

Günter Kruck  
Joachim Valentin (Hg.)  
**Rationalitätstypen  
in der Theologie**



**HERDER**

# RATIONALITÄTSTYPEN IN DER THEOLOGIE

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 285

RATIONALITÄTSTYPEN IN DER THEOLOGIE



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

# RATIONALITÄTSTYPEN IN DER THEOLOGIE

Herausgegeben von  
Günter Kruck und Joachim Valentin

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: iStock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02285-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82285-8

## Inhalt

Einleitung . . . . .	7
Zwischen Mythos und Subjekt Zur Kritik der (theologischen) Hermeneutik . . . . .	17
<i>Knut Wenzel</i>	
Lücke im System Kommunikationstheoretische Zumutungen für die Theologie . . . . .	51
<i>Bernhard Fresacher</i>	
Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie . . . . .	77
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Analysis Fidei und Analytische Philosophie . . . . .	95
<i>Thomas Schärfl</i>	
„An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ Überlegungen zu einem pragmatistischen Rationalitäts- verständnis und seiner theologischen Bedeutsamkeit . . . . .	149
<i>Christoph Seibert</i>	
Zur transzendentalen Methode in der Theologie . . . . .	177
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Herausgeber- und Autorenverzeichnis . . . . .	231



## Einleitung

Ein Buch mit dem Titel „Rationalitätstypen in der Theologie“ sieht sich schon vor seiner Lektüre einer zweifachen Rückfrage ausgesetzt: Was ist mit dem Begriff „Rationalitätstypen“ eigentlich gemeint, der zudem im Plural auftaucht, und in welchem Verhältnis steht dieser Begriff zur Theologie? Die zweite Frage könnte auch umgekehrt formuliert werden: Wie lässt sich die Theologie zu den näher zu beschreibenden „Rationalitätstypen“ in Beziehung setzen?

Beide Fragen könnte man auch in eine Frage kleiden, die nach dem Verständnis des Titels des Buches fragt, so dass verstanden werden kann, was eigentlich gemeint ist und was damit für den Leser und die Leserin des Buches zu erwarten ist.

Der Begriff des Rationalitätstypus und der Begriff der Theologie scheinen zunächst schwer vereinbar zu sein: Während die Theologie als Rede oder Lehre von Gott einen Glaubensinhalt bezeichnet, identifiziert man mit dem Begriff des Rationalitätstypus – entsprechend der lateinischen Wortbedeutungen – eine „Ausprägung“ bzw. „Form“ oder „Figur“ (typus) „der Vernunft“ bzw. „des Verstandes“ (ratio). Diese Ausprägung oder Form der Vernunft oder des Verstandes kann insofern vielfältig sein, als diese eine Vernunft bzw. der eine Verstand aufgrund von unterschiedlichen Bedingungen zur Anwendung kommt. Diese Bedingungen sind als Voraussetzungen erkenntnistheoretische Prämissen oder Perspektiven der Betätigung der Vernunft bzw. des Verstandes. So kann die Vernunft oder der Verstand etwa dadurch bestimmt sein, dass sie beispielsweise unter der Bedingung der Physik oder der Betrachtung der Sprache ihre Arbeit verrichten. Während dabei die Physik der Vernunft oder dem Verstand etwa vorgibt, die vorausgesetzten Dinge in quantifizierender und qualifizierender Form zu untersuchen, geht es bei der vorausgesetzten Sprache darum, die Bezeichnungen für Dinge in ihrem Bezug zueinander unter Berücksichtigung der internen Struktur der Sprache und des Subjekts zum Thema zu machen. Geht es also für die Vernunft oder den Verstand unter den Bedingungen der Physik darum ‚zu messen‘, ‚zu wiegen‘ und ‚abzuschätzen‘, greifen die Vernunft oder der Verstand unter den Bedingungen der Sprache auf die Wirklichkeit zu, indem sie Dinge benennen.

Die Vernunft bzw. der Verstand erfahren damit unter der ‚Ausprägung‘ oder der ‚Form‘ der ‚Physik‘ oder der ‚Sprache‘ eine ganz unterschiedliche Akzentuierung. Die Vernunft der Physik oder die Vernunft der Sprache sind als Beispiele unterschiedlich ausgeprägt. Damit erscheint in der Folge das, was beide begreifen, auch selbst ganz unterschiedlich zu sein.

In jedem Fall scheint es in dieser Zuspitzung zwischen dem Begriff des Rationalitätstypus oder verschiedenen Rationalitätstypen und dem Begriff der Theologie zunächst keine Gemeinsamkeit zu geben. Denn die Unterschiedlichkeit der Ausprägungen der Vernunft oder des Verstandes verhindert unter den Bedingungen ihrer Betätigung geradezu, dass ein Gegenstand wie Gott gewählt werden kann, der an sich selbst der Vernunft und dem Verstand doch unzugänglich ist. Wird also die Theologie als Lehre von Gott eingeführt, dann ist zunächst nicht zu sehen, wie Gott zum Gegenstand eines Rationalitätstypus gemacht werden kann, da die Mittel, die die Vernunft und/oder der Verstand haben, für diesen Gegenstand nicht zu reichen bzw. für ihn ungeeignet scheinen.

Um den unbegreiflichen Gott daher überhaupt zum Gegenstand zu machen, muss eine Reflexion vorgelegt werden, in der dargelegt wird, unter welchen Bedingungen der an sich selbst Unbegreifliche (der Theologie) zum Gegenstand einer ‚vernünftigen oder verständigen‘ Wissenschaft über ihn werden kann. In einer solchen Reflexion wird also überprüft, unter welchen Bedingungen und ob überhaupt die Vernunft bzw. der Verstand sich des an sich Unbegreiflichen bemächtigen können.

Eine solche Reflexion kann als Reflexion nur mit den Mitteln der Vernunft bzw. des Verstandes selbst aus- bzw. durchgeführt werden. Denn auch jeder noch so prinzipielle Ausschluss von Redeweisen oder Typen der verständigen bzw. vernünftigen Rede von Gott kann nur durch die Vernunft bzw. den Verstand selbst geschehen: Wenn also eine Rede dem Unbegreiflichen als unangemessen behauptet wird, dann ist dies nur unter den Bedingungen der Vernunft bzw. des Verstandes möglich, da die behauptete Unangemessenheit begründet nach- bzw. ausgewiesen werden muss.

Somit sind die Vernunft und der Verstand ganz entgegen der ersten scheinbaren Vermutung zur ‚Thematisierung‘ des unbegreiflichen Gottes gar nicht wegzudenken.

Obgleich also die Vernunft oder der Verstand sich des an sich un-

begreiflichen Gottes nicht bemächtigen können, können unterschiedliche Ausprägungen der Vernunft bzw. des Verstandes ganz unterschiedlich mit diesem Problem umgehen und so doch eine unterschiedlich reflektierte Auskunft über Gott geben. Dies ist die zentrale These des Buches, die dahingehend präzisiert wird, dass verschiedene aktuelle Ausprägungen der Vernunft und des Verstandes benannt und vorgestellt werden, die als Rationalitätstypen mit dem formulierten Problem der möglichen Gotteserkenntnis umgehen und darauf eine ganz unterschiedliche Antwort geben.

Dabei hat eine solche Reflexion natürlich zu berücksichtigen, welche Ausprägungen die Vernunft oder der Verstand unter verschiedenen auch historischen Bedingungen bereits gewonnen haben. Mit dem Band wird ein Überblick über die ‚modernen‘, gängigen und heute relevanten Rationalitätstypen in der Theologie gegeben. Es wird also beansprucht, durch die aufgezählten und vertretenen Rationalitätstypen die Debatte um eine reflektierte Auskunft zum Gegenstand Gott wiederzugeben. Dass diese Auskunft als induktive Sammlung von Perspektiven keineswegs vollständig ist bzw. sein kann, soll nicht verschwiegen werden. Dennoch geht es darum, möglichst umfassend die Perspektiven zu versammeln, die sich dem geschilderten Problem ausdrücklich unter den Bedingungen ‚der Moderne‘ oder ‚der Neuzeit‘ angenommen haben. Dabei werden Traditionen nicht ausdrücklich aufgenommen, die zeitgeschichtlich vor dieser Epoche liegen, so dass etwa die Antike und das Mittelalter mit ihren Antworten auf die Frage aufgrund der genannten ‚aktuellen‘ Beschränkung nicht zu Worte kommen.

Insofern der Glaubensinhalt „Gott“ vor das Forum der Vernunft gebracht und in seiner Rede gerechtfertigt werden soll, finden sich in der genannten zeitlichen Beschränkung im Rahmen der durchaus konfessionell übergreifenden Tradition ganz unterschiedliche Ausprägungen der einen Vernunft für das Problem: Die Hermeneutik, der Pragmatismus, die Transzendentalphilosophie, die Methoden im Kontext der so genannten Postmoderne, Kommunikationstheorie und analytische Religionsphilosophie bieten Vernunft- oder Verstandestypen an, aufgrund deren Gott als Gegenstand der Theologie vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt wird.

Im Rahmen des Bandes werden diese unterschiedlichen Ansätze vorgestellt, ihre Leistungsfähigkeit für die Theologie im Sinne ihrer Anwendung geprüft und kritisch hinterfragt. Der Band bietet damit

einen umfassenden Überblick über die methodisch reflektierten Zugangsweisen zum Gegenstand der Theologie auf der Grundlage der vielfältig vernünftig-modernen Beschäftigung mit ihm.

Die *theologische Hermeneutik* geht in ihrem typologischen Zugang zur Religion (des Christentums) von zwei Voraussetzungen aus: von der Voraussetzung des Subjektes und der des Textes. Weil der Mensch ein Ausdruckswesen ist, gehört zum Vollzug dieses seines Wesens u. a. unmittelbar auch ‚der Text‘. Diese Expressivität artikuliert sich in einer unbestimmten Vielfalt als Ausdruck des Subjektes und damit zugleich in eins als Einspruch gegen eine Wirklichkeit, die in ihrer Totalität übermächtig ist und in der Gewalt ihrer Übermacht zu überwältigen, zu verschlingen, zu vernichten droht. Auch die Texte der Religion sind daher, im beschriebenen Sinn als Kultur verstanden, Dokumente humaner Selbstbehauptung, allerdings hineingeschrieben in den Horizont Gottes. In seiner Aus-Schreibung durch die Religion erfährt der Subjektimpuls zu bleiben nicht nur seine weitestgehende Artikulation und Würdigung; es findet auch eine Umkehrung seiner Intentionalität statt: Was in der Ordnung des Lebens das Streben nach einem Verbleiben im Leben ist, ist in der Ordnung der Gnade die Gabe der Lebendigkeit. Wie dort der Impuls zu bleiben als Akt humaner Selbstbehauptung gegen die Wirklichkeit sich artikuliert, so ist in der christlichen Religion der Mensch in die wehrlose Übermacht der sich selbst weggebenden Liebe Gottes verwunden. Der Konvergenzpunkt beider Bestimmungen, der des Menschen und der der christlichen Religion, ist als Referenzpunkt ‚der Text‘, in dem beides zusammenkommt.

Die theologische Hermeneutik des Subjekts liest also die Religion als jene Auslegung des Subjektimpulses, die den gegen die Übermacht der Wirklichkeit erhobenen Anspruch auf ein Bleiben in Lebendigkeit beantwortet mit der zuvorkommenden Selbst-Gabe Gottes als Inbegriff aller Lebendigkeit.

Die *analytische Philosophie* zeigt sich in ihren Diskussionsleitmotiven und ihren typologischen Zugängen ganz durch die Tradition geprägt, die ihr mit Locke, Hume und James vorgegeben ist. Lockes Hochschätzung der Vernunft, Humes Kritik religiöser Vorstellungen und James Pragmatismus legen ein Koordinatensystem für die analytische Philosophie fest, das sich in der analytischen Philosophie

wie folgt übersetzt: Gibt es Standards der Vernunft, dann müssen sich auch religiöse Überzeugungen daran halten, auch wenn religiöse Überzeugungen dem eher wohl nicht entsprechen können und die persönliche Einstellung, die zu einem Inhalt gehört, durchaus von Bedeutung für diesen selbst ist. Diesen grundsätzlichen Einsichten entsprechen die in Parabeln formulierten Problematisierungen der analytischen Religionsphilosophie: Gibt es den Gärtner als Symbol für Gott überhaupt, wo er sich nicht unmittelbar empirisch nachweisen lässt (Flew), obgleich die persönliche Einstellung doch als Grund für Überzeugungen eine wichtige Rolle für die Begründung der Überzeugungen spielt (Hare)? Müssen diese Überzeugungen nicht noch einmal durch Gründe abgesichert sein, damit die eigene Überzeugung – auch eine religiöse – ‚gut‘ begründet ist (Mitchell)? Muss man nicht zudem berücksichtigen, dass die Voraussetzung, was als Grund akzeptiert wird, nicht zu einer Relativierung der starken Entgegensetzung zwischen Glaube und Vernunft führt (Moser)? In der analytischen Religionsphilosophie werden die Konsequenzen dieser Überlegungen an den einzelnen Inhalten der Theologie bedacht: Ob nun im Rahmen der Gottesfrage und der Beweisbarkeit Gottes, seiner Eigenschaften, der Theodizeefrage. In allen Bereichen gilt, dass eine Überzeugung auf ihre Gültigkeit und ihre Voraussetzungen hin geprüft werden muss. Diese Prüfung kann dann Basisüberzeugungen aufgrund der Berücksichtigung von sachlichen, interpersonalen und ethischen etc. Bedingungen erzeugen, durch die ein Subjekt sich in seiner Welt orientieren kann. Die damit in Gang gesetzte Suche nach den Gewissheitsgründen des Glaubens (Analysis fidei) hat in der analytischen Philosophie eine evidentialistische oder post-evidentialistische Prägung aufgrund der geschilderten eigenen philosophiegeschichtlichen Herkunft.

Der Begriff Rationalität bezeichnet sowohl eine Eigenschaft als Prädikat von Zuschreibungsakten als auch eine grundsätzliche Fähigkeit, die solche Akte überhaupt erst ermöglichen. Der Mensch als *animal rationale* ist dem Begriff nach das beste Beispiel für das vorgetragene Verständnis von Rationalität. Dieses Verständnis kennzeichnet als Familienähnlichkeit die Philosophie des klassischen und des Neo-Pragmatismus, wobei der Akzent auf dem klassischen liegt. Grundsätzlich geht es dabei um eine kontextgebundene ‚Rationalität‘, die in einem Kontext eine bestimmte Funktion erfüllt, die

sich als Reaktion auf eine Vorgegebenheit artikuliert. Rationalität beschreibt nach dieser Tradition also das Verhältnis eines selbstreferentiellen Systems zu einer Umwelt in einem Interaktionssystem, das einen lebensweltlichen Hintergrund besitzt. Dabei schreibt der lebensweltliche Kontext die Form des Umgangs mit ihm bereits in vielfältiger Weise vor. Diese Form ist also nicht nur auf das Denken beschränkt, so dass z. B. ganz unterschiedliche Handlungsregeln (beliefs) in einem Kontext als (funktional-)rational oder als Irritation der Rationalität im Blick auf ein Ziel beurteilt bzw. empfunden werden. Dadurch lässt sich ein ‚pragmatischer‘ Prozess im Umgang mit der Wirklichkeit formulieren, der durch die Stadien der Problemfeststellung als ‚Erkenntnis‘, der Bildung von Hypothesen der Situationsklärung, der Explikation der Hypothesen durch Ableitung von verhaltensrelevanten Prognosen und der Überprüfung der abgeleiteten Handlungsmaximen im Kontext der Lebensführung gekennzeichnet ist. An den Früchten erkennt man damit diejenigen, die sich einer solchen Vorgehensweise verpflichtet wissen. Aus diesem Grund ist auch eine strikte Trennung von Glauben und Wissen nicht möglich und auch auf dem Hintergrund des geschilderten Typus von Rationalität nicht angebracht. Die Theologie und andere Wissenschaften lassen sich daher auch unter dieser Optik durchaus als Wissenschaften verbinden. Inwiefern allerdings der Gegenstand der Theologie, Gott, sich in seinen Kernbestimmungen einer pragmatisch vermittelten Metaphysik erschließt, bleibt zu klären.

Nachdem etwa seit der Neuzeit der Universalismus der Vernunft durch eine standpunktgebundene Vernunft abgelöst wurde und seither in ganz unterschiedlichen Kontexten verschiedene ‚Systemrationalitäten‘ gelten, herrschen in der ‚einen‘ Gesellschaft unterschiedliche Überzeugungen vor, was als *recta ratio* gilt und was nicht. Der Vorteil dieses Zusammenhangs der scheinbar heillosen und nicht mehr vermittelbaren Diversität ‚der Vernunft‘ in der Gesellschaft besteht darin, dass die *Kommunikation* in der Gesellschaft das Medium bereitstellt, um genau darüber zu sprechen. Kommunikation ermöglicht also Kommunikation darüber, was in der Gesellschaft zunächst aus der Sicht verschiedener Vernunftbegriffe als grundsätzlich unterschieden erscheint. Auch wenn es wiederum verschiedene Theorien zur Kommunikation gibt, kann man Bedingungen benennen, die zur Kommunikation elementar gehören. Es geht um Gedanken, Ge-

fühle von Subjekten in einer Gesellschaft als soziales Gefüge, die sich des Mittels der Sprache bedienen und mit dem Gesagten bestimmte Ansprüche verknüpfen. Kommunikation dient so der Kontingenzbewältigung von Subjekten mittels semantischer Formen, durch die sich ein Subjekt mit einem anderen verständigt. Diese Kommunikation beruht auf Voraussetzungen der eigenen Lebensgeschichten, der eigenen Perspektiven auf die Welt, die in der Kommunikation selbst wiederum eine Rolle spielen können. Kommunikation ist damit nicht nur ein Reden über Gegenstände, sondern auch über die Haltungen und Einschätzungen des Subjektes. Angewandt auf die Theologie bedeutet das, dass sich die Wahrheit nicht in propositionalen Sätzen, sondern nur in Haltungen transportieren lässt, die in der Kommunikation einen existenziellen Bezug beinhalten. Kommunikation hat dabei und damit einen wesentlichen Gemeinschaftscharakter, sowohl als theologischer Gehalt als auch in diesem Sinn als normative (ekklésiologische) Vorgabe. Auch diese Kommunikation ist abgeleitet von der Kommunikation, die in Jesus Christus selbst fundiert ist, aufgrund seiner Zweiheit der Naturen in einer Person. Kommunikation weist damit in ganz verschiedener Hinsicht und nicht nur in ihrer theologischen Prägung auf etwas hin, was sie selbst nicht unmittelbar ist und nur vermittelt abbildet, sie ist die Lücke im System und das nicht nur in einer konkreten, sondern in einer mehrdimensionalen Interaktion als Kommunikation.

Wenn die konfessionell katholische Tradition die Gotteseerkenntnis der Vernunft im Angesicht der Schöpfung behauptet, dann scheint dies für ein ‚postmodernes‘ Konzept von Vernunft, die nur im Plural auftritt, den Vorwurf der Irrationalität nach sich zu ziehen. Dieses Problem fordert ein Ordnungsverfahren, durch das die eine Vernunft mit ihren vielfältigen Formen oder besser ihren Leistungen ins Verhältnis gesetzt werden kann, so dass in diesen Ordnungen die ‚eine Vernunft‘ (der Ordnungen) sichtbar wird. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden die *differenztheoretischen* Spiegel der einen Vernunft in der römisch-katholischen Tradition: Die eine Vernunft wird nämlich entgegen ihren (differenten) Irrtümern als durch das Lehramt verbürgt durchgesetzt, insofern sie auf Gott selbst zurückgeht. Die damit implizierte Differenz in der einen Vernunft als ‚Dekonstruktion‘ ihrer Einheit hat also einen Anhaltspunkt an der ‚einen Vernunft‘ selbst. Dieser theoretischen Reflexion zur

Vernunft entspricht der grundsätzlich erkenntnistheoretische Ansatz, in dessen Kontext die Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten konstitutiv ist. Aufgrund dieser Differenz wiederum stellt sich die Frage nach dem Raum als der Bedingung, unter dem diese Differenz steht, und nach dem Subjekt, das sich darin als artikulierendes befindet. Die Differenz ist damit für die Artikulation der Vernunft konstitutiv, ob nun im konkreten Ereignis (Foucault) oder strukturell erkenntnistheoretisch (Derrida). Für die Theologie mit diesem Grundansatz der Rekombination von Sinnproduktion und Sinnentzug unter der Voraussetzung der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem bzw. der Analyse der aktuellen (auch machtförmigen) Situationen bedeutet dies, dass die Wissensformen der ‚einen‘ Tradition selbst in einem Plural gedacht werden müssen. Die Tradition wird damit selbst am je konkreten historischen Ort ‚einschließend und ausschließend‘ zugleich, insofern sie sich als im ‚einen‘ und ‚dreieinen‘ Gott selbst und zugleich christologisch, in der Einheit und Unterschiedenheit von Gott und Mensch, begründet weiß.

Das *transzendente Denken* ist eine Denkform der Moderne, das in seiner Wende zum Subjekt jeden Inhalt reduktiv auf dieses Subjekt zurückführt und von ihm her die Bedingungen der Möglichkeit des Begreifens dieser Inhalte erörtert. Inwiefern mit diesem Denken der Bedeutungsgehalt einer göttlichen Zusage und einer theologischen Rede überhaupt verbunden gedacht werden kann, muss aufgrund dieses Grundansatzes reflektiert dargelegt werden. Bei Kant passt sich der Gottesgedanke dabei in diesen Ansatz mit der Unterscheidung von Aussagen aufgrund reiner formaler gedanklicher Gesetzmäßigkeit und solchen aufgrund einer empirischen Gegenstandsorientierung folgendermaßen ein: Genauso wie das Ich und die Welt kann das Subjekt nur einen Begriff von Gott haben, der ein fehlerfreies Ideal aller denkbaren Prädikate ist, dem aber kein empirisches Sein unterstellt werden kann. Der theoretischen Erkenntnis Gottes korreliert bei Kant seine praktische philosophische Erkenntnis, Gott nämlich als Postulat denken zu müssen, wenn die moralische Glückswürdigkeit des Menschen und seine faktische Glückseligkeit in der Welt unter dem Anspruch der unbedingten Pflicht zusammengedacht werden sollen. In dieser doppelten Fassung ist Kant der grundlegende Denker für alle weiteren Bemühungen im Rahmen

der transzendentalen Methode in der Theologie. Karl Rahner nimmt in seiner anthropologischen Wende diese Gedanken auf, insofern er nach den Bedingungen des Heils als dem des Subjektes fragt. Der Mensch erscheint hierbei selbst als offene Frage, der an den Horizont als Bedingung der Möglichkeit des Fragbaren grenzt, den Rahner Geheimnis nennt. Die Offenbarung und der Offenbarer werden dabei in diesem Konzept als aposteriorischer Zugang zum erkannten Geheimnis begriffen. Mit diesem Konzept sind bis heute z. B. in der Frage nach der grundsätzlichen anthropologischen Fundierung der Gnade, der hypostatischen Union als ‚Höchstfall der Anthropologie‘ und dem Begriff des ‚anonymen Christen‘ als Begriff für die Heilsmöglichkeit andersgläubiger Menschen zugleich Problemanzeigen verbunden, die von verschiedenen Autoren aufgegriffen wurden. Richard Schaefflers Konzept der dialogischen Theorie der Erfahrung mit den regulativen Ideen Seele, Welt und Gott zeigt sich dabei unter konkreten glaubensspezifischen Bedingungen genauso wie Hans-Jürgen Verweyens Widersprüchlichkeit der endlichen Vernunft, die ein unbedingtes Sollen kennt, das als solches eine Bestimmung von Freiheit fordert, die sie als Bild des Absoluten begreift, als Weiterentwicklung transzendentalen Denkens. Auch Thomas Pröppers Konzept der Freiheit, die als logischen Grund auch im Sinne ihrer eigenen Realisierung einen Grund als realisiertes und damit geglaubtes Vorbild braucht, erweist sich als Fortschreibung und Aktualisierung des transzendentalen Denkens als Denkform.

Die Beiträge dieses Bandes gehen zu großen Teilen auf eine Tagung zurück, die am 30. Oktober 2010 im Haus am Dom, Frankfurt am Main, als Tagung der Katholischen Akademie Rabanus Maurus unter dem Titel „Rationalitätstypen in der Theologie“ stattgefunden hat. Die Herausgeber bedanken sich bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Hauses für die tatkräftige Unterstützung bei dieser Veranstaltung.

Dass eine Katholische Akademie erfolgreich wirken kann, ist auch das Verdienst der jeweiligen Diözese und ihrer Leitung. Auch dafür an dieser Stelle herzlichen Dank.

Frankfurt am Main, Dezember 2016

Günter Kruck  
Joachim Valentin



## Zwischen Mythos und Subjekt

### Zur Kritik der (theologischen) Hermeneutik

#### Knut Wenzel

##### I. Revisionen der Hermeneutik

##### 1. Sprache-in-Gebrauch: System und Ereignis

Die Hermeneutik, wenigstens in manchen Spielarten, betrachtet die Sprache in ihrer Stofflichkeit. Sie steht damit in Korrespondenz zu allen Ansätzen, die sich irgendwie unter dem *linguistic turn* subsumieren lassen. Diese Korrespondenz könnte auf den folgenden Nenner gebracht werden: Keine Aussage ist transparent auf das Ausgesagte; jede Aussage bezeichnet das Ausgesagte vermittelt der Sprache in ihrer Stofflichkeit. Im Unterschied zu vielen Theorien des *linguistic turn* identifiziert die Hermeneutik diese Stofflichkeit aber in den Bedeutungen, die sich im Gebrauch der Sprache eingelagert oder abgelagert haben, aus denen die Sprache am Ende vollständig bestehen mag. Die Sprache am menscheitsgeschichtlichen Anfang ihres Gebrauchs, noch gänzlich unaufgeladen mit Bedeutungen, noch nahezu unstofflich, muss ziemlich nichtssagend gewesen sein.

Die Hermeneutik hat also die Sprache im Gebrauch im Blick, die *parole* eher als die *langue*, um diese nicht-hermeneutische Unterscheidung zu erwähnen<sup>1</sup>; den Gebrauch aber doch als Dimension der Sprache, nicht als bloßes Reden. Zwischen den Polen von Rede und System, von Ereignis und Struktur, situiert die Hermeneutik die Sprache; eine Klärung des hermeneutischen Standpunkts, den die Debatten zwischen Hermeneutik und Anti-Hermeneutik in den sechziger und siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ermöglicht haben.<sup>2</sup> Ein Reden ohne Struktur verweht

<sup>1</sup> Vgl. F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967; R. Barthes, *Elemente der Semiologie*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1981.

<sup>2</sup> Vgl. zur Weiterentwicklung Philosophischer Hermeneutik in Auseinandersetzung mit anti-hermeneutischen Positionen bzw. Kritiken der Hermeneutik v. a.

im Moment seines Ereignens; ein System ohne Ereigniszugang hat keine Geschichte. So wenig wie der Etymologie darf der Morphologie die Begründung einer Wortverwendung zur Last gelegt werden (welche vielmehr vom Gemeinten her zur rechtfertigen ist), aber dennoch: Zeigt das Substantiv bildende Präfix „Ge-“ ein konkretes Allgemeines an – mehr als ein Einzelphänomen, doch keine Abstraktgattung: Gezweig, Getier, Geschrei, Gemenge ... –, ist der Begriff des Gebrauchs zutreffend gewählt: Sprache im Gebrauch: zwischen Ereignis und System.<sup>3</sup>

Nun mag es sein, dass in der Zuordnung von Hermeneutik und Sprache-in-Gebrauch beide Konstituenten wechselseitig aufeinander verweisen und sich irgendwie gegenseitig kreieren, doch dann als offenes Verweisungsverhältnis: Die Hermeneutik bildet mit der Sprache-in-Gebrauch nicht die Ellipse einer autoreferentiellen Monade. Die Offenheit dieses Verhältnisses wird noch zu bedenken sein. Allein darin, dass sich der Sprache in ihrem Gebrauch mit der Hermeneutik noch einmal ein Reflexionsdiskurs beigesellt, versteht sie sich keineswegs von selbst: Wieso sollte der Gebrauch der Sprache erklärungsbedürftig sein? Inwiefern verstünde er sich denn nicht von selbst, hätte er nicht seine selbstidentische Plausibilität? – Der Gebrauch der Sprache produziert aus sich selbst Nichtselbstverständliches.

Auch wenn vieles vorab als ungeklärt gelten und im begrenzten Rahmen dieser Überlegungen auch unbesprochen bleiben muss –

---

P. Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen I. Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973; ders., *Der Konflikt der Interpretationen II. Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974; ders., *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg i. Br. 2010 (enthält eine Auswahl der zuvor genannten Sammlungen sowie einen bisher unübersetzten Text); ders., *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge – Paris 1981; Ricœur nimmt hier wesentliche Anregungen der Kritik Gadamers durch die Kritische Theorie auf, vgl. dazu K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, v. a. den darin enthaltenen Aufsatz von J. Habermas, *Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“*, in: ebd., 45–56. Ein anti-hermeneutischen Manifest neueren Datums liegt vor mit: H.-U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch: K. Wenzel, *Struktur und Subjekt. Zur Frage nach dem Menschen bei Paul Ricœur*, in: S. Orth – P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br. – München 2009, 45–65.

das eine sei doch festgehalten: Die Konstellation von Hermeneutik und Sprache-in-Gebrauch ist schlechthin unmetaphysisch. Im Modus ihres Gebrauchs ist die Sprache weder auf das System noch auf das Ereignis als auf letzte Wirklichkeitsprinzipien reduzierbar, ist vielmehr irreduzibel relativ und vorläufig. Und so auch die Hermeneutik als der ihr entsprechende Diskurs. Die letztbestimmende, also metaphysische Eigenschaft der Sprache-in-Gebrauch ist demnach ihre Zwischenhaftigkeit, ihre Intermedianz, ist also unmetaphysisch. Die Dialektik solcher Bestimmung ist aber intrikat. Wird doch das Vorläufige zur Letztbestimmung erhoben. Die Darstellung des endgültig Bestimmenden in der Gestalt des Vorläufigen ist nun aber der Mythos – die Erzählung vor aller Geschichte der Ereignisse vor allen Ereignissen. Die Metaphysik tritt auf als Aufklärung des Mythos und bleibt kritisch an ihn gebunden.<sup>4</sup> Es muss deswegen nicht verwundern, wenn in der durch die Hermeneutik mit verursachten denkgeschichtlichen Epoche nachmetaphysischen Denkens (gerade da, wo dieses anti-hermeneutisch auftritt), die Kategorie der Erzählung hohe Wertschätzung erlangt: als dem Mythos gegenüber relativer Artikulationsmodus des Vorläufigen.<sup>5</sup>

## 2. Verstehen im Horizont des Mythos

### 2.1 Der Mythos in seiner nachmetaphysischen Forterzählung

Nicht nur, dass der Mythos in die unbekannt schweigende Welt eine erzählbare Geschichte hineinstellt und damit ins überwältigend Unvertraute einen intelligiblen Bedeutungsraum: „Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat.“<sup>6</sup> Nicht nur also, dass der Mythos als Ungesondertes, als Chaos, als Tod zu

<sup>4</sup> Was mit Adornos Beurteilung der Metaphysik als „ein Säkularisierungsphänomen mythischen und magischen Denkens“ konvergiert: Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), Frankfurt a. M. 1998, 12.

<sup>5</sup> Vgl. exemplarisch H. White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1991.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1990, 12.

verstehen gibt, was ihm voraus geht und ihn umgibt – so dass die Welt des Mythos zuerst eine nach innen gewendete ist, die Höhle<sup>7</sup>, deren Wandbilder die Menschen sich dann einverleiben, in ihre Träume verlagern, als trügen sie diese Bild-Räume eines Anfangs seitdem und bis heute mit sich herum. Nicht nur dies also, sondern: Der Mythos spannt seinen Bedeutungs-Raum – seine Höhle der Namen, Bilder und Erzählungen – gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“<sup>8</sup> auf, gegen eine absolute „Übermächtigkeit des jeweils Anderen“<sup>9</sup> Diese nimmt dem Menschen den Atem und beraubt ihn seines Handlungsraums. Tritt der Mensch auf, wie Bruce Chatwin glaubt<sup>10</sup>, mit seiner Kehle im Fang eines Raubtiers, findet er sich in seiner Geschichte wieder mit dem Fuß des Mächtigen auf seinem Hals, der ihn zu Boden drückt. So ist der Mythos zur „Behauptung vor der übermächtigen Wirklichkeit“<sup>11</sup> entworfen; die „Arbeit am Mythos“ ist „Arbeit am Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit“<sup>12</sup>.

Den Mythos erzählend und seiner bedürftig, tritt der Mensch im Modus der Selbstbehauptung in seine eigene Bedeutungsgeschichte ein. Die Kritik daran, dass er die Selbstbehauptung als agonische Bedingung seines Existierens mit einer dunklen Dialektik in den Kultur und Geschichte bildenden Strategien seines Lebens und Überlebens selbst reproduziert hat, kann nicht vergessen machen, dass die geschichtliche Konstitution des Subjekts noch in jeder Gegenwart bis heute unter dem Vorzeichen dieser Situation der Selbstbehauptung – und das heißt: Situation möglicher Auslöschung oder Bedeutungslosigkeit menschlicher Existenz – geschehen ist. Nicht, dass der Mythos von der Selbstbehauptung des Menschen im Modus des Triumphs Zeugnis ablegte; zu Heroen werden die, von denen er erzählt, doch ob ihres Standhaltens gegenüber einer übermenschlichen Aufgabe; das Heroische: es ist nichts Anderes als die absolute, also übermäßige Beanspruchung der Handlungsfähigkeit von Menschen (und damit von etwas sehr Relativem), nicht aber der Triumph im Bestehen dieser Aufgabe: Marsyas, dem Apoll bei lebendigem Leib

<sup>7</sup> Vgl. hierzu ebd., 14.

<sup>8</sup> Ebd., 9 passim.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. B. Chatwin, *Traumpfade. The Songlines*, München – Wien 1990, 320–345.

<sup>11</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1990, 13.

<sup>12</sup> Ebd.

die Haut abzieht; der Philoktet des Sophokles, dessen unerträgliche Schmerzen Lessing zum Anlass werden, die Darstellung des physisch leidenden Helden gegen die stoisch überformten Tragödienkonventionen zu verteidigen<sup>13</sup>; Ödipus, aus Mitleid dem Tod der Fluchvermeidung entgangen, exekutiert präzise den Gehalt des Fluchs unwissentlich; Prometheus, der als für den Feuerraub an den Fels Gekettete zur Zentralgestalt in Blumenbergs „Arbeit am Mythos“ wird<sup>14</sup>. Und selbst Odysseus: ist er nicht eher ein immer wieder Davongekommener als ein Triumphator? Der Mensch im Ringen um sein Überleben ist das Thema des Mythos; bestenfalls illuminiert er dessen Gelingen: „für das Glück des Menschen hat er keine Bilder.“<sup>15</sup> Wenn nicht das Überleben selbst – das Noch-Leben – alle Inhaltsstoffe eines solchen Bilds bereit hält – ohne dieses aber sein zu können, geschweige denn das Glück.

Als erster Eingriff, mit dem die Installierung des Mythos beginnt, mag die *Benennung*, und dann, emphatisch, die *Namensgebung* gelten: Deren differentielle Wirkung beobachtet Blumenberg noch in der weit ins 20. Jahrhundert reichenden Praxis der Namensgebung für neu entdeckte Planeten oder deren Trabanten, Namen vorzugsweise nach wie vor aus der griechisch-römischen Mythologie: „Eine Welt voll von Namen hat eine Qualität der Welt voll von Göttern bewahrt: Sie hat Subjekte für ihre Aussagen behalten, die spürbar anders sind, als wenn eine Radiogalaxie oder ein sonstiges quasistellares Objekt seine Unanschaulichkeit durch Buchstaben und Nummern bekennt.“<sup>16</sup> Eine Welt voller Namen ist eine Sphäre der und aus Handlungen (und nicht ein Raum bloß der Verhältnisse und Prozesse). Wenn also die Arbeit am Mythos das „*Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten*“ ist, wie Blumenberg mit Franz Rosenzweig sagt,<sup>17</sup> dann bricht sich die Übermacht der Wirklichkeit

<sup>13</sup> Vgl. G. E. Lessing, *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte* (1766), hg. v. K. Wölfel, Frankfurt a. M. 1988.

<sup>14</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1990, 327–431. Diesem dritten Teil ist als Motto das Zitat aus einem Brief Gottfried Kellers vorgeschaltet. Darin die Zeile: „... denken Sie doch, daß im hellsten Griechenland Prometheus an den Felsen mußte und wie er litt!“ (Ebd., 329)

<sup>15</sup> Ebd., 38.

<sup>16</sup> Ebd., 53.

<sup>17</sup> Ebd., 22.

im Mythos an jenem Lesbarwerden der Welt, das ihr gegenüber die Möglichkeit zu handeln frei setzt – weswegen auch gilt: „Jede Geschichte macht der blanken Macht eine Achillesferse“<sup>18</sup>; und dann enthält der *Name* als Kern bereits das im Prozess seiner Emanzipations- und Selbstbewusstseins-Geschichte sich frei setzende *Subjekt*. Dieses ist über die Ableitung Name – Metapher – Bild im Mythos selbst präsent, der um des Subjekts willen gegen den Absolutismus der Wirklichkeit aufgeboten wird: „Was bleibt, ist die Vorrichtung der Bilder gegen die Greuel, die Erhaltung des Subjekts durch die Imagination gegen das unerschlossene Objekt.“<sup>19</sup> Deswegen ist der Traum gerade nicht „reine Ohnmacht gegenüber dem Geträumten, völlige Ausschaltung des Subjekts und seiner Selbstverfügung inmitten seiner Bilder“<sup>20</sup>: all das gilt – aber als Tun des Subjekts, das sich an seine Träume verliert, und dies kann, weil sie die internalisierten Bilder des Mythos sind: die „Erhaltung des Subjekts gegen die Greuel“ geschieht nun im subjektiven Binnenraum der Traumbilder. Der größte Schub der Entmythologisierung besteht nicht in der Abschaffung des Mythos, sondern in seiner Transponierung auf die Traumbühne des Subjekts: seitdem trägt jeder den Mythos als Bedeutungsraum des Widerstands gegen eine totalitäre Wirklichkeit mit und in sich selbst. Damit ist aber diese Internalisierung zugleich der Prozess der Realisation von Subjektivität.

Mythos – Metaphysik – Erzählung: Die Ur-Geschichte geht durch den Begriff und wird zur *story*<sup>21</sup>: Hat dann die nachmetaphysische Erzählung wirklich sich lösen können von der Beanspruchung des Ersten, oder Letzten, oder Absoluten durch Mythos und Metaphysik? Hat eine Erzählung von heute – die vielleicht irgendwo einsetzt, ohne richtigen Anfang, und irgendwie beginnt, ohne reguläre Einfädelung, die die Genres wechselt und unschlüssig zwischen erzählerischer Präzision und Schlampigkeit schwankt – ge-

---

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., 16.

<sup>20</sup> Ebd., 16f.

<sup>21</sup> Zur theologischen Story-Forschung im Spektrum Narrativer Theologie vgl. v. a. D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München <sup>2</sup>1988. Zur literaturtheoretischen Analyse der *story* vgl. exemplarisch S. Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, London 1978, sowie: W. J. T. Mitchell (Hg.), *On Narrative*, Chicago – London 1981.

sprochenes Lied, erzählter Song, episches Drama –, die von verschiedenen Stimmen auf mehreren Spuren aufgezeichnet wird, stellenweise unverständlich, tonlos in irgendeinem Lärm versinkend, Erzählung, die unter so vielen anderen Erzählungen dann wieder auftaucht und stotternd sich emporschwingt zu freiem Gesang, worauf abrupt sie abreißt, oder mehr in ein Verstummen ausläuft als dass sie endet, von der kein Abschluss bekannt ist und über die dann auch noch gesagt werden kann, sie sei nicht genuin, sondern Produkt der Aufnahmetechnik, sei Mix und Remix, nicht *song*, sondern *track* – so dass die Formlosigkeit der Erzählung von heute (die das Gestaltete mit dem Ungestalten oder Zerbrochenen verbindet) wie ein ins Formale und Anonyme gespiegeltes Echo auf das im Paradigma der Familienverhältnisse erzählte Chaos im Mythos erscheinen mag: hat diese Erzählung von heute wirklich je den Kontakt zum Absoluten aufgegeben? – Der Mythos ist ja nie auserzählt worden. Er hat vielleicht seine formative Kraft verloren, dauerte aber unterhalb der Notwendigkeit zum Begriff an – und taucht nun, entlastet von der Metaphysik und zugleich damit seiner formativen Macht entkleidet, als bloße, als säkulare Erzählung wieder auf. Vielleicht war er ja nie mehr oder Anderes als dies: eine bloße Erzählung. Doch was ist: eine bloße Erzählung? – Der durchs Subjekt gegangene Mythos.

Und wenn umgekehrt die Erzählung in ihrer säkularen Schwachheit, ohne Fundament und selbst kein Fundament für irgendwas, noch irgendetwas vom Mythos in sich trägt und es einmal den Mythos gab mit seinem ur- und eigentlich vorgeschichtlichen Bedeutungskern, dann trägt sie, die schwach gewordene, bloß mehr ohne Anker und Enden in den Binnensphären der Geschichte treibende Erzählung etwas Unaufhellbares, Undurchdringliches mit sich – Schellings Irrationales –, das jedem Vernunftgrund voraus ist, deswegen nicht einmal als dieser Vernunftgrund rationalisierbar wäre; ein prinzipielles Außerhalb auch der Hermeneutik.

## 2.2 Bleibende Mythos-Präsenz in Religion und Theologie

Und so auch die Theologie: Die Annahme scheint plausibel, dass sie sich aus dem Mythos heraus entwickelt, diesen aufgebrochen und kritisch überschritten hat, ohne je vollends aus der von ihm eröff-