

Seitanz. Heft 2 beginnen mit 1

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

30. Jahrgang

1979

Heft 2

Glauben und Wissen

Von Walter Simonis, Würzburg

Johannes Betz zum 65. Geburtstag (20. 8. 1979)

I. Positionen zum Verhältnis von Glauben und Wissen

a) Zu den immer aktuell bleibenden Themen der Theologie gehört das Verhältnis von Glauben und Wissen, besteht doch seit den ersten Ansätzen des abendländischen Denkens zu einem wissenschaftlichen Erkennen und geistigen Beherrschen der Wirklichkeit eine Art Konkurrenzverhältnis zwischen diesen zwei Weisen des Menschen, sich erkennend zu seiner Welt zu verhalten. Heute gilt weithin, was F. Jacobi so formulierte: mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopf ein Heide; d. h. Glauben ist eine Sache des Gefühls, des Gemütes, der persönlich existentiellen Entscheidung, Privatangelegenheit individueller Erfahrung und Lebenseinstellung; Wissen ist dagegen Sache des Verstandes, der Einsicht, der Intelligenz, der grundsätzlich öffentlichen Diskussion, der kritischen Argumentation, der wissenschaftlichen Nachprüfung. Dieser Dichotomie des Subjektes entspricht in der gängigen Auffassung die Einteilung der Wirklichkeit in erkennbare und wißbare Dinge einerseits und – sofern von dergleichen überhaupt gesprochen wird – Unerkennbares, somit allenfalls Glaubbares andererseits. Mag dies auch eine Gegenüberstellung sein, die in ihrer abstrakten Schematik ein breites Mittelfeld fließender Übergänge außer Acht läßt, die es im Leben doch gibt, so scheint sie doch etwas Wesentliches des neuzeitlichen Bewußtseins auf den Begriff zu bringen. Eine Vermittlung oder gar Versöhnung zwischen beiden Seiten kann dies allerdings nicht sein, zumal da jede der beiden »Parteien« argwöhnisch das Treiben der anderen betrachtet, weil jede vermutet, die andere befestige nicht nur die eigene Stellung sondern versuche auch, mit illegitimen Mitteln in fremdem Gebiete Fuß zu fassen.

Es gibt eben ein breites Mittelfeld, das sich gleichsam zwischen den beiden Polen erstreckt; und dies ist das des alltäglichen Lebens, in dem Glauben und Wissen oft ununterscheidbar ineinander übergehen. Wer den Besitz und die Herrschaft über dieses Feld für sich entscheiden könnte, hätte die andere Partei gleichsam in eine aussichtslose abstrakte Außen-seiterposition gebracht. Denn das Ergebnis wäre – darüber dürfte angesichts der Tatsache, daß die »Partei« des Wissens und der Wissenschaft heute in der Welt die aktivere, immer mehr Gebiete der Wirklichkeit erobernde ist, kaum ein Zweifel bestehen –, daß Glaube und Glauben am Ende zu einem praktisch funktionslosen, weil jeder konkreten inhaltlichen Bedeutung entleerten und damit beliebigen Gefühl oder zu einer »Entscheidung« um des bloßen Entschiedenseins willen für etwas, das keiner weiß, schrumpfen müßte. Dergleichen dann trotzigt überzeugt zum dennoch Entscheidenderen und existentiell Wesent-

licheren zu erklären und das »bloße Wissen« zu etwas Sekundärem, Abgeleiteten und für die eigentliche Existenz des Menschen Unmaßgeblichen abzuqualifizieren, könnte den peinlichen Anschein, den das Wort des Fuchses von den sauren Trauben nun einmal an sich hat, schwerlich abstreifen.

b) Am offensten haben sich in unserem Jahrhundert die Vertreter des logischen Positivismus zu der dualistischen Auffassung bekannt. Wollte man die Einstellung der logischen Positivisten, die sich bekanntlich als keineswegs unangreifbar und über jede Kritik erhaben erwiesen hat, wohlwollend interpretieren, so könnte man sagen, daß es ihnen darum ging, dem Glauben gleichsam ein der Wissenschaft unzugängliches Reservat zu schaffen und ihn aus dem für ihn anscheinend tödlichen Konkurrenzkampf mit der Wissenschaft herauszunehmen: Glaube und Glauben gehören zu den Lebensproblemen, die, wie der frühe Wittgenstein sagt, auch von der Wissenschaft nicht gelöst werden können, mit denen der Mensch selber fertig werden muß, die nur sein privates Ich angehen. Hiergegen wäre freilich einzuwenden: was ist das »der Mensch selber«, das »private Ich« noch, wenn auch der Bereich des Privaten in zunehmendem Maße von dem bestimmt und geprägt wird, was im Bereich des Öffentlichen, der Meinung und des Marktes, der Wissenschaft und der Wirtschaft gilt? Daß das private Ich zum Mystiker wird, dem das Eigentliche und Wahre sich zeigt, ist unwahrscheinlich – nicht zuletzt weil und solange es ja faktisch vom öffentlichen Betrieb nicht freigelassen wird. Und selbst wenn dies zeitweise der Fall wäre, wenn es sich von allem Wißbaren und Begreifbaren losmachen und Rationalität suspendieren könnte, so bliebe übrig nur sein bloßes subjektives Fühlen und Empfinden als solches, das dem jeweils Erscheinenden kritiklos anheimfallen müßte.

c) In anderer Weise als der Positivismus, aber mit denselben bedenklichen Konsequenzen, suchte existenzialistische Philosophie aus der Not des Dualismus von Glauben und Wissen eine Tugend zu machen. (Ihrer sich im Kontext des Themas Glauben und Wissen zu erinnern, ist notwendig, da sie weithin Einfluß auf die Theologie gewann.) Das Unbehagen an der Kultur, nach Freuds Formulierung, gab seine Färbung hinzu. Alles Ressentiment nachhegelscher, antirationalistischer Philosophie verdichtete sich in der heideggerischen Philosophie mit ihrer globalen Ablehnung traditionellen begrifflichen Denkens in Sachen der Metaphysik und ihrem monomanen Rufen nach einem anderen, neuen Denken des Seins, welches der Sache des Seins angemessener sei und weiter gelangen werde als alle bisher geleistete Mühe des Begriffs. Was es mit diesem anderen, neuen Denken des näheren auf sich habe, wird allerdings nirgendwo genauer ersichtlich, bleibt eine dunkle Verheißung oder Forderung, hinter der sich im Grunde ein geheimer Naturalismus verbirgt, für den sich die Wahrheit des Seins eher in dessen unmittelbarer Erfahrung – sei es in der entschlossenen Selbsterfahrung des menschlichen Subjektes, sei es in der Erfahrung der objektiven Seienden – zeigen soll, als daß sie dem begrifflich und abstrakt denkenden Geist zugänglich wäre. Wer aber dem begrifflichen Denken Wahrheit in vollem Sinne nicht zutraut, ihm allenfalls logische und sachliche Richtigkeit zugesteht, und wer sich auch nicht damit bescheiden will, daß die Wahrheit des Seins dem Menschen nur abstrakt und vermittelt sich erschließt, wird – wenn er sich nicht auf private, mystische Offenbarungen zurückzieht – unweigerlich auf einen unerleuchteten Sensualismus zurückfallen, dem die unmittelbare Affektation der Sinne, Triebe und Instinkte, komme sie nun von innen oder von außen, mehr besagt als alles rationelle Denken und Denkbare.

So sehr Heidegger sich von Nietzsche absetzt, so bleibt er doch in seinem Banne, insofern er wie jener einer Wahrheitserkenntnis das Wort redet, die nicht mehr der Vermittlung des abstrakten begrifflichen Denkens bedarf, sondern sich aus der Sache selbst ergeben soll,

aus ihr hervorscheinen und in Erscheinung treten soll, die sich aber auch schicksalhaft verbergen kann und dann als die Nacht des Seins ihre Wahrheit an sich hat; »wahr« wäre entsprechend dieser Philosophie schließlich dasjenige, dessen Erscheinen am unwiderstehlichsten ist, dessen Dasein und Wirken sich am entschlossensten durchsetzt, dessen »Sein« (früher sagte man »Natur«) eben am kräftigsten ist. (Auf die Parallelität der heideggerischen Philosophie und des Denkens von M. Horkheimer und Th. Adorno, das freilich noch deutlicher naturalistisch denkt, ohne allerdings die Konsequenzen solchen Denkens zu wollen, sei zumindest hingewiesen.) Denn was bleibt noch, wenn man alle Information und Performance abzieht, die doch auch unsere Sinnlichkeit als geschichtlich geprägte noch durchzieht, wenn nicht der blanke, vitale Überlebenswille, der pure Drang zu sein und sich zum Ausdruck zu bringen: Freiheit, die sich aller rationalen Bindung entschlagen hat und zu beliebiger, allenfalls instinkthaft gelenkter Spontaneität regrediert oder zu blind vertrauendem Sichüberlassen ans Gegebene absinkt, mag dies nun Sein, Natur oder Tatsachen genannt werden.

Den Theologen, die sich von der heideggerischen Philosophie angesprochen fühlten, bot diese den doppelten Vorteil, sowohl das Moment existentieller Bedeutsamkeit an sich zu haben (was für das Entschlossensein ebenso zutrifft wie für das Ansiehalten und Vertrauen) als auch so offen und allgemein, anders ausgedrückt: inhaltlich nichtssagend, weil sich nicht begrifflich festlegend zu sein, daß in ihr irgendwie auch noch christliche Glaubensinhalte untergebracht werden können. Um das inhaltliche Defizit zumindest ein wenig aufzufüllen und es für den Glauben nicht nur bei einem leeren Sichentscheiden oder wartenden Offensein allein belassen zu müssen, wird zudem ein anderes heideggerisches Thema aufgenommen und theologisch uminterpretiert: Heidegger sagt, daß wir, »bevor« wir ein einzelnes Seiendes erkennen, immer schon auf Sein überhaupt vorgreifen. Sein ist gleichsam die notwendige Hintergrundfolie, vor der uns Seiendes im einzelnen erscheint. Unser Vorgriff auf Sein überhaupt ermöglicht allererst, daß wir kategorial Seiendes zu erfassen und zu erkennen vermögen. Thematisch erkennen wir Seiendes, aber unthematisch sind wir dabei auf den Horizont von Sein aus. Die subjektiven Möglichkeitsbedingungen bzw. Bedingungsmöglichkeiten von Erkenntnis, von denen Kant handelte, werden so bei Heidegger um ihr objektives Korrelat ergänzt, das bei ihm eben allgemein Sein heißt. Die theologische Uminterpretation, die nun K. Rahner vornimmt, besteht darin, daß er den Vorgriff auf Sein überhaupt zum Vorgriff auf das absolute Geheimnis Gottes macht. Daß das Sein, bei dem wir nach Heidegger in jedem Erkenntnisakt schon sind, und welches gleichsam der Horizont ist, vor dem die Seienden Gestalt gewinnen, bereits das Absolute, Gott sei, sprengt freilich gerade Heideggers Endlichkeitsphilosophie, auf daß sie so dem theologischen und dann näherhin pastoraltheologischen Anliegen dienstbar gemacht werden könne.

Breiter Zustimmung konnte sich Rahners Konzeption vor allem deshalb erfreuen, weil sie, konsequent weitergeführt, eben dem Zeitgeist entgegenkam, als dessen Ausdruck auch schon die heideggerische Philosophie anzusehen ist. So wie Heidegger gegen den Intellektualismus und Rationalismus der abendländischen philosophischen Tradition, gegen das abstrakte Begreifen und Denken alles auf die Karte erst des Entschlossenseins, dann auf die eines wie auch immer neuen und anderen, nur nicht abstrakt begrifflichen Denkens setzte, welches dann mehr ein unmittelbares Erfahren, Sehen, Hören, Ertasten und Schmecken des Seins und seiner Wahrheit sein mußte, so geht es auch Rahner um ein unmittelbares *Erfahren* des Absoluten, welches nicht allein auf das trockene Gerüst begrifflich formulierter dogmatischer und theologischer Aussagen und deren Vermittlung angewiesen sein soll. Der Glaube soll nicht in erster Linie ein an menschliche Begriffe gebundener Daß-Glaube mit genau umschreibbaren, inhaltlich definierten und somit auch der Kri-

tik ausgesetzten Aussagen sein; dergleichen wird nur als nachträgliches, defizientes Derivat zugestanden. Das Eigentliche ist die unmittelbare Erfahrung des Absoluten selber, die unabhängig von und vor jeder begrifflichen Festlegung und Vermittlung und damit auch vor jeder kritischen Infragestellung im menschlichen Daseinsvollzug gegeben ist. (Vor jeder kritischen Infragestellung: denn über das, was naturhaft-notwendigerweise immer schon geschieht, läßt sich ja ebensowenig rechten, wie es bei Heidegger noch ein Kriterium gibt, zwischen Wahr und Falsch zu unterscheiden, wenn das Sein in allen Phänomenen erscheint bzw. sich verbirgt!) Dem Unbehagen Heideggers an der Rationalität und Wissenschaftlichkeit unseres technischen Zeitalters, welches unter der Formel von Sein nur mühsam das »Zurück zur Natur« Rousseaus zu verdecken vermag, entspricht auf der anderen Seite das Unbehagen an Dogma und rational denkender Theologie. Beide Seiten stellen auf ihre Weise das Ich, die Existenz und seine *unmittelbare Erfahrung* gegen das rational Wißbare und begrifflich Denkbare, in dem sie nur ein verwaltetes, abstraktes Allgemeines sehen. Bei beiden konzentriert sich das Wesentliche menschlichen Daseins in Vollzügen, die ihre eigene, »höhere Vernunft« in sich haben sollen, die der Existenz, und das heißt doch letztlich: dem unmittelbaren Lebenwollen des Menschen näher sind als ein von Rationalität gelenktes Handeln bzw. ein an begrifflich artikulierte Glaubensinhalte gebundenes Für-wahr-Halten.

Der philosophische und theologische Naturalismus, der darin zum Ausdruck kommt, mag sich dank der Bewertung des rationalen Wissens und der Wissenschaften als bloßer Derivate eines Eigentlichen und Wesentlicheren das gute Gewissen des Überlegenen verschaffen, der es besser weiß; den Anschein eines Rückzuggefehtes wird er kaum abstreifen können. Kulturgeschichtlich gesehen, stellt ein solches Setzen auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung, sei es des Seins, sei es Gottes, einen Rückfall dar; wie an Heideggers Nietzsche folgender Platonkritik und seiner Vorliebe für die Vorsokratiker deutlich wird, die das Sein noch unmittelbarer und unverdeckter erfahren hätten. Während es als die entscheidende denkerische Leistung der sokratischen und der platonischen Philosophie angesehen wurde, das Verhaftetsein an die unmittelbare Erfahrung transzendiert und mit Hilfe des abstrahierenden Begreifens die Möglichkeit einer Infragestellung und kritischen Beurteilung bloßer Wahrnehmung eröffnet zu haben, auf die alleine angewiesen der Mensch nicht voller Mensch sein könnte, weil seine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung ihn auch in die Irre führen kann, wollte Heidegger eben dieser unmittelbaren Erfahrung, die dann doch nur eine solche des begriffslosen, spontanen Empfindens,erspürens oder Handelns sein könnte, den höheren Rang zurückgeben. Theologisch gesehen: zeichnet die sogenannten Hochreligionen gerade das Bewußtsein und Wissen darum aus, daß Gott eben nicht Gegenstand unmittelbarer religiöser Erfahrung ist und somit nicht direktes »Objekt« menschlichen Erkennen und Handelns werden, sein Sein vielmehr nur in der Vermittlung von Kult und Wort als »präsent« erfahren werden kann, so zielt der theologische Naturalismus gerade darauf ab, Gott wieder zum freilich unthematisch und unbegrifflich erfaßten »Objekt« oder »Woraufhin« menschlichen Geistvollzuges zu machen; der Weg des abstrakten Schließens von kontingentem Seienden auf seinen absoluten Grund ist nur noch ein nachträglicher Umweg, dessen unanschauliche Begrifflichkeit nicht konkurrieren kann mit der Verheißung größerer Nähe und Unmittelbarkeit Gottes in jeder menschlichen Geisterfahrung. Gelassen könnte der ganze Bereich des begrifflichen Denkens bzw. der von ihm beherrschten Wirklichkeit dem Wissen und den Wissenschaften abgetreten werden, da ja ursprünglicher und wesentlicher allem ein eigentlicheres Erfahren des Absoluten, des unendlichen Geheimnisses Gottes als des Woraufhin unseres Existierens bereits mitvollzogen wird, welches alle Reflexion des begrifflichen Denkens immer schon überholt hat.

d) Als eine beliebte Variante dieser die unmittelbare Erfahrung vor das rationale Wissen setzenden Konzeption stellt sich die Analyse von Glauben und Wissen und ihres gegenseitigen Verhältnisses dar, in der nun der Primat des Personhaften, des Vertrauens, des Du-Glaubens vor allem sachlichen Wissen und vor allem Was-Glauben betont wird. Vor dem »Ich glaube, daß...« steht das »Ich glaube Dir«, »Ich habe Vertrauen zu Dir«. Der inhaltliche Daß-Glaube, das sachliche Wissen ist zwar auch notwendig, erscheint aber eher als eine nachträgliche Explikation. Nichtpersonales, nicht personbezogenes Wissen wie etwa das der Naturwissenschaften ist dann erst recht nur ein unvollkommenes, das des Eigentlichen und Wesentlichen entbehrt. Als Anschauungsmodell dient hier offensichtlich das Vertrauensverhältnis, das liebende Gegenüber und Einverstandensein zweier Personen. Sieht man diesem Modell jedoch genauer zu, so zeigt sich, daß auch ein solches Verhältnis unter Personen von Anfang an auf sprachliche Vermittlung und insofern auf Begriffe und Wissen angewiesen ist. Ein bloßes Anschauen und wortloses Fühlen würde einseitig bleiben, könnte verstanden werden nur im und mittels des größeren sozialen Kommunikationskontextes, in dem sich Menschen nun einmal bewegen; und dieser ist faktisch geprägt und durchdrungen nicht von eindeutigem Instinkt- und Triebverhalten sondern von Sprache und Wissen. Davon abzusehen würde bedeuten, das personale Gegenüber und Zueinander sich lediglich auf der Ebene des Instinkthaften und Sinnlichen bewegen zu lassen. Abgesehen von der Frage, ob auf dieser Ebene beim Menschen, dessen Instinkte und Triebe nicht so determiniert sind wie beim Tier, etwas Eindeutiges herauskommen würde, wäre es zumindest problematisch, ob ein solches Ergebnis, angenommen es wäre positiv, der Person in ihrer Ganzheit wirklich angemessen wäre.

Auch wenn in dieser personalistisch orientierten Konzeption von Glauben und Wissen der Was-Glaube, also das inhaltliche, wissensmäßige Moment, als zum personalen Du-Glauben hinzugehörig angenommen wird, soll dem personalen Du-Glauben doch mehr Würde und Gewichtigkeit zukommen, wie vor allem an der Art und Weise erhellt, in der diesem personalen Vertrauen als solchem bereits die Funktion von Erkenntnis zugeschrieben wird: die personale Hinwendung, das liebende Vertrauen nimmt an der sich offenbarend erschließenden Person teil, an ihrem Leben, Denken, Wissen, Erkennen, Lieben und Wollen; sie erschließt die Wirklichkeit und das Geheimnis der Person, ihr Tiefstes und Eigentlichstes. Nun soll hier keineswegs bestritten werden, daß das Moment des Vertrauens eine wesentliche Rolle im Glauben – und, wie noch zu zeigen sein wird, nicht nur im Glauben und in personalen Bezügen sondern auch im rationalen Wissen! – spielt. Problematisch erscheint es dagegen, ihm als solchem bereits die Funktion eigentlicher und wesentlicher Erkenntnis anzuvertrauen. Wird damit nicht der Begriff »Erkenntnis« so ausgeweitet, daß auch das Fühlen und Ahnen, das Sich-sympathisch-Sein und das »Sich-Kennen« darunter fällt? Aber was leistet eine solche Erweiterung des Begriffsfeldes außer dem, daß nun sowohl Glauben als auch Wissen als Weisen von Erkenntnis gelten und zudem eine eindeutige Wertung vorgenommen wird? Auf diese Weise wird der Dualismus zwischen Glauben und Wissen zwar terminologisch überbrückt, in der Sache aber nur bestätigt, solange nicht geklärt ist, wie Glauben und Wissen nicht nur zwei verschiedene Weisen von Erkenntnis sind, sondern was in ihnen gemeinsam, ja identisch ist.

II. Strukturelle Identität von Glauben und Wissen

a) Das Phänomen, bei dem die skizzierten Konzeptionen, es freilich einseitig überinterpretierend, ansetzen, ist jenes, welches in der Sprache der traditionellen, scholastischen Philosophie mit den Begriffen *instinctus*, *inclinatio*, *appetitus*, *desiderium* erfaßt werden

sollte, welches auch anders, vorsichtiger und neutraler, als die Intentionalität des menschlichen Daseinsvollzugs bezeichnet werden kann. Es gibt offenbar, da der Mensch nicht eine losgelöste, sich selbst genügende Monade ist, sondern in einer Welt lebt, auf sie angewiesen ist und nur in der Auseinandersetzung mit den Dingen existieren kann, diese Hinneigung zu den Seienden dieser Welt – sei diese mehr aktiv zugreifend oder mehr verhalten hinnehmend –, diese Tendenz von sich selber zu den Dingen hin, einen appetitus des Seins, der sich in jedem einzelnen Akt realisiert und ihm seine innere Dynamik gibt. Diese Tendenz zur Wirklichkeit der Welt und deren darin faktisch immer schon vollzogene Anerkennung und Bejahung ist ein erstes ursprüngliches Phänomen, welches das ganze Sein, Erkennen und Handeln des Menschen in allen seinen Sphären durchzieht und ausrichtet. Sie ermöglicht es, daß der Mensch in der Tat immer schon in einem lebendigen Bezug zur Wirklichkeit steht, der sich dann auch in seinen konkreten Lebensvollzügen aktualisiert, ohne freilich in ihnen jeweils aufzugehen. »Objekt«, oder besser »Gegenüber« dieses Ausgerichtetseins des Menschen ist somit zunächst nichts metaphysisch hinter oder neben der Wirklichkeit der Welt Liegendes, sondern eben die Wirklichkeit der Seienden selber: ihr Erscheinen und Sichzeigen, auf welches hin der Vorgriff des Menschen alle Organe ausrichtet, um sie wahrzunehmen und nicht ins Leere zu stoßen.

In seinem Ursprung aus dem lebendigen Dasein und seiner Spontaneität hervorkommend ist dieses Ausgreifen nach den Seienden, welches aber auch ein Verhalten und Ankommenlassen sein kann, zunächst der vitalen, triebhaften Sphäre zuzurechnen, wie ja auch die Rede von *instinctus*, *inclinatio* und *appetitus naturalis* andeutet. Wiewohl dieser »instinctus« später auch die höheren, bewußteren Sphären menschlichen Seins durchdringen wird, läßt er sich als solcher doch nur erst als ein Wollen begreifen. Dies legt sich von daher nahe, daß ja auch im einzelnen, mehr oder weniger freien und bewußt reflektierten Wollen des Menschen das Wesentliche solchen Wollens eben darin besteht, daß ein konkreter Bezug des Menschen zu einem anderen Seienden hergestellt wird, – was im Denken und Begreifen, dieses an und für sich genommen, noch nicht der Fall ist; das Denken und Begreifen als solches bleibt dem Geist immanent.

Die Erfahrung, daß das Ausgerichtetsein des Menschen auf Seiendes nicht ins Leere stößt, läßt ihm mit der Zeit auch die selbstverständliche Sicherheit und das Vertrauen zuwachsen, in diesem Bezug zu den Dingen Halt zu finden, in Übereinstimmung mit ihnen zu sein, anders ausgedrückt: der Welt, so wie sie sich ihm darbietet, vertrauen und glauben zu dürfen. Glauben und Vertrauen sind insofern ebenfalls ein Urphänomen des Lebens und des menschlichen Existenzvollzuges, lange bevor abstrahierend-begreifendes Sprechen und Denken beginnt. Konkret: ein Kleinkind greift mit großen Augen nach allem, was in seine Nähe kommt. Es greift aus, aber wonach es konkret greifen kann, hängt davon ab, was man ihm vorhält. Auf diese Weise macht es zwar auch schon im Laufe der Zeit seine Erfahrungen; und man spricht auch hier bereits von »Wissen«. Aber es ist doch nur erst ein der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung verhaftetes »Wissen«. Sein Umgang mit den Dingen seiner Welt, der sich im allmählich vertrauenden und glaubenden Ausgreifen auf die Dinge und in deren Kennenlernen vollzieht, bleibt durchaus an den Horizont dieser seiner kleinen Welt gebunden.

b) So wie auf der Stufe des bloßen Gebundenseins an unmittelbare sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung Wollen und »Wissen« ineinanderwirken, so dann auch dort, wo dieser Erfahrungshorizont distanziert wird und der Mensch in abstrakten, allgemeinen Begriffen spricht und denkt. Das Eigenartige dieses Wissens ist aber dies, daß der Mensch sich hier in einer ganz neuen Dimension bewegt. Der Begriff, der Satz, die Theorie sind als solche weder Abbild, Abspiegelung oder »mimesis« sinnlicher Erscheinung, auch wenn sie

im Hinblick auf sie gebildet werden, noch sind sie Aus-druck der Wirklichkeit, so wie etwa ein Freudens- oder ein Schmerzensschrei unmittelbarer Aus-druck des Leben- oder Nicht-leidenswollens ist. Menschliche Sprache und Wissen, die mehr und anders sind als ein unmittelbar wirkendes Signalsystem (das es auch gibt), konstituieren eine eigene »Ebene«, ein neues Niveau, eine andere Dimension. Sinn und Funktion solchen abstrakten Geistes liegen offenbar in der kritischen Beurteilung des sinnlich Wahrnehmbaren. Mittels des abstrakten Begriffes kann der Mensch die sinnliche Erfahrung distanzieren und in relativer Freiheit beurteilen, deren bloße Wahrnehmung ihm, aus welchem Grunde auch immer, nicht genügt.

Auch hier ist somit jenes Ausgreifen auf die Welt wirksam, freilich nun in einer neuen Weise. Denn Vermittlung zur Wirklichkeit der Dinge ist der an sich abstrakte Begriff nicht schon allein kraft seiner Eigenart, sondern nur und erst soweit er von der ursprünglichen Intentionalität des Lebensvollzuges zu den Seienden hin ergriffen und auf sie hin gewendet wird, sie betreffen und meinen soll. Dies geschieht entsprechend der Abstraktheit des Begriffes in dem nun ebenfalls unanschaulichen Bewußtseinsvollzug intentionalen Meinens, welches sich im Denken und Sprechen über die Wirklichkeit, solange dieses unproblematisch erscheint, zwar nicht eigens zu profilieren braucht, welches aber, sobald dies nicht der Fall ist, »ausdrück«-licher wird, betonter hervortritt, eigens bewußt gemacht werden kann und in dieser Ausdrücklichkeit, die die des Denkenden und Sprechenden selber ist, sein Sich-beziehen-Wollen auf eine bestimmte Wirklichkeit erkennen läßt. Der Begriff als solcher ist gleichsam nur die selbstproduzierte Linse, das Objektiv, durch welches hindurch der Ausgriff auf Seiendes nun erfolgen soll – gebündelter und konzentrierter als in der sinnlichen Wahrnehmung, aber auch jetzt durchaus zu ihm hin terminierend: gemeint ist das Seiende, bzw. was der Begriff an ihm herausstellt oder von ihm unter Vernachlässigung aller anderen Aspekte übrig läßt. Kumulierte Erfahrung, daß auch solches vermitteltes Sich-Beziehen und Ausgreifen auf die Wirklichkeit gelingt und nicht im Leeren endet, läßt dann mit der Zeit auch hier die Sicherheit und das Vertrauen darauf entstehen, daß das an sich abstrakte Sprechen und Begreifen trotz seiner Eigenart und Distanz zu den Dingen diesen »entspricht«, auf sie zutrifft, d. h. *wahr* ist. Im Begreifen und Sprechen sind wir (gewöhnlich) sicher und vertrauen darauf, die Wirklichkeit zu erreichen; wir wollen und glauben ineins, daß das zutrifft, was wir sagen, daß wir so auch die Dinge selber zumindest partiell ergreifen; indem wir die besagte Wirklichkeit meinen, glauben wir die Wahrheit des von uns Gesagten. Wir wollen und glauben die Übereinstimmung von Begriff und Wirklichkeit, ihre »Identität« trotz und in beider unaufhebbarer Differenz (, um die wir natürlich erst aus nachträglicher, kritischer Reflexion bewußt wissen).

c) Wir sagen »glauben«! Denn was ist Glauben an sich betrachtet – entsprechend herkömmlicher Definition – anderes als ein Für-wahr-Halten. Für wahr gehalten werden kann aber sinnvollerweise nur etwas, was nicht die Sache selber ist und seine Wahrheit unmittelbar an sich selber trägt, wie eben eine sinnliche Wahrnehmung als solche. Das aber trifft eben für den von der Wirklichkeit selber distanzierenden, abstrakten Begriff, für die Aussage *über* die Wirklichkeit zu. Nur für sich genommen ist sie weder wahr noch unwahr. Erst indem sie als auf Wirklichkeit zutreffend gehalten, d. h. gemeint wird, kann von Wahrheit oder Unwahrheit die Rede sein. Dieses Für-wahr-Halten ist aber nicht Sache des Begriffes selber, liegt nicht in ihm, sondern ist eine eigene Leistung des Menschen, welche sinnvollerweise nur in dem und aus dem Zusammenhang seines intentionalen Ausgerichtetseins und Ausgreifens auf die Wirklichkeit, also in und aus seinem Lebenwollen und Existenzvollzug in der Welt verstanden werden kann. In dem Für-wahr-Halten drückt sich die Differenz aus, die zwischen dem für *wahr* Gehaltenen, eben der Aussage, und der in-

tendierten Wirklichkeit selber unaufhebbar waltet. Während schließlich das Verbum »Halten« deutlich macht, daß es sich hier um ein aktives Tun, um einen Vor-gang handeln muß, in dem allein diese Differenz, wenn nicht aufgehoben so doch vermittelt werden kann.

Daß das abstrakt-begriffliche, rationale Wissen wahr sei, Wirklichkeitsbedeutung habe, obwohl es doch nicht selber die Wirklichkeit der Dinge ist oder in sich trägt noch irgendwie »mimetisch« abspiegelt, ist also, wenn es zutrifft, allein Leistung und Ergebnis des für wahr-haltenden, Wahrheit wollenden, durch die Produkte des Geistes durchdringenden Sichausrichtens des Menschen auf Seiendes – mag dieses selber nun nah oder fern, groß oder klein, sichtbar oder unsichtbar sein. Das an sich selber unbegriffliche intentionale, dynamische Moment ist in allem Wissen, Denken und Sprechen, sofern es Wirklichkeit meint, unabdingbar; so daß, streng genommen, gesagt werden muß: alles begrifflich rationale, auf Abstraktion beruhende Wissen ist nicht einfach ein Wissen, sondern ein Für-wahr-Halten von Wissen, von Gedachtem; erst dank eines bzw. durch ein Behaupten und Glauben, daß es zutreffe, kann es überhaupt wahr (oder, im Falle des Nichtzutreffens, unwahr) werden. Jedes begriffliche Wissen von Wirklichkeit hat somit sowohl seine rationale als auch seine »irrationale«, volitive Seite. Es ist stets Ergebnis des Zusammenspieles beider Komponenten, des intellektiven und des volitiven Momentes im menschlichen Daseinsvollzuges, des Begreifenkönnens und des Für-wahr-halten-Wollens, d. h. des Glaubens.

III. Zum Kantischen Dualismus von Glauben und Wissen

Um eine Vermittlung zwischen Glauben und Wissen zu erreichen, genügt es weder, den Glauben zu beschränken und ihm ein ursprünglicheres, wesentlicheres und eigentlicheres Feld zuzuweisen – eben den Raum existentiellen Entschiedenseins »vor« oder unthematish »neben« jedem kategorialen Wissen und Tun – und schon dort auch an Inhalten anzusiedeln, was wichtig und unerläßlich erscheint; der Glaube geht hier gleichsam in den Untergrund. Noch genügt es, Wissen und Wissenschaft zu beschränken, sie wie Kant auf das Erfassen und Ordnen der sinnlichen Erscheinungen anzusetzen, um so den Glauben frei sein zu lassen, das Übersinnliche zu postulieren. Gleich ob der Glaube auf einem natürlich jedesmal als wesentlicher deklarierten tieferen oder höheren Niveau als das rationale Wissen angesiedelt wird, immer wird ihm abverlangt, kein Wissen in dem Sinne zu sein, wie Wissen sich sonst zu verstehen pflegt. Er wird zu einem Rand- oder Grenzphänomen, ständig besorgen müßend, daß, da die Grenzen des Wissens immer weiter hinausgeschoben und die Fülle des Wißbaren immer größer wird, er selber immer bedeutungsloser erscheinen wird. Und Kants Wort, er wolle Wissen beschränken, um dem Glauben Platz zu verschaffen, hat stets den Verdacht erweckt, er habe nur aus der Not eine Tugend gemacht. Die Frage ist, ob sein Wort das letzte sein muß.

Indem Kant zu recht alles daran setzt, dem begrifflichen Wissen seine Grenzen anzuweisen und die »Subjektivität« alles begrifflichen und wissenschaftlichen Erkennens aufzuzeigen, kommt freilich darüber das andere Entscheidende jeglicher Erkenntnis nicht mehr hinreichend zur Sprache, daß es doch auf die Wirklichkeit bezogen wird, daß in allem Erkennen und Urteilen Intentionalität realisiert wird, die nicht schon im Begreifen und Sagen als solchem liegt: eben das (vielleicht sogar seiner eigenen Grenzen und seiner Problematik bewußte) Für-wahr-Halten, Für-zutreffend-Halten des begrifflichen Urteils. Dieses Beziehen des Urteils, des Gedachten auf die Wirklichkeit war Kant zu selbstverständlich – und es ist ja auch in der alltäglichen Erkenntnis selbstverständlich –, als daß er

hier ein Problem gesehen hätte. Hätte er aus seinem eigenen philosophischen Begriffsarsenal ein Wort für diese Leistung finden müssen, so hätte sich ihm das »Glauben« oder »Postulieren« angeboten. Denn was bedeutet ihm in anderem Zusammenhang Glauben oder Postulieren, wenn nicht die Annahme und Behauptung, etwas, eben das Geglaubte oder Postulierte, *sei* wirklich: die unbegreiflichen, das streng kategoriale Verstandesdenken sprengenden Sachverhalte wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Wir postulieren aber auch in unseren begrifflich-einsichtigen Aussagen, das Ausgesagte sei wirklich; wir glauben sein Zutreffen, auch wenn wir eingedenk der kantischen Erkenntniskritik zusätzlich um die Problematik jedes begrifflichen Denkens und Sprechens wissen. Dieses zusätzliche, selbstkritische Wissen läßt gerade deutlich werden, daß unser »Wissen« von den Dingen immer auch und nur ein »Glauben« ist; nämlich ein Glauben, daß die von uns begriffene Erscheinung in aller bloßen »Scheinhaftigkeit« doch Erscheinung des »Dinges an sich« ist, bzw. daß unser Begreifen der Erscheinung ineins doch auch das »Ding an sich« betrifft bzw. betreffen soll.

Die Kritik Kants macht nicht nur die Begrenztheit, weil Subjektivität alles Begreifens offenbar, sondern erweist auch die Notwendigkeit des Glaubens in allem begrifflichen Wissen. Wie jedes Wissen, sofern es Wirklichkeit betreffen und nicht lediglich abstrakt in sich bleiben, also nur hypothetisch sein soll, auch Glauben ist, so muß auch das Umgekehrte gelten. So sehr Kant in den Antinomien der reinen Vernunft die Begriffe Gott, Seele, Welt dialektisch zu zersetzen sucht (dabei von dem Apriori ausgehend, einem inhaltlichen Begriff müsse ein Vorstellbares zugehören, weil Begriffe ohne Anschauung leer seien), so hindert ihn dies dann doch nicht, in der Kritik der praktischen Vernunft zu postulieren, d. h. zu glauben, anzunehmen, daß es Gott gebe. Soll dies nicht etwas inhaltlich völlig Beliebiges sein – und das ist es für Kant gewiß nicht – so muß sich doch begreifen lassen, was damit gesagt und gedacht sein soll. Die Unanschaulichkeit dieses Begriffes, die es Kant nicht gestattet, hier von Erkenntnis zu sprechen, hindert ihn nicht daran, ja soll es ihm gerade ermöglichen, seine, nämlich des Begriffes Wahrheit zu glauben: ihn als wirklichkeitstreffend zu setzen; oder wie er mit seinem pointierten Ausdruck sagt: zu postulieren. Ob man dies nun Erkenntnis, Glauben oder Wissen nennt, mag eine Frage der Terminologie bleiben, wenn nur gesehen wird, daß der strukturelle Vorgang auch hier derselbe ist wie in den Leistungen der »reinen Vernunft«.

Der kantische Dualismus von Glauben und Wissen kann somit nur als das Ergebnis einer jeweils einseitigen Pointierung hingenommen werden, unter deren Gewicht das jeweilige andere Moment nicht mehr genügend hervortreten und praktisch vergessen werden konnte. Sich dagegen auf die strukturelle Identität von Glauben und Wissen zu besinnen, würde heißen, einerseits der kantischen Vernunft- und Wissenschaftskritik noch mehr Plausibilität zu geben, andererseits den (auch in der Kritik der Urteilskraft nicht überwundenen) untragbaren kantischen Dualismus aufzuheben, ohne daß damit, wie Kant fürchtete, Glaubensinhalte oder Metaphysik sogleich unter das Diktat des menschlichen Verstandes und seines Bedürfnisses nach anschaulicher Vorstellung geraten müßten. Zudem könnte sich diese Einsicht dahingehend auswirken, daß sich das Verhältnis von Glauben und Wissen (diese Etikettierung wird wohl bleiben) entkrampft und von beiden Seiten her transparenter wird. In einer Zeit, in der die unkritische Wissenschaftsgläubigkeit ohnehin abzunehmen scheint und eher Tendenzen irrationaler Wissenschaftsfeindlichkeit sich zu profilieren suchen, wäre wohl zu erwarten, daß ein rationales Wissen um die Struktur und innere Begrenztheit jeden Wissens ebenso akzeptiert wird, wie daß der Glaube und die Theologie die Mühe des Begriffs nicht scheuen, um sich in einer auch den Ansprüchen kritischer Vernunft genügenden Weise zu explizieren. Nur wer weiß, was er glauben, d. h. für wahr halten soll, wird in einer Welt, in der es zum Überleben mehr denn je auf Rationalität an-

kommt, Anspruch auf öffentliches Gehör geltend machen können und nicht fürchten müssen, zu den Sektierern gerechnet zu werden, die immer schon alles besser »wissen«, ohne darüber vernünftig argumentieren zu wollen.

Eine klassische Definition des Glaubens lautet: *cum assensu cogitare* (Augustinus, *De praede. sanct.* 2,5). Und bei Thomas von Aquin heißt es, der Glaube als übernatürliches Licht bewege »magis per viam voluntatis« als »per viam intellectus« (*In Boetii de Trinitate*, l.I q.I a.1 ad 4). Das erstere, das willentliche Moment des Zustimmens kann man gewiß nur tun und darin selber erfahren; es mag dann als solches das Mystische oder Gnade genannt werden. Über das zweite aber müßte sich vernünftig denken oder reden lassen.