

# Verbindlichkeit des Glaubens

## Zum Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie

Von Johann Reikerstorfer, Wien

### I.

Wir fragen nach der Verbindlichkeit des Glaubens, weil sich heute eine solche Frage aufdrängt. Unsere Welterfahrung verrät (in ihren theoretischen Grundlagen) immer mehr und deutlicher die Orientierung an einem ganz bestimmten Wissensideal – eben dem der Neuzeit. Und in einer solchen Welt ist nun der christliche Glaube (aber nicht nur er) mindestens in eine Verlegenheit geraten. Dazu kommt, daß sich dieses neuzeitliche Bewußtsein selber mit dem Anspruch einer »Aufklärung« gegen den Sinn von so etwas wie Glaube überhaupt wendet und ihn in verschiedenen Variationen – etwa ideologiekritisch – als »Überbau«, als »falsches Bewußtsein«, als »verkehrtes Weltbewußtsein« usw. zu entlarven sucht. Wie soll in einer so orientierten Welt, die uns weit hinein in unser praktisches Selbstverständnis bestimmt, solcher Glaube wirklich *motivieren* können, wenn ihn diese »Aufklärung« doch nur für ein recht rückständiges Bewußtsein gelten läßt? Wie kann er in einem so aufgeklärten Bewußtseinshorizont noch guten Gewissens *positiv* sein und z. B. im Kult wirklich feiern wollen, ohne daß dies leer und zu einer recht gequälten Angelegenheit werden müßte? In einer solchen Situation erscheint wohl der Glaube in einer *Entfremdung*, die in ein recht eigenartiges *Dilemma* führen wird. Denn einerseits teilt man doch die theoretischen Grundlagen dieser neuen Welterfahrung bis tief in unser praktisches Dasein hinein. Man akzeptiert dann auch – schon unwillkürlich – unsere heutigen Realitätsmaßstäbe und was demnach als »eigentliche Wirklichkeit« zu gelten hat. Es ist im großen und ganzen die Realität, wie sie insbesondere den Kriterien heutiger Erfahrungswissenschaften entspricht. Andererseits aber vermag sich der Glaube in eben diesem Horizont nicht mehr ohne weiteres in seiner zentralen Verbindlichkeit, wie sie etwa der christliche Glaube von seinem Anspruch her stellen muß, durchsichtig zu sein. Und das zeigt wohl für den Gläubigen selbst eine Art *Zerrissenheit* im heutigen Motivationshorizont, die sich nicht selten als Bewußtseinsschizophrenie äußert. Jedenfalls: der Glaube als praktische Wirklichkeit ist irritiert. So stellt sich unser Problem schon recht grundsätzlich. Welchen Sinn haben überhaupt *Glaubensaussagen*? Wie steht es um solche Aussagen, wenn heute weithin dogmatisch der Sinn von Sätzen auf eine bestimmte Rationalitätsstufe beschränkt erscheint und die Glaubensrede solchen Kriterien einfach nicht entsprechen kann? Kurz: Wie steht es um den *Wirklichkeitsanspruch* solchen Glaubens, wenn er sich heute genau so wie früher im christlichen Credo zu einem heilshandelnden Gott bekennen soll?

Hier wird sich die Theologie als Glaubensverantwortung im heutigen Weltverständnis, d. h. vor und für den heutigen Menschen auf eine recht *grundsätzliche* – eben fundamentale – Aufgabe besinnen müssen, wenn sie den konkreten Anspruch des überkommenen Glaubens als auch für uns *verbindlich* und diese Glaubensrede als *wirklichkeitsmächtige* Rede ausweisen soll. Und man wird so auch bald auf den – vielleicht etwas ungewöhnlichen – Zusammenhang von Verbindlichkeitsproblem des Glaubens einerseits und Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie andererseits stoßen. Denn wie muß sich eine fundamentale Theologie selbst als »Theorie« verstehen, wenn sie wirklich *grundlegend* diesen Glauben gegen Vereinnahmungen in bestimmte Theoriesysteme genau so wie ge-

gen emanzipatorische Aushöhlungsversuche in seiner zentralen Verbindlichkeit vermitteln und sichern soll – und wenn dies *nicht* in naiver Bindung an einen eben herrschenden Theorietypus zu leisten ist? – Erst so wird dann unsere Frage nach dem Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie auch in ihrer *theologiekritischen* Bedeutung sichtbar, weil doch schon verschiedene theologische Systemansätze der Gegenwart genau daraufhin zu prüfen wären, ob sie hier wirklich diesem Anspruch genügen. Uns will scheinen, daß – fast könnte man sagen aus einem gewissen Theoriekomplex heraus – solche systemtheoretische Fragen viel zu wenig gesehen und ernsthaft betrieben werden<sup>1</sup>.

Zunächst möchten wir das Problem noch von einer *innertheologischen* Anschärfung her zum Bewußtsein bringen. Die Frage ist doch eigentlich die nach dem theologischen *Verstehen* im ganzen. Es dürfte aber unser Verbindlichkeitsproblem nicht etwa schon durch eine *hermeneutische* Theologie mit ihrer Orientierung am »hermeneutischen Zirkel« voll gesehen werden können. Denn mit dem zum systembildenden Grundprinzip erhobenen Zirkel des sich selber tragenden – gleichsam in sich schwingenden – Verstehensaktes scheint das uns hier bewegende Problem gerade in seiner vollen geschichtlichen Dimension eher verdeckt als gesehen zu sein. Geht es doch für unseren Zusammenhang um die Frage, wie sich ein entfremdeter Glaube für die jeweilige Gegenwart so aneignen läßt, daß er als (einsichtig) *motivierter* Glaube bestimmende Kraft sein kann. Und hinsichtlich solcher Motiviertheit wird man wohl genauer auf die *Geschichtlichkeit* des Menschen zu achten und von ihr her gegen eine Verkürzung des theologischen Verstehensproblems anzu-gehen haben. Wir leben in unserem praktischen Dasein – und darin sind wir eigentlicher wirklich als in bloß theoretischer Einstellung – immer schon aus Erfahrungen. So treten wir mit einem bestimmten Erfahrungshorizont – unsere Vergangenheit – in die Gegenwart der Praxis und machen darin handelnd wieder neue Erfahrungen. Damit ändert sich aber selbst schon der Horizont, aus dem heraus wir jeweils gegenwärtig entscheiden. So, könnte man sagen, schreiben wir immer schon praktisch unsere Vergangenheit um. Nun, wenn das richtig ist, kann in der weitergehenden und im Weitergehen sich beständig umschreibenden Geschichte nichts einfach auf ungeschichtliche Weise – etwa in der Art eines überzeitlichen Geltens – seine Verbindlichkeit für uns behaupten. Die primär praktische Wirklichkeit der Geschichte selbst läßt das nicht zu. Alles, was uns praktisch bestimmt, tritt in der weitergehenden Geschichte notwendig in eine Entfremdung und wird uns dann erst als *Tradition* bewußt. So entstehen immer Aneignungsprobleme. Eben auf diese Problematik von Entfremdung und Aneignung hin wäre u. E. der sogenannte hermeneutische Zirkel aufzubrechen. Das möchten wir hier nicht weiter verfolgen.

Für den *christlichen* Glauben aber ergibt sich in solcher Geschichtlichkeit – und das haben wir noch zu sehen – ein ganz besonderes Problem. Er stellt ja von sich her mitten in diesem geschichtlichen Wandel (»Umschreiben«) einen Verbindlichkeitsanspruch, der nicht relativiert werden darf, wenn dieser Glaube wirklich christlicher Glaube bleiben soll. Und doch kann solcher Glaube seine Verbindlichkeit nicht auf unmittelbare Weise behaupten<sup>2</sup>. So ergibt sich eben daraus nun die Aufgabe einer *Aneignung* in noch radikalerem Maße. Ihr nämlich *muß* es gelingen, in wirklich argumentativen Schritten den zentralen Sinn des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus für unsere Gegenwart *so* herauszustellen, daß,

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Fragestellung grundsätzlich auch: H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, und J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1978. – Inwiefern diesen Versuchen gegenüber in unseren Überlegungen bei aller motivlichen Übereinstimmung hinsichtlich des grundsätzlichen Vorrangs praktischer Wirklichkeit und der fundamentalen Bedeutung dieser Einsicht für das Ganze der Theologie nun nicht zuletzt über die Konstitutionsproblematik individuellen Daseins ein anderer Weg der philosophischen Wirklichkeitsdifferenzierung eingeschlagen wird, soll sich in der Durchführung selber zeigen.

<sup>2</sup> Im Grunde liegt hier das Problem des kanonisch Verbindlichen in einer weitergehenden Geschichte.

was einst verbindlich war, auch in unserer heutigen Welt – mit ihren Realitätsmaßstäben – verbindlich sein kann. Wie ist das möglich? Wir kommen gleich darauf zurück. Jedenfalls wird sich hier ein Theoriedefizit immer auch schon in einem praktischen *Sinnverlust* äußern.

Und wird nicht auch eine *narrative* Theologie, die heute wohl zurecht den vor allem praktisch-performativen Wert des Erzählens einzubringen sucht, gerade im Interesse der praktischen Vernunft schon einen sehr hohen theoretischen Anspruch zu stellen und zu verfolgen haben, sollen solche Erzählungen in der weitergehenden Geschichte tatsächlich motivieren und motivierend ihre verändernde Kraft entfalten können? Mit einer schlechten Unmittelbarkeit ist hier nicht durchzukommen.

Darüber hinaus meinen wir für die Theologie selbst noch eine eigenartige Situation sehen zu müssen, die uns die fundamental-theologische Frage nach der Verbindlichkeit des Glaubens in noch größerer Dringlichkeit erscheinen läßt. Es hat sich nämlich unsere Theologie selbst weithin auf den *neuzeitlichen* Wissenschaftsanspruch (Wissenschaftsideal) eingelassen, der sie nun in ihrem methodischen Vorgehen auf den dieser Wissenschaftlichkeit immanenten Realitätsbegriff notwendig festlegt. Und das muß nun doch für eine Theologie, die von einem göttlichen Heilshandeln reden soll, zu einer recht eigenartigen Situation führen, wenn sie dann *in* dieser Methode einen solchen Wirklichkeitssinn gar nicht sehen kann und darf<sup>3</sup>. In einer solchen Methodik wird etwa eine wissenschaftliche Exegese kritisch nach historischen und philologischen Kriterien vorgehen, was ihr zweifellos einen ungeheuren Fortschritt gegenüber aller willkürlichen Schriftinterpretation bringt und sichert, sie wird aber – und das ist ihr Dilemma als *theologische* Disziplin – *innerhalb* ihres methodischen Vorgehens selbst gerade nicht den verbindlichen Wirklichkeitssinn heilsgeschichtlicher Wirklichkeiten in den Blick bekommen und verantworten können. Mehr noch. Es kommt von den theoretischen Grundlagen einer solchen Wissenschaftlichkeit her in unserer Frage schon zu einer charakteristischen Festlegung. Denn der in solche Methodik eingegangene Realitätsbegriff führt nun so sehr auf bestimmte Weise zu einer theoretischen Fixierung der vorausgesetzten (schriftlich bezeugten) heilsgeschichtlichen Wirklichkeit im *objektiven* Aspekt, daß alles, was sich nicht in *diese* Objektivität bringen läßt, eben notwendig in die *Subjektivität* einer dann mehr oder weniger beliebigen Glaubensentscheidung gerät<sup>4</sup>. Innertheologisch beginnt so die Kategorie des »Interpretaments« zu dominieren. Der Glaube damals (Apostel, Urgemeinde usw.) hätte bestimmte Realvorgänge (so wie wir heute Realität verstehen) auf bestimmte Weise gedeutet. – Aber – so möchten wir fragen – ist man sich dabei der inneren Problematik der Kategorie eines so deutenden Glaubens bewußt? Verrät nicht gerade eine solche Kategorie, wie sehr man schon in *primärer* Fixierung eine neuzeitliche Realität als maßgeblich (»eigentliche Wirklichkeit«) an- und vorausgesetzt hat, daß eben dem so Fixierten immer nur *zusätzlich* zu seinem primären Status auch noch so etwas wie eine Bedeutung im Glauben zukommen kann und soll?<sup>5</sup> Was geschieht hier eigentlich? Man trägt von ganz bestimmten methodischen Voraussetzungen her sozusagen in die heilsgeschichtliche Wirklichkeit eine *Spaltung* hinein, die es aber *für* diese Wirklichkeit als heilsgeschichtliche Wirklichkeit gar nicht geben konnte, da sie die Konsequenz einer bestimmten theoreti-

<sup>3</sup> Vgl. dazu J. Reikerstorfer, Das Dilemma der historischen Theologie. Zur Aufgabenstellung einer kritischen Fundamentaltheologie, in: Theologie und Glaube 1975/5, 321–336. Hier wird auch dieser Realitätsbegriff vom methodischen Anspruch neuzeitlicher Naturwissenschaft her genauer ermesen.

<sup>4</sup> »Objektivität« und »Subjektivität« sind genau in dem angegebenen Vermittlungszusammenhang, d. h. in diesem bestimmten Sinn zu sehen. An sich würde die Frage nach dem Sinn von »Gegenständigkeit« eine Differenzierung zuletzt im Gesamttraum des Theorie-Praxis-Problems notwendig machen.

<sup>5</sup> So wäre auch der weithin naiv verwendete Begriff des »Faktums« auf den ihm immanenten Objektivitätsanspruch bestimmter Art hin zu prüfen.

schen Einstellung unseres heutigen wissenschaftlichen Bewußtseins zur Wirklichkeit der Heilsgeschichte selber darstellt. Eine solche Spaltung in das, was vom heutigen Bewußtsein her als Realität gesucht oder ausgemacht oder eben in der Negation als unauffindbar festgestellt wird, einerseits und einen dann durch diese Primärfixierung entwirklichten (weil aus der konkreten Wirklichkeit herausgenommenen und konsequenterweise immer mehr in eine bloß »subjektive« Entscheidung abgeschobenen) Glaubens andererseits, ist nicht die *konkret-ganzheitliche* Wirklichkeit heilsgeschichtlicher Ereignisse. Nie hatte sich der Glaube so (über eine solche Spaltung) motiviert. Und man kommt – das zu sehen ist noch wesentlich – *innerhalb* dieses besagten methodischen Vorgehens selbst nicht mehr zur vorausgesetzten Ganzheit heilsgeschichtlicher Wirklichkeit zurück. So zeigt diese methodische Situation umso mehr noch die Notwendigkeit, kritisch nach dem verbindlichen Sinn christlicher Glaubenspositivität für uns heute zu fragen. Wir können und dürfen nicht auf die echten Errungenschaften der wissenschaftlichen Exegese verzichten, wenn wir nicht in ein endgültig überholtes vorkritisches Stadium zurückfallen wollen. Andererseits aber wird die Theologie (denkender Glaube) durch diese Errungenschaften, d. h. im »Experiment« der Bindung an einen solchen (neuzeitlichen) Wissenschaftsanspruch gerade nun auf ein Problem gestoßen, an dem sie sich ihrer heute mehr denn je notwendigen *systematischen* Aufgabe bewußt werden kann und muß. Es ist eben dies genau das Problem, wie ein entfremdeter Glaube – wohl unter Voraussetzung wissenschaftlicher Schriftexegese, aber notwendig über ihre Methodik hinausgehend – in seiner Verbindlichkeit auf selbst verbindliche Weise für uns heute angeeignet werden kann. Ansonsten müßte er sich wohl immer mehr auf die »Restvernünftigkeit« einer beliebigen Glaubensentscheidung hin verdünnen. Hier liegt der unaufgebbare Ort theologischer Systematik<sup>6</sup>.

## II.

In einem zweiten Schritt möchten wir uns nun die *Frage* nach dem Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie genauer vornehmen.

Man könnte davon ausgehen, daß uns schon alltäglich eine *theoretische* Einstellung leitet, wenn wir etwa aus pragmatischen Gründen die Vielfalt der uns begegnenden Erscheinungen unter mehr oder weniger allgemeinen Gesichtspunkten in eine Ordnung bringen. Schließlich kann diese beliebige Abstraktion auch in streng *methodischer* Durchführung weiter betrieben werden, um das Wirkliche wissenschaftlich, d. h. in ganz bestimmten gedanklichen Konstruktionen, die man auch *Modelle* nennt, zur Gegebenheit zu bringen. In einem *solchen* theoretischen Blick läßt sich nun auch der christliche Glaube als eine bestimmte empirische Erscheinung mit anderen religiösen oder nichtreligiösen Erscheinungen, Institutionen usw. vergleichen. Man kann in dieser Perspektive etwa nach der »Geschichtsmächtigkeit« des kirchlichen Glaubens in recht verschiedenen Aspekten fragen, historische Abhängigkeiten und Genesen ermitteln usw. Aber dort, wo in der Wirklichkeit, d. h. in unserem praktischen In-der-Welt-sein, *Sinnfragen* aufbrechen, weil etwa eine Sprache nicht mehr eigentlich spricht, eine Tradition nicht mehr motiviert, bewährte Sinngebungen ihre Kraft verlieren, kommen wir mit einer *solchen* theoretischen Einstellung nicht mehr durch. Gibt es also eine Reflexion, die den konkreten Glauben aus einer solchen gegenständlichen Perspektive herausnimmt und ihn selbst in seinem – in solcher

<sup>6</sup> Hier wäre z. B. auf die jüngste Diskussion zwischen J. Blank und W. Kasper, H. Küng u. a. zu verweisen, bei der es genau um das Recht, aber auch die Grenzen einer wissenschaftlichen Exegese als theologischer »Basiswissenschaft« im Ganzen theologischer Glaubensverantwortung geht. Vgl. ThQ 159 (1979), 1. Heft.

Objektivierung immer schon vorausgesetzten – zentralen *Eigen-Sinn* zu erschließen, d. h. für uns freizugeben vermag? Und wie müßte sich eine solche Reflexion in ihrem Theorieanspruch selbst verstehen und bewähren?

Sie dürfte – das sei vorweg gesagt – freilich nicht die Wirklichkeit christlichen Glaubens zu einer bloßen Idee von »Gläubigkeit überhaupt« verdampfen lassen. Das war bekanntlich ein beliebter Aufklärungstrick. Die Verbindlichkeit des Glaubens aber darf nicht erkaufte werden wollen durch eine Erweichung seiner geschichtlichen Bestimmtheit, abgesehen davon, daß eine solche »Gläubigkeit überhaupt« in der Geschichte ohnehin recht kraftlos bleiben müßte. Auch genügt es nicht einfach, den Menschen unmittelbar als einen »Hörer« für einen so bestimmten (christlichen) Glauben vorzusetzen, weil eben für den motivierten Glauben *heute* ein solches »Gehör« sozusagen in kritischem Denken hervorgebracht werden müßte. Deshalb wird eine solche theoretische Anstrengung tief hineinleuchten müssen in das *praktische* Leben des Menschen heute, d. h. in die Sinngebungen, in und aus denen eben Menschen heute leben, bis hinein in die unbefragten Selbstverständlichkeiten, Tendenzen, Trends, die uns oft unwillkürlich, aber umso nachhaltiger bestimmen. Was der Mensch *wirklich* ist, kann man nicht von einer doktrinären Position aus schon vorweg wissen und entscheiden wollen. Im Bewußtsein um die Vorrangigkeit des Wirklichen muß sich eine Reflexion an die Wirklichkeit menschlichen Daseins halten, wie sie sich ausspricht eben in verschiedenen Sinnansprüchen (Postulat der »Wirklichkeitsnähe«). Aber diese Ansprüche – in denen uns der konkrete Mensch begegnet – wären dann nicht bloß möglichst umfassend in den Ansatz zu nehmen, sondern als solche selbst kritisch in ihrem *Eigen-Sinn* und – vermittelt über ihre Grenzen – inneren *Zusammenhang* miteinander zu ermesen.

Noch einmal: Wir wissen wohl und gehen sogar davon aus, daß es solchen Glauben innerhalb der Geschichte konkret immer nur als *bestimmte* Wirklichkeit gibt. Unsere Frage zielt radikal vom Begriff des Menschen her zunächst und ursprünglich schon auf den *Sinn* von so etwas wie Glaube, um so gerade den *Standpunkt* zu gewinnen, von dem her der geschichtliche Glaube in jeweils bestimmter »Aufgehobenheit« solchen Sinns und so eben als konkrete Glaubenserscheinung in Sicht kommen und erfaßt werden kann. Erst wenn für den Menschen in kritischer Reflexion schon ein solcher Sinn in seiner *eigenständigen* und so nicht auf anderes rückführbaren Sinnhaftigkeit erfaßt ist, kann und muß dann auch darnach gefragt werden, wo und wie solcher Glaubenssinn sich in innergeschichtlicher Konkretisierung auf bestimmte Weise *erfüllt*. So wird sich bald das Vorgehen einer recht primitiven Religionskritik als haltlos erweisen, wenn sie Gott wie ein »Gespenst« im Jenseits fixiert, um es dann freilich mit recht billigen Argumenten loszuwerden. Ebenfalls wird sich auch zeigen, wie genau dieser Sinn des Glaubens auch schon übersprungen wird, wo man ihn etwa in einem emanzipatorischen Freiheitsverständnis beerbt sein läßt.

Eine solche Sinnkritik wird deshalb jede Verabsolutierung eines bestimmten Sinnanspruchs in die Schranken weisen, um einen Kurzschluß in der Sinnfrage, d. h. einen Reduktionismus praktischer Wirklichkeit zu verhindern. Es kann sich ja der Mensch z. B. so sehr schon an die Rationalität seines theoretischen Weltbewußtseins verlieren, daß er schließlich für die eigentlichen Sinnansprüche seiner Freiheit blind wird.

Im folgenden möchten wir einen Weg in dieser Richtung skizzieren. Wir versuchen das menschliche Transzendenzproblem im Horizont der Theorie-Praxis-Problematik zu vermitteln<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Eine Fundamentale Theologie als »Sinnkritik christlicher Glaubenspositivität« befindet sich in Ausarbeitung. Hier wird genauer ausgeführt und begründet, was in der folgenden Skizze nur recht dürftig gesagt werden kann.

## III.

Zu Beginn müssen wir für einen Einstieg schon recht grundsätzlich fragen: Was heißt eigentlich »wirklich«? Ohne Klärung dieser Frage könnte zuletzt auch nicht der Sinn heilsgeschichtlicher Wirklichkeit eingesehen werden.

Von früh auf geht es dem abendländischen Denken in der Frage nach dem Wirklichen um die *eigentliche* Einheit des Seienden gegenüber der Vorstellung bloß äußerer, d. h. aggregativer Zusammensetzung. Hier freilich spitzt sich alles auf das Problem zu, was wir in unserem individuellen Dasein als *Menschen* eigentlich sind. Und wer so nach der »Eigentlichkeit« unseres menschlichen Daseins fragt, wird schon bald sehen, wie recht Schelling damit hatte, wenn er den Menschen das »herumwandernde Problem der Philosophie« nannte.

Sicherlich haben schon die *Erfahrungswissenschaften* den Menschen zum Thema. Wenn wir etwa den Menschen mit der Biologie, Psychologie, Soziologie usw. betrachten, d. h. wissenschaftlich unter bestimmte Gesichtspunkte bringen, ist das Problem aber immer dies, daß wir immer schon »mehr« in der Wirklichkeit vorausgesetzt haben, als im Rahmen solchen Vorgehens selbst einzuholen ist. Es stellt sich hier daher die Frage, wie man über diese einzelwissenschaftliche Betrachtungsweise hinaus gerade diese in ihr notwendig *vorausgesetzt* bleibende Wirklichkeit als solche sprachlich differenzieren kann, wenn es nicht bei dem ohnmächtigen Hinweis auf ein bloßes »Mehr« in der Wirklichkeit bleiben soll. Also: Wie können wir von der Wirklichkeit, wie wir selber in unserem Dasein sind, verbindlich sprechen? Damit treiben wir in ein sehr schwieriges sprachphilosophisches Problem hinein. Im letzten geht es dabei um die Frage einer dialektischen Wirklichkeitsrede.

Nun hat uns gerade hier die *Transzendentalphilosophie* der Neuzeit, wie sie vor allem bei Kant zu ihrem methodischen Bewußtsein gelangt ist, einen sehr interessanten Weg eröffnet. Auf ihm können wir schon genauer einsehen, daß und inwiefern der Mensch »mehr« ist als ein bestimmter Gegenstand in seiner Welt. Er muß sich nämlich schon – das versucht diese Transzendentalphilosophie im theoretischen Aspekt zu zeigen – für sein ganzes gegenständliches Weltbewußtsein als diejenige Instanz voraussetzen, der überhaupt etwas in der Weise eines welthaft Gegebenen begegnen kann. So denkt sich der Mensch als Geistigkeit (Vermittlung). Diese Instanz hat Kant bekanntlich das *transzendente* Ich genannt und es kritisch unterschieden gerade von dem »Ich«, als welches wir uns selbst in der Welt verschiedentlich offenbar werden (empirisches Ich). Diese kritische Einsicht Kants darf wohl nicht mehr preisgegeben werden. Und so wird sich eine fundamentale Theologie in das Licht dieser transzendentalen Voraussetzungsproblematik erheben müssen, wenn sie nicht etwa in der unkritischen Bindung an einzelwissenschaftliche Methoden den Menschen mit irgendeinem Gegenstand in der Welt verwechseln will. Nun gibt es aber – wenn wir diese Wirklichkeitsfrage so eröffnen – ein Problem, welches im Grunde schon *das* Problem aller Transzendentalphilosophie im theoretischen Aspekt ist. Es soll uns hier weiterführen<sup>8</sup>.

Sehen wir genauer zu: Wäre jene transzendente Gegenüberstellung von Objekt (Weltgegenstand) einerseits und transzendentalem Ich (Weltvermittlung) andererseits das letzte Wort in der Wirklichkeitsfrage, so könnte eigentlich niemals der Mensch selbst als

<sup>8</sup> Wir dürfen uns dankbar den Einsichten unseres Lehrers E. Heintel (Wien) verpflichtet wissen, der uns den Blick für diese weithin überhaupt aus dem Bewußtsein entschwundene Problematik geöffnet hat. Vgl. E. Heintel, Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens, Bd. 1, Wien 1968.

bestimmte Erscheinung in der Welt *da* sein. Denn *in* dieser Unterscheidung mag uns zwar aufgehen, daß wir als »weltvermittelndes« Ich mehr sind als innerweltliche Erfahrungsgegenstände, aber wir können in ihr gerade nicht mehr sehen, wie ein solches »Ich« in der Welt als *Mensch* auftritt. Um den Menschen in diesem Menschsein wirklich einzuholen, bedarf es – wie wir noch sehen werden – einiger Schritte, die uns zuletzt in die Theorie-Praxis-Problematik hineinführen. Hier aber müssen wir zunächst schon den Menschen in dieses innerweltliche *Dasein* voraussetzen (freisetzen), weil wir andernfalls gar nie die spezifische Wirklichkeit des Menschen in den Blick bekommen und differenzieren könnten, da sich uns diese Wirklichkeit zuletzt verlieren müßte an eine schwindsüchtige transzendente »Ichinstanz«. Wir sind schon in theoretischer Hinsicht als »Weltvermittlung« in leiblicher Erscheinung *da* und stehen als so *daseiende* in bestimmter Naturgeschöpflichkeit im Ganzen der *Physis*<sup>9</sup>.

Für die Transzendentalphilosophie scheint solche Leiblichkeit als »mein Leib« jedenfalls ein sehr schwieriges und zuletzt wohl unauflösliches Problem zu sein. Dieser »mein Leib« kann ja von den theoretischen Voraussetzungen solcher Philosophie her nicht mehr sein als ein theoretisch vermitteltes Objekt, d. h. bestimmter Weltgegenstand neben anderen. Und doch ist eben eine Erscheinung in der Welt so sehr »mein Leib«, daß ich darin *da* bin. Was meint nun dieses *Dasein*, in das wir uns für eine Selbsteinholung menschlicher Wirklichkeit voraussetzen müssen? Diese Frage führt uns zum zentralen Denkmotiv der ontologischen Denktradition etwa von Plato über Aristoteles, Thomas von Aquin bis hin zu ihrer großartigen Erneuerung bei Leibniz. Dabei steht die Frage nach der individuellen Substanz leitend im Blick: Wie ist das natürlich Seiende gegen alle atomistische Auflösung als wahre (eigentliche) Einheit zu fassen? Und hier hatte schon Plato mit seiner »Idee« eine Lösung versucht, die auch heute überaus bedenkenswert erscheint<sup>10</sup>. Diese »Idee« hat nämlich nichts mit einer »jenseitigen Entität« zu tun, wie man etwa auf positivistischer oder neopositivistischer Seite meinen möchte. In und mit ihr zielt Plato auf ein interessantes *Fundierungsproblem*. Wir wollen uns dies so verdeutlichen: Man kann ja alles uns anschaulich begegnende Seiende unter verschiedenen Aspekten gegenständlich betrachten, einteilen, klassifizieren usw. Immer werden dabei allgemeine Gesichtspunkte für ein solches Vorgehen leitend sein. Gibt es nun – das wäre die grundlegende Frage – ein »Allgemeines« unter allen möglichen Allgemeinheiten, welches dieses Seiende nicht mehr einfach in einem beliebigen Aspekt meint, sondern dieses gerade in seiner *Vorausgesetztheit* für solche beliebige Abstraktionen und das heißt eben: in der ihm *eigenen* (wesentlichen) Bestimmtheit zu denken gestattet. Dieses ontologisch ausgezeichnete Allgemeine, welches das Seiende in der Vorrangigkeit gegenüber allen Abstraktionen und in dieser Vorrangigkeit als in sich selbst vermittelte Erscheinung fundiert und erkennen läßt, ist das sogenannte *Wesensallgemeine* dieser ontologischen Tradition bzw. der *Wesensbegriff*. So spricht Platon in seiner »Idee« (»Idee« als »wesenerschließender Anblick«) von jenem Allgemeinen, ohne das Seiendes weder *sein* noch *gedacht* werden kann. Und Aristoteles

<sup>9</sup> Für die menschliche »Temporalitätsproblematik« stellt sich daher immer auch das Problem einer – weder physikalisch noch auch transzendental auflösbaren – »Zeitigung«, wie sie für uns als bestimmte Naturgeschöpfe (in der »Zeitigung« der natürlichen Art »Mensch«) charakteristisch erscheint.

<sup>10</sup> Gegen ein schiefes (in der nominalistischen Disjunktion von »Idealismus« und Realismus stehendes) Plato-Verständnis sei angemerkt: Aristoteles hat sich nur dagegen gewehrt, daß die »Idee« zu einer jenseitigen Substanz oder zu einem abstrakten Allgemeinen wird, nicht aber dagegen, daß die »Idee« in Differenz zu den fundierten Erscheinungen steht. Sehr aufschlußreich etwa das Buch Z seiner *Metaphysik*.

zielt in seinem Begriff des »eidos atomon« ebenfalls auf dieses ontologisch ausgezeichnete Allgemeine, das wirklich nur ist in individueller Repräsentation. So fundiert es als substantiale Wesensform (to ti en einai) die individuelle Substanz<sup>11</sup>.

Nur kurz wollen wir fragen: Was leistet dieser Wesensbegriff sozusagen für unser Wirklichkeitsproblem? Er gestattet uns, das natürlich Seiende gegenüber allen abstrakten Vereinnahmungen gerade in *die* Dimension freizusetzen, in der es für uns in dem offenbar wird, was es daseiend als individuelle Erscheinung in sich und über sich hinaus vermittelt im Ganzen natürlicher Erscheinungen ist. In diesem Erscheinen ist solches Seiende nicht bloß ein einzelnes, es ist *individuell*. Dieser Wesensbegriff ist sozusagen das »Denkmittel«, durch welches sich unser Denkhorizont auf *die* Dimension hin öffnet, in der wir das natürlich Daseiende als individuelle Erscheinung und so im Ganzen der Natur ersehen können. Und so muß sich in unserer Frage auch ein am transzendentalen Vermittlungsgedanken orientiertes Denken auf die Problematik eben dieses individuellen Daseins hin aufbrechen bzw. selbst beschränken, wenn der Mensch nicht gerade in seinem *Dasein* reduktionistisch verkürzt werden soll. Auch *wir* sind Individuen und bringen in unserem leiblichen Dasein ein *Allgemeines* zur Erscheinung – eben die *natürliche* Art »Mensch«, die uns in unserem Stehen im Ganzen der *Natur* fundiert und erkennen läßt.

Und wenn eine fundamentale Theologie den »Wesensbegriff« dieser ontologischen Denktradition nicht in ihren Ansatz nimmt, wird sie wohl zusehen müssen, daß sich in ihr nicht das menschliche Individuum bald verflüchtigt und aufhebt etwa in bloß existenziale, transzendente, geschichtliche genauso wie gesellschaftlich-politische Denksammenhänge. Sie muß in einer kritischen Beschränkung aller solcher Orientierungen ein diese Orientierungen selbst *sprengendes* Konstitutionsproblem sehen, um den Menschen in sein individuelles Dasein als solches und im Ganzen der Natur freisetzen zu können<sup>12</sup>.

Natürlich beginnen nun für den so ins *Dasein* freigesetzten Menschen gerade weitere Probleme. Aber damit wir diese Probleme *als* Probleme wirklich des Menschen *selber* erfassen können, müssen wir den Menschen schon so in seinem individuellen Dasein fundiert und gesichert sehen. Nur ein paar Fragen mögen die theologische Relevanz dieser Konsti-

<sup>11</sup> Für das damit angeschnittene Universalienproblem vgl. E. Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 1972.

<sup>12</sup> So dürfte die innertheologisch weithin üblich gewordene Rede von »Materie« und »Geist« gerade dort, wo sie für den Menschen eine Einheit behauptet, so sehr schon von einer ganz bestimmten Gegensatzvorstellung geleitet sein, daß sie diesem *Dasein* bzw. der von daher gestellten philosophischen Konstitutionsproblematik des Individuellen nicht mehr voll gerecht zu werden scheint. Es ist z. B. sehr aufschlußreich zu sehen, wie schnell sich etwa bei G. Greshake im Zusammenhang mit der Auferstehungsfrage (recht deutlich wieder in der 3. [erweiterten] Auflage des Buches: G. Greshake/N. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Freiburg 1979) die eigentlich philosophische Problematik des individuellen Daseins an die Platitude eines einzelwissenschaftlichen Materie-Begriffs verliert: »Nur daß wir Materie nicht verstehen dürfen als jenes der unmittelbaren Sinneswahrnehmung unterliegende untermenschliche Materie-Stück (etwa Stein, Pflanze, Tier...); Materie ist vielmehr letztlich – wie das ja auch die moderne Naturwissenschaft zeigt – Energie, die sich in verschiedene Zustände, auch in die höchste Komplexität zu wandeln vermag« (a.a.O. 170f.). Wie soll im Rahmen eines solchen »Komplex-Denkens« jemals die eigentliche (wahre) Einheit, d. h. Insihvermitteltheit des (natürlich) Daseienden als Problem gesehen und aufgelöst werden können? Was dieses Daseiende in der ihm *eigenen* Bestimmtheit als ganzheitliche Erscheinung in fundamentaler Vorausgesetztheit schon für unsere sprachliche Weltorientierung (Alltagssprache) fundiert, ist nicht jener abstrakte – weil in bestimmter methodischer Abstraktion fixierte – Aspekt einer »Energie«, sondern eben jenes ontologisch (und so vor allen abstrakten Allgemeinheiten) ausgezeichnete »Allgemeine«, ohne welches – wie Plato mit seiner »Idee« meint – Seiendes weder *sein* noch gedacht (erkannt) werden kann. Daß die hier eröffnete Problematik individuellen Daseins nun gerade auch für einen theologischen Begriff »individueller Auferstehung« höchst bedeutsam ist, wird – bei aller Analogieproblematik, die ein solcher Begriff aufgibt – schon deshalb zu erwarten sein, weil es doch nicht gleichgültig sein kann, woher im Rahmen einer systematischen Denkentwicklung eine Analogiebegrifflichkeit angesetzt und zum Sprechen gebracht wird. Darauf wird in einer anderen Studie noch genauer einzugehen sein.

tutionsproblematik vor Augen führen: Wie soll etwa eine Theologie noch verbindlich vermitteln können, was der Glaube *Schöpfung* nennt, wenn sie nicht über die theoretischen »Mittel« verfügt, um das Wirklichkeitsproblem auf dieses individuelle Dasein hin zu öffnen und somit dieses Dasein in seinem »substantiellen« Eigensinn zu sichern? – Würden sich über eine Rückgewinnung dieser Daseinsproblematik nicht auch für eine Theologie der *Sünde* noch tiefere Möglichkeiten erschließen, die biblische Sündenerfahrung gerade im Ganzen der Schöpfungsproblematik und so eben in Zusammenhängen ersehen zu lassen, die in den genannten theologischen Orientierungen von der existentialen bis in die politische Theologie hinein gar nicht eigentlich wahrgenommen werden können: Die Sünde als *das* Problem der Schöpfung, sofern in ihr in ebenbildlicher Differenz ein sich frei bestimmendes Dasein geschaffen wurde, – und damit auch des Schöpfers? So würde sich dann etwa das biblische Motiv vom Tod als »Sold der Sünde« in einem recht ursprünglichen Lichte zeigen lassen. – Wie könnte man sonst für einen Begriff der Heilsgeschichte klarmachen, daß es darin vom Bund über die Menschwerdung bis hinein in Kreuz und Auferstehung wirklich um die Einholung der im Menschen »gefallenen« Schöpfung geht? Gott rechtfertigt *seine* Schöpfung zuletzt dadurch, daß er Mensch wird, um als diese Liebe Sünde und Tod zu überwinden. Und in dieser Rechtfertigung des Menschen geschieht die Rechtfertigung der Schöpfung und darin auch des Schöpfers. Von hier aus ergäbe sich ein zentraler Einstieg in die christliche Trinitätslehre. – Ferner: Genügt es für eine »Erinnerung« des heilshandelnden Gottes, nur auf die Negativitäten, Leiden, Ausweglosigkeiten, Antagonismen der Geschichte zu verweisen, ohne daß solche Geschichte als Geschichte des *Menschen* sich durchsichtig wird auf die eigentliche – im Menschen aufgebrochene – »Aporie« der Schöpfung hin? Kann man überhaupt – grundsätzlich gefragt – einen *Begriff* von Geschichte konzipieren, d. h. Geschichte *als* Geschichte philosophisch konstituieren, wenn man sie nicht auf das menschliche Individuum hin, das in Geschichte steht, denkt? Wo stehen wir nun? – Wir haben den Menschen in sein individuelles Dasein freigesetzt, um nun schon sehen zu können, wie dieser Mensch gerade *in* seinem Dasein alle bloß natürliche Unmittelbarkeit sprengt und wie dies nun seinen »Ort« im Ganzen des Seienden umschreibt. Diese Dialektik im Begriff des Menschen gilt es zu sehen. Wir stehen eben so in der Natur, daß uns die natürliche Unmittelbarkeit *aufgebrochen* ist in ein sprachlich vermitteltes *Weltbewußtsein*. Nur ist der Mensch in dieser theoretischen Intention seines »Welthabens« noch nicht eigentlich als Mensch wirklich. Sein Problem ist immer, wie er eben in dieser seiner Welt und hier in einer »Aufhebung« dieser theoretischen Distanz im Weltbewußtsein als motivierter Selbstbestimmung (Praxis) in seine Wirklichkeit findet. Nur für den Menschen gibt es die Frage: »Was soll ich tun?« Er steht in der Not der Selbstverwirklichung, weil er praktisch in seine Wirklichkeit finden muß. Wenn wir den Menschen vorhin in theoretischer Hinsicht als daseiende Weltvermittlung faßten, war dies sozusagen der Standpunkt, der eingenommen werden mußte, um den Menschen nun in freiheitlicher Selbstbestimmung, d. h. *als* »praktisch« denken zu können. Jetzt erst haben wir den Raum menschlicher Wirklichkeit erreicht. Der lange Fundierungsweg war notwendig, um hier klar sehen zu können.

Wenn wir so da sind, daß uns die Humanitas immer auch schon als eine Aufgabe der Freiheit erscheint, dann fragt es sich wohl, wie wir nun den Raum dieser freiheitlichen Selbstbestimmung genauer erschließen müssen, um den Menschen in seiner *wesentlichen*, d. h. eigentlichen Wirklichkeit hervortreten zu lassen. Hierfür müßten wir nun die vielen »Sinnansprüche« menschlichen Daseins durchlaufen, angefangen schon von den natürlichen Interessen der Daseinserhaltung, über die Sphäre des Rechts, das ein Zusammenleben freier Existenzen ermöglichend regelt, bis schließlich hinein in die Dimension, wo die endliche Freiheit in der Selbstbestimmung des Gewissens den Gipfelpunkt humaner

Selbstverwirklichung erreicht und so eigentlich die menschliche Wirklichkeit am radikalsten als Selbstwirklichkeit enthüllt. In diesem ganzen Sinnraum bringt sich individuelle Freiheit zur Erscheinung. Und man wird wohl zusehen müssen, diese Ebenen der freiheitlichen Sinnverwirklichung voneinander zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen, will man hier nicht einem Primitivverständnis von Freiheit aufsitzen.

Für einen so an der *Wesentlichkeit* des Menschen interessierten Blick genügt es wohl nicht, diese eine menschliche Freiheit schon im Einsatz für die *Erhaltung* des natürlichen Daseins in Natur und Gesellschaft zur Sinnerfüllung ihrer selbst als Freiheit kommen zu lassen. Dieses natürliche Interesse spricht zwar eine – heute bis in die gesellschaftlichen Probleme der Ökonomie und Ökologie hineinreichende – Konkretisierung der Freiheit aus, da wir uns schon in dieser Hinsicht nicht einer sorglosen natürlichen Geschütztheit »erfreuen« können. Aber darin, d. h. auf dieser Ebene enthüllt die Freiheit noch nicht ihren tiefen Sinn, was sich schon daran zeigt, daß das menschliche Daseinsopfer im Rahmen einer höheren Sinnggebung durchaus notwendig werden kann. – Auch kann der Mensch, wenn wir so weiterfahren dürfen, nicht schon über eine bloß *gesetzliche* Bindung seiner Freiheit in seine eigentliche Wirklichkeit finden. Diese nämlich ist niemals über eine solche Nomosbindung zu fundieren und zu garantieren. Für die Konstitution *menschlicher* Wirklichkeit ist mit dem »Gesetz« (welcher Art auch immer) nicht durchzukommen. Und so wird man den Menschen bis hinein in die Dimension des Gewissens freizugeben haben, will man ihn nicht gerade um die höchste Möglichkeit seines humanen Daseins bringen. In dieser Wirklichkeitsdimension gewissenhafter Selbstbestimmung geht wohl dem Menschen am meisten auf, was er in der Aufgebrochenheit natürlicher Unmittelbarkeit ist. Kants Gedanke von der Menschenwürde ist hier wohl von der Moral her ein nicht mehr unterbietbarer Anspruch zu sich kommender Humanität. Andererseits aber wird sich der Mensch von diesem hohen Anspruch der Menschwerdung her – wenn man ihn nur gegen Verflachungen festzuhalten imstande ist – für den daseienden Menschen ein um so tieferer Abgrund menschlicher Ausweglosigkeit auftun, wo er im moralischen Daseinsexperiment seiner Menschwerdung an für ihn unüberwindliche Grenzen stößt, die ihm die Eigentlichkeit eines »Ganzseins« in immer größerer Unverfügbarkeit enthüllen. Dann wird sich sozusagen im »Fehl« als Negativverfahren umso drängender solche Uneinholbarkeit als praktische Not individueller Freiheit manifestieren. Sehen wir hier noch genauer zu.

Der Mensch vermag ja – wie uns Kant wiederum im Begriff des »radikal Bösen« zeigt – schon die Moral selbst nicht so zu erfüllen, daß er sich hier etwa in einem verfügbaren Guten genügen könnte. Abgesehen davon aber wird der Mensch in seiner Freiheit immer auch schon in einem anderen als moralischen Sinn *schuldig*. Er gerät mit seiner Freiheit – wie es Hegel sehr eindrucksvoll sagt – auf die »Schlachtbank der Geschichte«, wo er immer und immer mehr schuldig wird, je mehr er sich hier in die geschichtliche Wirklichkeit einläßt, ohne daß eine solche Schuld schon dem moralischen Gewissen aufgerechnet werden könnte. Hier brechen Sinnfragen auf. Schließlich zeigt sich die Bodenlosigkeit menschlichen Daseins im Ganzen auch noch von der Seite des *Todes* her. Das eigentliche Todesproblem liegt ja nicht darin, daß wir – gleichsam ein natürliches Schicksal erleidend – immer älter werden und schließlich absterben. Nur wenn man schon solches Sterben aus der Wirklichkeit des Menschen, der einen solchen *natürlichen* Schicksalssinn immer schon gesprengt hat und praktisch immer mehr sprengt, je mehr er sich dem Anspruch moralischer Menschwerdung stellt, herausgelöst hat, könnte man so reden. Aber die Brutalität des Todes liegt doch darin, daß nur wirklich der Mensch den Tod *als* Tod sterben muß. Wir sind die einzigen Individuen im Ganzen der Natur, die den Tod vorwegnehmen und so wirklich diesen als Tod sterben, wie ihn kein Seiendes in der Natur zu sterben vermag. Angesichts der schon in der Moral selbst scheiternden Freiheit, ihres notwendigen Schul-

digwerdens in der Geschichte und schließlich des Todes, muß sich nun so individuelle Freiheit (der daseiende Mensch) in einer »Bodenlosigkeit« erfahren, welche sie einsehen und zur praktischen Not werden läßt, daß selbst ihre höchste humane Möglichkeit – die Moralität – nicht *letzte* Sinngebung für sie selbst sein kann. Und von dieser ihrer Grundaporie her wird sie jede immanente Schließung der Sinnfrage als kurzschlüssig entlarven müssen und so immer tiefer für ihre ganze innergeschichtliche Motivation (Praxis auf allen Sinnebenen) in die Krise stürzen.

Fassen wir noch deutlicher diese Krise der Freiheit als *Selbstkrise*. Einerseits muß sich der Mensch aus Freiheit konkretisieren, wenn er nicht bloß im Denken geboren werden soll. Andererseits aber kann er in keiner seiner Freiheitskonkretisierungen bis hinein in die höchste Selbstbewahrung seines Gewissens sich selbst in solcher Wesentlichkeit einholen, daß er darin der ungebrochenen Vollkommenheit natürlichen Daseins gleichziehen vermöchte. Und so wird das *Sinnproblem* an dieser Stelle *radikal*. Denn nun kann eben der Mensch nicht mehr in einem Rückgang in die Natur für seine Grundaporie eine Versöhnung finden. Wie sollte auch die Natur noch versöhnen können, was dem Menschen im Aufbruch tierischer Unmittelbarkeit als die Bodenlosigkeit seines Daseins zur Erfahrung wurde. Der Mensch müßte sich verzweifelt schließlich auf eine solche tierische Unmittelbarkeit – in einer Auslöschung seines Menschseins – zurücknehmen und könnte es am Ende doch nicht. Andererseits kann der Mensch auch nicht einfach in totaler bzw. revolutionärer Praxis den Weg nach vorne in die Gesellschaft antreten. Denn keine auch noch so humane Gesellschaftsordnung könnte den Menschen in dieser letzten Abgründigkeit seines Daseins versöhnen. Jede freiheitliche Selbstbehauptung auf einer verfügbaren Sinnenebene würde, wenn solche Freiheit darin sich im letzten genügen wollte, nur noch weiter hineintreiben in die Bodenlosigkeit des Daseins, um hier – wie Kierkegaard gezeigt hat – in letzter *Verzweiflung* entweder im *heroischen* Trotz oder in *Resignation* tragisch zu stranden.

So vermittelt sich nun über die Moral hinaus der *Eigen-Sinn* eines gläubigen *Transzendierens* in gerade praktischer Verbindlichkeit. Je mehr nämlich der Mensch eine endliche Besetzung dieses offenen Raums der Sinnfrage verhinderte und so die praktische Not seines ganzen freiheitlichen Daseins auf sich unverkürzt zukommen ließe, desto verbindlicher würde nun wohl der Sinn eines gläubigen Transzendierens für ihn zu sprechen beginnen, in dem er – seine Maße des Verfügbaren (bis hinein in die moralische Gewissensbewahrung) transzendierend – sich so überschritten hat, daß er sich zuletzt von Gott selbst her in einer »Fundierung« für den Gesamttraum seines freiheitlichen Daseinsexperiments gewinnt. Ein so von unten her nie deduzierbarer »neuer Stand« würde sich immer bewähren als die eröffnende Freigabe in einen neuen Sinn von Freiheit für das *Insgesamt* ihrer Konkretisierungen und dürfte daher von keiner nachträglichen Reflexion um diese praktische Relevanz gebracht werden. Wieder hat sich hier die philosophische Reflexion für ihren Wirklichkeitsbegriff von dieser im gläubigen Transzendieren aufgehenden *Ganzheitlichkeit* eines »verwandelten« Freiheitssinns im ganzen her messen zu lassen.

Bis zu diesem Punkt wollten wir die grundsätzliche Konstitutionsproblematik praktischer Wirklichkeit vorantreiben. Innergeschichtlich ist solcher Glaube jeweils nur in *bestimmter* Konkretheit wirklich. Wenn aber solche Konkretheit tatsächlich als eine solchen Sinns vom Glauben zu sehen ist, wird sich bestimmter Glaube notwendig wehren müssen gegen alle Versuche einer meta-theoretischen Auflösung desselben in bestimmte Theoriesysteme. Sein Sinn sprengt alle bloße Theorie. Wissenschaftliche Theorieansätze bleiben hier im ganzen abstrakt, weil und insofern sie von ihren theoretischen Grundlagen her die freiheitliche Wirklichkeit des Menschen draußen lassen müssen und so auch nie den fundamentalen Sinn gläubigen Transzendierens in ihr Blickfeld bekommen können. Anderer-

seits ist der Glaube auch nicht einfach Praxis und so nicht umzulegen in (an welcher Rationalität auch immer orientierte) innerweltliche Motivationszusammenhänge. Im Horizont der Freiheit zeigt und bewährt er seine Verbindlichkeit grundsätzlich als unverfügbarer Aufgang »neuer« Freiheit im ganzen. Wohl wird man deshalb für eine Konstitution des Eigen-Sinns so gläubigen Transzendierens Gott, um es mit Hegel zu sagen, von der »Krätze des Endlichen« welcher Art auch immer befreien müssen, um ihn für uns als den *Lebendigen* hervortreten zu lassen.

Abschließend wäre auch noch genauer zu zeigen, wo und wie der so in seiner Eigenständigkeit erwiesene Glaube über das Wort göttlicher Offenbarung in solche Bestimmtheit findet, daß sich der Mensch nun wirklich in *motiviertem* Glauben in der Grundaporie seines Daseins als von Gott selbst ergriffen und auf eine Versöhnung hin in liebender Rechtfertigung befreit weiß. Gott ist nicht in der Art einer überzeitlichen Idee zu fixieren. So könnte dann ja auch alle Offenbarung nicht mehr sein als die nachträgliche Bewußtmachung einer an sich immer schon gültigen Wahrheit. Vielmehr »zeitigt« sich Gott in einer echten Geschichte in seinem Sein-für-uns, um darin auch als der für uns offenbar zu werden, der er *selbst* ist. Und diese – sagen wir – Zeitigung der offenbaren Transzendenz ist die *Wirklichkeit* der Heilsgeschichte bis hin zu dem Punkt, wo Gott im Menschgewordenen – und hier zentral in Kreuz und Auferstehung – als die (trinitarische) Liebe offenbar wird, die den Menschen so ergreift und wandelt, daß sie ihn – im motivierten Glauben – jetzt schon freigibt in die »wiedergeborene« Freiheit als Agape.

Zuletzt wird eine christliche Theologie ihren »Logos« (Theorieanspruch) immer daraufhin zu prüfen haben, ob sie den konkreten Menschen heute aus den Verfallenheiten an die bloß theoretische Intention (Wissenschaftsgläubigkeit usw.) genauso wie an kurzschlüssige Sinngebungen seines praktischen Daseins herauszulösen und ihn für die freimachende Wahrheit solchen Glaubens zu öffnen vermag.