

Erkenntnistheoretische Grundlagen in Theologie und interreligiösem Dialog
am Beispiel Heinrich Otts

Sönke Geske

Erkenntnistheoretische Grundlagen
in Theologie und interreligiösem Dialog
am Beispiel Heinrich Otts

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2004
ISBN 3-88309-196-0

Vorwort.....	8
Einleitung.....	9
Teil A: Grundlegende Problematik in Erkenntnistheorie und Theologie	11
1. Erkenntnistheoretische Problematik	12
1.1. Die Diskussion um Vergegenständlichung.....	14
1.2. Die Diskussion um diskursive Objektivierung.....	16
1.3. Ausblick.....	18
2. Theologische Problematik	19
2.1 Unverfügbarkeit Gottes	21
2.2. Verstehbarkeit der Offenbarung	23
2.3. Ausblick.....	24
3. Ergebnis	25
Teil B: Erkenntnistheoretische Grundlagen in der Theologie	
Heinrich Otts.....	26
1. Transzendenz Gottes.....	27
1.1. Entmythologisierung	28
1.1.1. Naturwissenschaftlich- philosophischer Aspekt der Entmythologisierung	28
1.1.1.1. Strukturmomente des Mythos.....	28
1.1.1.2. Die Unverständlichkeit des Mythos für den modernen Menschen.....	30
1.1.2. Theologischer Aspekt der Entmythologisierung	31
1.2. Existenziale Interpretation bei Bultmann	33
1.2.1. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit	34
1.2.2. Unverfügbarkeit und Verstehbarkeit	35
1.3. Otts Anknüpfung und Kritik.....	36
1.3.1. Die Unverfügbarkeit Gottes.....	38
1.3.2. Verstehbarkeit und Bedeutsamkeit der Offenbarung ...	39
1.4. Ergebnis und Ausblick.....	41
2. Ontologische Grundlagen der Immanenz Gottes.....	42
2.1. Methodik.....	42
2.1.1. Phänomenologische Methode.....	43
2.1.2. Ontologischer Ansatz und ontologische Methode.....	45
2.1.2.1. Ontologische Methode.....	45
2.1.2.2. Ontologischer Ansatz	47
2.1.3. Existenziale Methode	48
2.1.4. Hermeneutische Methode	49

2.1.5. Ergebnis	51
2.2. Ontologischer Ansatz	52
2.2.1. Transzendente Argumentation bei Heidegger	53
2.2.2. Die Auflösung des Subjekt-Objekt-Schemas in „Sein und Zeit“	54
2.2.3. Die Auflösung des Subjekt-Objekt-Schemas im Spätwerk Heideggers	58
2.2.3.1. Die „Kehre“ in Heideggers Denken	58
2.2.3.2. Das Sein des Seienden als transzendentaler Ermöglichungsgrund des Denkens	60
2.2.3.3. Die Dialektik im Seinsbegriff	63
2.2.3.4. Wechselseitiger Bezug von Sein und Denken im Erkenntnisakt	66
2.2.3.5. Die Seinsgeschichte	67
2.2.4. Ergebnis	70
2.3. Transzendentaltheologischer Ansatz	76
2.3.1. Die Eignung der Philosophie Heideggers für die Theologie	76
2.3.2. Der Begriff von Gott	77
2.3.4. Ergebnis	79
3. Phänomenologie des Glaubens	82
3.1. Das personal- dialogische Prinzip	83
3.1.1. Die Personalität als Sinnzusammenhang	84
3.1.2. Die Dialogizität des personalen Wirklichkeitsbereiches	85
3.1.3. Die Existenzialien des personalen Wirklichkeitsbereiches	85
3.2. Die Personalität Gottes und der gläubige Mensch	89
3.2.1. Die Personalität Gottes	90
3.2.2. Der gläubige Mensch	93
3.3. Ergebnis und Abschluss	95
Teil C: Erkenntnistheoretische Grundlagen im interreligiösen Dialog	
Heinrich Otts	97
1. Erkenntnistheoretische Prämissen interreligiösen Dialogs	98
1.1. Grundannahmen des interreligiösen Dialogs	98
1.2. Erkenntnistheoretische Prämissen	100
1.2.1. Die Spezifizierung des Gegenstandsbereiches	100
1.2.2. Zwei Unterscheidungen im Dialog der Traditionen ...	101
1.2.3. Zwei Unterscheidungen im interpersonalen Dialog ...	102

1.3. Ergebnis	104
2. Otts Position	104
2.1. Universaler Maßstab	106
2.2. Apophantische Theologie	107
2.3. Der Bekenntnissatz als spezifische Sprachform der Theologie	108
2.4. Ergebnis	111
Schluss	113

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Sommer 2003 an der Universität Hannover in den Fächern Religionswissenschaft und Philosophie als Magisterabschlussarbeit vorgelegt worden.

Für den vorliegenden Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Zu Dank verpflichtet für die Hilfe beim Zustandekommen dieser Arbeit bin ich vor allem Herrn Prof. Dr. Dr. Peter Antes (Religionswissenschaft) und Herrn Dr. Thorsten Paprotny (Philosophie).

Köln, 22. Sept. 2004

Sönke Geske

Einleitung

Die Problematik, welche in dieser Arbeit zur Sprache kommen soll, ist so alt wie christliche Theologie selbst. Sie kann kurz und knapp in folgender Frage zusammengefasst werden: Ist Gottes Wort menschlichem Urteil unterworfen, oder setzt der Glaube an eine Offenbarung grundsätzlich ein sogenanntes *sacrificium intellectus* voraus, die Opferung (oder doch wenigstens Unterordnung) des eigenen Urteilsvermögens?

Zu Beginn christlicher Theologie bewegte diese Frage die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit der Philosophie des Hellenismus. Wo sie angesprochen wurde, sollte mit ihr vor allem die Überlegenheit des christlichen Glaubens gegenüber den scheinbar unfruchtbar gebliebenen Philosophien der Antike aufgezeigt werden – mit dem Hinweis, dass der menschliche Verstand uns eben nicht weiterbringe.

Im Mittelalter – im Zeitalter der Scholastik – stand diese Frage dann im Zeichen der Allmacht Gottes. Eine Mit-, oder gar die Vorherrschaft des Intellekts über die Offenbarung erschien manchem Theologen als Einschränkung der Allmacht Gottes.

Die Aufklärung daraufhin gipfelte zwar in der Vorstellung, dass der menschliche Intellekt selbst göttlichen Ursprungs sei. Doch auch diese Vorstellung fand später ihre Widersacher, mit Schleiermachers Hervorhebung des Gefühls (schlechthinniger Abhängigkeit) gegenüber dem Intellekt beginnend.

Im 20. Jahrhundert ist die Problematik mit vielleicht bisher größter Intensität erneut diskutiert worden. Vornehmlich zwei Ursachen hatte diese Entwicklung: Die Offenbarung verlor im Zuge der historisch-kritischen Bibelforschung des 19. Jahrhunderts ihre Exklusivität. Es stellte sich heraus, dass die Bibel in großen Teilen dem Kulturraum des Nahen Ostens entsprungen war, statt authentisches Wort Gottes zu sein. Damit wurde aber auch dem Gedanken der Weg gebahnt, dass Offenbarung wohl grundsätzlich nur in der Perspektive menschlicher Erfahrung und menschlichen Verstehens – d.h. im Rahmen eines bestimmten Kulturraumes – zugänglich ist. Eine Erkenntnis, welche die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Intellekt und Gottes Wort auf neue Weise aufwirft.

Bedeutsamer allerdings waren die verschiedenen Entwicklungen in Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Ontologie. Zum einen hatte die moderne Wissenschaft den Universalitätsanspruch, welcher vormals dem Christentum zukam, nun ihrerseits übernommen. Mit der Folge, dass

religiöser Glaube im Allgemeinen und Theologie im Besonderen in Rechtfertigungsnot gerieten, da sie doch von einer der wissenschaftlichen Erkenntnis so unähnlichen Erfahrung zu künden behaupten.

Zum anderen entwickelte sich auch auf dem Felde der Philosophie eine Art Opposition zur positiven Wissenschaft. Ihr Anspruch auf Universalität wurde wieder einzuschränken versucht. Und nicht zuletzt darum, weil wichtige Fragen – wie die Sinnfrage – im Rahmen moderner Wissenschaft für unbeantwortbar gelten. Dieses Interesse an Fragen, für die sich gerade christliche Theologie zuständig fühlt, eröffnete der Theologie eine neue Perspektive, ihren inhärenten Anspruch der Verknüpfung von Gottes Wort (*Theo-*) und menschlicher Vernunft (*-logie*) in die Tat umzusetzen.

Die Literatur zu der Diskussion über das hermeneutisch- theologische Problem – d.h. über eben das Verhältnis von menschlicher Erkenntnis und göttlicher Offenbarung – hat sich gerade im 20. Jahrhundert ins Uferlose ausgeweitet. Vor allem Rudolf Bultmann und Karl Barth haben sich ausgiebig an ihr beteiligt und die Diskussion auch in ihrem weiteren Verlauf bestimmt. Letztendlich konnte aber kein Theologe des 20. Jahrhunderts dieses Problem einfach ignorieren, sondern hatte sich mehr oder weniger deutlich einzuordnen. Möglichst noch bevor überhaupt irgendein anderes theologisches Thema zur Sprache kam. Denn soviel ist sicher: das Problem der vorrangigen Quelle theologischer Erkenntnis ist fundamental für jede materiale theologische Analyse.

Angesichts der daraus resultierenden Materialfülle ist es zweckmäßig, beispielhaft an einem Theologen die Problematik aufzuarbeiten. Der in dieser Arbeit behandelte Schweizer evangelische Theologe Heinrich Ott¹ bietet sich hierzu besonders an. Zum einen, weil er sich ausgiebig mit dem in Rede stehenden Thema auseinandergesetzt hat. Zum zweiten, weil er sowohl Karl Barth wie Rudolf Bultmann seine Lehrer nennt und ihre Gegensätzlichkeit in seinem Werk so weit wie möglich zu versöhnen trachtet. Und zum dritten, weil er sich intensiv mit dem Spätwerk Martin Heideggers auseinandergesetzt hat. Dessen Werk ist zwar in der Philosophie alles andere als unumstritten. Dennoch aber repräsentiert es das Unwohlsein der Moderne an der Ausschließlichkeit positiver Wissenschaft wie kaum ein anderes. Und gerade aus diesem Grunde hatte es großen Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts.

¹ Geb. 1929.

Das Werk Heinrich Otts ist erfreulich systematisch gegliedert. Seine Dissertation über Rudolf Bultmann² gibt bereits eine Vorstellung von dem, worin Ott über Bultmann hinauszugehen trachtete. In der darauf folgenden Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Spätwerk³ (dem für die vorliegende Arbeit entscheidenden Buche) wird die philosophische Grundlegung für sein Weiterdenken Bultmanns durchgeführt. Sein zweibändiges Werk „Wirklichkeit und Glaube“⁴ stellt die erste systematische Ausführung seiner Theologie auf Grundlage von Heideggers Spätwerk dar. Die Motive und Ergebnisse dieser Arbeit bleiben auch für die folgenden Werke bindend⁵ und werden in späteren Jahren für den interreligiösen Dialog weiterentwickelt in dem Werk: „Apologetik des Glaubens“⁶.

Die vorliegende Arbeit wird in ihrem ersten Teil eine Einführung in das hermeneutische Problem in Erkenntnistheorie und Theologie geben. In einem zweiten Teil wird Otts Bearbeitung dieses Problems behandelt, mit besonderem Augenmerk auf Rudolf Bultmann und Martin Heidegger. Im dritten – und letzten – Teil werden dann die Ausführungen Otts zum interreligiösen Dialog dargestellt.

Teil A: Grundlegende Problematik in Erkenntnistheorie und Theologie

(a) Der Titel der vorliegenden Arbeit legt auf den ersten Blick eine Analyse des Problems religiöser Erkenntnis nach erkenntnistheoretischen Kriterien nahe. Erkenntnistheorie ist in diesem Sinne verstanden als normative Wissenschaft, welche die „Frage nach den Bedingungen begründeten Wissens“⁷ festlegt und damit verbindlich regelt, was überhaupt als begründetes Wissen (also Wissenschaft) zu gelten habe. Entsprechend hätte die auf die Theologie Otts Anwendung findende Frage wie folgt zu lauten:

² Ott, H.: (1955).

³ Ott, H.: (1959).

⁴ Ott, H.: (1966) und (1969).

⁵ Die wichtigste Ergänzung zu „Wirklichkeit und Glaube“ ist: Ott, H.: (1977).

⁶ Ott, H.: (1994). In einer erweiterten Auflage erschienen unter anderem Titel: Ott, H.: (2001).

⁷ Mittelstraß, J.: (1980); S. 576.

Genügen die Ergebnisse der Theologie Heinrich Otts den Bedingungen, unter welchen von begründetem Wissen überhaupt erst gesprochen werden kann?

(b) Eine normative Fragestellung in Anwendung auf die Theologie übersieht aber zwei Aspekte:

1. Die sich innerhalb der Erkenntnistheorie ergebenden Probleme in bezug auf Begründung und Wissen. Die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu besonderem Gewicht gelangte Diskussion um das Subjekt- Objekt- Schema zeigt, dass die Erkenntnistheorie bisher noch nicht zu einheitlichen Bewertungsmaßstäben gelangt ist.
2. Die sich innerhalb der Theologie ergebende Problematik in bezug auf die Relevanz erkenntnistheoretischer/philosophischer Normativität für Erkenntnisse des Glaubens.

Dieser Teil (A) hat zur Aufgabe, die erkenntnistheoretische und die theologische Problematik darzustellen, und eine der Theologie adäquate erkenntnistheoretische Fragestellung zu erarbeiten.

1. Erkenntnistheoretische Problematik

(a) Es ist zweckmäßig, in der Erkenntnistheorie die Untersuchung des Zugangs zu dem Gegenstand der Erkenntnis von der Untersuchung der Erfassung desselben in Begriffen zu unterscheiden. Wissen kann dann in zweifacher Hinsicht begründet sein:

1. *Begründung des Tatbestandes* einer Aussage (auch *Dass-sein* einer Aussage genannt). Eine schlichte Aussage, wie: „Es regnet“, wird in diesem Sinne begründet (verifiziert) durch den Aufweis an der Wirklichkeit (dass es tatsächlich regnet). Dieser Aufweis erfolgt je temporär und lokal für jeden Fall, in welchem die betreffende Aussage gemacht wird.
2. Die *Begründung des Sachverhalts* erfolgt hinsichtlich der Bestimmungen einer Aussage (*Was-sein* einer Aussage). Die Aussage: „Es regnet“ kann bspw. in den Sach- bzw. Begründungszusammenhang der Meteorologie, also in (bspw. kausaler) Relation zu anderen Sachverhalten gestellt werden.

(b) Beide Begründungsarten sind in der Erkenntnistheorie umstritten. Kernstreitpunkt dieses Disputs ist das sogenannte Subjekt-Objekt-Schema. Das Subjekt-Objekt-Schema beruht auf folgenden ontologischen – d.h. die Wirklichkeitsstruktur selbst betreffenden – Prämissen:

1. Die Begründung des Tatbestandes muss grundsätzlich die Trennung der Aussage von ihrem Gegenstand berücksichtigen. Das bedeutet, sie geht davon aus, dass dem Wissenschaftler eine von dem Akt der Erkenntnis (weitgehend) unabhängige Wirklichkeit gegenübersteht. Das erkennende Subjekt gehört einer anderen Seinssphäre an als das erkannte Objekt. Wenn ich sage: „Es regnet“, so ist der konkrete in der Wirklichkeit aufzeigbare Fall, dass es regnet, transformiert in eine Aussage. Sie aber ist von grundsätzlich anderer Seinsqualität als der Fall, welchen sie repräsentieren soll. Sie ist kein Teil der eigentlichen Wirklichkeit.
Diese Prämisse wird im Folgenden auch mit dem Begriff der *Vergegenständlichung* bezeichnet. Der Begriff zeigt an, dass unsere Aussage auf einen von unserem Akt der Erkenntnis unterschiedenen Gegenstand außer uns bezogen wird.
 2. Die Begründung des Sachverhalts erfolgt in Begriffen und Gesetzen. Das bedeutet, während das, was wir als wirklich bezeichnen (der Tatbestand), in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum stattfindet, abstrahieren wir im Sachverhalt vom konkreten Raum und der konkreten Zeit. Die Begründung des Sachverhalts zielt auf die Verallgemeinerung des Tatbestandes für jeden in der Sache (d.h. den Bestimmungen nach) gleichen Fall. Dass es jetzt und hier regnet, ist nun uninteressant. Interessant ist nur, was in jedem einzelnen Fall passiert, wenn es regnet (oder *was* Regen ist).
Diese Prämisse wird im Folgenden auch mit dem Begriff der *diskursiven Objektivierung* bezeichnet. Das Hauptaugenmerk liegt bei diesem Begriff auf der Diskursivität. Der Begriff der Objektivierung zeigt hinzukommend an, dass Sachaussagen auch vergegenständlicht werden. Die Gesetze werden in der Wissenschaft als Teil der Wirklichkeit aufgefasst (bzw. verwendet).
- (c) Die Unterscheidung zwischen Vergegenständlichung und diskursiver Objektivierung wird die Einteilung dieses Kapitels bestimmen. Zunächst soll die Problematik hinsichtlich einer vergegenständlichenden Auffassung über Wirklichkeit erläutert werden. Daraufhin schließt sich – in gewisser Weise folgerichtig – die Darstellung der Diskussion um die diskursive Objektivierung an.

1.1. Die Diskussion um Vergegenständlichung

(a) Unter der ontologischen Prämisse der Vergegenständlichung wird erkenntnistheoretisch davon ausgegangen, dass sich eine Aussage an der uns zugänglichen Wirklichkeit verifizieren lassen muss, um als wahre Aussage zu gelten. Wahrheit ist hier im Sinne der von Thomas von Aquin stammenden Definition der *adaequatio intellectus et rei* verstanden. Die erkenntnisrelevanten Erlebnisse eines Subjekts stehen demnach mit der Wirklichkeit in abbildlicher Korrespondenz, bzw. sind Ereignissen in der Wirklichkeit eindeutig zuzuordnen⁸. Je genauer sie die Wirklichkeit beschreiben, desto wahrheitsgemäßer sind sie.

(b) Strenggenommen aber kann die Begründung gar nicht mehr Teil unseres Erkenntnisvermögens sein. Denn eine Überprüfung der Übereinstimmung zwischen subjektivem Erlebnis und objektivem Tatbestand kann selbst nicht mehr im Rahmen eines subjektiven Erlebnisses – und also als Erkenntnisakt – stattfinden. Eine dritte Instanz fehlt.

Diese Schwierigkeit der Überprüfung im Falle jeder einzelnen Begründung überträgt sich auf die gesamte Gattung abbildlicher Erlebnisse. Zwar scheinen uns reine Sinneswahrnehmungen in dieser abbildlichen Funktion zu fungieren. Aber auf der anderen Seite ist ihre Sonderstellung innerhalb der Vielzahl von Erlebnissen des Subjekts durch nichts belegt.

(c) Edmund Husserl hat dieses Problem intensiv behandelt. Er hat die Prämisse der Vergegenständlichung zwar nicht grundsätzlich negiert, aber sie doch für untauglich in bezug auf die Untersuchung der Begriffe von Erkenntnis und Wirklichkeit gehalten. Hinsichtlich dieser Frage geht Husserl daher in „*Epoché*“⁹, womit er das Absehen von einer außer uns befindlichen Wirklichkeit bezeichnet. Dieser Begriff zeigt bereits an, dass es sich nicht notwendig um eine Negation der Außenwelt handelt, sondern vorerst um eine methodische Entscheidung, angesichts der Schwierigkeiten der erkenntnistheoretischen Annahme der Vergegenständlichung allein das in den Blick zu nehmen, von dem wir unmittelbare Kenntnis haben¹⁰: die

⁸ Das bedeutet, sie müssen keine Abbilder sein, sondern können auch als Zeichen und Symbole für die abzubildenden Gegenstände fungieren – wie es bspw. in der Sprache der Fall ist, da Wörter ihren Gegenstand als Zeichen vertreten, nicht aber abbilden.

⁹ Dieser Begriff zieht sich durch das ganze Werk Husserls (vgl. u.a. Husserl, E.: (1992b); S. 56-66).

¹⁰ Denn nichts anderes ist ja mit der *Epoché* ausgedrückt: den Beginn der Untersuchung bei dem nehmen, was uns unmittelbar gegeben ist.

Akte des Bewusstseins¹¹. Diese Akte sind das Erscheinende an der Wirklichkeit – die Phänomene –, über welche hinaus wir keinen Zugang zu den Gegenständen außer uns haben. Daher bezeichnet Husserl seine Untersuchungen als Phänomenologie.

(d) Die Fokussierung auf die Akte des Bewusstseins wird eine anders geartete erkenntnistheoretische Fragestellung notwendig machen. Husserl versucht nun, die Bewusstseinsakte nicht mehr nach Kriterien für ihre eventuelle Abbildlichkeit zu befragen, sondern er fragt nach der *Ursprünglichkeit* der Bewusstseinsakte. Das bedeutet, wie uns die Wirklichkeit *zuerst* ins Bewusstsein tritt, noch bevor wir diese durch ontologische Vorurteile nach objektiven und subjektiven Erkenntnissen unterscheiden, wird nun zum Thema der Untersuchung.

Deutlich wird dies an der für die empirischen Wissenschaften wesentlichen Annahme, die Sinnesdaten der Anschauung seien von herausragender Erkenntnisrelevanz. Ursprünglich gegeben sind uns aber nicht einzelne Sinnesdaten, sondern diese immer schon in Verbindung mit anderen Sinnesdaten als Gegenstand innerhalb eines Sachzusammenhangs. Wir nehmen niemals erst Feuchtigkeit auf unserer Haut, oder Regentropfen vor unseren Augen wahr, sondern fügen diese schon immer gleich zu dem Gesamterlebnis: „Es regnet“ zusammen. Als ursprünglich in diesem Sinne sind also (mehr oder weniger) komplexe Grunderlebnisse zu verstehen, von welchen erst abstrahiert werden muss, um auf einzelne, möglicherweise vom Gegenstand verursachte Sinnesdaten zu stoßen. Erkenntnistheoretisch bedeutet dieser Sachverhalt, dass uns die außer uns befindliche Wirklichkeit nicht allein durch äußere Anschauung vermittelt ist, sondern immer schon durch Operationen unseres Erkenntnisvermögens. Der Erkenntnisakt ist kein passiv aufnehmender einer gegenständlichen Wirklichkeit, sondern muss mindestens insofern als aktiver gelten, als er ohne bestimmte Wahrnehmungs- und Verstandesoperationen nicht zustande käme¹².

¹¹ Damit ist behauptet, „*daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung [Epoché] nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie.*“ (Husserl, E.: (1992b);S. 68). Auch „*transzendentes Bewußtsein*“ genannt (ebd. S. 68). Damit geht Husserl den Weg Descartes weiter, der im radikalen Zweifel an der Außenwelt im *cogito* eine letzte, unhinterfragbare Gewissheit erkannte (vgl. Descartes, R.: (1993)).

¹² Natürlich geht diese Erkenntnis in besonderem Maße auf Immanuel Kant zurück, welcher in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ bereits innerhalb der Erfahrung Elemente unterschied, welche von den Sinnen kommen (das Mannigfaltige der Anschauung), und diese den Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), sowie

(e) Die Sachlage der Erkenntnistheorie wird mit dem Schritt der *Epoché* geradezu umgekehrt. Nun muss sich der Begriff der Erkenntnis daran messen lassen, was dem erkennenden Subjekt als ursprünglichstes (also am wenigsten im Verstande weiterverarbeitetes) Erlebnis erscheint. Unter der Prämisse der Vergegenständlichung hatte sich dagegen die Erkenntnis an der Wirklichkeit zu messen (bzw. genaugenommen an den Vorurteilen über diese Wirklichkeit). Es gilt nun, die konstituierenden Elemente dessen, was wir als Gegenstände und ihre Attribute ursprünglich wahrnehmen, aus den Akten des Bewusstseins zu erweisen. In Form einer Konstitutionsanalyse¹³ werden Bewusstseinsinhalte auf ihre bewusstseinsimmanenten Bedingungen hin untersucht, um von diesen Bedingungen aus ein System der Akte des Subjekts zu erstellen. Dabei können auch Bewusstseinsakte in den Vordergrund treten, welche von der empirischen Wissenschaft eindeutig als subjektive verstanden werden, wie bspw. Sinnerlebnisse oder ästhetische Empfindungen. Zumal diese sich weder in ihrer Intentionalität (Verweis auf einen äußeren Gegenstand), noch in bezug auf ihre Evidenz von sinnlich verbürgten Erlebnissen grundsätzlich unterscheiden. M.a.W.: diese erscheinen dem erkennenden Individuum nicht weniger als wahrgenommener Aspekt der Wirklichkeit als sinnlich wahrgenommene Gegenstände¹⁴.

1.2. Die Diskussion um diskursive Objektivierung

(a) Begründung in dem hier gebrauchten Sinne ist die Rückführung inhaltlicher Bestimmungen einer Aussage auf die Bedingungen ihres

den Kategorien des Verstandes als Erkenntnisleistungen des Subjekts vor aller Erfahrung (also a priori) gegenüberstellte (vgl. Kant, I.: (1983b)). Auch der Empirist Rudolf Carnap gesteht ein Zutun des Subjekts zur Wahrnehmung in seinem Werk: „Der logische Aufbau der Welt“ zu. „Elementarerlebnisse“ des Subjekts sind nicht einzelne Sinnesdaten, sondern immer schon eine durch (Quasi-) Analyse auf Sinnesdaten zurückführbare Totalität von Sinnesdaten (einerseits verschiedener Sinne wie Seh- und Hörsinn; andererseits verschiedener sinnlicher Wahrnehmungen eines Sinnes, welche wir immer schon zu bestimmten Gegenständen sortiert haben). Vgl. Carnap, Rudolf: (1998); S.91-94.

¹³ Vgl. zu diesem Begriff Gadamer, H.-G.: (1990); S.252. Bei Husserl finden sich auch folgende Begriffe für denselben Sachverhalt: phänomenologische Reduktion, transzendente Reduktion (Husserl, E.: (1992b); S. 69), „phänomenologische Ausschaltung“ (ebd. S.68), „transzendente Epoché“ (ebd. S. 69).

¹⁴ Von Husserl daher als „intentionale Akte“ bezeichnet (vgl. u.a. Husserl, E.: (1992c); S. 380f.

Bestehens. Abstrahiert wird in diesem Falle vom tatsächlichen Bestehen des in der Aussage behaupteten Sachverhalts. Die Begründung zielt so auf jeden temporär und lokal unterschiedenen Tatbestand des Sachverhalts. Kriterien für eine diskursive Begründung sind daher *Allgemeingültigkeit* und *Notwendigkeit* im Sinne der Ableitung inhaltlicher Implikationen aus Begriffen und Gesetzen. Als drittes Kriterium ergibt sich naturgemäß die *Vollständigkeit* des Sachzusammenhangs, da nur dann ein Sachverhalt tatsächlich erklärt ist.

(b) Diskursive Objektivierung wird aufgrund dieser Kriterien mit universalem Anspruch auftreten, wenn es um die Frage nach der adäquaten Beschreibung der Wirklichkeit geht. Eine allgemeingültige und notwendige Erklärung eines Sachverhalts im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit kann nicht dadurch unterbrochen werden, dass einige Sachverhalte nicht der Gesetzmäßigkeit unterliegen. Das gilt sowohl hinsichtlich derselben Tatbestände eines Sachverhalt, wie sich aus den beiden ersten Kriterien ergibt. Das gilt aber auch für die Gesamtheit dessen, was Wirklichkeit genannt wird. Denn vollständig ist eine Erklärung streng genommen nur dann, wenn die Gesamtheit der Wirklichkeit zu dem zu erklärenden Ereignis in Beziehung gesetzt werden konnte. Das bedeutet, dass alle wirklichkeitsrelevanten Aussagen prinzipiell begrifflich erfasst und unter Gesetze gestellt werden können. Gelingt dies nicht, so gelten sie aus der Perspektive der Wissenschaft als subjektive Erlebnisse.

(c) Angesichts der Husserlschen *Epoché* stellt sich aber die Frage, ob die Prämisse der diskursiven Objektivierung dem Kriterium der Ursprünglichkeit innerhalb der Bewusstseinsakte genügt. Kann das begriffliche Erfassen von Gegenständen als die ursprüngliche Form angesehen werden, wie dem Menschen die Gegenstände erscheinen, oder werden sie ihm nicht vielmehr zuerst immer in einem ganz anderen Zusammenhang vor Augen geführt? Zu dieser Frage wurde Husserls phänomenologischer Ansatz in der *Hermeneutik* verdichtet, und mündete in die These, dass der menschliche Verstehenshorizont nicht in der Abstraktion vom Einzelfall, sondern ganz im Gegenteil in der *Geschichtlichkeit* der Erkenntnis ursprünglich gegründet ist¹⁵. Die Abstraktion vom Einzelfall hatte sich als ein Absehen von Zeit und Raum erwiesen. Der Begriff der Geschichtlichkeit stellt den Gegenbegriff gegen diese Abstraktion dar. Ein Ereignis scheint dem Menschen ursprünglich in einem spezifischen Kontext der Umstände und in einem spezifischen Verstehenshorizont zu begegnen. Diese sind für jedes erkennende

¹⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung des Entstehungsprozesses der philosophischen Hermeneutik bei Gadamer, H.-G.: (1990); S. 7-269.

Individuum andere (wie wir *vorerst* sagen können) und sind wesentlich durch ihre Singularität bestimmt (also sind es keine exemplarischen Sachverhalte). Erkenntnis ist in der Hermeneutik daher nicht allgemeingültig, sondern geschichtlich bedingt.

Unter der Prämisse der diskursiven Objektivierung fielen für das Individuum existentielle Aspekte der Wirklichkeitswahrnehmung, wie bspw. die Schönheit eines Gegenstandes oder auch die Frage nach dem Sinn und Grund der Wirklichkeit¹⁶, unter das Verdikt der Subjektivität. Da sie aber den Sinneswahrnehmungen innerhalb des Bewusstseins in ihrer Ursprünglichkeit in nichts nachstehen, eröffnet sich dem Hermeneutiker gerade an diesen Fragen der eigentliche Zugang zur Wirklichkeit.

(d) Einen weiteren Schritt ontologischer Zuspitzung der Geschichtlichkeit menschlichen Verstehens von Wirklichkeit finden wir hauptsächlich bei Martin Heidegger durchgeführt. So wenig, wie die Prämisse der Vergegenständlichung verifiziert werden konnte, so wenig scheint ihm die diskursive Objektivierung verifizierbar zu sein. Wollen wir vielmehr einen Begriff von Wirklichkeit gewinnen, der auch mit unserem Verstehen derselben übereinstimmt, so muss diese Wirklichkeit als geschichtliche aufgefasst werden. Damit ist aber vor allem gemeint, dass wirklich ist, was sich spezifisch im Verstehen des Einzelnen und im Kontext seines Lebensvollzuges als solches zeigt. Was für die (Normal-)Wissenschaft also als subjektiv gegohten hat, wird nun wirklichkeitsrelevant.

Diese ontologische, weil die Ebene Husserlscher *epoché* wieder verlassende und die Frage nach der Struktur der Wirklichkeit erneut behandelnde, Weiterführung der Phänomenologie wird im Teil II. dieser Arbeit ausführlich behandelt.

1.3. Ausblick

(a) Ein Ausblick ist nun auf die theologische Dimension dieser erkenntnistheoretischen Problematik zu werfen. Ergeben hatte sich, dass in

¹⁶ Die Diskussion um die Schönheit nimmt wenigstens in Gadammers Werk eine bedeutende Rolle ein in bezug auf die Entstehung der Hermeneutik (vgl. Gadamer, H.-G.: (1990); S. 7-176). Die ambivalente Stellung der Ästhetik zwischen Subjekt und Objekt zeigt sich auch in Kants „Kritik der Urteilskraft“, wo die Schönheit zu einer besonderen Betrachtungsweise wird, weil sie weder als objektive Erkenntnis in Begriffen gefasst, noch als pure subjektive Erkenntnis abgetan werden kann (vgl. Kant, I.: (1983c); S. 379-380).

der „natürlichen Einstellung“¹⁷, dem sogenannten positivistischen Verständnis von Wirklichkeit, einige Vorstellungen des Individuums nicht mehr zur Sprache kommen können und als unwirklich abgetan werden. Dazu zählt auch die Frage nach dem Sinn und Grund des Daseins. Unter den Fragenkomplex der Sinnhaftigkeit des Daseins fällt aber auch das christliche Glaubensverständnis. Dieses ist in wesentlichen Stücken gerade von der Theologie des 20. Jahrhunderts als Antwort auf die Endlichkeit und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens verstanden worden (wie zu zeigen sein wird). Wenn aber die Sinnfrage grundsätzlich als wirklichkeitsfremd und schon gar wissenschaftlich irrelevant eingestuft wird, hat der Glaube, und hat vor allem die Theologie dann noch eine Daseinsberechtigung?

(b) Wir haben gesehen, dass Phänomenologie und Hermeneutik zu richten versuchen, was die Wissenschaft zwangsläufig versäumen muss. Die Lebenswirklichkeit, d.h. die Wirklichkeit, wie sie dem Menschen im alltäglichen Leben tatsächlich phänomenal gegeben ist, wird zum eigentlichen Thema der phänomenologisch und ontologisch fragenden Philosophie. Für die Theologie muss sich dann besonders die Frage stellen, ob sich in der Phänomenologie die Frage nach dem Sinn wieder als wirklichkeitsrelevant und wissenschaftlich erfassbar zeigt.

2. Theologische Problematik

(a) Die erkenntnistheoretische Ausgangslage der Theologie ist durch ihr unhinterfragbares Bezogensein auf die Offenbarung als ihrem allein legitimen Beglaubigungsgrund widersprüchlich geprägt:

¹⁷ Husserl beschreibt die natürliche Einstellung wie folgt: „Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die ‚Wirklichkeit‘, das sagt schon das Wort, finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin.“¹⁷ (Husserl, Edmund: (1992); S. 61) Und die Akte des menschlichen Erkenntnisvermögens werden in der natürlichen Einstellung wie folgt vorgestellt: „Auf diese Welt, die Welt, in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist, beziehen sich denn die Komplexe meiner mannigfach wechselnden Spontaneitäten des Bewußtseins: des forschenden Betrachtens, des Explizierens und Auf-Begriffbringens in der Beschreibung, des Vergleichens und Unterscheidens, des Kolligierens und Zählens, des Voraussetzens und Folgerns, kurzum des theoretisierenden Bewußtseins in seinen verschiedenen Formen und Stufen. Ebenso die vielgestaltigen Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens (...).“ (ebd. S. 58-59)

1. Mit dem absoluten Vorrang der Offenbarung ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein fundamentaler Unterschied zwischen religiöser Erkenntnis und anderen – seien es philosophischen, seien es wissenschaftlichen – Arten des menschlichen Verstehens impliziert. Dieser fundamentale Unterschied liegt vor allem darin, dass die Offenbarung als Selbstkundgabe ihres Gegenstandes – also Gottes – den Menschen erreicht. Der Gegenstand religiöser Erkenntnis nimmt sich sozusagen das Recht heraus, sich dem Menschen zu präsentieren, wie er will. Dagegen ist die oberste Maxime von Wissenschaft und Philosophie die Verstehbarkeit der Aussagen für den Menschen. Sie sollen Gegenstände erklären – erklären aber für den Menschen. Der Gegenstand wird also gar nicht unbedingt auf das hin befragt, was er „von sich aussagt“ (erst Recht nicht, nachdem die These von der *adaequatio intellectus ad rem* bereits verlassen wurde; vgl. Kapitel 1 dieses Teils). Er wird in gewisser Weise dem menschlichen Verstehen *verfügbar* gemacht. Und dieser Verfügbarkeit entzieht sich Gott in seiner Allmacht so sehr, dass es im Grunde nur ihm selbst obliegt, von sich zu künden.
2. Zugleich impliziert der Begriff der Offenbarung, dass sich Gott dem Menschen bekannt macht und machen will. Das bedeutet, der Mensch muss Gott doch wieder verstehen können, wenn dieser sich ihm offenbaren will. Oder anders formuliert: Gott muss sich gerade im Verstehenshorizont des Menschen offenbaren, damit überhaupt von einer Offenbarung gesprochen werden kann. Gott muss dann aber wenigstens zum Teil wieder dem Menschen innerhalb seines Verstehens verfügbar werden.

(b) Die Theologie hat also die widersprüchliche Aufgabe, sowohl Gott vor einer Vereinnahmung durch den Menschen innerhalb seines Verstehenshorizontes zu bewahren, als auch seine Verstehbarkeit gerade zu ermöglichen. Im 20. Jahrhundert hat sich diese Problematik in der dialektischen Theologie Rudolf Bultmanns und Karl Barths niedergeschlagen.

„Dialektische Theologie als eine Strukturlehre oder Fundamentaltheologie des evangelischen Christentums bearbeitet zentral die Einheit des Widerscheinens, das nach reformatorischer Erkenntnis das Wesen des Christentums ausmacht: den Grundgegensatz von Gott und Mensch, der sich auslegt in die Antithesen von Gottes Gericht und Gnade und in des Menschen Sein als Sünder und Gerechter.“¹⁸

¹⁸ Korsch, Dietrich: (1996); S. VIII.

(c) Dieses Widersprechen von Gott und Mensch spiegelt sich in der erkenntnistheoretischen Perspektive wider in der Frage, ob der Begriff des *logos* in dem Wort „Theologie“ den menschlichen, endlichen *logos* beschreibe, oder aber die Theologie als *prima philosophia* dem göttlichen *logos* verpflichtet sei. In beiden Fällen besteht ein Dilemma: wie können Kategorien des menschlichen, endlichen Verstandes Gott adäquat erfassen, bzw. umgekehrt: wie kann der Mensch Anteil an göttlicher Erkenntnis haben?¹⁹

2.1 Unverfügbarkeit Gottes

(a) Der Unterschied zwischen reiner Theologie und Religionsphilosophie spiegelt das besprochene Dilemma wider. Theologie verpflichtet sich, noch vor aller Reflexion, Glaubenssätzen, welche sie nicht hinterfragen darf. Diese hat sie möglicherweise auszulegen, oder muss sie in einen Begründungszusammenhang einordnen, aber anzweifeln (und folglich auch beweisen) kann sie sie nicht. Verglichen wird die Theologie daher häufig mit einem Axiomensystem, in welchem aus einigen wenigen unhinterfragbaren Grundannahmen alle weiteren Aussagen abgeleitet werden²⁰. Dabei sind die Aussagen keinen Begründungszusammenhängen außerhalb des Systems verpflichtet.

Religionsphilosophie dagegen stellt ihren Gegenstand in die Begründungszusammenhänge des Erkenntnisvermögens. In diesem Falle ist nicht allein keine bestimmte Aussage letztgültig, welche sich nicht an der Erfahrung ausweisen ließe, oder sich durch Diskurs der Vernunft ergibt, sondern Bestand oder Nichtbestehen ihres Gegenstandes steht selbst in Frage.

(b) Religionsphilosophie wird durch diese grundsätzliche Verpflichtung mit den erkenntnistheoretischen Problemen konfrontiert werden, welche sich im

¹⁹ Diese Diskussion des Begriffs Theologie entnehme ich Kuhlmann, G.: (1967); S. 33-34.

²⁰ Vgl. bspw. Ott, H.; Otte, K.: (1981); S. 88: „Eine denkbare Möglichkeit, die Theologie als Wissenschaft zu retten, bestünde allenfalls noch darin, daß man erklärt: Die Theologie gehe von einer Anzahl von axiomatischen Sätzen aus, welche allerdings nicht beweisbar seien, sondern geglaubt werden müßten. Setze man aber im Glauben die Wahrheit dieser Sätze einmal voraus, so lasse sich aus ihnen ‚*more geometrico*‘, ‚mit geometrischer Strenge‘ ein logisches System von Sätzen deduzieren.“

vorherigen Kapitel über Erkenntnistheorie ergaben. Reine Theologie geht dagegen davon aus, dass die Beglaubigung ihrer Aussagen nicht durch Rekurs auf Vernunft oder Anschauung erfolgen müsse²¹. Ihre Aussagen sind hinsichtlich ihrer Beglaubigung sowohl der Vernunft, als auch der Erfahrung transzendent und können nur als Selbstoffenbarung eines ganz Anderen angesehen werden²². Dass hier Theologie mit Philosophie in Konflikt tritt, zeigt sich auf besonders anschauliche Weise an einem Diskussionsbeitrag Gerhard Ebelings²³. Er geht von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als der Grund- Erfahrung des Glaubens im Sinne der reformatorischen Theologie aus. Mit diesem Gegensatz ist in erster Linie gemeint, dass ein gläubiges Leben nicht an der Gerechtigkeit durch gute Werke orientiert ist – denn hier würde die Erlösung gesetzmäßig und damit vor Gott (dem Unverfügbaren) einklagbar -, sondern auf die Gnade Gottes hoffen muss, welche niemals durch Gesetze erzwungen werden kann. Erkenntnistheoretisch gewendet wird dieser Sachverhalt in folgender Überlegung: Während der menschliche Verstehenshorizont, der in der Philosophie zur Sprache kommt, maßgeblich geprägt ist durch das Gesetz – erinnert sei an die diskursive Objektivierung, welche auf Gesetze zielt –, ist das Evangelium gerade die Auflösung des Gesetzes, d.h. jenseits des Verstehenshorizontes verortet. Philosophie beschäftigt sich immer mit dem Gesetz und verbleibt damit innerhalb der weltlichen Zusammenhänge. Menschliches Verstehen kommt aus diesen Zusammenhängen nicht aus eigenem Antrieb heraus – und erlangt daher auch kein Wissen über das Evangelium.

²¹ Dieser erste Aspekt (*als erster Aspekt*, dem der zweite der Bezogenheit der Theologie auf Vernunft folgt) findet sich auch in der Interpretation Anselms von Canterbury durch Karl Barth: „Also kann das Gegebensein oder Nichtgegebensein der Wirkungen des *intellegere* [u.a. der Beweis] auf keinen Fall eine Existenzfrage für den Glauben bedeuten. Der Zweck der Theologie kann also nicht der sein, die Menschen zum Glauben zu führen, aber auch nicht der, sie im Glauben zu bestärken, ja nicht einmal der, ihren Glauben im Zweifel zu befreien.“ (Barth, K.: (1981), S. 15)

²² Vgl. Ott, H.; Otte, K.: (1981), S. 71: „Gott sagt dem Menschen etwas, er gibt ihm etwas zu verstehen, was sich der Mensch nicht selber sagen, was er sich nicht selber zu verstehen geben kann, sondern was ihn als ein Wort ‚von außen‘ trifft, dessen er nicht mächtig ist (und zwar gilt dies für alle Menschen gleichermaßen: nicht ein Mensch, der des Wortes mächtig ist, sagt es den andern, sondern *dieses* Wort kommt für *alle* Menschen ‚von außen‘).“

²³ Vgl. Ebeling, Gerhard: (1961), S. 122-123.