

Erlösung als Thema der modernen Philosophie?

Heinrich Schmidinger, Salzburg

Wenn man unter *moderner Philosophie gegenwärtige Philosophie* versteht, so ist Erlösung in ihr kein Thema. Dafür haben nicht nur einige Richtungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts gesorgt - ich erwähne lediglich die Phänomenologie Edmund Husserls, die aus dem sogenannten Wiener Kreis hervorgegangenen Formen der modernen Logik, Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie, den Kritischen Rationalismus, die Analytische Philosophie, den Skeptizismus eines Cioran, eines Marquard oder eines Schlette sowie den postmodernen Neostukturalismus -, sondern vor allem auch jene politischen Entwicklungen und Geschehnisse unseres Jahrhunderts, die mit den nationalsozialistischen und kommunistischen Massenmorden in Verbindung stehen und über die dahinterstehenden Ideologien und Parteiprogramme jene Philosophien belasteten, ja desavouierten, die diesen mit ihren geschichtsphilosophischen Heilskonzepten Pate gestanden hatten. Die meisten Philosophen unserer Zeit, traue ich mich zu behaupten, gehen soteriologischen Fragen, d.h. Fragen, die sich auf das Gelingen des Menschseins überhaupt sowie auf das Heil der ganzen Natur beziehen, aus dem Weg. Sie ziehen es vor, sich - in bisher nie dagewesenem Maße - mit der eigenen Geschichte zu beschäftigen, oder aber Problemen zuzuwenden, die nach Kierkegaard wohl interessant, vom existentiellen Gesichtspunkt aus betrachtet aber nicht von Interesse sind. Wo sie nicht anders können und sich plötzlich doch mit den „unabweisbaren Fragen“¹ des Menschen konfrontiert sehen - etwa im Bereich der Ethik -, wählen sie häufig zwei Wege: Entweder sie beschränken die Gültigkeit ihrer diesbezüglichen Aussagen auf das überblickbar Nächstliegende oder aber sie belassen es bei der Darbietung eines sogenannten „Orientierungswissens“,² d.h. beim Auflisten, Systematisieren und Erläutern möglicher bzw. aus der Geschichte bereits bekannter Antworten. Die Folge davon ist, daß sich nicht wenige Leute fragen, ob es der Philosophie überhaupt noch um den Menschen und die ihn letztlich einzig bewegenden Probleme - wie Glück, Tod, Sinn des Lebens, Existenz Gottes und dergleichen - geht.

Es sind aber nicht nur die Leute mit ihren Fragen, welche die Philosophie daran erinnern, daß sie sich „gegenüber“ der Soteriologie zu positionieren hat,

1 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 7: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben [...]“.

2 Diesen Begriff hat vor allem Willi Oelmüller immer wieder ins Gespräch gebracht, zuletzt wieder in W. Oelmüller / R. Dölle Oelmüller, Grundkurs Religionsphilosophie, München 1997, 15ff, 97ff, 105ff u.ö.

es ist vor allem auch die Philosophie selbst, die *von sich aus* immer wieder darauf stößt. Heute scheint mir dies vor allem in zwei Bereichen der Fall zu sein: Zum *einen* herrscht ein verblüffendes Interesse für die Problemstellungen der Theodizee. In den vergangenen Jahren ist darüber eine beachtliche Menge an Fachliteratur erschienen.³ Das erstaunt nicht nur angesichts der Schwierigkeit der zu lösenden Fragen, sondern auch angesichts der Tatsache, daß Gott in der Philosophie so gut wie keine Rolle mehr spielen und unser Zeitalter eine Epoche der „Gottesfinsternis“ sein soll. Jedenfalls sieht sich die Philosophie - wenn es erlaubt ist, so undifferenziert zu sprechen - mit spezifisch soteriologischen Themen konfrontiert. Denn was es mit dem Leid aller Kreaturen auf sich hat bzw. was es für die Anstrengungen um die Vernunft und das Gute bedeutet, daß es das Böse gibt, ist nicht allein eine Herausforderung für die Vernunft, der es um die Vernünftigkeit ihrer selbst geht, sondern ebenso für die konkrete Existenz des Menschen. Zum *andern* gelangt die vielfach angestrebte Verwissenschaftlichung der Philosophie an die Grenzen ihrer Relevanz für die Lebenswelt der Menschen, die selbst für Philosophen und Wissenschaftler religionskritischer Einstellung wesentlich durch religiöse Dimensionen bestimmt bleibt.⁴ Im Bereich des Religiösen spielen jedoch allemal die soteriologischen Fragen eine zentrale Rolle. Und so kommt die Philosophie erneut, will sie den Kontakt zur Lebenswelt nicht völlig zugunsten einer reinen Expertenwelt abschneiden, in Berührung mit der Soteriologie.

Schon diese beiden winzigen Beobachtungen zeigen, daß sich die Philosophie - nach *meiner* Beurteilung - gegenwärtig in dem Dilemma befindet, einerseits alles mit der Soteriologie Zusammenhängende weit von sich zu weisen, andererseits aber doch von eben diesem *de facto* immer wieder eingeholt zu werden. Das stellt vor die Frage, wie sich die Philosophie *grundsätzlich* zur

3 Aus der seit 1990 erschienen Literatur erwähne ich nur W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990; C. F. Geyer, Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992 (mit umfangreichen Literaturhinweisen); W. Oelmüller (Hg.), Worum man nicht schweigen kann, München 1992; G. Theobald, Hiobs Botschaft - Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993; H. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992; C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt 1993; A. Schuller / W. von Rahden (Hg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993; O. Marquard, Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995.

4 In diesem Zusammenhang hat vor allem Jürgen Habermas auf die Bedeutung der Religion hingewiesen. Vgl. dazu M. Knapp, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Würzburg 1993, 561-567, 567ff; zur Frage der Lebenswelt siehe J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. II, 171-293; ders.: Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 63-104.

Soteriologie verhält und wie *im Lichte dessen* das eben angesprochene Dilemma zu werten ist. Damit jedoch darauf geantwortet werden kann, bedarf es zum einen eines Blickes in die Geschichte des neuzeitlichen Denkens und zum anderen einer kurzen systematischen Überlegung.

Ganz bewußt sprach ich gerade vom *neuzeitlichen* Denken, denn das Verhältnis von Philosophie und Soteriologie, möchte ich behaupten, ist ein *spezifisch neuzeitliches* Problem, genauer noch ein Problem, das erst mit der *Aufklärung* jene Gestalt annimmt, die bis in unsere Tage bestimmend geblieben ist.⁵

Um das zu sehen, genügt eine Erinnerung daran, daß für den überwiegenden Teil des ganzen antiken und mittelalterlichen Denkens Philosophie und Soteriologie eine mehr oder weniger selbstverständliche Einheit bildeten, wobei ich für die Zwecke dieser Darlegung unter Soteriologie sowohl die Frage nach dem Heil als auch die Frage nach dem Glück subsumiere, was ungenau ist, weil Heil und Glück zwar viel miteinander zu tun haben, zugleich aber nicht miteinander verwechselt werden dürfen, weil Heil im Unterschied zum Glück jedem Menschen zugesichertes Glück ist und darüber hinaus, ebenfalls im Unterschied zum Glück, die ganze Natur in eine prophezeite Vollendungs-dynamik einbezieht. Diese kaum reflektierte Einheit von Philosophie und Soteriologie belegt bereits der antike und mittelalterliche Gebrauch des Wortes „Philosophie“, der zu Bedeutungen wie „Lebensweisheit“, „Anleitung zum gelingenden Leben“ oder „Weg zum menschlichen Glück“ geführt hat.⁶ Philosophie war in diesem Sinne keine Wissenschaft nach neuzeitlichem oder modernem Muster, sondern eine Lehre umfassender Lebensgestaltung. Nicht von ungefähr konnten schon die Kirchenväter von einer „Philosophie der Bibel“, von einer „Philosophie des Moses“, von einer „Philosophie Christi“ bzw. von einer „christlichen Philosophie“ sprechen. Ebenso wenig überrascht es, daß die Denker des Mittelalters unter „christlicher Philosophie“ die Nachfolge Jesu im allgemeinen sowie das Leben der Mönche im speziellen verstanden und daß noch im Kreis der Humanisten und Reformatoren, bis tief ins 16. Jahrhundert hinein, „*philosophia christiana*“ - in polemischer Verwendung gegen die Scholastik - das einfache Leben der „*imitatio Christi*“ bzw. „Theologie“ als Denken und Handeln aus dem Glauben bedeutete.⁷ Sie alle konnten an ein bereits aus vorchristlicher Zeit überkommenes Verständnis von Philosophie an-

5 Zum Folgenden siehe meinen Beitrag: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Die Ohnmacht der Philosophie?, in: Österreichische Forschungsgemeinschaft (Hg.), Die „Krise der Moderne“ und die Renaissance der Geisteswissenschaften, Wien 1997, 429-448, bes. 434ff (hier auch weitere detaillierte Literaturangaben).

6 Vgl. u.a. den Artikel „Philosophie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) bes. 616-656.

7 Vgl. H. Schmidinger, Philosophie, christliche, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) 886-898.

knüpfen, das - wie Augustinus⁸ ausdrücklich festhält - eine klare Unterscheidung von der „religio“ nicht vorsah.

Das änderte sich unter dem Einfluß von drei Faktoren, die zum Teil wohl schon im Mittelalter wirksam zu werden begannen, in ihrer vollen Tragweite jedoch erst in der Neuzeit zum Durchbruch kamen und in ihrer Kombination sogar wesentlich dazu beigetragen haben, die Neuzeit als Epoche *sui generis* zu konstituieren. Den *ersten* Faktor bildet die Entstehung der Wissenschaftstheorie seit dem 11. und 12. Jahrhundert, die sich in ihrem ersten Auftreten wesentlich als eine Ausdifferenzierung von Theologie und Philosophie darstellte.⁹ Sie führte schon im 13. Jahrhundert - etwa bei Thomas von Aquin¹⁰ - zur Frage nach der Rechtfertigung einer Wissenschaft, die über die Philosophie hinausgehe, und endete bereits damals bei der Antwort, daß die Philosophie alleine den meisten Menschen kein Heil bieten könne, daß sich also Philosophie und Theologie in der Soteriologie unterschieden, welche die Theologie in vollem Ausmaß enthalte und die Philosophie nicht enthalte. Der *zweite* Faktor ist in der reformatorischen Theologie zu sehen, welche die Philosophie geradezu ausschließlich auf ihre Zuständigkeit für das Heil des Menschen befragte und ihr im Lichte ihres „sola gratia“- bzw. „sola fide“-Prinzips jegliche Kompetenz für dasselbe absprach, ja in ihr sogar einen Inbegriff des Sündigen und Widergöttlichen im Menschen erkannte, welches nur Unheil, Verderben und Tod bringt. Als *dritter* Faktor muß die zunehmende Autonomisierung der entstehenden Naturwissenschaft gegenüber der Theologie angesehen werden, welche spätestens im 17. Jahrhundert auch zu einem Grundprinzip der Philosophie wurde. In diesem Fall ging die Initiative zur Trennung von Theologie und Philosophie von letzterer aus. Das bedeutete zum einen, daß man die konkrete Zuständigkeit für Heilsfragen - schon aus politischer Opportunität heraus - der Theologie und den Kirchen überließ, es bedeutete zum andern aber auch, daß man daranging, eigene, nicht theologische, ja allmählich sogar säkularisierte Soteriologien zu entwickeln. Diese Soteriologien wiederum hielt man als solche vorerst noch zurück, indem man sie entweder in Utopien kleidete, die keine unmittelbar-konkrete Wirklichkeitsrelevanz beanspruchten, oder in allgemein-selbstverständlichen Konklusionen verpackte, wie z.B. in derjenigen, daß die Befolgung des Methodenkanons der Wissenschaft die Menschheit in ihrer Suche nach Wahrheit und damit in ihrer Suche nach dem Heil weiterbringe, bzw. in derjenigen, daß die Umsetzung bestimmter ethischer Prinzipien einen alles verändernden Fortschritt für den Menschen impliziere. So unscheinbar diese Saat vorerst auch erschienen sein mag, sie ging gegen Ende des 18. Jahr-

8 De vera religione V 8,26.

9 Vgl. u.a. M.-D.Chenu, *La théologie au douzième siècle* (1957), Paris 1966; L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century*, Leiden 1982; U. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, 76ff.

10 *Summa theologiae* I 1,1; *Summa contra gentiles* I 4.

hundreds, in der Aufklärung also, derart mächtig auf, daß die Philosophie plötzlich doch wieder zu einer Soteriologie wurde und dies in einem Ausmaß, wie sie es zuvor nie gewesen war.

Bevor ich jedoch dazu komme, möchte ich festhalten, daß nach meiner Sicht der Geschichte das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Soteriologie ein spezifisches neuzeitliches ist, weil sich erst in der Neuzeit eine gegenüber der Theologie selbständige Philosophie entwickelt hat. Deshalb entstand auch erst jetzt die Frage, ob die Philosophie überhaupt und, wenn ja, in welchem Ausmaß für die Erlösung und das Heil der Menschheit zuständig sei.

Daß nun die Philosophie *als Philosophie* trotzdem noch einmal mit ungeheurem Anspruch die soteriologische Szene betreten hat, rührt meines Erachtens von zwei Ursachen her: Zum *einen* ging die Philosophie während der Aufklärungszeit dazu über, die Religion nicht nur zu kritisieren, sondern auch dazu, sie für überholt zu erklären und zu *ersetzen*. Letzteres zog nach sich, daß die Philosophie von da an auch übernehmen mußte, was sie zu ersetzen beanspruchte. Sie hatte m.a.W. die Religion und damit natürlich auch die Soteriologie *in sich* aufzuheben. Daß unter diesem Vorzeichen die zuvor angesprochenen Utopien und zurückhaltend geäußerten Anleitungen zum seligen Leben mit einem Male zentrale Relevanz erhielten, liegt auf der Hand. Aber dies allein erklärt den damaligen Siegeszug der philosophischen Soteriologien nicht. Dazu spielte noch ein weiterer Faktor mit. Zum *anderen* nämlich kam die Überzeugung auf, daß die Philosophie als Wissenschaft dabei sei, absolutes Wissen zu erlangen. Dies wurde gewiß erst vom Deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts expressis verbis behauptet. Mit der ebenfalls damals erst aufkommenden Vorstellung von der einen Weltgeschichte, die ein einziges Subjekt darstelle und die ganze Menschheit verbinde, egal wie gleichzeitig oder ungleichzeitig die partiellen Entwicklungen in ihr verlaufen, und dem damit einhergehenden Bewußtsein, daß man den Verlauf dieser einen und umfassenden Weltgeschichte *genau kenne*, stand derselbe Anspruch aber de facto schon während der Aufklärung im Raume.¹¹ Erst diese beiden Faktoren gemeinsam – der Ersatz der Religion einerseits sowie das Bewußtsein um den Besitz eines absoluten Wissens andererseits – erklären die Entstehung von *Geschichtsphilosophien*, die von jetzt an als ausschließliche und unbedingte Soteriologien auftreten.

Es ist hier nicht der Ort auf diese soteriologischen Geschichtsphilosophien idealistischer, marxistischer, lebensphilosophischer, darwinistischer und szientistischer Art im einzelnen einzugehen. Nur so viel sei festgehalten: Diese Geschichtsphilosophien haben durch ihre Umsetzung in politische Ideologien sowie durch ihre Einwurzelungen in die allgemeinen Weltanschauungen konkrete

11 Vgl. R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte* (1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 38–66, bes. 47ff.

Geschichte gemacht. Das gilt nicht nur für das 19., sondern ebenso für das 20. Jahrhundert. Ich stimme Karl Raimund Popper zu, wenn er sagt, daß sich die Geschichtsphilosophien des vergangenen Jahrhunderts aus der Verantwortung für die Menschheitskatastrophen unseres Jahrhundert nicht wegstehlen können.¹² Den Soteriologien geschichtsphilosophischer Art ist aber auch zu verdanken, daß sich über einen beträchtlichen Teil der gesamt-philosophischen Szene so etwas wie eine *soteriologische Stimmung* gebreitet hat. Das zeigt sich vor allem daran, daß selbst Philosophien, die mit der Geschichtsphilosophie überhaupt nichts im Sinn hatten, wie z.B. der Existenzialismus kierkegaard-scher Prägung, der auf den Einzelnen und nicht auf die Menschheitsgeschichte setzte, oder der Positivismus eines Auguste Comte, der mit seiner ganzen Philosophie an die Natur- und Sozialwissenschaften anschließen wollte, daß also selbst diese Philosophien letztlich auf soteriologische Anliegen hinielten. Die soteriologische Stimmung äußert sich aber auch darin, daß sich *die Erwartung der Rezipienten* von Philosophie immer mehr darauf einstellte, von dieser Antworten auf Heilsfragen, ja mehr noch: Anleitungen zum Heil des Menschen oder gar Herbeiführungen von Heilsangeboten zu erhalten. Der unglaubliche Erfolg, den einzelne Philosophen mit ihren Werken erzielen konnten, beruht nach meiner Beurteilung zu einem guten Teil darauf, daß sie dieser Erwartung in irgendeiner Form entsprachen. Einen deutlichen Ausdruck für die soteriologische Stimmung, die durch die Geschichtsphilosophien verbreitet wurde, erblicke ich schließlich in dem, was ich das *Stellvertretungssyndrom* einiger Strömungen der modernen Philosophie nennen würde. Darunter verstehe ich die schon bei den deutschen Idealisten, aber nicht weniger bei Denkern wie Nietzsche, Heidegger und einigen Neomarxisten spürbare Berausung an dem Gefühl, stellvertretend für die ganze Menschheit denken und damit auch irgendwie der ganzen Menschheit denkend ins Bessere, Freiere und Lichtere vorausgehen zu dürfen.

Es waren leider nicht philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnisse, die zur faktischen Infragestellung der soteriologischen Geschichtsphilosophien geführt haben, obwohl es diese Erkenntnisse seit dem 19. Jahrhundert in nicht geringer Zahl gegeben hätte. Ich erwähne in diesem Zusammenhang nur die zunehmende Wahrnehmung der Relativität, Begrenztheit und Standpunktbezogenheit jeglichen menschlichen Denkens, die dank der (an Hume und Kant anschließenden) Erkenntniskritik, der Hermeneutik, der Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und - nicht zu vergessen - der christlichen Philosophie sowie der (nie unterbrochenen) humanistisch-skeptischen Tradition immer intensiver wurde. Nein, es waren die mit dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus in Verbindung stehenden Menschheitskatastrophen unseres Jahrhunderts, die zur unbedingt notwendigen Abkehr von jeglicher geschichtsphiloso-

12 K. R. Popper, Kritik des Historizismus (1944/45), Tübingen ⁵1979, passim.

phischer Spekulation mit soteriologischer Ambition zwingen. Erst sie nämlich machten klar, daß es gegen geschichtliche Ereignisse wie die Vernichtung von Millionen und Abermillionen Menschen, aber auch gegen die solche Ereignisse in Kauf nehmenden *Deutungen* - ideologischer oder geschichtsphilosophischer Art - einen *unbedingten ethischen Einspruch* gibt. Was in den Konzentrationslagern und in den Gulags geschehen ist, *hat* nicht nur keinen wie immer garteten Sinn, sondern *darf* im Namen des Menschen keinen Sinn haben, denn jeglicher Sinn, von wo immer er stammen würde - auch von Gott¹³ -, liefe auf eine Rechtfertigung der Täter und Taten hinaus.

Soweit es nach dem Zusammenbruch der soteriologischen Geschichtsphilosophien innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts noch eine Behandlung soteriologischer Themen gab, stand sie erwartungsgemäß in einer Auseinandersetzung mit denselben. Dies wiederum brachte es mit sich, daß zuerst nach der Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Geschichtsphilosophien, sondern auch der mit ihnen im Zusammenhang stehenden Menschheitskatastrophen gefragt werden mußte. Erst im Anschluß daran konnte man dazu übergehen, andere Wege einzuschlagen und zu empfehlen. Das bedeutete: *Wenn man sich überhaupt soteriologischen Themen näherte, dann nicht mit der Frage „Wie kann Heil geschaffen oder gefunden werden?“, sondern vielmehr mit der Frage „Wie kann Unheil wie das soeben erlebte in Zukunft verhindert werden?“.* Aber nicht nur darin waren sich die ansonsten so unterschiedlichen Denkbemühungen einig. Grundsätzliche Einigkeit herrschte frappierenderweise auch darüber, daß die Ursachen für die Geschichtssoteriologien samt ihren Folgen weit zurücklagen, also nicht nur in der Aufklärung zu suchen sind, sondern bereits in der griechischen Antike. Ich sage „frappierenderweise“, denn der Versuch wirkgeschichtliche Zusammenhänge über ganze Jahrhunderte, ja Jahrtausende herzustellen, rückt seinerseits zumindest in die Nähe einer neuerlichen Geschichtsphilosophie. Der französische Philosoph François Lyotard hat darauf nicht ganz zu Unrecht aufmerksam gemacht, indem er etwa einem - hinsichtlich Geschichtsphilosophie unverdächtigen - Philosophen wie Jürgen Habermas vorwarf, an einer neuen großen Geschichte zu werken, die alle negativen Hypothesen der eben erst abgetretenen Geschichtsphilosophien enthalte.¹⁴ Wie dem auch sei: Ich meine, daß man vor diesem Hintergrund innerhalb der modernen Philosophie *drei* Ansätze ausmachen kann, die selbst wohl keine expliziten soteriologischen Ansprüche erhoben haben, die aber doch *ex negativo*, d.h. aus der Absicht heraus, erlebtes Unheil sich nicht wiederholen zu lassen, so etwas wie *implizit soteriologische* Aussagen gemacht haben.

13 Elie Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten* (1986), Freiburg 1987, 62f.

14 J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (1979), deutsch von O. Pfersmann, Wien 1993.

An erster Stelle nenne ich die *Kritik der Aufklärung*, die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno entwickelt wurde und in den Theorien der „kritischen Theorie“ sowie der „negativen Dialektik“ ihr systematisches Pendant gefunden hat.¹⁵ Diese Position verdient deshalb als erste berücksichtigt zu werden, weil sie sich bereits in ihrer Sprache sowie in der Form ihres Denkens eng an die idealistischen und marxistischen Philosophien anlehnt. Ihre große These besteht bekanntlich darin, daß alles, was mit dem Menschen, seinem Denken und seinem Handeln, zu tun hat, einer *nicht endenden Dialektik* unterworfen ist. Dialektik heißt in diesem Fall: Alles, was in irgendeiner Weise durch den Menschen Wirklichkeit wird, hat den Charakter einer Position, wir können auch sagen: einer These, die im selben Augenblick, in der sie bezogen wird, auch schon ihre Negation, ihre Antithese, erzeugt. Diese Dialektik kommt, wie gesagt, nie an ein Ende. Solange sie herrscht, tritt daher auch nichts Ganzes oder Vollendetes - etwa eine Synthese - in Erscheinung. Was nun in der Geschichte immer wieder geschehen ist, was letztlich zu den Katastrophen unseres Jahrhunderts geführt hat und was eine dauernde Versuchung für jeden Menschen und jede Gesellschaft darstellt, ist das Verkennen der Dialektik. Dadurch geschieht dreierlei: Zum ersten wird übersehen, daß jede Position immer auch das enthält, wogegen sie Position ist, von ihrer Negation also; zum zweiten stellt sich unweigerlich ein Wirklichkeitsverlust ein, der allemal mit Ungerechtigkeit und Gewalt einhergeht; und zum dritten kommt ein Schicksal in Gang, das niemand in der Hand hat, das aber doch jeden erfaßt, weil die nicht wahrgenommene oder bewußt unterdrückte und ausgegrenzte Negation aufgrund des dialektischen Gesetzes irgendwann und irgendwo geradezu selbstgesetzlich zurückschlägt. Es ist die Tragödie der Aufklärung, daß ihr das verborgen blieb, denn so wurde sie, ohne daß sie es wollte, zu Mitversucherin des Faschismus und des Stalinismus, die beide für Horkheimer und Adorno letztlich nichts anderes darstellen als den Ausbruch dessen, was durch die Aufklärung negiert wurde: die gesamte Sphäre dessen, was die Vernunft zu beherrschen vorgab. Inwiefern kann aber nun der Dialektik der Geschichte entsprochen werden? Wir können auch fragen: Wie ist das bislang, aus der Verkennung der Dialektik erwachsene Unheil vermeidbar? Nach Adorno dadurch, daß permanent für die Negationen der Positionen Partei ergriffen wird. Auf diese Weise verringert sich die Möglichkeit der (meist gewalttätigen) Verfestigungen in der Geschichte und die Dialektik bleibt in Gang. Zu den Posi-

15 Zum Folgenden: M. Horkheimer / Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), in: Max Horkheimer - Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt 1987; Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), in: Theodor W. Adorno - Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt 1975; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950* (1973), Torino 1979, 401-444; R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung* (1986), München 1988, 364-390, 663-676.

tionen kommt es unwillkürlich. Was nicht selbstverständlich ist, ist die Berücksichtigung der Negationen. Deshalb müssen sie im Blick bleiben. Dies schließlich geschieht durch die dauernde Kritik alles Bestehenden, durch das Wachsen der Sehnsucht nach dem (von keiner Geschichte realisierbaren) ganz Anderen, durch die unmißverständliche Parteinahme für alles Unterdrückte, Entrechtete und Verkannte. Was auf diesem Wege erreicht wird, ist gewiß nicht mehr das absolute, dem Eschaton vorbehaltene Heil, sehr wohl aber ein Weg zu dem vom Menschen realisierbaren Heil.

Als *zweiter* Ansatz sind alle jene Positionen zu nennen, die im weitesten Sinne das menschliche Denken und Handeln aus der *Zwischenmenschlichkeit* heraus begreifen, konkret die *Dialogphilosophie*,¹⁶ die *existenzialistische Kommunikationstheorie*¹⁷ der - auf die Vorstellung von der „offenen Gesellschaft“ hin orientierte - *Kritische Rationalismus*¹⁸ sowie die - mit der Norm von der „idealen Sprechsituation“ verbundene - *Theorie des kommunikativen Handelns*.¹⁹ So unterschiedlich diese Positionen auch sind, sie treffen sich in der Kritik an den Geschichtsphilosophien doch in zwei fundamentalen Punkten: daß diese nämlich erstens Wissensansprüche erhoben haben, die vor keiner Erkenntniskritik je Bestand haben könnten, und daß ihnen zweitens die wesentliche Rolle der Sprache für alles menschliche Denken und Handeln verborgen geblieben ist. Beides hat schon in der platonischen Philosophie dazu geführt, daß die Wahnvorstellung von einem absoluten Wissen aufkam, welches zumindest wenige Menschen prinzipiell erreichen könnten, daß gleichzeitig jedes Gespür für die Relativität und Standpunktbezogenheit alles Menschlichen verloren ging und daß damit das Denken zwangsläufig intolerant, dogmatisch und repressiv wurde. Auch unter dieser Rücksicht brachten der Nationalsozialismus und der Stalinismus nichts anderes zum Ausdruck als eine Gewalttätigkeit, die im scheinbar so realitätsfernen Denken schon längst gang und gäbe war. Das

-
- 16 Unter vielem anderen siehe bes. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1929), Frankfurt 1980; M. Buber, *Ich und Du* (1923), in: M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 5-136; H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970, 47-91; H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien 1994, 89-102.
- 17 Vgl. u.a. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd.II: *Existenzerhellung* (1932), München-Zürich 1994, 24-200, 415-440.
- 18 Vgl. u.a. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd.II: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen* (1945), Tübingen 1957.
- 19 Vgl. u.a. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Bd.II, 220-435; J. Habermas, *Wahrheitstheorien* (1973), in: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984; ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd.I, 47ff; siehe zudem: H. Schmidinger, *Friede als Transzendental. Zur Theorie der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 31 (1986) 77-98.

Unheil, das dadurch über die gesamte Menschheit gekommen ist, kann daher nur vermieden werden, wenn bewußt wird, daß das Grundexistenzial alles Menschseins nicht die Substanz, sondern die *Relation* ist - die Beziehung zum Andern, die Beziehung zum Du. Damit verbunden ist die Konsequenz, daß es die absolute Wahrheit und folglich auch den Anspruch auf zweifelsfrei sichere Erkenntnis für den Menschen nicht geben kann, sondern allemal nur eine relative Wahrheit mit entsprechend begrenzten Erkenntnisansprüchen, die innerhalb der nicht hintergehbaren kommunikativen Konstellation auf andere Wahrheiten mit ebenso begrenzten Erkenntnisansprüchen stößt. Was angesichts dessen wiederum getan werden kann, ist die gegenseitige Anerkennung des Rechts auf die je eigene Wahrheit, was auch heißt: die gegenseitige Anerkennung des Rechts auf die je eigenen Grenzen und die daraus resultierenden Irrtümer. Ob dies im Zuge eines argumentativen Diskurses oder im Einsatz einer personalen Ich-Du-Beziehung geschieht, ist eine weitere Frage, die hier nicht behandelt werden kann.²⁰ Fest steht jedenfalls für alle hier angesprochenen Positionen: Unter den genannten Voraussetzungen der Zwischenmenschlichkeit bleibt die Freiheit des Menschen gewahrt und dadurch *per se* jedes Unheil vermieden, das zur Vernichtung des einen Menschen durch einen anderen führt.

*Drittens: Martin Heidegger.*²¹ Kein Philosoph des 20. Jahrhunderts hat so ausdrücklich vom „Heil“ und „Heilen“ gesprochen wie er. Kaum ein anderer hat sich so weit in die Sphären des Religiösen und Prophetischen vorgewagt. Und nirgendwo anders als bei ihm begegnet einem so provozierendes Reden von einem rettenden „Gott“, dessen Ausbleiben oder dessen Ankunft dem Menschen zu denken aufgegeben sei. Dennoch ist Heidegger den beiden anderen Positionen in struktureller Hinsicht nicht unähnlich. Denn auch er betrachtet die großen Katastrophen unseres Jahrhunderts - bei ihm „Weltkriege“ genannt - als unvermeidliche Konsequenz eines abendländischen Schicksals, das sich seit der attischen Philosophie über dem weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte zusammenbraute. Und ebenso wie die anderen zitierten Philosophen ist auch er der Meinung, daß ein Ausweg aus dieser Unheilsgeschichte nur gefunden werden kann, wenn die Geschichte einen neuen Weg nimmt. Was aber bedeutet das bei Heidegger? Kurz angedeutet dies: Der Philosophie hat sich bereits bei Platon und Aristoteles die *ontologische Differenz* zwischen jenen Unterschieden, die zwischen der uns begegnenden Wirklichkeit herrschen, und jenem Unterschied, der zwischen eben diesem uns Begegnendem und seinem Ursprung waltet, verborgen. Dadurch verschloß sich ihr nicht nur ein sachgemäßes Denken des Ursprungs, sondern ebenso das Wesen des Denkens sowie das, worauf das Denken gerichtet ist - die Wahrheit. Die Folge davon war in

20 Ausführlicheres dazu in: H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person*, wie Anm. 16, 89ff, 136-146.

21 Zum Folgenden: H. Schmidinger, „Nur noch ein Gott kann uns retten“, wie Anm. 5, 429ff, 441f (hier auch Belege aus dem Werk Heideggers).

letzter Konsequenz der neuzeitliche Subjektivismus, der nach Heidegger letztlich immer darauf abzielte, die Wirklichkeit in die Verfügungsgewalt des Menschen zu bringen. Die Technik ist ihm der vollendete Ausdruck dafür.²² Sie war es auch, die den Weltkriegen erst ihre Vernichtungsgewalt gegeben hat. Die Technik freilich ist in der absoluten Subjektivitätsphilosophie Hegels sowie im Nihilismus Nietzsches in ihrem „Wesen“ bereits vorausgedacht worden. Deshalb kann eine Abkehr von dieser „Irre“, welche die ganze abendländische Geschichte darstellt, primär nur im Denken erfolgen. Das aber vermag der Mensch von sich alleine aus nicht zu bewirken. Vielmehr muß sich die ontologische Differenz *von sich selbst her* wieder entbergen - genauso übrigens, wie sie sich zu Zeiten der attischen Philosophie *selbst* verborgen hat. Die Entscheidung über Heil und Unheil liegt somit nicht beim Menschen. Nicht einmal die Bereitschaft zu einer Änderung seines Denkens kann sein Werk sein. Auch sie versteht Heidegger als eine Einräumung, die dem Menschen geschickshaft gewährt wird. So überrascht es schließlich nicht, daß sein letztes Wort zur Frage nach dem Heil der Menschheit in dem posthum veröffentlichten Ausspruch „Nur noch ein Gott kann uns retten“ besteht.

Aufgrund der Redezeit, die mir zur Verfügung steht, muß ich es bei diesen Hinweisen belassen, obwohl natürlich viel dazu zu sagen wäre. Ich schließe mit der zu Beginn meines Vortrages angekündigten kurzen systematischen Überlegung. Auch sie fängt allerdings geschichtlich an, sofern ich noch einmal daran erinnere, daß die *Philosophie* der Aufklärung mit dem Anspruch aufgetreten ist, die *Religion* ersetzen zu können. Diese These ist meiner Beurteilung nach durch den Fortgang der Forschung ebenso widerlegt worden wie die These von der Möglichkeit eines umfassenden menschlichen Blickes über die Menschheitsgeschichte. Denn es hat sich gezeigt, daß die Religion ein *Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und Wirklichkeitsbewältigung sui generis* ist, das wohl mit anderen Paradigmen wie der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie, der politischen Ideologie und der allgemeinen Weltanschauungen häufig interferiert, das aber zugleich eine ursprüngliche, nicht behebbar und folglich auch niemals übersetzbare Eigenständigkeit besitzt.²³ Die Philosophie kann also genauso wenig wie die Kunst, die Wissenschaft, die Ideologie oder eine beliebige Weltanschauung die Religion einfach absorbieren, denn das, was da absorbiert würde, wäre keine Religion mehr, sondern etwas anderes.

22 M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (1954), Pfullingen 1978, 9-95; siehe ebenso: K. Leidlmaier, Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist, München 1991.

23 Vgl. u.a. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989; ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg-München 1995, 414-475, 483ff, 713ff, 732ff u.ö.

Wenn aber die Religion ein Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und Wirklichkeitsbewältigung neben anderen Paradigmen ist, dann ist damit auch gesagt, daß sich die hier angesprochenen Paradigmen darin treffen, den Menschen in der Betrachtung und Bewältigung der ihn fordernden Wirklichkeit zu leiten. Worin jedoch liegen die Forderungen, die der Mensch zu bestehen hat? Unter anderem und nicht zuletzt in Fragen, die er beantworten muß, wenn er möchte, daß ihm sein Leben gelingt. Mit Sicherheit zählen dazu die Fragen nach dem Glück und nach dem Heil. Das wiederum heißt: Die soteriologischen Fragen betreffen nicht allein die Religion, sondern im Grunde jedes Paradigma menschlicher Wirklichkeitsbewältigung, *auch die Philosophie*.²⁴ Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ergibt sich folglich nicht so sehr daraus, daß die eine Seite Fragen hat, welche die andere überhaupt nicht hat, sondern vielmehr darin, *daß beide Seiten dieselben Fragen verschieden lösen*. Was wiederum hinsichtlich des einganges beschriebenen Dilemmas der heutigen Philosophie bedeutet: Selbstverständlich sieht sich die Philosophie auch soteriologischen Fragen ausgesetzt. Das kann gar nicht anders sein, solange sie ein Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und -bewältigung bleibt und solange sie ihre Berechtigung mit dem Menschen in Verbindung bringt, der seine Fragen unabhängig davon beantwortet haben will, wie die wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen, ideologischen oder sonstigen Kompetenzen bei der Beantwortung verteilt werden.

Wo endlich ist der Unterschied zwischen der religiösen und der philosophischen Behandlung der existenzrelevanten Fragen festzumachen? Sicherlich nicht in dem, was man lange Zeit als die Verschiedenheit von Mythos und Logos gehandelt hat, denn dies dürfte in der Zwischenzeit klar geworden sein: Mythos und Logos sind viel weniger Gegensätze, als häufig angenommen wurde.²⁵ Es verhält sich vielmehr so, daß einerseits der Mythos den Logos aus sich heraus gebären kann, was die Geschichte seit der griechischen Kultur reichlich gezeigt hat, daß andererseits aber auch der Logos wesentlich mehr Mythos enthält als man sich eingestehen wollte, was nicht zuletzt die mit der Aufklärung in Zusammenhang stehenden Katastrophen bewiesen haben. Weiterführender scheint mir dem gegenüber eine Unterscheidung zu sein, die man schon bei Sören Kierkegaard lesen kann.²⁶ Sie lautet: *Religion zielt auf existen-*

24 Zu meinem Verständnis von Philosophie siehe meinen Artikel: Ein Versuch, Philosophie zu definieren, in: O. Muck (Hg.), Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens, Innsbruck-Wien 1989, 42-52.

25 Vgl. dazu sowohl M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, wie Anm. 15, bes. 67-103, als auch J. F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, wie Anm. 14, passim.

26 Im Folgenden übernehme ich einen Text aus meinem Artikel „Nur noch ein Gott kann uns retten“, wie Anm. 5.

tielle Belangung, Philosophie hingegen richtet sich auf die Erstellung von beurteilbaren Theorien. Einer Religion gegenüber geht es ohne Entscheidungen, die tief in das Leben des Betroffenen eingreifen, nicht ab. Von einem neutralen Standpunkt aus kann sie daher letztlich weder begriffen noch beurteilt werden. Entweder man *erspringt* die von ihr dargebotene Wahrheit, wie es Kierkegaard formuliert hat, oder man stößt lediglich auf die äußere Fassade, die dem distanziierten Blick gleichermaßen zugänglich ist. Mit der ersprungenen Wahrheit erfährt man konsequenterweise die Wirklichkeit ganz anders als wenn man mit ihr objektiv verfährt. Religion spricht in diesem Sinne eine eigene Wirklichkeit zu, in der Regel eine *Heilswirklichkeit*, die dem Menschen sowohl den verborgenen Sinn alles Erfahrbaren als auch die Überwindung alles dessen, was diesen Sinn in Frage stellt, schenkt. Die Antwort, die der Mensch darauf gibt, kann nur im Dank, im Lobpreis, im Vertrauen, in der Hingabe, kurz in existentiellen Akten liegen, die von dieser anderen, objektiv nicht erschließbaren Wirklichkeit Zeugnis geben. *Ganz anders in der Philosophie:* Von ihr ist das existentielle Engagement, sieht man davon ab, daß auch die Bereitschaft zum argumentativen Diskurs ethische Implikationen enthält, gerade nicht gefordert. Philosophie will Wissenschaft sein, und das heißt: Philosophie bemüht sich um *Theorien über die Wirklichkeit im Ganzen*, die sowohl allgemein nachvollziehbar als auch intersubjektiv beurteilbar sind, und die keinen anderen Zweck haben als den, über die Wirklichkeit *Aufklärung* zu verschaffen. Zum Theoretisieren über die Wirklichkeit gehört jedoch eine hinreichende *Distanz* zur Wirklichkeit, die durch die sprachlich-begriffliche Verallgemeinerung und Verobjektivierung erreicht wird. Aus diesem Grunde bringt die Philosophie auch keine neue oder andere Wirklichkeit hervor, wenn zugleich nicht zu bestreiten ist, daß ihre Theorien zu existentiellen Konsequenzen führen können. Ihr geht es um das *Beschreiben*, *Erklären* und *Verstehen* der Wirklichkeit, um nichts sonst. Dem wiederum kommt sie als Wissenschaft nur nach, wenn sie auch die Voraussetzungen ihres Vorgehens reflektiert - die allgemeine Formulierbarkeit ihrer Themen, die intersubjektive Überprüfbarkeit ihrer Problemlösungen sowie die prinzipielle Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beantwortung ihrer Fragen. Letzteres ist im Hinblick auf die Religion von allergrößter Wichtigkeit: Die Philosophie kann nämlich keine Garantie dafür abgeben, daß sie die Fragen, mit denen sie sich befaßt, auch löst. Sie muß vielmehr damit rechnen, daß einige ihrer Fragen prinzipiell unlösbar bleiben. Aber auch dies ist ihr aller Aufklärung wert.