränkung auf eine bestimmte, den theologischen Bedürfnissen bereits adaptierte Systemgestalt der Philosophie, sei es — wie im Protestantismus — wegen der Vorherrschaft einer Verbindung von Offenbarungsglauben und ethisch-existenziellen Motiven. Eine Ausnahmestellung kommt in der deutschen protestantischen Theologiegeschichte der Neuzeit fast nur den vom deutschen Idealismus ausgegangenen Impulsen zu, deren Wirkung in ihren Anfängen durch die erste Fassung von Schleiermachers « Reden über die Religion » und in ihren Ausläufern in unserem Jahrhundert durch Troeltsch und Tillich repräsentiert ist. Um sich das Ausmass der gegenwärtig anstehenden Aufgabe deutlich zu machen, muss man

aber wohl noch weiter zurückgreifen, nämlich auf die erste klassische Epoche christlicher Theologie überhaupt, auf die Patristik. Damals trat die Theologie in Konkurrenz zu den philosophischen Schulen der Antike, mit dem Anspruch, die wahre Philosophie zu begründen. Damit ist ein Massstab für alles theologische Denken gesetzt, dem kein einzelnes theologisches System endgültig genügen kann, und an dem gemessen vieles, was in der Geschichte als Theologie hervorgetreten ist, als völlig unzureichend erscheinen muss. Und doch reicht dieser Massstab allein zu, eine Vorstellung von der Grösse der Aufgabe zu vermitteln, der sich christliche Theologie heute gegenübersieht, wenn sie in der geistigen Auseinandersetzung der Moderne bestehen will.

Die Idee der Theologie als « wahrer Philosophie » dürfte kaum geeignet sein, ein friedliches Nebeneinander von Theologie und Philosophie zu ermöglichen. Sie macht aussertheologischer Philosophie die Wahrheit ihrer Konzeptionen streitig, so wie sich umgekehrt Philosophie in ihrer Geschichte auf weite Strecken hin durch kritische Auflösung theologischer Lehre und Überlieferung behauptet hat. Die Philosophen haben dabei entweder der gesellschaftlich geltenden, positiven, eine « natürliche » Theologie entgegengesetzt, d.h. eine solche, die der Natur des Göttlichen gemäss sein und nicht nur auf menschlicher Konvention beruhen sollte. Oder sie haben Religion und Theologie überhaupt destruiert oder als abgetan behandelt. Umgekehrt hat die christliche Theologie, als sie der Universalität ihrer Wahrheit noch gewiss war, sich selbst als die von der Philosophie beanspruchte « natürliche » Theologie dargestellt und den nichtchristlichen Philosophien mit der Letztbegründung der Wirklichkeit auch ihren Anspruch streitig gemacht, die Natur des Menschen und der Welt definitiv zu bestimmen. Als die Theologie später einem von der christlichen Offenbarung noch nicht berührten philosophischen System eine Enklave in ihrem eigenen Bereich einräumte unter dem Titel einer nicht mehr mit der Offenbarungstheologie identischen, sondern von ihr unterschiedenen und vermeintlich ihr Vorfeld bildenden theologia naturalis, da schickte sie sich bereits an, auf ihre eigene Universalität zu verzichten. Das Arrangement mit einer auf ausserchristlichen Voraussetzungen beruhenden Philosophie wie der aristotelischen kündigte den Verfall der Theologie an ; denn diese ist entweder universal und entspricht so im Denken dem einen Gott, dessen Offenbarung sie bedenkt, oder sie verliert ihre intellektuelle Integrität. Jede partikulare Bestimmung der theologischen Thematik, jede Beschränkung ihrer Zuständigkeit auf ein Teilgebiet der Erfahrung oder der Wirklichkeit, selbst wenn es sich dabei um das als Offenbarung Gottes behauptete Geschehen und um seine Vermittlung durch die Heiligen Schriften handelt, dementiert das theo-

logische Reden von Gott als dem einen Ursprung alles Wirklichen. Ein Arrangement mit einer auf ausserchristlichen Voraussetzungen beruhenden Philosophie wie der aristotelischen, das dieser eine relative Selbständigkeit auf dem Gebiet natürlicher Erkenntnis zugesteht und die Theologie auf das Gebiet übernatürlicher Offenbarungswahrheit begrenzt, ist daher theologisch im höchsten Grade bedenklich. Andererseits musste die Idee einer Philosophie, die als theologia naturalis eine blosse Propädeutik für die höhere Wahrheit der Theologie zu leisten hätte, ein ohnmächtiger Traum der Theologen bleiben. Philosophie hat es von ihrer Tradition her nicht weniger mit der einen und ganzen Wahrheit zu tun als christliche Theologie. Der Versuch, philosophisches Denken als blosse Vorbereitung für die der Vernunft unerreichbaren Wahrheiten der Offenbarung in den Dienst zu nehmen, musste daher scheitern. Er musste die Selbstbefreiung des philosophischen Denkens von der Theologie herausfordern. Der Streit zwischen Theologie und Philosophie lässt sich nicht dadurch schlichten, dass man ihnen verschiedene je eigentümliche und voneinander gesonderte Zuständigkeiten zuweist. Die herkömmliche Aufteilung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis und Thematik scheitert daran, dass die Frage nach der Natur der Dinge sich von ihrem Ursprung her als definitiv und exklusiv, als keiner anders gearteten Ergänzung oder gar Überhöhung fähig versteht und verstehen muss. Philosophie und Theologie können einander aber auch nicht als verschiedene Perspektiven der einen Wahrheit gegenseitig gelten lassen, weil die Frage nach der Zuordnung solcher unterschiedener Perspektiven in der einen Wahrheit unausweichlich ist. Und erst ihr gilt das eigentlich philosophische Interesse. Daher kann es keine « christliche Philosophie » als neben andern gleichberechtigte Sonderform von Philosophie geben : Sie wird entweder von der auf die Einheit der Wahrheit reflektierenden Philosophie als eine untergeordnete Form der Wahrheitserkenntnis klassifiziert und eingeordnet werden, oder sie muss sich selbst als die « wahre » Philosophie zu behaupten suchen. Der Streit zwischen Theologie und von ihr sich unterscheidender Philosophie ist unvermeidlich, solange nicht Philosophie selbst theologisch wird oder Theologie als wahre Philosophie zu überzeugen vermag. Der Streit zwischen ihnen ist von der Sache her unvermeidlich, weil beide ihren Ernst nur in der Inanspruchnahme der ganzen ungeteilten Wahrheit haben. Doch dass die Wahrheit, um die ihr Streit geht, eine und dieselbe ist, das sollte mitten im Streiten eine Gemeinsamkeit begründen und die Argumente der andern Seite als förderlich auch für die eigene Sache erkennen lassen.

Der Versuch zur näheren Charakteristik des gemeinsamen Themas, das zwischen Theologie und Philosophie strittig ist, stösst bereits auf erhebliche Schwierigkeiten. In der metaphysischen Tradition ist die

Einheit der Wahrheit der Einheit des Seienden im einzelnen und im ganzen zugeordnet. Damit kündigt sich schon an, dass bereits eine vorläufige Beschreibung des zwischen Philosophie und Theologie strittigen Terrains sich unausweichlich verstricken muss in die dornigen Grundfragen der Metaphysik und in die nicht weniger dornige Problematik der heute beliebten Verabschiedung der metaphysischen Themen. Ob man sich ihrer so leichthin entledigen kann, oder ob wenn nicht die überlieferten Antworten, so doch die ihnen zugrundeliegenden Fragen und Themen der Metaphysik zumindest in einem Grundbestande mit der Eigenart denkender Erfahrung selbst gegeben sind und gewissenhafter Reflexion als unabweisbar sich aufdrängen, ist hier nicht zu entscheiden. Immerhin berührt es eigenartig, dass die These vom Ende der Metaphysik in neuerer Zeit in sehr verschiedener Weise als Folie der Selbstauslegung ganz verschiedenartiger Positionen (Comte, Dilthey, Heidegger) proklamiert worden ist. Die Unklarheit des Verhältnisses gegenwärtiger Philosophie zu den Themen der metaphysischen Überlieferung erschwert zusätzlich die Beschreibung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie. Im Verhältnis zum metaphysischen Thema der Einheit des Seienden und der Wahrheit war eine solche Beschreibung eher erreichbar. Zwar hat es die Theologie nicht in derselben Weise mit der Einheit des Seienden im ganzen zu tun wie die Metaphysik. Sache der Theologie ist vielmehr das Bemühen, die Wirklichkeit Gottes zu denken. Dabei blieb aber trotz alles sonstigen Streites um den Gottesgedanken bis heute unerschüttert, dass Gott jedenfalls so lange noch nicht als Gott gedacht ist, wie er nicht als die einende Einheit alles Seienden gedacht ist. Damit ist die Verstrickung der Theologie in die Probleme der Metaphysik unausweichlich. Ebenso wird deutlich, inwiefern Theologie und Philosophie einander ihr Thema streitig machen: Indem die Philosophie das Sein des Seienden bedenkt — die Gemeinsamkeit alles Wirklichen in seinen Besonderungen — verfolgt sie schon die Frage nach der einenden Einheit alles Seienden mit, tritt damit in Konkurrenz zu theologischem Reden von Gott. Und umgekehrt, wo irgendeine Theologie sich ernsthaft darauf einlässt, Gott zu denken, und das heisst ihn als die einende Einheit alles Seienden zu denken, da ist sie schon in die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Besonderung in der Konstitution jedes konkret Wirklichen verwickelt. Dass Theologie und Philosophie bei solcher Bearbeitung der gleichen Thematik von entgegengesetzten Ausgangspunkten her zu gleichen Resultaten gelangen, wird man allerdings im Hinblick auf die durch Kritik religiöser Positionen bestimmte Geschichte der abendländischen Philosophie kaum erwarten dürfen. So folgenreich es auch für das Denken und nicht zuletzt für das gegenwärtige ist, ob solche Übereinstimmung ihm als wünschenswert gilt oder nicht, ihre Realität

hält zum Alltag des Denkens die Distanz der eschatologischen oder paradiesischen Idylle und wird sich höchstens als flüchtiger Glücksfall hier und da einmal einstellen.

Nachdem das in der Strittigkeit gemeinsame Thema theologischen und philosophischen Denkens als Einheit der Wahrheit und des Seienden vorläufig beschrieben ist, muss das Recht der Kritik an seiner in der Metaphysik klassisch gewordenen Fassung bedacht werden. Es ist heute nicht mehr zu rechtfertigen, die Einheit des Seienden insgesamt als ein vorhandenes — und in diesem Sinne selbst seiendes — Ganzes und die einende Einheit dieses Ganzen ebenfalls als vorhanden zu denken. Daher erscheint schon der blosse Versuch, die Gesamtheit alles Seienden abschliessend in der Einheit des Systems zu denken, als abwegig. Dagegen stehen die Endlichkeit menschlicher Erfahrung und die prozesshafte Unabgeschlossenheit der Wirklichkeit. Sein und Zeit sind in ihrer Zusammengehörigkeit zu bedenken, und die Prozesse, denen alles Seiende zugehört, sind nirgends schon definitiv abgeschlossen. Insbesondere ist die Geschichtlichkeit der menschlichen Freiheit zwar auf das Vorhandene bezogen, aber zugleich immer auch schon darüber hinaus. Wo das Vorhandene als in sich abgeschlossenes Ganzes ausgegeben wird, da werden die Ansatzpunkte zu seiner Veränderung vernachlässigt und verstellt. Damit wird der Gedanke eines vorhandenen Ganzen alles Seienden ideologisch. Die Brüche und Absurditäten im Vorhandenen, die nach seiner Veränderung auf mögliche Ganzheit hin rufen, werden durch die Illusion einer heilen Welt verdeckt oder zumindest entschärft. Das Vorhandene als Gesamtheit — als selbst vorhandenes System — kann nur die Unwahrheit sein. Das Vorhandene — und in diesem Sinne das Seiende — ist vielmehr als das bestimmt, über das immer noch hinausgefragt und hinausgedacht werden kann. Eben deshalb muss es auch als Lästerung erscheinen, Gott als vorhandenes Seiendes zu denken, als die selbst vorhandene einende Einheit der Welt. Gott wäre so nicht mehr als die alles bestimmende Wirklichkeit gedacht, es sei denn auf Kosten der menschlichen Freiheit. Ein Freiheit und Veränderung ausschliessendes Prinzip einer im Vorhandenen geschlossenen Welt trüge jedoch eher diabolische als göttliche Züge.

Obwohl also die Einheit und Ganzheit des Wirklichen nicht mehr als definitiv vorhanden gelten kann, vermag sich das mit der erfahrenen Wirklichkeit zugleich sich selbst reflektierende Denken des metaphysischen Themas der Einheit nicht einfach zu entschlagen. Jeder seiner Schritte impliziert Identität. Zwar wird dabei Identität nur als Einheit des Verschiedenen, Nichtidentischen gedacht, aber das Nichtidentische selbst kommt erst im Lichte übergreifender, wenn auch nicht immer schon thematisierter Einheit in den Blick. So ist

Denken immer schon dem Einen und Ganzen verbündet. Dieses darf nur nicht ohne weiteres als vorhandene Einheit und Ganzheit gefasst werden, noch auch als die bloss abstrakte Einheit des Allgemeinen, sondern ist als das Seiende zugleich in sich begreifende und übersteigende Bedeutungseinheit zu verstehen.

Die Bedeutung, die einem Seienden auf Grund von Erfahrung zuerkannt wird, greift stets hinaus über das, was an ihm vorhanden und vorfindlich ist. Dabei erfasst unsere Erfahrung das Besondere und einzelne nur durch ausdrückliche oder unausdrückliche Antizipation eines Bedeutungsganzen, in bezug auf das irgend etwas allererst bedeutsam ist. Dasselbe gilt für jede besondere Bedeutungseinheit im Verhältnis zum jeweils umfassenderen Bedeutungsganzen und endlich zu einer Bedeutungstotalität, die zwar alle konkret erfahrene Bedeutung immer schon konstituiert, aber nie schon definitiv durch Reflexion eingeholt ist. Solche Bedeutungstotalität ist keine blosse regulative Idee der Einheit alles Inhaltes der Erfahrung, da vielmehr das jeweilige Bedeutungs*ganze* immer schon konstitutiv ist für die Bedeutsamkeit des einzelnen und Besonderen, also nicht als ein sekundär hinzutretendes Prinzip der Integration einer primär gegebenen Mannigfaltigkeit der Erfahrung ausgegeben werden darf. Ferner sind Bedeutungsganzheit und Bedeutungstotalität nicht zu verwechseln mit dem Allgemeinen, das vielmehr nur den abstrakten Abglanz der Totalität konkreter Bedeutungsbeziehungen bildet. Und schliesslich ist der letzte Horizont einer unsere Erfahrung immer schon leitenden, aber nie schon reflex eingeholten Bedeutungstotalität nicht zu verwechseln mit der Idee einer Gesamtheit des Seienden, da vielmehr Bedeutung immer das als bedeutsam erfahrene Seiende übersteigt. Bedeutungstotalität schliesst also zwar das Seiende in seiner Gesamtheit zusammen, geht aber zugleich hinaus über das was bloss ist und vermag vielleicht gerade darum, die auseinanderstrebende Vielfalt des Seienden zu vereinen.

Der Grundirrtum bisheriger Metaphysik ist also nicht schon darin zu erblicken, dass sie überhaupt Wirklichkeit im Ganzen denken wollte. Das Denken ist mit jedem ersten Schritt schon an Identität, Ganzheit, orientiert und kann darum nicht in einer bloss negativen Dialektik verharren. Aber verhängnisvoll war es, dass das Ganze alles Wirklichen als bereits vorhanden gedacht wurde. Die dem entsprechende Gestalt des Denkens war das in sich geschlossene System. Aber Systeme, die mit dem Anspruch auf Totalität und Endgültigkeit des Wissens auftreten, erweisen ihre Unwahrheit spätestens daran, dass die Wirklichkeit im ganzen noch nicht vollendet, noch im Prozess ist. Darum ist Totalität, der denkende Erfahrung nicht entsagen kann, solange sie auf Wahrheit auch nur im einzelnen und Besonderen aus ist, nur als Sinntotalität erreichbar, die vorgreifend

in der noch unvollendeten und widerspruchsvollen Wirklichkeit eines in der Totalität ihrer Bedeutungsbezüge noch nicht realisierten Gesamtsinnes innewird, der sich ankündigt, dunkel oder lichtvoll, in der Erfahrung von bedeutsam Besonderem.

Mit solcher Sinntotalität des Daseins im Gegensatz zum unvollendet Fragmentarischen des jeweils Vorhandenen hat es alle religiöse Erfahrung zu tun, auch da schon, wo die heilvolle Ganzheit des Daseins nicht im Modus des « Noch nicht » und der Verheissung, sondern als urbildliche und urzeitliche Ordnung geschaut wurde, von der der Mythos kündete. Auch solche heilige Ordnung überschreitet die vorhandene Wirklichkeit. Der Erfahrung des mythischen Denkens entspräche allerdings eher die umgekehrte Charakteristik : Das profane Dasein und die gegenwärtige Welt bleiben immer wieder zurück hinter den mythischen Urbildern. Erst die Religion der Verheissung hat das Heil in der noch offenen Zukunft gesucht statt in einer unvordenklichen Vergangenheit.

Die Philosophie hat sich seit ihren Anfängen auf die von der religiösen Überlieferung behaupteten Sinntotalitäten kritisch zurückgewendet. Ihre Entstehung scheint zusammenzuhängen mit einem Ungenügen daran, dass die religiösen Konzeptionen für das Verständnis des Daseins im ganzen nicht leisteten, was sie zu leisten vorgaben. Ihre rationalen Entwürfe scheinen an der Frage orientiert zu sein, was besser als die jeweilige religiöse Überlieferung geeignet erscheint, die Funktion der göttlichen Gründung des Daseins im ganzen zu erfüllen. Die Philosophie übernimmt mit ihren Konjekturen die Leerstellen der religiösen Überlieferung, deren Behauptungen sie als der Natur des Göttlichen ungemäss und also seiner Funktion nicht genügend zurückweist. Sie entwirft Alternativen zu den vorgegebenen Lösungen der religiösen Überlieferungen. Ging es dabei in der antiken Philosophie in erster Linie um die wahre, d.h. alles Vorhandene als seine Wirkung rechtfertigende Gestalt des göttlichen Ursprungs, entsprechend der altgriechischen Auffassung von der Natur des Göttlichen, so zielt die Religionskritik der neueren Philosophie, nachdem sie den abstrakten Gedanken eines göttlichen Ursprungs als überflüssig, in sich widersprüchlich und als Produkt menschlicher Projektionen abgetan hat, mit zunehmender Deutlichkeit auf die Frage nach wahrer, d.h. alle gegenwärtigen Leiden und Übel überwindender Versöhnung, entsprechend dem christlichen Gottesverständnis, das erst in der Erlösung und Versöhnung der Welt die Offenbarung des wahren Ursprungs aller Dinge findet. Der Übergang zur revolutionären Praxis liegt daher durchaus in der Konsequenz der neuzeitlichen philosophischen Kritik des Christentums und führt sein Thema in anthropozentrischer Umbesetzung fort. Die Christentumskritik geht in der Tat erst da an die Wurzel, wo sie das Thema der

christlichen Offenbarung, die Erlösung und das Heil der Menschen, wirksamer ins Werk setzt als die Kirchen.

Die rationale Rekonstruktion fiel nicht immer so eindrucksvoll aus wie die kritische Destruktion der religiösen Überlieferung. Oder vielmehr, das Ungenügen der letzteren zeigte sich manchmal erst beim Scheitern der ersteren. Die Geschichte der Philosophie lehrt, dass die grossen Systementwürfe zu den vergänglicheren ihrer Leistungen gehören. Sie verfielen noch schneller der Kritik ihrer philosophischen Nachfolger als die religiösen Überlieferungen. Das ist verständlich, weil jene nur jeweils ein einziges rationales Modell bildeten, während die religiösen Traditionen der Auslegung durch viele solcher Modelle fähig blieben. Es liegt nahe, die dauerhaftere Leistung der Philosophie in der Rationalisierung des Konkreten durch Klassifikation, aber auch in der Analyse solcher Phänomene wie der Bewegung zu suchen. Philosophisches Denken scheint zwar die Vielfalt des konkret Seienden weniger um seiner selbst willen als vielmehr im Hinblick auf seinen Ort im System des Seienden überhaupt untersucht zu haben ; es hat sich dem Konkreten zugewendet als Kriterium und Ausgangspunkt für ein angemessenes Verständnis des Seienden im ganzen. Während aber die dabei zunächst intendierten universalen Entwürfe sich als brüchig erwiesen, hat die Bearbeitung des Konkreten immer wieder Teilbereiche erfahrener Wirklichkeit zur Übernahme in die Zuständigkeit einzelwissenschaftlicher Forschung vorbereitet, die keinen übergeordneten Gesamtsinn mehr intendiert, sondern die Verknüpfung der Erscheinungen als Selbstzweck verfolgt.

Die philosophische Ausarbeitung der Logik des Konkreten ist auch für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie wichtig geworden, zunächst in der Weise, dass die frühchristliche Theologie die von den philosophischen Schulen beschriebenen Phänomene — und damit zugleich oft weitreichende philosophische Theoreme — in ihren eigenen Denkzusammenhang übernahm und damit sich selbst als « wahre Philosophie » etablierte [1]. Die Logik der Phänomene bildet aber auch

[1] Die Motive dazu wird man in gewissen Besonderheiten der christlichen Religion zu suchen haben, besonders in ihrer Verbindung eines missionarischen Impetus mit einem bestimmten und somit beschränkten geschichtlichen Bezugspunkt des Glaubens : Auf « heidnischem » Boden waren Jesus und der von ihm verkündete Gott weder durch angestammte Überlieferung legitimiert, noch als Inbegriff geläufiger Daseinsstrukturen evident. Der zweite Mangel liess sich noch am ehesten ausgleichen, wie die Aneignung der für die antiken Mysterienreligionen charakteristischen Motive von Tod und neuem Leben für die Christologie zeigt. Aber das Christentum stiess dabei in der hellenistischen Welt auf allerlei Konkurrenz. Wo immer der christliche Gott primär als ein « fremder » Gott empfunden wurde — und das war selbst in der Periode seiner unbestrittenen Autorität im christlichen Mittelalter der Fall, wie die im übrigen für die

den Kampfplatz, auf dem sich in der nachmittelalterlichen Situation der Streit zwischen Theologie und Philosophie vollziehen musste. Denn auf die Logik der Phänomene stützt sich die philosophische Kritik des Christentums ebenso wie einst die der homerischen Götterwelt : auf die Geschlossenheit des Naturgeschehens und seine Unabhängigkeit von göttlichen Eingriffen, auf die Revision des Geschichtsbildes der christlichen Überlieferungen vom Boden der neuen Naturerkenntnis her, auf die Beschreibung der religiösen Phänomene als Projektionen menschlicher Subjektivität, auf eine Anthropologie, die Religion als ein dem Menschen als Menschen nicht wesentliches Verhalten, den Atheismus hingegen als Bedingung menschlicher Freiheit erklärt, endlich auf eine historische Einordnung des Christentums, die seine Grundgedanken als weltfremd und womöglich schon seit seiner frühesten Geschichte verraten hinstellt. Die christliche Theologie kann solcher philosophischen Kritik nur standhalten, indem sie sich auf eine Diskussion der Phänomene einlässt, auf die jene sich beruft, also auf die Erscheinungen des Naturgeschehens, des menschlichen und besonders des religiösen Verhaltens und der in ihm sich äussernden Subjektivität, endlich auf den Gang der Menschheitsgeschichte und die Stellung des Christentums in ihr. In solcher Diskussion wird die Beschreibung der Phänomene selbst strittig

Theologie so unglückliche These von der « Übernatürlichkeit » der Offenbarungswahrheiten zeigt — da musste die Zumutung des Glaubens auf das Bedürfnis nach Gründen für die Gottheit dieses Gottes stossen und also das Bedürfnis nach Philosophie wecken. Dabei hat die christliche Apologetik als « wahre Philosophie » — oder indem sie den christlichen Glauben selbst als wahre Philosophie darstellte — zwar immer wieder den fremden Gott der christlichen Botschaft als Schöpfer der Welt zu denken versucht und damit seine Fremdheit zu beseitigen getrachtet. Aber die Aufgabe war nicht abschliessend zu lösen, und damit perenniert das philosophische Bedürfnis der christlichen Überlieferung, ihr Bedürfnis nach Theologie im Sinne apologetischer Reflexion über die blosse Weitergabe heiliger Überlieferung hinaus. Noch im Begriff der Schöpfung selbst liegen die widerstreitenden Momente der Ursprungsverbundenheit von Schöpfer und Geschöpf und der Fremdheit und Ungebundenheit des Schöpfers gegenüber der von ihm geschaffenen Welt beieinander. Indem die Theologie im Begriff der Schöpfung ihre Zusammengehörigkeit zu denken unternahm, kam sie doch nicht darüber hinweg, dass der Glaube an den biblischen Gott als Schöpfer der Welt sich bestenfalls partiell auf das Zeugnis seiner Schöpfung berufen kann, so dass diese Berufung strittig bleibt und immer wieder neuen Streit herausfordert. Am ehesten kann sich die Theologie auf jene Phänomene berufen, die selbst erst im Wirkungsbereich der jüdischen und der christlichen Religion ihren Ursprung haben oder ihre volle Ausbildung fanden, nämlich auf die Geschichtlichkeit des Menschen, auf die seine Einordnung in irgendeine vorhandene Welt sprengende personale Freiheit und auf die gerichtete Zeitlichkeit, den Prozesscharakter alles Wirklichen überhaupt. Doch eben damit wird auch die Unabgeschlossenheit der Geschichtsprozesse in den Blick gerückt und mithin die Strittigkeit und Offenheit aller Urteile über die Wirklichkeit im ganzen und die sie zum Ganzen einende Macht.

werden. Das schliesst nicht aus, dass auch die Theologie die philosophische Kritik an der christlichen Überlieferung grossenteils als berechtigt anerkennen kann. Aber sie wird deren Relevanz einschränken. Gewisse Verallgemeinerungen philosophischer Religionskritik wird die Theologie ebensowenig übernehmen können wie gewisse Tendenzen zur Verselbständigung der durch die Philosophie beschriebenen Phänomene von aller religiösen Thematik. Jedenfalls von diesen beiden Punkten her wird sich theologische Integration der philosophischen Kritik nur als Metakritik der Philosophie vollziehen können. Eine solche aber kann philosophischer Argumentation nur dann gerecht werden, wenn sie selbst die Form philosophischer Reflexion hat. Die Umkehrung der philosophischen Kritik religiöser Traditionen ist nur da möglich, wo das religiöse Überlieferung verantwortende Denken seinerseits philosophisch wird und sich insbesondere den Appell an autoritative Gegebenheiten und Instanzen irgendwelcher Art versagt.

Leider hat die Auseinandersetzung zwischen Theologen und Philosophen in der Neuzeit oft nicht die Gestalt eines offenen kritischen Prozesses im Ringen um den Sinn der Phänomene gehabt. Diese reine Gestalt der Auseinandersetzung wurde von beiden Seiten durch Vorbehalte und Vorurteile beeinträchtigt. Die Theologie hat philosophische Kritik vielfach nur als Ausdruck eines Gegenglaubens zur Kenntnis genommen, und die Philosophen haben oft genug Theologie von vornherein als autoritätsgebundenes und daher rationalen Argumenten letztlich nicht zugängliches Denken beurteilt. Auf beiden Seiten hat man sich damit die Auseinandersetzung zu leicht gemacht, da es sich unter solchen Umständen zu erübrigen schien, auf die Einwände und Konzeptionen der Gegenseite ernsthaft einzugehen. Unglückseligerweise sind jedoch die beiderseitigen Vorurteile keineswegs völlig unbegründet. Der beginnenden Neuzeit stellte sich das Christentum der verschiedenen Konfessionen viel eher in der Form der Positivität von vernünftigem Urteil unzugänglichen Offenbarungslehren dar als im Sinne einer « wahren Philosophie ». Das etablierte Christentum hatte zwar im Mittelalter dem philosophischen Bildungsdrang Raum gegeben, zog sich aber gegenüber der seine eigenen Grundlagen in Frage stellenden Kritik auf die vermeintlich sichere Autorität der Offenbarung zurück, die dem einzelnen durch eine jenseits philosophischer Reflexion sich vollziehende Glaubenserfahrung gewiss werden sollte. Obwohl die Theologie der Aufklärung und des neunzehnten Jahrhunderts sich bei weitem nicht immer auf dieser Linie bewegte, gab es doch Anlass genug, sie als charakteristisch für die Stellung der Kirchen zur Neuzeit anzusehen. Auf der andern Seite liess das Bestreben nach Emanzipation vom Druck des theologischen Autoritätsprinzips und seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit in

Kirche und Staat schwerlich immer eine Atmosphäre entstehen, in der zugunsten der christlichen Überlieferung sprechende Gesichtspunkte die gleiche Aufmerksamkeit und Beachtung finden konnten wie solche, die zu ihrer Destruktion dienten. Dem theologischen Dogmatismus trat ein rationaler Dogmatismus entgegen, der entweder die sinnliche Wahrnehmung oder vermeintliche erste Prinzipien der Vernunft selbst oder beides zusammen zur exklusiven Quelle aller zulässigen Behauptungen erklärte. Der Irrationalität der Glaubenserfahrung begegnet bis heute die Irrationalität einer allerdings immer wieder durch autoritäre Kirchlichkeit und Theologie herausgeforderten, emanzipativen Selbstbehauptung, der christlicher Glaube und menschliche Freiheit von vornherein als unvereinbare Gegensätze gelten.

Solche Vorurteile und Vorbehalte, aber auch die dazu Anlass gebenden Einstellungen, müssen durchbrochen werden, um von beiden Seiten her freies Feld für den kritischen Dialog zwischen Theologie und Philosophie zu gewinnen. Wird die Diskussion über die Bedeutsamkeit einzelner Phänomene und ihre Relevanz für die Bedeutungsganzheit des menschlichen Daseins in voller gegenseitiger Offenheit geführt, so dient das der Sache sowohl der Theologie als auch der Philosophie.

Der Theologie kann die philosophische Kritik dazu verhelfen, ein differenzierteres und der Erfahrung der Menschen von sich selbst und von ihrer Welt in Natur und Geschichte besser angemessenes Verständnis von den Bedingungen glaubwürdigen Redens von Gott zu gewinnen und die Relevanz der Geschichte Jesu von Nazareth für die Menschheit und das Ganze der Wirklichkeit unbefangener zu untersuchen. Zwar greifen theologische wie alle anderen Ausagen, die die Bedeutungstotalität des Daseins intendieren, über die Antagonismen und Absurditäten der vorhandenen Welt, über das Fragmentarische der Realität hinaus. Aber ihr Gewicht bemisst sich danach, inwieweit sie sich in der Lage zeigen, den Bruchstücken der Realität und der in ihren Fragmenten sich andeutenden, weil von ihnen entbehrten Ganzheit Raum zu geben, und das nicht nur im Sinne theoretischer Fiktion, sondern als Sinnvertrauen künftigen Gelingens, das schon das gegenwärtige Verhalten zu inspirieren vermag. Das Heil und also die Ganzheit der Welt, in der die Geschichte Gottes zum Ziele kommt, und in der seine Wirklichkeit endgültig offenbar werden soll, ist sicherlich nicht als vorhanden aufweisbar. Die Rede davon richtet aber nicht nur ein Gegenbild zur vorhandenen Welt im Sinne der Vertröstung auf ein besseres Jenseits auf, sondern weist voraus auf eine dieser Welt selbst bestimmte, sie zum Guten verändernde Zukunft. Und solche Verheissung kann der vorhandenen Welt nicht nur entgegengesetzt sein. Sie ist Verheissung nur so, dass sie die Leiden und

die entbehrte Vollendung, aber auch die Momente glücklichen Gelingens im gegenwärtigen Dasein auf die sie in sich aufhebende Versöhnung und Erfüllung bezieht. Dieser Bezug des verheissenen, durch Jesus schon gegenwärtigen Heils zur vorhandenen Welt und ihren Erscheinungen, um deren Heil es sich dabei doch handeln soll, begründet das Interesse, das christliche Theologie an der ihr zuteil werdenden philosophischen Kritik nehmen muss.

Aber auch die Philosophie dürfte bei klarem Bewusstsein von den Bedingungen ihres eigenen Denkens und von den Gefährdungen der um die Begründung ihrer selbst kreisenden Reflexion den Dialog mit Religion and Theologie nicht einfach als für ihre eigene Sache unbeträchtlich einschätzen. Der Erschütterung der religiösen Institutionen und Überlieferungen in der modernen Gesellschaft korrespondiert vielleicht nicht zufälligerweise ein unübersehbarer Verfall der Kraft und der Antriebe zu komprehensiven philosophischen Entwürfen. Konnte es in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit so scheinen, als ob die Philosophen berufen seien, die Theologie abzulösen in der Aufgabe umfassender Sinndeutung der Wirklichkeit, so hat sich während des letzten Jahrhunderts das Bild gewandelt. Die Philosophie hat sich immer tiefer in die Probleme der Subjektivität verstrickt. Sie hat das Feld des allgemeingültigen Wissens den positiven Wissenschaften überlassen müssen. Demgegenüber gerät ihr eigenes Tun zunehmend in das Licht subjektiver Unverbindlichkeit. Es erweist damit sich selbst als der Geschichtlichkeit und Endlichkeit der geistigen Subjektivität verhaftet, die das zentrale Thema der neuzeitlichen Philosophie gewesen ist. Deren Emanzipation von der Vormundschaft überlieferter Autoritäten bildet die wohl wichtigste Errungenschaft der neuzeitlichen Philosophie, und sie wurde gewonnen in der Auseinandersetzung mit der christlichen Religion und Theologie. Die emanzipierte Subjektivität aber stösst auf die Frage danach, was ihre eigene Freiheit konkret konstituiert und ihr Dasein inhaltsvoll macht. Das ist übrigens eine Frage, die sich heute keineswegs nur der theoretischen Reflexion stellt, sondern ebenso als gesellschaftliches Problem der bürgerlichen Freiheit. Es ist immer wieder versucht worden, der Frage nach der die subjektive Freiheit selbst konstituierenden und ermächtigenden Wirklichkeit zuvorzukommen durch Insistieren auf der Autonomie des Subjektes. In dieser vom transzendentalen Idealismus eingeschlagenen Richtung hat noch die Existenzphilosophie die Lösung für die Problematik der Subjektivität gesucht. Doch es scheint so, dass von der Autonomie des Subjektes her immer nur eine leere, formale Freiheit erreichbar ist, eigentümlich verwandt dem formalen Charakter der in den bürgerlichen Demokratien politisch verwirklichten Freiheit. Es ist deutlich, dass die konkrete, inhaltsvolle Freiheit damit noch nicht gewonnen ist. Das formale Prinzip der Subjektivität

bleibt inhaltsleer und gerade darum im Hinblick auf seinen Gehalt beliebig, andererseits aber auch trotz formaler Freiheit den ihm fremden Gesetzen seiner Gehalte ausgeliefert. Der subjektiven Unverbindlichkeit, der das im Zeichen dieses Prinzips sich vollziehende philosophische Denken anheimfällt, kann nicht etwa abgeholfen werden durch Rekurs auf die Wissenschaften, als ob diese, etwa die Soziologie, verbindlichere Auskunft über den Sinnhorizont des Daseins zu geben hätten. Den modernen Wissenschaften ist es eigentümlich, dass sie die von ihnen erforschten Phänomene dem Subjekt zur Disposition stellen — « dem » Subjekt, weil im Prinzip jeder Mensch in diese formale Hülle schlüpfen kann. Nur weil es der heimliche Zweck des modernen Wissenschaftsbetriebes ist, die Phänomene zur freien Verfügung des Subjekts zu stellen, konnten die Einzelwissenschaften von der umfassenden Sinnfrage der Philosophie gelöst und verselbständigt werden : Die Sinnfrage konnte ausgeklammert werden, weil sie der freien Sinngebung der solches Wissen gebrauchenden Subjekte und ihren Zwecksetzungen überlassen bleiben sollte. Die Wertfreiheit des Wissens ist Bedingung dafür, dass es der formalen Freiheit des Subjekts zu verschiedensten Zwecken disponibel bleibt. Gerade darum aber vermag keine der auf einen begrenzten Gegenstandsbereich eingeschränkten Einzeldisziplinen die Konstitution der subjektiven Freiheit selbst zu leisten. Wo dieser Versuch gemacht wird, geht die Freiheit in jedem Sinne verloren an eine Gegenstandswelt, die durch die Wissenschaft doch gerade zur Disposition des Subjekts und seiner Freiheit gestellt werden soll. Auch das ist kein bloss theoretisches Problem, sondern die Menschheit ist Zeuge, wie seine Aporien in Gestalt einer « wissenschaftlich » organisierten Gesellschaft durchgespielt werden.

Die Konstitution der Subjektivität, ihre Verwirklichung im Sinne inhaltsvoller Freiheit, bleibt das unerledigte Thema des modernen Denkens. Wer einsieht, dass das Prinzip der Autonomie für sich genommen nur zur formalen Freiheit führt, und dass die Orientierung der Freiheit an den Wissenschaften den Verlust der Freiheit zur Folge haben muss, der wird vielleicht der religiösen Thematik neue Aufmerksamkeit zuwenden. In der christlichen Religion sind schliesslich einige der Motive der modernen Subjektivität beheimatet, ihre Freiheit von der Struktur des Kosmos und ihre Unmittelbarkeit zur Wahrheit. Allerdings kann die christliche Religion für die Subjektivitätsproblematik erst dann wieder relevant werden, wenn Kirche und Theologie ihre autoritäre Gestalt abgelegt haben, von der die neuzeitliche Subjektivität sich emanzipiert hat und die mit ihrer Freiheit in jeder Form unvereinbar bleibt. In entpositivierter Gestalt jedoch erschliesst die christliche Überlieferung den Horizont einer die vorhandene Welt transzendierenden, aber sie in sich aufnehmenden und

verwandelnden Bedeutungstotalität des Daseins, die die subjektive Freiheit gegenüber der Welt und den jeweiligen gesellschaftlichen Systemen konstituiert. Entscheidend ist dabei, dass die Offenheit des christlichen Bedeutungsfeldes auf eine noch nicht realisierte Zukunft Zukunft definitiver Erfüllung hin, die die Totalität seiner Bedeutungsstrukturen allererst begründet, die Möglichkeit ständiger Revision des christlichen Daseinsverständnisses in allen Einzelzügen offenhält. Erst dadurch ist jede autoritäre Funktion irgendwelcher Konzeptionen christlicher Religion und ihrer Institutionen vom Wesen der Sache her ausgeschlossen, und erst durch diese Offenheit einer stets noch möglichen Verwandlung und « Perfektibilität » des Christentums selbst vermag es menschliche Freiheit zu konstituieren, ohne sie zugleich zu zerstören, wie es bei den autoritären Überlieferungsformen des Christentums und ihren Institutionen der Fall war.

Mit diesen Erwägungen ist nichts über die Wahrheit des Christentums ausgemacht, wohl aber über die Bedingungen, unter denen es für die Philosophie im Hinblick auf ihre eigene zentrale Problematik, die der Subjektivität, überhaupt wieder relevant werden könnte. Die Bedeutungseinheit des Daseins ursprünglich zu konzipieren, ist genau genommen keine philosophische Möglichkeit. Es ist der Grundakt religiöser Wahrnehmung des « Universums », wie der junge Schleiermacher sagte, der Wahrnehmung einer die fragmentarische Realität übersteigenden und so Freiheit eröffnenden Sinntotalität des Daseins. Solche religiöse Wahrnehmung ist Ausgangspunkt nicht nur der Theologie, die ihre Tragweite interpretierend ausdrücklich macht, sondern auch der Philosophie, die die Tragweite religiöser Sinnerfahrung im Hinblick auf ihre Fähigkeit zur Integration der phänomenalen Welt prüft, sie gegebenenfalls korrigiert und darin mit dem konstruktiven Denken der Theologie konkurriert, nie aber jene Sinntotalität aus der Subjektivität des Denkens herzuleiten vermag. Bringt philosophische Reflexion das Element der Negativität, der Nichtidentität und somit gedankliche Bewegung in das Leben des Bewusstseins, so bleibt sie doch immer bezogen auf ein Vorgedachtes, das sie wohl erschüttern, aber nicht selbst hervorbringen kann. So könnte es sein, dass die Denker recht behalten, die Philosophie als angewiesen auf vorgängige religiöse Erfahrung und Überlieferung gesehen haben, trotz aller kritischen Beziehung zu dieser, wie sie dem philosophischen Denken wesentlich zu sein scheint. Philosophische Kritik löst die autoritäre Struktur der religiösen Überlieferung auf. Sie zwingt das Überlieferte zur Veränderung, wo es unfähig geworden ist, die gegenwärtige Lebenswirklichkeit zu erfassen. Damit werden Religion und Theologie herausgefordert, aber so, dass beiden durch diese Herausforderung die Chance zuteil wird, ihr eigenes Wesen reiner und klarer auszuprägen. Wo das gelingt, da kann auch das philosophische

Denken nur gewinnen, sofern es ihm um mehr geht als um die negative Dialektik, die die Grenzen des Endlichen und aller vorhandenen Sinnverwirklichung aufzeigt, nämlich um Erhellung des solche negative Dialektik immer schon leitenden Sinnhorizontes, der allem subjektiven Setzen vorgegeben ist, aber nur durch den Akt der Freiheit des Subjekts in die vorhandene Welt eintritt, um in ihr die Einheit der Wahrheit und den Frieden unter den Menschen aufscheinen zu lassen.

München. WOLFHART PANNENBERG.