

Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. Richard Schaeffler

Philosophische – Theologische Grenzfragen

Ein Beitrag zur Theorie des interdisziplinären Dialogs

Universitätsreden



RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. Richard Schaeffler

Philosophische – Theologische Grenzfragen

Ein Beitrag zur Theorie des interdisziplinären Dialogs

Inhalt

Dekan Prof. Dr. Joachim Wiemeyer

Begrüßung

Seite 5

Prof. Dr. Walter Schweidler

Lehrstuhl für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung
der praktischen Philosophie

Laudatio: Veritas Semper Maior

Seite 9

Prof. Dr. Richard Schaeffler

Philosophisch – Theologische Grenzfragen

Ein Beitrag zur Theorie des interdisziplinären Dialogs

Seite 17

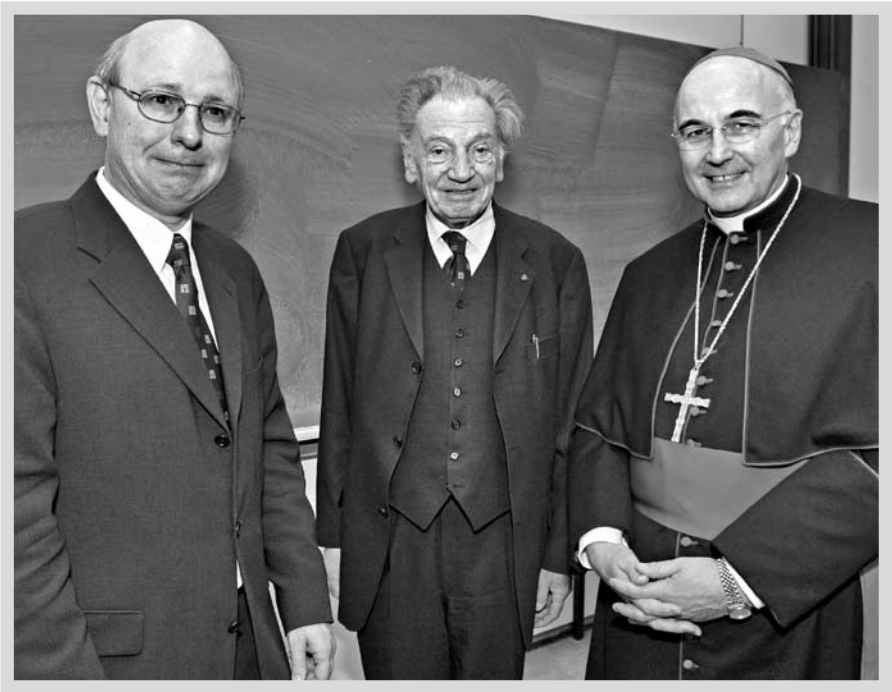


Foto: Lichtblick

*Dekan Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Prof. Dr. Richard Schaeffler und Bischof Dr. Felix Genn
(v.l.n.r.)*

Dekan Prof. Dr. Joachim Wiemeyer

Begrüßung

Als ich als neuer Professor an der Kath.-Theol. Fakultät in Bochum zum ersten Mal zu unserer Partnerfakultät nach Krakau fuhr, mit der wir in diesem Jahr das 25-jährige Jubiläum feiern werden, wurde ich von einem jungen polnischen Priester, der aufgrund seiner guten Deutschkenntnisse meinen Vortrag ins Polnische übersetzt hatte, betreut. Dieser junge Priester arbeitete an einer Dissertation, und deshalb erwähne ich dies hier, über die Religionsphilosophie von Richard Schaeffler. Es ist nicht jedem Kollegen vergönnt, ein so breites und tiefeschürfendes wissenschaftliches Werk vorzulegen, aufgrund dessen er bereits zu Zeiten, in denen er selbst noch eifrig publiziert, zum Inspirator respektiver Themen von Dissertationen wird. Nebenbei bemerkt ist dies auch für Promovenden nicht ohne Probleme, sind sie ja der Gefahr ausgesetzt, immer wieder nachbessern zu müssen, wenn ihr Referenzautor weiterhin eifrig publiziert. Wenn aber andere Kollegen Dissertationsthemen über Richard Schaeffler vergeben, die gelegentlich auch einen Vergleich mit bekannten Theologen wie Karl Rahner beinhalten, zeugt dies, lieber Herr Kollege Schaeffler, von Ihrem großen wissenschaftlichen Ansehen. Dieses Ansehen betrifft nicht nur eine universitäre Disziplin; die im Juli 2004 an Sie verliehenen Ehrendoktorate sowohl in Theologie als auch in Philosophie durch die Universität Freiburg und die Philosophisch-Theologische Hochschule der Jesuiten in München unterstreichen Ihr Gewicht in den beiden Wissenschaften. Dies werden Sie uns ja auch gleich selbst in Ihrem Festvortrag verdeutlichen. Ich begrüße Sie und Ihre Gattin sehr herzlich hier in Bochum.

Ihr Ansehen in den Wissenschaften wie auch Ihr kirchliches Engagement hat dazu geführt, dass eine große Anzahl von Gästen heute zu unserem Festakt gekommen ist. Ich begrüße sehr herzlich Sie, sehr geehrter Herr Bischof Dr. Felix Genn. Durch Ihre Anwesenheit drücken Sie zwar in erster Linie Ihre Verbundenheit mit dem Jubilar, aber auch die mit unserer Fakultät aus. Ich danke Ihnen, dass Sie zum Abschluss des Festaktes zu uns sprechen werden.

Ich freue mich sehr, dass auch Ihr Vorgänger im Amt, Bischof Dr. Hubert Luthe, zu uns gekommen ist. Ebenso heiße ich Weihbischof Dr. Franz Grave willkommen. Als weitere Vertreter aus dem kirchlichen Bereich begrüße ich Generalvikar Dr. Hans-Werner Thönnies, Regens Jürgen Schmidt, Stadtdechant Hermann-Josef Bittern, Diözesanhochschulpfarrer Klaus Giepmann und viele andere.

Ich freue mich, dass auch Ordensschwestern der Abtei Mariendonk gekommen sind, in der Kollege Schaeffler Besinnungstage gehalten hat.

Ebenso heiÙe ich Franz-Heinrich Diedrich vom Vorstand der Bank im Bistum Essen willkommen.

Aus der Universität begrüÙe ich die Altrektoren Prof. Dr. Siegfried Grosse und Prof. Dr. Knut Ipsen. Ich freue mich über das Kommen von Emeriti und Kollegen anderer Fakultäten. Ich begrüÙe die Angehörigen, Professoren, Wissenschaftliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aus Technik und Verwaltung und Studierende unserer Fakultät. Ich begrüÙe die Freunde und Förderer unserer Fakultät, an der Spitze Oberbürgermeister a. D. Ernst-Otto Stüber und Stadtdirektor i. R. Joachim Barbonus.

Eine Reihe von Personen ist hier, die verschiedene Wirkungskreise von Richard Schaeffler repräsentieren. Dies sind zum einen Vertreter des Stadtkatholikenausschusses, dies sind Mitglieder der Alfred Delp-Gilde aus Bochum und nicht zuletzt diejenigen, die als Mitarbeiter und Schüler von Richard Schaeffler hier an der Universität besonders eng mit ihm zusammengearbeitet haben.

Sie alle heiÙe ich hier herzlich willkommen.

Lassen Sie mich einige zentrale Daten aus dem umfangreichen Lebenslauf von Richard Schaeffler erwähnen:

Richard Schaeffler wurde am 21.12.1926 in München geboren, er besuchte das Gymnasium im berühmten Kloster Ettal, später dann das Theresiengymnasium in München. Diesen Schulbesuch musste er aufgrund von RepressionsmaÙnahmen der Nationalsozialisten abbrechen. Er war zu Ende des Zweiten Weltkriegs weiteren VerfolgungsmaÙnahmen ausgesetzt. Nach 1945 studierte er als Gasthörer an der Hochschule der Jesuiten in Pullach, später dann in Tübingen und München Philosophie, Psychologie und Theologie, vor allem alttestamentliche Exegese.

Bereits mit nicht einmal 26 Jahren promovierte er 1952 in Tübingen über den „Glauben im Werk Karl Jaspers“. 1954 heiratete er seine Frau Maria geb. Laub. Beide sind seit nunmehr 52 Jahre im Sakrament der Ehe verbunden. Von 1953-1957 erhielt Richard Schaeffler einen Forschungsauftrag der DFG. Zwischen 1957-1961 hatte er Assistentenstellen an mehreren Instituten für interdisziplinäre Zusammenarbeit inne, und zwar in Mainz, Tübingen und Erlangen. 1961 erfolgte seine Habilitation in Tübingen zur „Struktur der Geschichtszeit“.

Von 1968-1989 war er Professor an unserer Fakultät für das Fach „Philosophisch-Theologische Grenzfragen“; zugleich war er kooptiert in der Fakultät für Philosophie, Pädagogik

und Publizistik. In dieser Zeit bekleidete er von 1979-1980 auch das Amt des Dekans in unserer Fakultät. Von 1983-1986 leitete er als Vorsitzender den Katholisch-Theologischen Fakultätentag. In der Zeit von 1971-2001 war er Mitglied im ökumenischen Gesprächskreis Evangelischer und Katholischer Theologen und von 1972-1988 Mitglied im ständigen Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Er engagierte sich im Stadtkatholikenausschuss in Bochum.

Meine Damen und Herren,

wenn Sie heute im Internet den Namen Richard Schaeffler eingeben, finden sie eine große Anzahl von aktuellen Einträgen. Auch für das Jahr 2007 finden Sie wieder vielfältige von unserem Jubilar angekündigte Aktivitäten verzeichnet.

Richard Schaeffler hält bis heute regelmäßig Vorlesungen in München, er nimmt an wissenschaftlichen Tagungen teil und hält Gastvorlesungen an Universitäten. Ebenso engagiert ist er in katholischen Akademien und anderen Einrichtungen, um seine wissenschaftlichen Erkenntnisse auch an breite Kreise weiterzugeben. Für März ist ein philosophischer Meisterkurs für Nachwuchsphilosophen mit Richard Schaeffler angekündigt. Für dieses große Engagement und für diese vielfältigen Aktivitäten wünschen wir Ihnen, lieber Herr Schaeffler, noch viele Jahre Gesundheit und Schaffenskraft.

Weshalb er zu Recht zu solchen philosophischen Meistern gezählt wird, wird Ihnen Herr Kollege Schweidler näher erläutern. Ich darf mich bei Ihnen, Herr Schweidler, herzlich bedanken, dass Sie die heutige Laudatio übernommen haben.



Foto: Lichtblick

Prof. Dr. Richard Schaeffler und seine Frau

Prof. Dr. Walter Schweidler

Laudatio

„Veritas Semper Maior“

Lieber Herr Schaeffler,

vielleicht sieht das Lob, das unsere Zunft einem der ihren zu spenden vermag, bald so aus, dass man aufgrund einer Formel mit vielen eindeutigen Parametern, Funktionen und Koeffizienten die Summe der credit points errechnet, die er sich für seine Arbeit zugute halten darf. Wir würden vielleicht eine elektronische Anzeigewand in diesem Augenblick von ihrer Verhüllung befreien und die Zahl stünde vor aller Augen. Eine solche Art von Lob hätte nicht nur den Vorzug der Präzision – wie in der klassischen Antwort des Marineoffiziers, der in der Nebelfahrt auf die Frage des Kapitäns, wo man sich befinde, antwortete, „ Herr Kapitän, wir befinden uns im Nebel“, geht vollkommene Präzision ja mit vollkommener Wertlosigkeit gut einher –, sondern auch den Vorzug, dass jeder, der das Lob gehört hat, damit davon ausgehen könnte, dass er nun weiß, was Sie geleistet haben und die Menschheit damit von der Mühe entbunden wäre, etwa noch lesen zu müssen, wofür Ihnen diese Punktzahl zusteht. Der Nachteil wäre, dass die Punktzahl ohne Zweifel so hoch wäre, dass sie auf das Auditorium geradezu niederschmetternd wirken müsste und möglicherweise sogar Neid hervorrufen würde. Wie dem auch sei, Sie wären jedenfalls für etwas gelobt, das Ihnen gebührt, das Ihnen gehört und das Ihnen niemand wegnehmen kann. Und damit wären Sie, wir und alle, die in Zukunft das Geschenk Ihres Werkes empfangen und weitergeben könnten, um den Sinn des Lobes mit deutscher Gründlichkeit betrogen.

Verehrter Herr Schaeffler, solange das Lob in unseren Gefilden noch nicht so aussieht, dürfen wir genau das Gegenteil tun, nämlich es als ein Zeugnis der Freude und Dankbarkeit für all das aussprechen, was Sie durch Ihr Werk uns und all denen, denen wir es weiterzugeben vermögen, geschenkt haben. Sie haben alles daran gesetzt, den inneren Schatz zu heben, der Ihnen selbst geschenkt ist, Sie haben ihn auf Ihre unvergleichliche Weise ans Licht der Sprache gehoben, damit er sich auf seine unerschöpfliche Weise weiter mitzuteilen vermag, und damit sind Sie wiederum der Geburtshelfer gewesen, der in uns und anderen dazu aufruft, den geistigen Schatz, den jeder nur in sich finden, aber nur für alle heben kann, ins Leben zu bringen. Und dieses Leben, unser durch den Geist spezifisch geprägtes menschliches, personales Leben ist es ja, was, so glauben wir jedenfalls, nicht vergeht, im Gegensatz zu unseren Büchern und allen unseren Werken. Das

ist eine in vielfacher Hinsicht entscheidende, rettende Einsicht; in unserem begrenzten Kontext bei dieser heutigen Gelegenheit befreit sie zumindest mich von dem Anspruch, der mir gar nicht anstünde, Ihre Werke zu loben, sondern erlaubt mir, mich getreu Heideggers Motto „Wege, nicht Werke“, nur an das zu halten, was ich von dem Weg zu er-messen vermag, auf dem Sie uns Ihr Geschenk gemacht haben.

Dieser Weg ist ein ganz und gar philosophischer, und schon darin, dass Sie diesen ganz und gar philosophischen Weg als gläubiger Mensch gegangen sind, liegt im Kern die Spannung ihrer Existenz und die Essenz Ihrer Gedanken beschlossen – und natürlich auch die Herausforderung, die davon in beide Richtungen ausgeht. Der Weg in die Philosophie ist für Sie, wenn ich recht sehe, von Anfang an der Weg an die Grenzen des Wissens gewesen. Damit haben Sie sich ins Zentrum des neuzeitlichen Selbstbegriffs der Philosophie gestellt, in die Denkbewegung der Transzendentalphilosophie als des Unternehmens der kritischen Grenz- und damit Selbsterhellung der Vernunft. Diese Konzeption dessen, was Philosophie heißt, ist, wie Sie oft gezeigt und womit sie immer gerungen haben, eine immense Herausforderung an die Theologie, vor allem an ihre undialektisch orientierten Vertreter. Wer Philosophie als die Frage nach dem Grund des Denkens als Frage nach den Grenzen des Wissens stellt, verbietet implizit der Theologie, sich als eine Art unmittelbaren Zugriff auf ontologische Axiome des Weltbildes eines gläubigen Menschen zu begreifen oder die Wahrheitsfrage durch mehr oder weniger humane Praxis für ersetzbar zu erklären. Aber eines bedeutet dieser Ausgang von der transzendentalen Frage nicht, nämlich dass die Theologie in ihrem genuinen Rationalitätsanspruch relativiert, dass sie in den Bereich der nicht öffentlichen Vernunft oder sogar in den der Irrationalität verschoben würde. Vielmehr ist es so, dass eine Theologie, die ihren transzendentalen Selbstbegriff aufnimmt, damit ihrerseits zur Herausforderung an sie, die Philosophie wird. Sie haben sich also der Herausforderung des transzendentalen Denkens schon im Ansatz auf Ihre Weise gestellt, nämlich nicht, indem Sie sie abzuschwächen versuchten, sondern indem Sie sie beantworteten. Schon in Ihren frühen Vorlesungen über die „Wege zu einer Ersten Philosophie“ von 1961/62 gehen Sie auf das Transzendentalienproblem als Grundelement der klassischen Metaphysik und damit als Bindeglied zwischen dieser und der Kantischen Vernunftkritik zurück, und in der historischen Gegenrichtung sprechen Sie ohne mit der Wimper zu zucken von der „Transzendentalphilosophie Martin Heideggers“. Was ist der Boden, der Ihnen diesen gewaltigen Spagat erlaubt, die Klammer, die nicht nur diese weit auseinanderliegenden Denkansätze, sondern auch noch ihren Gegenstand mit ihnen zusammenspannt? Die Antwort lautet: die Zeit. Und sie, die Zeit in ihrer genuin menschlichen, personalen Dimension, die Zeitlichkeit also ist, wenn ich recht sehe, von Anfang bis Ende Ihr Leitgedanke geblieben. Das paradigmatisch zeitliche Wesen, der Mensch, ist zugleich paradigmatisch, exemplarisch für das, was in der ursprünglichen Transzendentalienmetaphysik mit der Frage nach der Seinsweise des zeitlos Idealen angezielt wurde, was

Kant in der Unbedingtheit der sittlichen Erfahrung fundierte und was die ihm folgende, bis in die Gegenwart führende Denkbewegung als die ontologische Differenz herausgearbeitet hat, in welcher wir eine Wirklichkeit, die prinzipiell über unser aktuell erfahrbares Leben hinausweist, doch in diesem als vorläufige und zugleich in ihrer Ganzheit zu vergegenwärtigen vermögen. Diese Zuordnung von Zeitlichkeit und Transzendenz ist für alles, was in unserer gegenwärtigen Philosophie ein Stachel des Denkens ist, von größter Bedeutung – und zugleich ist sie nur vollziehbar vor dem Hintergrund des uralten und insbesondere für den gläubigen Menschen urbedeutsamen Verständnisses der Zeit als *kairós*, als der Fülle, die sich nicht in Abschnitte aufteilt, sondern das Ganze im Augenblick zur Erscheinung bringt und somit dasein lässt.

Das Buch, in dem Sie diesen Gedanken erstmals in der ganzen Weite seiner philosophischen Bezüge verfolgen, die „Struktur der Geschichtszeit“ von 1963, ist Ihrem Lehrer Gerhard Krüger gewidmet, dessen Rückwendung zu den metaphysischen Dimensionen der kantischen Philosophie, die uns nun seit Jahrzehnten schon wieder geläufig sind, 1931 eine ganz andere Bedeutung hatte als heute und eine dementsprechend mutige Denkleistung darstellt. Der Titel Ihres Buches und das Ziel, auf das Sie in ihm hinstreben, gibt jedenfalls den entscheidenden Gesichtspunkt frei, unter dem Zeitlichkeit und Transzendenz für Ihr Denken vermittelbar geworden sind, nämlich den der Geschichtlichkeit. Es gibt vielleicht keinen tieferen Inhalt menschlichen Fragens überhaupt als das, was am Ende des „Faust“ das Letzte ist, was der Teufel verneint, die Differenz zwischen „vorbei“ und „nie gewesen“. Und Ihr Ringen mit dieser Frage, verehrter Herr Schaeffler, scheint mir in Ihrem Begriff von Geschichtlichkeit konzentriert zu sein. Die Fülle der Zeit kann sich dem endlichen Wesen nur als der Ursprung zeigen, der sich durch die Gegenwärtigkeit seines Daseins und die exemplarische Bedeutung, die dieses für die Gegenwärtigkeit von allem hat, hindurch zur Erscheinung bringt. Darum besteht die kritische Aneignung der Transzendentalphilosophie aus dem Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit unseres Seinsverhältnisses wesentlich in der Herausarbeitung des Grundes, aus dem überhaupt von der Erscheinungshaftigkeit alles Wirklichen gesprochen werden kann. Es handelt sich um jene absolute Dimension von Gegenwärtigkeit, die unter Voraussetzung des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs unbegreiflich bleibt, die sich beständig aus dem Ganzen ihrer selbst noch einmal zu sich selbst ergänzende Erfüllung des Ursprungs, von dem alles ausgeht und von dem es seinen Zusammenhang erhält.

Kein Topos könnte die Aktualität, die das Denken von Richard Schaeffler gerade auch für den Anschluss der Phänomenologie an die Problemstellungen der Transzendentalphilosophie besitzt, klarer erhellen als dieser. Aber wir nähern uns damit auch dem Horizont, dem aus den Wachttürmen der katholischen Lehre über lange Zeit das Läuten der Alarmglocke entgegenschallte: dem geschichtlichen Horizont der Wahrheit. Die Geschichtlich-

keit der Wahrheit: Recht verstanden, ist sie vielleicht der Schlüssel zur theoretischen wie historischen Verständigung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften und zwischen Glaube und Vernunft. Denn das Zugeständnis, dass das heilige Offizium von Galilei forderte und das wesentlich in der Einsicht besteht, die das Ergebnis des wissenschaftstheoretischen Ringens praktisch des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts gewesen ist und auf der jede Gegenwehr gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus aufrufen kann und muss, ist eigentlich eine Einsicht in die Geschichtlichkeit der Wahrheit; ich meine die Einsicht in die unaufhebbare Hypothesizität jedes empirisch gehaltvollen Erkenntnisanspruchs. Es ist mit logischer Notwendigkeit ausgeschlossen, es ist undenkbar, dass jemals eine wissenschaftliche Theorie beweisen könnte, dass sie nicht mehr widerlegt werden wird. Jede Theorie kann Gegenstand eines Paradigmenwechsels werden, die Einsteinsche und die Darwinsche nicht anders als die Newtonsche, die man jahrhundertlang für eine unabänderliche Einsicht gehalten hatte. Die Wahrheit wird niemals feststehen als der Inhalt einer gegebenen Theorie, sondern sie wird sich zeigen als der Übergang, in dem das Falsche aufgrund neuer, wahrer Erkenntnis überwunden wird. Entscheidend aber ist nun, beides zusammenzudenken: dass auch der Inhalt, der in diesem Wahrheitsgeschehen herausgebildet wird, eines Tages wieder zur Überwindung anstehen wird und dass es doch ein Wahrheitsgeschehen ist, ein Geschehen genau jener Wahrheit, in Bezug auf die überhaupt nur sinnvoll von „Hypothesizität“ die Rede sein kann. Poppers Denkfigur von einer angeblichen „Annäherung“ an diese Wahrheit führt in unaufhebbare Widersprüche. Sie, Herr Schaeffler, scheinen mir eine spekulative Alternative aufgewiesen zu haben, die von großer systematischer Bedeutung ist: eben das Verständnis der Wahrheit aus der Zeitlichkeit, das Verständnis der Wahrheit, die einem endlichen Wesen nur zugleich als die Fülle ihrer geschichtlichen Vergegenwärtigung und als das sie aus ihr selbst hervorgehen lassende und sie darin in ihre neue Gestalt transformierende Geschehen ihrer Überwindung darstellbar ist. Darin sehe ich jedenfalls aus meinem beschränkten Blickwinkel den faszinierenden Grundanspruch dessen, was Sie als antizipatorische Präsenz und vor allem als den Gedanken gefasst haben, den man vielleicht am ehesten über Ihr Werk spannen könnte: *veritas semper maior*. Die ontologische Differenz ist immer und essentiell auch die geschichtliche Differenz zwischen der das endliche Wesen uneinholbar übersteigenden Fülle der Wahrheit und ihrer ihm gerade als endlichem Wesen möglichen Vergegenwärtigung als ihrer spezifisch endlichen Erfüllung.

Die zweite entscheidende Spur über die Brücke, die Ihr Denken, lieber Herr Schaeffler, zwischen Zeitlichkeit und Transzendenz geschlagen hat, ist die der Erfahrung. „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ heißt die große Summe, in der Sie 1995 Ihre Theorie und Logik der Erfahrung niedergelegt haben und der wiederum eine Grundthese Boden und Richtung gibt, wie sie aktueller im Konzert der gegenwärtigen philosophischen Denkbemühungen und Kontroversen nicht sein könnte, nämlich die Voraussetzung, dass Erfah-

rung responsorialen Charakter hat, dass sie ein Antwortgeschehen auf den Anspruch ist, mit dem das Wirkliche uns begegnet. Der Reichtum, der sich aus der Anwendung dieser Grundidee auf die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit allgemeingültiger Erfahrung ergibt, kann in unserem Kontext nicht auch nur ansatzweise angedeutet werden; ich kann nur die dürre Feststellung vortragen, dass Sie auf ihre ganz eigene, gerade durch den transzendentalphilosophischen Hintergrund besonders originelle Weise zu dem Topos vorstoßen, in dem völlig unterschiedliche Denker der neuesten Zeit, etwa Wittgenstein und Merleau-Ponty, zuletzt ihren gemeinsamen Horizont gefunden haben, nämlich dem gelebten Glauben am Grunde allen Wissens, jener unhintergehbaren Verwachsenheit der Formen unseres Erfahrens mit den durch sie erblickten Selbstverständlichkeiten unseres Weltbildes, in denen uns die Einsicht, die uns das Fenster unseres Weltzugangs gewährt, als der Spiegel der Praxis entgegenblickt, in der wir ihn gewinnen. Den „theoretischen Vernunftglauben“ nennen Sie diesen Zusammenhang, und Sie fundieren ihn wiederum in einer der ältesten und tiefsten metaphysischen Denkfikturen, nämlich der des Blicks, in dem wir, wenn wir an den Grund unseres Blicks auf das Erkennbare gelangen, uns selbst erblickt sehen: „Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir in ‚omnitudine realitatis‘, d.h. in allem, was ist, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden.“ (S. 685) So öffnen Sie zu diesem so ganz und gar zeitgenössischen Gedanken den Horizont und legen den Blick auf Wurzeln frei, die bis zu Aristoteles zurückreichen. Der intellectus agens ist es, in dem die Praxis des Erkennens zum Blick vom Erkannten auf den Erkennenden selbst gewendet wird, und Sie berufen sich hier auf Joseph Maréchal's „Versuch einer transzendentalphilosophischen Gotteslehre“, der für Sie, verehrter Herr Schaeffler, offenbar eine bedeutende Inspirationsquelle gewesen ist, auf die Sie uns noch immer hinweisen wollen. „Der Geist kennt das absolute Sein in der Weise und in dem Maße, wie er die Zielrichtung seiner eigenen Dynamik versteht“, so geben Sie Maréchal's Grundgedanken in Ihrer Untersuchung über die „Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie“ (S. 194) von 1980 wieder. Veritas semper maior: In der Wahrheit stellt sich uns die Vermittlung zwischen dem dar, was wir gegenwärtig sind und dem, was aus uns selbst über uns hinausweist.

Damit ist tatsächlich auch noch die Verbindung zu jener Errungenschaft unserer philosophischen Gegenwart geschlagen, die man wie kaum eine andere als die antiidealistische Grenzmarkierung zur Transzendentalphilosophie hinstellen gewöhnt ist, nämlich zur Einsicht in die Udenkbarkeit der vollständigen Transparenz unserer Subjektivität – jener Einsicht also, die nicht nur das Ärgernis der Radikalidealistin und -sientisten unserer Zeit ist, sondern auch von denen, die sie durchaus teilen, oft als ein in sich proble-

matischer, unberechenbarer Rest der kritischen Selbstbegrenzung unserer Rationalität gesehen wird. Vom Gedanken der *veritas semper maior* her zeigt sich aber gerade die Uneinholbarkeit seiner selbst als dasjenige, wodurch das endliche Subjekt einer Wahrheit, deren Ursprung im Unendlichen liegt, kommensurabel wird. Es ist ebenfalls dieser Gedanke, aufgrund dessen diese Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, anders als bei Heidegger und im Blick auf die Ethik eindeutig perspektivenreicher als bei ihm, als ein Geschehen der Antwort nicht nur auf den Anspruch des Seins, sondern auch und wesentlich auf den des Seienden gedacht zu werden vermag. Und nicht zuletzt ist es dieser Gedanke, der die entschiedene Offenheit bestimmt, mit der Sie, lieber Herr Schaeffler, die Vielfalt der Zugangsweisen zu ihr als die adäquate Form begreifen, in der die unendliche Wahrheit sich dem endlichen Wesen, das zu ihrer Mitteilung befähigt ist, allein mitzuteilen vermag – und zwar die Vielfalt nicht nur in der diachronen, sondern auch in der synchronen Dimension. „Jede Methode verfälscht ihren Gegenstand, wenn sie sich für die einzig legitime Behandlungsart ihrer Sache hält.“ Wie in Stein gemeißelt steht dieser Satz am Anfang ihrer großangelegten Untersuchung über „Religion und kritisches Bewusstsein“ (S.6) von 1973. Das ist allein schon für die Theologie eine richtungweisende Konzeption, denn die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Theologie hat es ja mit einem ganz genuinen Konstitutionsprinzip zu tun, nämlich dem einer Wissenschaft, deren Disziplinen sich nicht aus einem Gegenstandsfeld zur Einheit formen, sondern, vergleichbar allenfalls mit Jura, Medizin und Pädagogik, aus dem Beruf, um dessentwillen sie da ist. Das heißt, Theologie ist das, was man eine „professionelle“ Wissenschaft nennen könnte und erfordert den Umgang mit in sich präzise konstituierten, untereinander aber höchst divergenten und nicht vermischbaren Methoden, deren Integration zum Wahrheitsbezug als einem systematischen Ganzen nicht Sache einer Theorie, sondern einer Person ist. Über diese wissenschaftstheoretische Dimension hinaus aber, mit der Sie Ihr Werk der Klärung der Voraussetzungen der Theologie durch den philosophischen Weg an die Grenzen des Wissens weiterführen, geht Ihr Anliegen schon in dieser Studie auch systematisch in die Gegenrichtung, die einer Überkreuzung der jeweiligen Selbstinterpretation mit dem Bild, das Philosophie und Theologie einander in der Betrachtung des jeweiligen anderen bieten. „Indem das philosophische Religionsverständnis dem theologischen Selbstverständnis der Religion, das theologisch-religiöse Philosophieverständnis dem Selbstverständnis der Philosophie gegenübergestellt wird, soll eine kritische Reflexion ermöglicht werden, durch welche beiden, der Philosophie und der Theologie, gedient werden kann.“ (S.7) Hier scheint mir, lieber Herr Schaeffler, bei aller Stringenz, in dem sich Ihr Weg aus sich fortgeschrieben hat, doch ein gewisser Wendepunkt anzubahnen, der dann in den „Wechselbeziehungen“ noch deutlicher wird: Sie bestimmen die Grenzen des Wissens, wie sie die Philosophie zu weisen vermag, nun auch originär vom Nachdenken über die Eigenart und den Wahrheitsbezug des Glaubens her. Der Dialog mit der Wirklichkeit findet sein dialogisches Wesen noch einmal in der Welt quasi gespiegelt wie-

der in der Resonanz, die seine philosophische von seiner theologischen Gestalt erhält und umgekehrt. Vielleicht hat, wenn ich mir diese winzige persönlich Spekulation an dieser Stelle erlauben darf, diese Resonanz auch etwas mit jener lebendigen Wende zu tun, die Sie, liebe und verehrte Frau Schaeffler, auf diesem Weg zu den Grenzen des Geistes als Grenzen nicht zum Nichts, sondern zum Geist des anderen hin bedeuten.

Lieber Herr Schaeffler, meine sehr verehrten Damen und Herren, ich bin mir durchaus bewusst, dass ich mit diesen paar Schlaglichtern von der philosophischen Seite her den gläubigen Menschen, der diesen so komplexen Weg bis hierher durchschritten hat, nicht adäquat und damit wohl auch sein Denken nicht im innersten Impuls zu erreichen vermag. Selbstverständlich gehört Richard Schaefflers Werk in den Bezirk und das Leben der *sacra doctrina*, ist es Glaubenserhellung im eminenten Sinne. Wieder drückt sich das geistige Lebensprinzip der einen Wahrheit, die soviel größer ist, dass sie nur unter mehreren Gestalten und eben deshalb doch in jeder von ihnen als ganze vergegenwärtigt werden kann, in jenem Strang des Lebenswerkes von Richard Schaeffler aus, den ich noch kaum berührt habe und der seine Knotenpunkte in der „Religionsphilosophie“ von 1983 und nunmehr in dem gewaltigen Wurf der „Philosophischen Einübung in die Gotteslehre“ gefunden hat. In deren drittem Band finden wir schon in der systematischen Grundanlage eine Denk- und Glaubensentscheidung, die allein schon der Schlüssel zu einem christlichen Begriff des Glaubens und damit auch der Religion sein könnte. Der Christologie wird hinsichtlich der systematischen Ausführung ihres inneren Zusammenhangs die Ekklesiologie vorgeordnet, und zwar mit Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit der Ekklesia des Neuen mit der des Alten Bundes und letztendlich der Zugehörigkeit von Jesus Christus zur Ekklesia Israel, ohne die man seinen Namen und Titel überhaupt nicht verstehen könnte und damit auch nicht den Namen, unter dem wir selbst unseren Glauben bekennen. Das Christentum muss sich, eben weil es eine Geschichte hat, die noch vor Christus beginnt, als Religion verstehen, es hat in sich notwendig integriert die Außenperspektive auf sich selbst als eine Religion unter mehreren. Aber das kann es nur, weil sich diese Außen- mit seiner Innenperspektive überkreuzt, in welcher es wiederum die Wahrheit des Glaubens prinzipiell als diejenige verstehen muss, die von Gott zwar in der Gestalt einer Religion in die Geschichte eingelassen worden ist, die aber, verkörpert in der Gestalt des Gottmenschen, nicht darin aufgeht, Religion zu sein. Die Vermittlung von Innen- und Außenperspektive geschieht darin, dass das Christentum sich von seinem geschichtlichen wie ontologischen Ursprung her immer auch als die *vera religio*, die wahre Religion verstanden hat und verstehen muss, die Sachwalterin aller menschlichen Religiosität, durch die in der Geschichte allein jene Erfüllung vergegenwärtigt wird, die der Zeit ihre unüberholbare Mitte und genau jenes schon hinter uns liegende, uns bewahrende Ende gegeben hat, das den Unterschied zwischen „vorbei“ und „nie gewesen“ ausmacht. Angesichts der geschichtlichen Wende, in der dieses Ende sich vollzogen hat, kann sich

damit aber das Christentum genauso wenig wie für sich selbst auch für die Ekklesia Israel mit der Perspektive auf eine Religion unter anderen zufrieden geben.

Meine Damen und Herren, so darf ich unseren Ausdruck der Freude und des Dankes an den verehrten Kollegen und Lehrer Richard Schaeffler am Schluss in das Bekenntnis auch des Stolzes fassen, den wir als Amtsträger einer Universität empfinden dürfen, der dieser Mensch sein geistiges Leben in so wesentlichem Maße gewidmet hat. Herr Schaeffler hat, und zwar nicht zuletzt in der programmatischen Bescheidenheit, in der souveränen reinen Sachlichkeit seiner Titel, seiner Leitbegriffe und seiner Grundthesen ein ungewöhnliches Stück der Enthüllung dessen geleistet, was sich auch in unserer wie in allen menschlichen Einrichtungen verhüllen muss, um unter Menschen überleben zu können. Die tiefste Kennzeichnung der Differenz zwischen Religion und Philosophie, die ich persönlich bei Richard Schaeffler finde, ist die, dass, wie es in „Religion und kritisches Bewusstsein“ heißt, die Religion die Versuchung zur Idolatrie nicht, wie die Philosophie, dadurch überwindet, „dass sie im Vertrauen auf Begriffe alle Bilder geringachtet, sondern durch den Hinweis auf jene Notwendigkeit, kraft deren das Heilige sich verhüllen muss, wenn es sich zeigen will“ (S. 244). In diesen Worten ist, so meine ich, der Grund benannt, aus dem ein gläubiger Mensch ganz und gar den Weg der Philosophie gehen kann. Das Heilige muss sich verhüllen – vielleicht genau in dem, was uns, den Unheiligen, an ihm unheilig erscheinen muss, in der Schwäche seiner Repräsentanten, der Unableitbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinungsformen, der Unzulänglichkeit seiner Institutionen, der Unwahrscheinlichkeit seiner Wahrheit. Irgendwo dort, wo wir nicht verstehen, wieso das, was uns an seiner Wahrheit erscheint, genügen soll, muss der Widerschein dieser Wahrheit in unserem Ungenügen gegründet sein. Und darum muss es gläubige Menschen geben, die durch sich und für alle anderen die Sicherheit verkörpern, dass man durch alle Weisheit und Torheit der Welt hindurchgehen und hindurchdenken und darin, auch gegen den anfänglichen oder womöglich sogar den schließlichen eigenen Willen den Glauben verkörpern kann. Einen den Glauben verkörpernden Menschen, der ganz und gar den Weg der Philosophie geht: ihn findet man aber unter den heute noch geltenden Bedingungen radikalen Philosophierens nur an der Universität. Darum trägt die Universität die unabdingbare Verantwortung, das Amt zu bewahren, als das und in dem der Weg gegangen werden kann, den Richard Schaeffler bis hierher gegangen ist.

Philosophisch – Theologische Grenzfragen

Ein Beitrag zur Theorie des interdisziplinären Dialogs

Das Thema, das ich mir gewählt habe, hat den offenkundigen Nachteil, dass hier nicht einzelne Sachthemen behandelt werden, die im Rahmen dieser wissenschaftlichen Disziplin auf der Tagesordnung stehen, sondern die Aufgabenstellung des Faches als eines Ganzen. Das kann eine recht abstrakte Darlegung werden. Aber die universitätspolitische Lage, auf die Herr Kollege Schweidler am Ende seiner Ausführungen eingegangen ist, hat die Erhaltung dieses Faches aus dem Bereich der Selbstverständlichkeit herausgerückt. Das steht natürlich hinter meiner Themenwahl. Ich will das von vorne herein nicht verheimlichen.

A Einige Feststellungen zur allgemeinen Wissenschaftstheorie

1. Entscheidende Impulse zur Innovation der einzelnen Wissenschaften gehen immer wieder von ihren Grenzfragen aus.

Der Grund dafür lässt sich mit Blick auf Niklas Luhmann so beschreiben: Jede Wissenschaft fordert klare „Ja-Nein-Alternativen“. Gestellte Fragen sollen mit einem klaren „Ja“ oder „Nein“ beantwortet werden können. Aber diese klaren „Ja-Nein-Alternativen“ beruhen auf dem, was Niklas Luhmann „Komplexitäts-Reduktion“ nennt. Die Wirklichkeit ist komplizierter als die einfachen Alternativen es zulassen, die wir gerne hätten, damit wir unsere Probleme ein für allemal durch Entscheidung lösen können. Diese Art, die Komplexität des Wirklichen zu reduzieren, damit die Wirklichkeit wissenschaftlicher Behandlung zugänglich wird, ist „kontingent“. Und Luhmann beschreibt die Bedeutung des Wortes „kontingent“ mit „auch anders möglich“. Kontingenz ist in diesem Zusammenhang nicht die Kontingenz des Denkenden, z.B. seine Sterblichkeit, Irrtumsfähigkeit usw., sondern die Tatsache, dass diejenige Operation, der die Wissenschaft ihre Eindeutigkeit verdankt, zugleich ihre Grenze ist. Sie muss immer schon reduzieren, um klare Alternativen formulieren zu können, die dann argumentativer Entscheidung zugänglich sind. Aber die Phänomene verweigern sich immer wieder dieser spezialisierten Komplexitäts-Reduktion. Dann erscheinen sie innerhalb der jeweils gewählten wissenschaftlichen Betrachtungsart im wörtlichen Sinne als „para-dox“, d.h. „παρα την δοξαν“ an dem Eindruck, den sie machen, vorbeisehend“. Die Paradoxien sind deswegen innerhalb jeder Wissenschaft „die Leidenschaft des Denkens“. (Das ist ein Zitat aus Sören Kierkegaard:

„Die Paradoxie ist die Leidenschaft des Denkens. Und ein Denker ohne Paradoxie ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft – ein langweiliger Geselle.“) Die Wissenschaft findet an den Phänomenen selbst den Grund ihres Nachdenkens. Die Sache „gibt ihr zu denken“. Die Wissenschaft findet aber zugleich an den Phänomenen ihre Grenze. Die Phänomene verweigern sich nicht selten und an entscheidenden Stellen der Eindeutigkeit des begrifflichen Zugriffs. Darum versteht jede Wissenschaft sich selber nur angemessen, wenn sie zugleich auf ihre Grenze reflektiert.

Das aber gelingt am leichtesten dann, wenn sie anderen Wissenschaften begegnet, die auf andere Weise die Phänomene reduziert und zur Klarheit ihrer Begriffe gefunden haben. Die Grenzen zwischen den Wissenschaften machen eine solche kritische Selbstreflexion jeder einzelnen möglich; und daraus ergeben sich innovative Impulse für die Innovation jeder einzelnen Wissenschaft. Der Spezialist, der nichts als Spezialist ist, ist nicht einmal ein guter Spezialist. Er hat davon abgesehen, dass er Spezialist ist, der andere „species“ von Wissenschaften neben sich hat; und dann versteht er auch sein Fach nicht richtig.

Man muss freilich hinzufügen: Der Spezialist, der aufhören würde, ein Spezialist zu sein, würde zum Popularwissenschaftler. Nun versteht man jene Interdisziplinarität, die heute allenthalben gefordert wird, nicht selten so, dass man „das, was man vorzutragen habe, schließlich auch einfacher sagen könne“, auf die ganze Begrifflichkeit der Einzelwissenschaften um der Verständlichkeit willen verzichten solle, um das Ganze in eine Alltags-Sprache zu übersetzen, in der jedermann mitreden kann. Das ist sogar bei interdisziplinären Kongressen sehr angenehm. Denn der Vertreter jeder Wissenschaft ist für den Vertreter jeder anderen Wissenschaft ein Ignorant. Dann denkt man: „Reden wir alle die Sprache der Ignoranten, dann verstehen wir uns alle“. Dies jedoch scheint mir kein gutes Rezept zu sein. Was anzustreben ist, ist ein Dialog der Wissenschaften, in dem jeder so spricht, wie nur er selber sprechen kann. Aber er spricht so, dass daraus der Kollege von der Nachbardisziplin einen Impuls empfängt, über die gleiche Sache nun so zu sprechen, wie nur er über sie sprechen kann.

Das scheint mir ein gutes Verfahren für den Dialog überhaupt zu sein: nicht dass alle das Gleiche sagen, sondern dass jeder sagt, was so nur er sagen kann, und eben damit den anderen befähigt, über die gleiche Sache so zu sprechen, wie nur dieser andere es kann. Das gilt schon für unsere Alltags-Gespräche; aber es gilt auch für die interdisziplinären Dialoge.

Dabei will ich gar nicht verheimlichen, dass in diesem meinem Votum ein „Monitum paternum“ nachklingt, eine der knappen Ermahnungen, die mein Vater mir zu geben pflegte. „Red‘ nicht, wenn du nichts anderes zu sagen hast als das, was der andere sich

selbst sagen könnte. Aber freu dich, wenn der andere etwas sagt, was du dir nicht selber sagen könntest“. Dieses Monitum paternum habe ich im Schulalter oft gehört und sicher nicht verstanden. Aber es wurde mir sooft eingeschärft, dass es sich mir eingeschrieben hat. Dieses Monitum gilt für unsere zwischenmenschlichen Dialoge im Alltag. Es ist sehr angenehm, Einvernehmen dadurch zu erzielen, dass jeder nur das sagt, was der andere ohnehin schon gemeint hat; aber dann könnte er auch schweigen. Nein: „Rede nur dann, wenn du etwas zu sagen hast, was der andere sich nicht selber sagen könnte, aber freu dich, wenn dann der andere etwas sagt, was du dir nicht selber sagen könntest“. Dieses väterliche Monitum gilt aber, wie ich meine, auch für den interdisziplinären Dialog.

2. Die Theologie ist auf konstitutive Weise interdisziplinär.

a) Das gilt zunächst fakultäts-immanent.

Eine theologische Fakultät ist eine Art kleines Kompendium der Geistes- und Kulturwissenschaften überhaupt. Da gibt es Philologien, da gibt es historische Wissenschaften, da gibt es systematische Fächer und praktische.

Daraus entsteht für die Theologie ein Problem. Die Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen sprechen über die gleiche Sache auf jeweils spezifische Weise. Dieses Problem haben wir – ich erlaube mir, das zu sagen – lange Zeit einfach den Studierenden überlassen. Der Student hört beispielsweise über Sakramente, noch spezieller über die Eucharistie, beim Exegeten, beim Dogmatiker, beim Moralthologen (z.B. wenn es um Sakramenten-Missbrauch und dessen Vermeidung geht), beim Kirchenhistoriker, beim Kirchenrechtler usw. Er hört über die gleiche Sache sehr vielfältig reden in Lehrveranstaltungen nacheinander; und wie er das in seinem Kopf zusammenbringt, haben wir lange Zeit dem Studierenden selber überlassen.

Es mag sein, dass die gegenwärtig in der Diskussion befindliche „Modularisierung“ des Lehr-Angebots diesem Mangel gegensteuert. Aber auch hier gilt, was soeben gesagt worden ist: Interdisziplinarität darf nicht zur Popularwissenschaft entarten. Sie entfaltet ihre Fruchtbarkeit nur, wenn die beteiligten Wissenschaften ihre je eigene Weise der Fragestellung und der Argumentation zur Geltung bringen und so in das Gespräch ihre je eigene Sprache einbringen können. Für das „modulierte“ Lehrangebot wird das bedeuten: Die einzelnen „Module“ dürfen nicht kurzatmig werden, sondern müssen den Studierenden den langen Atem lassen, die je besondere Weise der Fragestellung und der Argumentation jeder einzelnen theologischen Disziplin kennenzulernen und sich in die darauf bezogene Denkweise einzuüben. Nur dann kann auch für sie das fakultäts-interne interdisziplinäre Gespräch seine Fruchtbarkeit entfalten und einen sozusagen „multi-okularen Blick“ auf die gemeinsam behandelte Thematik freigeben. Und erst dann tritt diese Thematik

in ihrer mehrdimensionalen Plastizität hervor. Wenn man innerhalb der einzelnen Module den Studierenden diesen langen Atem nicht lässt – oder wenn sie sich nicht darauf einlassen – werden die Module, ganz gegen den Willen ihrer „Erfinder“ zu Schulen einer Populartheologie und erschöpfen sich in Plausibilitäten, zu denen die Studierenden auch ohne Universitäts-Studium hätten gelangen können.

Soeben habe ich gesagt: Wir akademischen Lehrer haben es bisher weithin den Studierenden selbst überlassen, in der Vielheit der theologischen Disziplinen die Einheit ihres Themas wiederzuerkennen. Aber ganz so „fachbeschränkt“ ist das Lehrangebot auch vor Erfindung der „Module“ nicht gewesen. In der Zeit, in der ich noch an dieser Universität aktiv war, war ein wichtiges Mittel der Gegensteuerung unser Kontaktstudium für Priester und Religionslehrer. Diese wollten von uns Sachfragen behandelt sehen, die sie uns stellen, und erst dann wollten sie wissen, warum darüber die Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen auf so verschiedene Weise reden. Das zwang uns bei der Vorbereitung des jeweiligen Programms für das Kontaktstudium, uns das gegenseitig erst klarzumachen. Und auch uns Lehrenden wurde dadurch besonders deutlich: Die Grundprobleme jedes einzelnen theologischen Faches sind seine Grenzprobleme. Dort, wo der Exeget sich mit dem Systematiker und dieser mit dem Praktiker über die gleiche Frage unterhalten muss, entstehen viele der innovatorischen Impulse.

Aber auch hier bemerkten wir die nun schon mehrfach erwähnte Gefahr: Das fakultätsinterne interdisziplinäre Gespräch, auch im Kontaktstudium, durfte nicht zur Populartheologie entarten. Das nämlich hätte leicht und oft unmerklich geschehen können. Sollte man schon bei der Planung, den Hörern zuliebe, die aus der Praxis kommen, die Spezialprobleme der biblischen Philologie außer Betracht lassen (in der Meinung, sonst könnten diese Praktiker den Ausführungen nicht mehr folgen)? Oder sollte man die metaphysischen Implikate der Dogmatik soweit wie nur irgend möglich beiseitelassen (in der Meinung, diese könnten die Hörer ohnehin nicht interessieren)? Dann hätten wir „populär“ geredet, verständlich, aber auch fruchtlos. Denn was dann herausgekommen wäre, wissen Firmlinge (wenigstens gut unterwiesene Firmlinge) auch selber schon. Mit solcher Popularität macht die Theologie sich selber überflüssig. Auch für das Kontaktstudium kam es darauf an, dass jeder Vertreter einer theologischen Disziplin sagt, was nur er sagen kann, aber dass er es so sagt, dass er damit den anderen dazu instandsetzt, seine spezifische Antwort auf das gemeinsame Problem zu geben.

- b) Es gibt noch eine andere Art von Interdisziplinarität, die für die Theologie konstitutiv ist:

Beinahe jede theologische Disziplin hat ihre profane Nachbardisziplin.

Der Kirchenhistoriker hat den „Profanhistoriker“ neben sich, der Neutestamentler den Gräzisten, der Alttestamentler den Semitisten, der Dogmatiker den systematischen Philosophen, der Moraltheologe den Ethiker an der Philosophischen Fakultät, der Praktiker den Soziologen usw. Auch hier entstehen Probleme der Interdisziplinarität, diesmal auf fakultäts-übergreifende Weise.

Auch hier gilt: In diesem Gespräch hat der Theologe die Aufgabe, sein eigenes unverwechselbares Wort zu sagen; sonst wird er zum Popularwissenschaftler. Aber der Exeget ist kein bloßer Popular-Philologe (wozu er aus Rücksicht darauf versucht sein könnte, dass die Studierenden der Theologie weniger Semester-Wochenstunden auf das Neue Testament verwenden können als die „professionellen“ Studierenden der klassischen Philologie auf das Griechische). Der Dogmatiker ist kein „Popular-Metaphysiker“, der Moraltheologe kein Popular-Ethiker, der Vertreter der praktischen Theologie kein Popular-Soziologe. Jeder von ihnen hat ein Wort zu sagen, das sich von dem unterscheidet, was auch die Vertreter ihrer profanen Nachbardisziplinen sagen könnten. Und die Begegnung mit den Nachbardisziplinen kann für ihn zum Anlass werden, sich selber zu fragen, worin dieses sein unverwechselbar theologisches Wort besteht. Aber um dieses Wort auf verantwortliche Weise zu sagen, muss er auf das hören, was die Vertreter seiner „profanen“ Nachbardisziplinen zu sagen haben. Interdisziplinarität ist notwendig, darf aber nicht zur Popularwissenschaft entarten. Die entscheidende Frage ist also: Welches ist das spezifische Wort, das nur der Theologe zu sagen hat? Und welches ist das Wort, das ihm der Vertreter der profanen Nachbardisziplin sagen muss?

In dieses ganze Konzert von Bemühungen um das fächerübergreifende Gespräch gehört auch der Philosoph hinein, gelegentlich sogar in der Aufgabe, der Gesprächsmittler zu sein, der jeden der Beteiligten ermutigt, seine eigene Sprache zu sprechen, aber jeden daran erinnert, dass seine Aufgabe darin besteht, so zu sprechen, dass der andere darauf seine eigene, für sein Fach spezifische Antwort zu geben vermag. Und der Philosoph kann dies, weil er seine eigenen Erfahrungen mit „Grenzfragen“ gemacht hat.

3. Die entscheidenden Fragen der Philosophie sind ihre eigenen Grenzfragen.

Der Philosoph ist nicht dazu da, der „große Weise“ zu sein, der alles schon weiß, worum sich die einzelnen profanen oder auch theologischen Wissenschaften nur tastend bemühen. Er kann die entscheidenden Fragen und Argumente jeder Wissenschaft sich nur

von deren Vertretern selber sagen lassen. Aber er kann sie daran erinnern, wie es zu ihren je besonderen Fragestellungen kommt, welche Reduktion sie in Kauf nehmen, um diese Fragestellungen zu formulieren und zu klären, und auf welche Weise sie deswegen für andere Betrachtungsweisen offen sein müssen. Zu einer solchen Gesprächs-Mittlerschaft ist der Philosoph nur fähig, weil er auf falschen Apriorismus und gewaltsamen Systematisierungswillen verzichtet, zuerst auf die Wissenschaften hört, um zu erfahren, was er sich nicht selber sagen könnte, dann freilich die Wissenschaften nach ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen befragt und so ein Wort sagt, das nur er selber sagen kann. Angesichts der vielfältigen Weisen, wie die Wissenschaften sich selbst präsentieren, stößt er an seine eigenen Grenze, an der er hören muss, ehe er beginnt, zu sprechen. Aber er verstummt an dieser Grenze nicht, sondern entnimmt dem, was er von den Wissenschaften hört, eine neue Aufgabe, die nur er erfüllen kann: die Aufgabe, jene Erkenntnis, die er nur im Hören auf die Wissenschaften gewinnt, nach ihren Möglichkeitsbedingungen zu befragen, die im Vollzug wissenschaftlichen Erkennens zumeist nur vorausgesetzt, aber nicht zum eigenen Thema des Nachdenkens gemacht werden.

Als jemand, der in der Begegnung mit den Wissenschaften an die Grenze philosophischen Denkens stößt und gerade an dieser Grenze sein eigenes Wort zu sagen hat, stellt der Philosoph wesentlich Grenzfragen seines eigenen Fachs. Und wenn er mit den Vertretern der theologischen Wissenschaften ins Gespräch kommen will, muss er notwendig „philosophisch-theologische Grenzfragen“ stellen. Darin besteht die primäre Aufgabe eines Philosophen an einer Theologischen Fakultät.

B Der Lehrstuhl für „Philosophisch – Theologische Grenzfragen“

Gestatten Sie mir hierzu eine Vorbemerkung: Ein alter Mann hat das Recht, zu erzählen. Aber er sollte so erzählen, dass die Hörer die Geschichte, die er erzählt, fortschreiben können. Für die Wissenschaft bedeutet dies: Ein Alter – und ich darf mir erlauben hinzuzufügen: ein erfahrener – Vertreter einer Wissenschaft sollte erzählen, wie er selber gelernt hat, seine eigene Aufgabe zu erfassen, damit Spätere diese Aufgabe klarer sehen und besser zu definieren lernen, als er, der Alte, es konnte.

1. Der Anfang

Am Anfang stand Bischof Hengsbach und sein „Mentor“, Erzbischof Jäger. Beide gemeinsam entwickelten die Idee, die Philosophie solle nicht nur als „Propädeutik der Theologie“ in den ersten Semestern angeboten werden, sondern das ganze Theologiestudium begleiten. Die Begründung dafür war zunächst weniger wissenschaftstheoretischer als psy-

chologischer Natur. Die Bedeutung philosophischer Fragen für die Theologie werde erst von denjenigen Studierenden verstanden, die selber schon wenigstens erste Erfahrungen mit den theologischen Disziplinen gemacht haben.

Dieser Auffassung hat Bischof Hengsbach Nachdruck verliehen, z.B. dadurch, dass er erklärte, er werde die Theologiestudenten, die sich für das Bistum Essen qualifizieren wollten, erst dann von Bonn nach Bochum verlegen, wenn dieser Lehrstuhl errichtet sei. Dieser Lehrstuhl war ihm wichtig; aber es war ihm Interdisziplinarität überhaupt wichtig. Die Älteren unter den Anwesenden werden noch wissen: Als es das sonst an dieser Universität noch nicht gab, hat Bischof Hengsbach mit Beharrlichkeit jedes Semester fächer-übergreifende Gesprächsrunden von Universitätsprofessoren zusammengerufen, bei denen jeweils einer von uns etwas vortrug, wovon er meinte, dass es auch die Vertreter anderer Disziplinen zur Antwort herausfordern würde. Herr Kollege Ipsen hat, als er Rektor war, jeweils mit Beifall registriert, wie Bischof Hengsbach jeweils am Ende dieser Gesprächsrunden Diskussionen darüber, ob diese Zusammenkünfte fortgesetzt werden sollten, damit beendete, dass er seinen Terminkalender zückte und einen freien Termin für die nächste Zusammenkunft nicht etwa vorschlug, sondern schlicht verkündete. Erst später entstanden dann an der Universität entsprechende Institutionen, z.B. der „Gesprächskreis Forschung und Lehre“, damals geleitet von den Kollegen Bayer, Grosse und Methfessel, und heute „fortlebend“ in der „Societas Emeritorum et Emeritarum“. – Sollte man das mit einer gewissen Wehmut sagen? Ist institutionalisierte Interdisziplinarität zu einer Sache derer geworden, die nach ihrer Entpflichtung endlich für grenzüberschreitende Fragen „Zeit haben“?

Da die Begründung dafür, dass das Philosophiestudium das ganze Studium der Theologie begleiten sollte, eher psychologischer als wissenschaftstheoretischer Natur war, war damit die spezifische Aufgabe dieses Lehrstuhls noch nicht definiert. Nicht einmal seine Bezeichnung stand von Anfang an fest. Bald aber stellte sich heraus: „Philosophische Propädeutik“, wie der entsprechende Lehrstuhl an vielen anderen Orten hieß, sicher nicht: Denn seine Tätigkeit sollte ja das ganze Studium begleiten. Außerdem habe ich dann, als ich berufen war, geltend gemacht: „Propädeutik“ kann man nicht in Forschung und Lehre vertreten. „Philosophie“ sollte der Lehrstuhl auch nicht heißen. Denn Philosophie war am Philosophischen Institut reich vertreten. Schließlich kam man auf die Lehrstuhl-Bezeichnung „Philosophisch-Theologische Grenzfragen“, eine Bezeichnung, die sich fortschreitend als sachgerecht erwiesen hat.

Sodann aber musste man erst die Aufgaben definieren. Und es zeigte sich, dass dies erst gelingen konnte, als der Lehrstuhlinhaber und seine Hörerinnen und Hörer mit diesem Lehrstuhl gewisse Erfahrungen gemacht hatten.

2. Eine anfängliche Aufgabenbeschreibung

Eine erste und vorläufige Aufgabenbeschreibung habe ich im ersten Studienführer der Ruhr-Universität niedergelegt. Der Lehrstuhl soll die philosophischen Implikate freilegen, die in den Fragestellungen und Methoden der theologischen Disziplinen enthalten sind.

Dafür können hier nur einige Beispiele gegeben werden Welche sprachphilosophischen Voraussetzungen sind enthalten, wenn man historisch-kritische Exegese treibt? Oder wenn man Formgeschichte betreibt? Oder wenn man sich für eine existenziale oder eine transzendente Interpretation entscheidet? Fragt man so, dann macht man zuweilen überraschende Entdeckungen. Ich verweile, um dies zu zeigen, noch einen Augenblick bei der Formgeschichte. Diese erschließt bekanntlich aus der Form eines Textes seinen „Sitz im Leben“ und bestimmt von diesem „Sitz im Leben“ her erst seine Bedeutung. Bei dieser Betrachtung können gewisse formale „Brüche“ im Text als Anzeichen dafür verstanden werden, dass das „Leben“ der Gemeinde und mit ihm der „Sitz“ eines Textes in diesem Leben sich im Laufe der Geschichte verändert hat und dass der Text deshalb auf veränderte Weise gelesen und verstanden wurde. Das macht das „Geschichtliche“ in der „Formgeschichte“ aus. Weit später ist das in der Sprachphilosophie und in der allgemeinen Linguistik so ausgedrückt worden: Die „Grammatik“, also die literarische Form, steht im Dienste der „Pragmatik“, die die Frage beantwortet.: Was „tun“ (πραττουσιν) eigentlich Menschen, wenn sie so hören und sprechen? Welche Art von Kommunikationsgemeinschaft wird durch solches Sprechen und Hören aufgebaut? Theologisch gefragt: Was leistet solches Sprechen und Hören zur „Auferbauung“ (οικοδομη) der Gemeinde? Erst nach dieser Beantwortung der „pragmatischen“ Frage kann man „semantisch“ angeben, was der Text bedeutet. Hier waren die Theologen der sprachphilosophischen Theoriebildung um Jahrzehnte voraus. Die formgeschichtliche Forschung ist in den 80-er Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden, die „Sozio-Linguistik“ erst in der zweiten Hälfte des 20. Ich werde darauf noch zurückkommen.

Auf ähnliche Weise lässt sich fragen: Welches sind die geschichtsphilosophischen Implikate der Kirchengeschichte? Was macht eigentlich die Identität einer Institution aus im Wandel der Generationen, die dieser Institution zugehören, und im Wandel der Lebensbedingungen, unter denen diese Generationen leben? Das ist ein sozialphilosophisches Problem: Identität von Institutionen im Wandel der Lebensbedingungen und im Wechsel der Individuen, die einer solchen Institution angehören. Auch auf diese Frage hat ein Theologe die Antwort gegeben - freilich eine Antwort, die man kaum zur Kenntnis nahm, weil der Autor aus ganz anderen Gründen die Ablehnung der Theologen hervorgerufen hat: Alfred Loisy. Er hat gesagt: „Das Evangelium bedarf der Kirche ebenso sehr wie die Kirche des Evangeliums bedarf“ - ein Zentralsatz seiner Schrift „Das Evangelium und die

Kirche“. Allgemeiner ausgesagt, würde dies bedeuten: Eine Institution überlebt so lange, wie sie eine Idee vertritt, die von neuen Generationen akzeptiert werden kann. Wenn die Idee stirbt, stirbt die Institution. Aber umgekehrt: Auch die Idee überlebt nur so lange, wie sie repräsentiert wird durch Menschen, die sie vertreten, und zwar so, dass die Art, wie Menschen diese Idee vertreten, Nachfolge gestattet. Man kann eine Institution definieren als jene Weise der Interaktion und Kommunikation, deren Regeln Funktionsnachfolge möglich machen. „Rede so, dass der Hörer zum künftigen Sprecher werden kann; handle so, dass diejenigen, an denen du handelst, deine Aufgabe übernehmen können, wenn du aus deinem Dienste ausscheidest!“ Institutionen sind nötig, wenn Funktionsnachfolge möglich sein soll; Funktionsnachfolge ist nötig, wenn Ideen weitergetragen werden sollen. Aber es werden sich nur dann Menschen finden, die in diese Funktionsnachfolge einzutreten bereit sind, wenn die Ideen, die sie weitertragen sollen, ihre Zustimmung finden. Solche Ideen sind notwendig, wenn Institutionen überleben sollen. Deswegen hat auch das Evangelium die Kirche ebenso nötig wie die Kirche das Evangelium. Hier hat ein Theologe exemplarisch eine Antwort auf das geschichtsphilosophische Problem gegeben: Was macht die Identität einer Institution im Wandel der Generationen und ihrer Lebensbedingungen aus?

Von hier aus ist es leicht, den Übergang zur praktischen Theologie zu finden. Denn diese fragt: Wie baut sich eigentlich diese spezielle Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft auf, die wir „Kirche“ nennen? Und wozu müssen Menschen qualifiziert werden, wenn sie in diesem gar nicht sentimentalen Sinne „erbaulich“, d.h. gemeinde-aufbauend, tätig werden sollen? Das Verhältnis der Individuen, die in die Gemeinschaft der Kirche als deren aktive Mitglieder eintreten sollen, und der Eigenart derjenigen Gemeinschaft, in die sie eintreten sollen, ist ja ein Leitproblem aller praktischen Theologie.

Ähnliche Fragen stellen sich für die Dogmatik. Welche philosophischen Implikate sind in dogmatischen Aussagen enthalten? Wie macht beispielsweise die Christologie und die Trinitätslehre von philosophischen Begriffen wie „Substanz“, „Natur“ und „Person“ Gebrauch, wenn sie von den „zwei Naturen in der einen Person Christi“ oder von den „drei Personen in der einen Natur Gottes“ spricht? Freilich auch: Was wird aus diesen philosophischen Begriffen, wenn sie im Zusammenhang einer christlichen Dogmatik verwendet werden? Eine andere Frage dieser Art scheint heute noch dringlicher geworden zu sein: Welche philosophischen Implikate sind in der theologischen Aussage enthalten, dass die Ansage eines Ereignisses in der Geschichte, also vor allem des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu, eine Wahrheit beansprucht, die über alle historische Relativität erhaben ist? Welche Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte ist in der christlichen Botschaft impliziert?

Dass die Moralthologie von Aussagen der philosophischen Ethik Gebrauch macht, ist offenkundig. Aber welches Verständnis des sittlichen Handelns macht diese Verwendung ethischer Begriffe und Aussagen zum Dienst an einer spezifisch theologischen Aufgabe? Nur wenn diese Frage beantwortet werden kann, wird deutlich, inwiefern die Moralthologie eine spezifisch theologische Disziplin ist, aber auch was diese theologische Disziplin zum philosophisch-ethischen Diskurs beitragen kann. Dazu kann an dieser Stelle nur ein sehr dürftiger Hinweis gegeben werden: Die Moralthologie bestimmt die Eigenart des Sittlichen so, dass dabei auch die Grenzen des Sittlichen deutlich werden. Eines ihrer Grundprobleme wird durch das spannungsreiche Verhältnis zweier biblischer Aussagen bestimmt: „Der Glaube ohne die Werke ist tot“. Aber „Es kommt kein Heil aus den Werken“. Denn alle „Werkgerechtigkeit“ würde zu jener „Selbstgerechtigkeit“ führen, die sich der Botschaft von der göttlichen Gnade verweigert. Ein wichtiges philosophisches Implikat der Moralthologie besteht deswegen darin, auch die philosophische Ethik daran zu erinnern, dass man die Eigenart des Sittlichen nicht angemessen bestimmen kann, ohne zugleich seine Grenzen zu bestimmen.

Gestatten Sie mir an dieser Stelle noch einige Worte zur Fundamentaltheologie. Diese hat unter allen theologischen Disziplinen stets als diejenige gegolten, die der Philosophie am nächsten benachbart ist. Ich greife aus deren Themengebieten nur ein einziges Feld heraus, das mit dem Stichwort „Glaube und verantwortete Zeitgenossenschaft“ bezeichnet werden kann. Hier geht es einerseits darum, apologetisch einer Anpassung an den „Zeitgeist“ entgegenzutreten, also der Versuchung, das unverwechselbar Christliche dort zu verschweigen oder zu entschärfen, wo öffentlich herrschende „Plausibilitäten“ die Rezeption der christlichen Botschaft erschweren. Und sofern dieser „Zeitgeist“ nicht selten in popularisierten Formen der zeitgenössischen Philosophie seinen Ausdruck findet, gehört die kritische Auseinandersetzung mit dieser Philosophie zu den Aufgaben der Fundamentaltheologie. Und dazu ist für den Fundamentaltheologen das Gespräch mit dem Philosophen unerlässlich – sofern der Philosoph ein Verständnis dafür entwickelt hat, was für die Theologie in diesem Gespräch auf dem Spiele steht.

Aber das Thema „Glaube und verantwortete Zeitgenossenschaft“ umfasst mehr als die apologetische Aufgabe, eine falsche Anpassung an den „Zeitgeist“ zurückzuweisen. Es enthält vor allem die Aufgabe, zu klären, wie die Glaubensbotschaft „gedolmetscht“ werden muss, wenn je neue Generationen dieser Botschaft auf intellektuell verantwortliche Weise sollen zustimmen können. Das in dieser Aufgabe enthaltene philosophische Implikat lässt sich, umrisshaft genug, folgender Weise beschreiben: „Verantwortete Zustimmung“ setzt voraus, dass der Hörer der Botschaft dazu befähigt wird, die überlieferte Botschaft zu seinen eigenen Erfahrungen in ein Wechselverhältnis der Auslegung zu bringen. Er muss lernen, diese seine Erfahrungen im Lichte der Botschaft neu zu verstehen; aber

dann wird er zugleich bemerken, dass er rückschauend auch diese Botschaft im Lichte neuer Erfahrungen neu versteht. Dieser Vorgang lässt sich bis in die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte biblischer Schriften hinein zurückverfolgen. Und er wiederholt sich in jeder Generation der Glaubensgemeinschaft. Darin ist die philosophische Frage impliziert: Wie ist ein solches „hermeneutisches Wechselverhältnis“ zwischen Überlieferung und je neuer Erfahrung neuer Generationen möglich? Wir wird die Überlieferung selbst zu einer „Schule der Erfahrung“ und die Erfahrung zum Schlüssel für das Verstehen einer Überlieferung? Und wie kann das geschehen, ohne dass die Überlieferung dem unterworfen wird, was der Zeitgenosse unkritisch für „seine Erfahrung“ hält? Darin liegt offensichtlich eine Herausforderung an eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie. Diese verbindet die alte transzendente Frage „Wie ist die Transformation subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich?“ mit der historischen Reflexion darauf, dass wir die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, im Laufe unserer Lebensgeschichte erst erwerben, und dass dazu eine „Schule der Erfahrung“ nötig ist, die die Generationen übergreift.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen: Sieht man die Aufgabe eines Lehrstuhls für „Philosophische Grenzfragen“ darin, die philosophischen Implikate der theologischen Disziplinen freizulegen, dann ergibt sich alsbald eine ganze Fülle von Einzelaufgaben, die dem Inhaber eines solchen Lehrers gestellt sind. Und ich darf hinzufügen: Um diese Aufgaben zu erfüllen, muss der Philosoph zuerst – und immer neu – lernen, von welcher Art die Aufgaben der theologischen Disziplinen sind und welche Art des Denkens diese Aufgaben von den Vertretern dieser theologischen Disziplinen verlangen. Erst wenn er dies einigermaßen gelernt hat, kann der Philosoph versuchen, die philosophischen Implikate der theologischen Fragestellungen und Argumentationsweisen freizulegen und kritisch zu diskutieren.

Solches Lernen setzt das vertrauensvolle Gespräch mit den Vertretern der verschiedenen theologischen Disziplinen voraus. Darum ist dies der Ort, um meinen Kollegen von der Katholisch-Theologischen Fakultät, aber auch einer Reihe von Kollegen der Evangelisch-Theologischen Fakultät, meinen herzlichen Dank zu sagen. Ich habe hier ein erstaunliches Maß von kollegialer Kooperations- und Gesprächsbereitschaft gefunden, konnte mich stets mit meinen Fragen an die Kollegen wenden – konnte übrigens auch ohne Scheu, meine Ignoranz in deren speziellen Forschungsgebieten offenbaren, ohne ein herablassendes Lächeln befürchten zu müssen, was in der Civitas Academica keineswegs selbstverständlich ist – und habe sehr oft die Erfahrung gemacht, dass diese Kollegen, wenn ich sie mit meinen Fragen „heimsuchte“, ihre eigene Arbeit unterbrachen, um mir mit Auskünften und Literaturhinweisen zur Verfügung zu stehen. Ohne diese erstaunlich vertrauensvolle Kollegialität hätte ich meine Aufgabe nicht erfüllen können. Und einige von ihnen sind

mir dabei zu persönlichen Freunden geworden. Gestatten sie mir, in diesem Zusammenhang meine beiden verstorbenen Freunde zu nennen, den Exegeten Gerhard Schneider und den Kirchenhistoriker Josef Lenzenweger. Und unter den noch Lebenden ist es vor allem Hermann-Josef Pottmeyer, der sich mir durch manchen kritischen Rat und noch mehr durch sein ermutigendes Wort noch weit über mein Ausscheiden aus dem aktiven Universitätsdienst hinaus als wahrer Freund erwiesen hat.

Hat der Philosoph auf solche Weise einen gewissen Einblick in die Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse der theologischen Disziplinen gewonnen, vor allem aber deren jeweils aktuelle Diskussion-Stände kennengelernt, dann macht er immer wieder die Erfahrung: Keine dieser Disziplinen kommt ohne gewisse philosophische Implikate ihrer Argumentationsart aus. Daraus aber ergeben sich weiterführende Fragen: Was verleiht philosophischen Methoden und ihren Ergebnissen Bedeutung für die Theologie? Und wie kann die Theologie sich derartige philosophische Methoden und Argumentationsergebnisse auf ihre spezifische Weise aneignen, ohne damit ihren spezifisch theologischen Charakter zu verlieren und selber zur Philosophie zu werden – gewöhnlich dann in der Form einer Popularphilosophie, die weder theologischen noch philosophischen Kriterien standhält? Eine Antwort auf diese Frage wird leichter fallen, wenn deutlich wird, dass die Theologie gerade dann, wenn sie an ihren spezifischen Aufgaben festhält, ihrerseits die Philosophie auf Probleme und Argumentationsmöglichkeiten aufmerksam machen kann, die sonst ihrer Aufmerksamkeit entgangen wären. Die Philosophiegeschichte bietet dafür zahlreiche Beispiele.

3. Impulse zu einer Weiterentwicklung der Aufgaben-Beschreibung

Bei der bisher beschriebenen Aufgabenstellung des Lehrstuhls für „Philosophisch-Theologische Grenzfragen“ ist es nicht geblieben. Es kam ein Anstoß von außen: der Auftrag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, ein Buch zu schreiben, das den Titel tragen sollte „Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie“. Dabei sollte die Darstellung sich auf das 20. Jahrhundert beschränken. Doch hat sich bald darauf gezeigt, dass der Beginn des 20. Jahrhunderts theologiegeschichtlich keine Epochen-grenze ist; ich habe stattdessen das Erste Vatikanische Konzil als zeitlichen Beginn der Darstellung vorgeschlagen, weil mit diesem Konzil in mancher Hinsicht eine Marke gesetzt ist für das Verhältnis von Philosophie und katholischer Theologie.

Eine neue Einsicht, die ich erst gewonnen habe, weil ich diesen Auftrag nicht ablehnen mochte und konnte, war die folgende: Das Verhältnis von Philosophie und Katholischer Theologie wird ganz unzutreffend beschrieben, wenn man davon ausgeht, dass erst die Philosophie dagewesen sei und bestimmte Begriffe und Argumentationsverfahren entwi-

ckelt und Einsichten gewonnen habe, und dass dann erst die Theologen das Feld betreten hätten, um von diesen Begriffen, Argumentationsverfahren und Ergebnissen Gebrauch zu machen. Es gibt nicht nur philosophische Implikate in theologischen Methoden und Aussagen; es gibt auch den umgekehrten Fall: Theologische Verfahren und Aussagen haben innovativ auf die Philosophie gewirkt. Die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ist nicht einseitig durch die Philosophie-Rezeption der Theologen bestimmt; es handelt sich wirklich um eine Fülle von „Wechselbeziehungen“, wie der Titel, der mir vom Verlag nahegelegt worden war, dies zum Ausdruck bringt.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die formgeschichtliche Methode an der grammatischen Form eines Textes dessen soziale Funktion, genannt „Sitz im Leben“, abliest und am Sitz im Leben erst den Bedeutungsgehalt des Textes erkennt, aber auch an gewissen grammatischen Störungen des Textes seine Redaktionsgeschichte abliest und auf einen Wandel dieses Sitzes im Leben zurückführt. Diese Weise der Schriftauslegung aber geht auf das Ende des 19. Jahrhunderts zurück, während die Sprachphilosophen diesen Zusammenhang weit später entdeckt haben.

Aber dies ist nicht das einzige Beispiel. Es ist offenkundig, dass die biblische Eschatologie älter ist als die „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“, die wir mit dem Namen Ernst Bloch verbinden. Schließlich ist die Theologie des „wirkenden Wortes“, vor allem des sakramental wirkenden Wortes, älter als die Entdeckung der „speech acts“ durch Austin und Searle. In diesem Falle lässt sich der Zusammenhang sogar noch exakter bestimmen. Austins programmatische Vorlesung „How to do things with words“ von 1962 findet die Beispiele für sprachliche Äußerungen, die nicht beschreiben, was schon der Fall ist, sondern bewirken, was vorher noch nicht war, vor allem in zwei Bereichen des Sprechens: im rechtswirksamen Wort, beispielsweise eines Vertrags, und im sakramentalen Wort. Sätze wie „Ich taufe dich“ oder „Ich spreche dich los“, informieren den Täufling bzw. den Pönitenten nicht darüber, daß er getauft werde oder die Lossprechung empfangen, sondern sind integrierende Bestandteile der Taufhandlung bzw. der Lossprechung selbst. Es war, neben der Jurisprudenz, die Theologie, die die Philosophen auf Formen des wirkenden Wortes aufmerksam gemacht hat und ihnen die Frage stellte, worauf die Möglichkeit solcher „Sprachhandlungen“ beruhe.

Die Beispiele mögen zeigen: Die Theologie war in wichtigen Fällen den entsprechenden philosophischen Disziplinen voraus. Das ist eine Erfahrung, die man beim Blick in die Geschichte beider Wissenschaften gewinnt. Und wiederum ergeben sich aus dieser Erfahrung Fragen: Woher gewinnt die Theologie diese Fähigkeit, Impulse auch für die philosophische Reflexion zu geben? Das muss mit ihrem Thema zusammenhängen. Das muss mit dem Glauben zusammenhängen, den die Theologie dolmetschen will. Erst nötig die-

ser Glaube die Theologen, immer wieder über ihre jeweils erreichten Weisen des Fragens und Antwortens hinauszugehen. Dann erst nötigen die Theologen, die dies gelernt haben, auch die Philosophen dazu. Die Frage lautet: Wie verhält sich bezeugte Glaubenserfahrung zur wissenschaftlichen Reflexion – zunächst zur wissenschaftlichen Reflexion der Theologen, dann sekundär auch zur wissenschaftlichen Reflexion der Philosophen?

Nun ist hier nicht der Ort, um Antworten auf diese Fragen zur Diskussion zu stellen, die ich zu geben versucht habe. Es geht darum, die Fragen zu benennen, die die Aufgabe des Lehrstuhls für Philosophisch-Theologische Grenzfragen bestimmen. Doch sei – ausnahmsweise! – Wenigstens ein Hinweis auf dem Weg zu einer möglichen Antwort erlaubt.

Die Glaubensbotschaft lässt die Subjektivität des Hörers nicht unverändert. Sie wirkt auf das Anschauen und Denken dieses Hörers auch seiner Form nach verändernd ein. Er sieht, zum Hörer der Botschaft geworden, auch die ihn umgebende profane Wirklichkeit „mit neuem Auge“ - vorausgesetzt, er lässt sich in einem freien Entschluss auf diejenige Veränderung ein, die dadurch an ihm geschieht. Die theologische Mahnung des Apostels Paulus „Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr urteilsfähig werdet“ (Röm 12,2) ist in ihrer befremdlichen Form eines „Imperativs im Passiv“ die Mahnung, den Widerstand aufzugeben, durch den das hörende Subjekt sich gegenüber der Botschaft behaupten und der an ihm geschehenden Umgestaltung verweigern will. Gerade in dieser Form aber ist sie ein gutes Programm auch für die Philosophie, wenn sie verstehen will, dass ihre sogenannten „apriorischen Formen“, ihre Raum- und Zeitanschauung, ihre Substanz- und Kausalbegriffe einem historischen Wandel unterliegen – nicht wegen der Relativität alles Menschlichen, sondern weil auf den unterschiedlichsten Gebieten unserer Erfahrung die Sache, über die es zu urteilen gilt, eine „Umgestaltung zur Neuheit des Denkens“ von uns verlangt.

Wenn daher die Zeugen religiöser Erfahrung davon sprechen, dass die Inhalte ihrer Erfahrung sie genötigt haben, sich „zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen“, dann kann auch der Philosoph, der über das Verhältnis von Vernunft und Geschichte nachdenken will, aus solchen Zeugnissen und aus den Versuchen der Theologen, diese Zeugnisse auszulegen, weiterführende Impulse empfangen. „Philosophisch-Theologische Grenzfragen“ erweisen auf solche Weise ihre Bedeutung nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie.

„Ein alter Mann“, so habe ich einleitend gesagt, „hat das Recht, zu erzählen. Aber er hat die Pflicht, so zu erzählen, dass andere die erzählte Geschichte fortschreiben können“. Davon soll in einem abschließenden Ausblick die Rede sein.

C Ein Blick in die Zukunft eines Faches –

oder: Der Auftrag an die Hörer, die erzählte Geschichte fortzuschreiben

Ich beschränke mich hier auf drei Bitten an die jüngeren Kollegen:

Geben Sie die Fragen nicht auf, die ich gestellt habe!

Ich habe zwei solcher Fragen formuliert:

1. Was verleiht philosophischen Methoden und ihren Ergebnissen Bedeutung für die Theologie? Und wie kann die Theologie sich derartige philosophische Methoden und Argumentationsergebnisse auf ihre spezifische Weise aneignen, ohne damit ihren spezifisch theologischen Charakter zu verlieren?

2. Woher gewinnt die Theologie diese Fähigkeit, Impulse auch für die philosophische Reflexion zu geben? Und wie hängt das mit der Botschaft des Glaubens zusammen, die die Theologen dolmetschen wollen? Geben Sie diese Fragen nicht auf, auch wenn Sie zu der Überzeugung kommen sollten, dass Sie auf diese Fragen bessere Antworten geben müssen! Wer die Unzulänglichkeit einer Antwort durchschaut hat, darf nicht meinen, er habe damit das Problem aus der Welt geschafft.

Und wenn Sie zu der Überzeugung kommen sollten, dass schon die Fragen, denen ich ein Gelehrten-Leben lang auf der Spur war, nicht sachgemäß, nicht präzise genug gestellt waren, dann stellen Sie bessere Fragen als ich. Aber vergessen Sie die Erfahrungen nicht, aus denen diese Fragestellungen hervorgegangen sind!

Wiederum habe ich wenigstens zwei solcher Erfahrungen genannt: Keine der theologischen Disziplinen kommt ohne gewisse philosophische Implikate ihrer Argumentationsart aus. Aber die Theologie war in wichtigen Fällen den entsprechenden philosophischen Disziplinen voraus und konnte daher innovativ auf sie wirken.

Schließlich meine dritte Bitte, die die ersten beiden zusammenfaßt: Machen Sie es besser als ich, aber machen Sie's! Hören Sie nicht auf mit der Bemühung, der ich mein wissenschaftliches Leben gewidmet habe!

Das schließt nun freilich eine Bitte an die Fakultät und an die Universität ein: Geben Sie den Philosophisch-Theologischen Grenzfragen eine Zukunfts-Chance! Es würde, wie ich in aller Bescheidenheit zu behaupten wage, der Theologie, aber auch der gesamten Civitas Academica zum Schaden gereichen, wenn der Dialog zwischen den theologischen Disziplinen und der Dialog zwischen der Theologie und ihren „profanen Nachbarwissenschaften“ zum Erliegen käme oder wenn dieser Dialog auf seinen für diese Aufgabe spezifisch zugegerüsteten Dialog-Vermittler nicht mehr zurückgreifen könnte.

Impressum

Herausgeber

Lehrstuhl für
Philosophisch-Theologische Grenzfragen,
Katholisch-Theologische Fakultät

in Verbindung mit der Pressestelle
der Ruhr-Universität Bochum
44780 Bochum

Neue Serie Nr. 25 / 2008

Layout und Satz

Babette Sponheuer / Pressestelle

Druck

Druckzentrum

Auflage

250 Exemplare

