

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 54 (2007)

Heft: 3

Artikel: Horizont und Faktum : phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion

Autor: Roesner, Martina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760547>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 31.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARTINA ROESNER

Horizont und Faktum

Phänomenologische Variationen über das Verhältnis von Vernunft und Religion

I. DAS PROBLEM DER FAKTIZITÄT DER RELIGION VOR DEM HINTERGRUND POSTMETAPHYSISCHEN DENKENS

Die Frage nach der auch für Nichtglaubende relevanten Bedeutung von Religion ist spätestens seit dem vielbeachteten Gespräch zwischen dem Philosophen Jürgen Habermas und dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, aus der öffentlichen Diskussion nicht mehr wegzudenken.¹ Gleichwohl ist die intellektuell wie menschlich denkwürdige Begegnung dieser beiden so unterschiedlich anmutenden Geistesgrößen nicht so sehr die Ursache als vielmehr der sichtbare Ausdruck einer bereits seit geraumer Zeit verspürten Notwendigkeit, die bisherigen, zur Genüge bekannten und durchgespielten Konstellationsmöglichkeiten im Verhältnis zwischen Vernunft und Religion aufzubrechen und einer Neubestimmung zuzuführen. Die Frage erscheint um so brennender, als das Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Grundparadigmen gerade nicht mehr nur die „westliche“, europäisch geprägte Welt betrifft, die das kulturelle Spezifikum einer polaren Gegenüberstellung von religiösem Glauben und säkularem Wissen ursprünglich hervorgebracht hat. Mittlerweile ist die Menschheit insgesamt von einem Konflikt gekennzeichnet, der von den extremsten Ausdrucksformen dieser beiden Phänomene lebt und sie in einem verhängnisvollen Wechselspiel immer weiter über sich hinaustreibt. Auf der einen Seite beobachtet man in vielen Teilen der Welt ein ungeahntes Erstarken religiöser Fundamentalismen, die sich für ihre terroristischen Aktionen wie selbstverständlich ein Arsenal der Waffentechnik zunutze machen, das aus den spezifischen Möglichkeiten der „westlichen“ Wissenschaft und Forschung erwachsen ist. Auf der anderen Seite sieht man bestimmte Vertreter der westlichen Staatensphäre nicht nur mit den modernsten technischen Mitteln zum Kampf gegen den Terrorismus ausziehen, sondern dieses Unternehmen auch noch mit Argumenten untermauern, an deren unverhüllt religiösem

¹ Vgl. HABERMAS, Jürgen / RATZINGER, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Hg. u. eingel. v. Florian Schuller. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005.

Duktus ablesbar wird, daß es womöglich um mehr geht als um die Verteidigung des westlichen Ideals von Vernunft und Rationalität mit den Mitteln westlicher Vernunft und Rationalität.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, wollte man die Tatsache, daß die vermeintlichen Antagonisten – „westliche“ Rationalität und „fundamentalistische“ Religiosität – von dem jeweils als Antithese empfundenen Gegenüber in Vorgehensweise oder Haltung Anleihen machen, im Sinne einer spiegelsymmetrischen Abhängigkeit deuten. Zwar vermag der von Fanatismus entstellte religiöse Glaube dem kategorischen Anspruch auf die erschöpfende Deutungshoheit seiner Weltsicht nur durch Rekurs auf außerreligiöse Hilfsmittel (wie z.B. Sprengstoff) praktischen Nachdruck zu verleihen, doch bleibt diese Verwiesenheit auf die technischen Errungenschaften der „westlichen“ Welt rein pragmatischer Natur, ohne bei den Betreffenden eine grundsätzliche Revision des Verhältnisses von Glauben und säkularem Wissen zu erzwingen. Das zur Durchsetzung des radikalreligiösen Paradigmas Notwendige wird nicht als Hinweis auf einen schlechthin andersgearteten, vom Glauben selbst prinzipiell nicht zu leistenden Zugang zur Wirklichkeit gedeutet, an dem Religion ihre Grenze findet. Vielmehr wird die „westliche“ Wissenschaft und Technik zum Handlanger einer durch ihren religiösen Sinngehalt gesättigten Lebensform reduziert, die die sachhaltigen Vorbedingungen der zu ihrer faktischen Durchsetzung erforderlichen Mittel verleugnet und zu einem bloß akzidentellen, ihre eigene Wesensbestimmung nicht berührenden *existificans* herabstuft.

Wie sieht es demgegenüber mit dem in manchen Teilen der westlichen Welt bisweilen geübten Versuch aus, ihr von Freiheit, Demokratie und säkularer Vernunft geprägtes Lebensideal selbst zu einer quasi-religiösen Größe zu stilisieren, die es mit allen Mitteln zu verteidigen gilt? Ganz offensichtlich liegt der Fall hier insoweit anders, als die zur Selbstbehauptung der eigenen Lebensauffassung verwendete Waffentechnik auf dem Boden des europäischen Vernunft- und Wissenschaftsparadigmas erwachsen ist, so daß zwischen dem Wesensgehalt des umzusetzenden Ideals und den gedanklichen Voraussetzungen seiner empirischen Realisierung grundsätzliche Kontinuität besteht. Das zur Verteidigung des westlichen Lebensmodells bisweilen bemühte religiöse Pathos stellt jedoch kein neutral einsetzbares, technisches Hilfsmittel dar, sondern kann nur dann seine praktische Wirksamkeit entfalten, wenn es mit den konzeptuellen Inhalten des zu verteidigenden weltanschaulichen Ideals in einen inneren Zusammenhang gebracht wird. Dies geschieht allerdings um den Preis einer Auflösung der Unterschiede zwischen dem genuin politischen und dem moralischen bzw. theologischen Begriffsregister im Medium einer konkret verstandenen „Schicksalhaftigkeit“ der Geschichte. Dabei bleibt die Tatsache unberücksichtigt, daß die faktische Wirksamkeit einer solchen unmittelbar religiösen Motivation zur Vertei-

digung der westlichen Lebensauffassung noch keineswegs die faktische Legitimität dieser Verknüpfung vor dem Hintergrund des westlichen Vernunftdenkens verbürgt, sondern sie auf eine rational unausgewiesene Weise voraussetzt.

An diesen beiden ethisch wie philosophisch gleichermaßen fragwürdigen Extrempositionen wird ein Grundproblem ablesbar, das gerade da eine zentrale Bedeutung gewinnt, wo man der Selbstverteidigung der westlichen Staaten- und Kultursphäre bewußt keine religiöse Dimension zusprechen will. Gemeint ist das Verhältnis von begrifflicher Universalität und kontingenter Faktizität, das in dem Moment seine Selbstverständlichkeit einbüßt, wo sich das europäische Vernunftparadigma von anderen Grundansätzen der Weltdeutung in einer Weise in Frage gestellt sieht, die für den Gedanken eines dauerhaft konkurrierenden Nebeneinanders möglicher Weltentwürfe keinen Platz mehr läßt. Mit anderen Worten: Wollte man die europäische Denkhaltung lediglich auf konzeptueller Ebene als Inbegriff bestimmter theoretischer und praktischer Grundsätze definieren, wäre nicht unmittelbar ersichtlich, warum dieses mögliche, aber eben auch „*nur* mögliche“ Deutungssystem der Wirklichkeit nicht ebensogut durch ein anderes verdrängt werden sollte. Ist die europäische Kultursphäre aber nicht bereit, die Konsequenzen aus einer derartigen Selbstrelativierung zu ziehen, so stellt sich umgekehrt die Frage, wie sie ihren Anspruch auf Selbsterhaltung theoretisch stichhaltig begründen will. Anders gefragt: Liegt im europäischen Vernunftideal etwas, was seiner faktischen Umsetzung und aktiven Behauptung den Charakter des nicht nur Indifferent-Möglichen, sondern von der Vernunft selbst her Geforderten verleihen könnte?

Die Frage, ob und inwiefern eine rein vom Ideal säkularer Vernunft genährte Kultur die Bedingungen ihrer Selbsterhaltung in ausreichendem Maße selbst hervorbringen kann, hat durchaus nicht nur pragmatischen Charakter, sondern rührt vielmehr an ein grundsätzliches Problem, das das Verhältnis zwischen der thematisierten und der performativen Dimension jeder kulturellen Identitätsbestimmung betrifft. So wäre etwa zu überlegen, ob nicht gerade die beschwörende Versicherung der absoluten Gültigkeit, begründungslogischen Suffizienz und Autarkie des säkularen, vernunftautonomen Weltbildes insgeheim noch von historisch vermittelten theologischen Grundbegriffen wie der Aseität und Unbedürftigkeit eines wesentlich als Geist und Logos gedachten Gottes zehrt. Die Tendenz, bei der Definition des westlichen Vernunftparadigmas möglichst jeden Bezug auf die kontingenten, geschichtlichen Quellen der europäischen Geisteshaltung und namentlich auf das Christentum ausschalten zu wollen, geht dabei von einer Voraussetzung aus, die keineswegs so selbstverständlich ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Gemeint ist die Überzeugung, daß Faktizität als solche einer als wesentlich transzendental bestimmten Vernunft im Grunde äußerlich ist bzw. daß

eine vom genetisch-geschichtlichen Standpunkt aus bedeutsame Quelle in dem Moment aufhört, einen notwendigen Referenzpunkt für das Denken darzustellen, wo ihr vernunftrelevanter Inhalt in das Medium kontingenzfreier Begrifflichkeit überführt wurde.

Diese wie selbstverständlich postulierte Trennbarkeit des genetischen und des essentiellen Aspektes in Bezug auf das europäische Vernunftparadigma ist das Echo eines Grundmotivs, das sich in dieser Schärfe zum ersten Mal keineswegs in abstrakt-begrifflicher Form innerhalb der Philosophie, sondern im Rahmen des geschichtlichen Phänomens des Christentums und der christlichen Theologie gestellt hat. Die Frage, ob sich die geschichtlich-faktisch verankerten Glaubenswahrheiten nicht zumindest grundsätzlich in Vernunftwahrheiten hinein aufheben lassen, hat die Geschichte des Christentums von seinen Anfängen her begleitet.² Angesichts der scheinbar unausweichlichen Relativität historischer Ereignisse einerseits und des Wunsches, am absoluten Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens festzuhalten andererseits, schien die einzig gangbare Lösung darin zu bestehen, die dem Christentum anhaftenden Elemente der Faktizität zu bloß kontingenten Einkleidungen absoluter Sachverhalte oder Wahrheiten zu erklären, deren innere Struktur von den Umständen ihrer geschichtlichen Manifestation durchaus unberührt bleibt. Einer „Versöhnung“ von Religion und Vernunft schien in dem Moment nichts mehr im Wege zu stehen, wo die christliche Religion selbst als verkappte und nur aus pädagogischen Gründen auf Elemente der Kontingenz rekurrierende Form der Philosophie gedeutet wurde.³

Dieser Ansatz, der von einer einseitigen „Aufhebung“ der Religion in Philosophie ausgeht, verliert in dem Moment seine fraglose Gültigkeit, wo das traditionelle Paradigma der Rationalität sich selbst in seinen transzendentalen Absolutheitsansprüchen problematisch wird. Die Kritik, die im 19. und 20. Jahrhundert von unterschiedlicher Seite an den Grundmotiven metaphysischen Denkens geübt wurde, läßt auch die dem Christentum gegenüber formulierten Assimilierungsansprüche in einem anderen Licht erscheinen. Der Wunsch, die dem Christentum als historischem Phänomen entstammenden Grundmotive der europäischen Denktradition zu „enttheologisieren“ bzw.

² Die antike Gnosis stellt den frühesten Versuch dar, die Historizität der heilsgeschichtlichen Ereignisse und Grundwahrheiten durch eine zunächst mythologisch-symbolische und später ontologisch-strukturelle Umdeutung zu unterlaufen, die letztlich auch jeden Unterschied zwischen den beiden Ordnungen des Glaubens und des Wissens zum Verschwinden bringt (vgl. JONAS, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 2,1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954).

³ Vgl. LESSING, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: *Werke* VI (vollst. Ausgabe in 25 Teilen). Hg. v. Waldemar von Olshausen, Julius Petersen u. Fritz Budde. Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong 1925, Nachdr. Hildesheim/New York: Olms 1970, 61–83.

ihren Faktizitätscharakter in eine transzendente Vernunftssphäre hinein aufzuheben, läßt sich unter anderem als Ausdruck der für die klassische Metaphysik typischen Tendenz deuten, das Phänomen eines echten Ursprungspluralismus zu leugnen bzw. im Sinne eines Residualschemas umzudeuten. In dem Moment, wo ein von seinem Anspruch her säkulares Denken meint, die christlich-faktische Herkunft gewisser ihm eigener Grundbegriffe leugnen oder als vermeintlichen „theologischen Rest“ eliminieren zu müssen, macht es sich paradoxerweise ein Ideal göttlicher Reinheit und Kontingenzunabhängigkeit zu eigen, das sich mit dem finitistischen Anspruch seines eigenen Ansatzes nur schwerlich in Einklang bringen läßt. Die Behauptung, das geschichtliche Phänomen des Christentums sei ein für die europäische Identität letztlich irrelevanter Faktor, den man vom Standpunkt der Vernunft aus getrost wegekürzen könne, operiert insofern stillschweigend *sub specie aeternitatis*, als sie die unendliche, faktisch nie völlig analysierbare Komplexität historisch-kontingenter Zusammenhänge zum Gegenstand einer apodiktischen Evidenzaussage macht, deren Legitimität, wenn überhaupt, nur vom Standpunkt einer hypothetischen göttlichen, d.h. unendlichen Erkenntnis aus in gültiger Weise eingelöst werden könnte. Eine Rationalität, die mit ihrem Säkularitäts- und Endlichkeitsanspruch wirklich Ernst machen wollte, müßte demgegenüber gerade die Tatsache anerkennen, daß das europäische Vernunftideal sich mehreren faktisch verankerten, aufeinander irreduziblen Quellen verdankt, unter denen das Christentum einen nicht wegzudenkenden Platz einnimmt. Die ehemals klare „Frontlinie“, die in scheinbarer Selbstverständlichkeit der Vernunft den transzendentalen Universalitätscharakter und der christlichen Religion den der potentiell irrationalen Faktizität und Kontingenz zuwies, ist der Erkenntnis gewichen, daß in der Faktizität selbst etwas liegt, was das Denken herausfordert, gerade insofern es sich von der Sache her einer begrifflichen Aufsaugung widersetzt.

Es ist also nur folgerichtig, wenn das „nachmetaphysische“ philosophische Bewußtsein das Faktum der Religion nicht mehr als etwas Unverständliches, bestenfalls provisorisch Geduldetes ansieht, sondern ihm auch vom Standpunkt der säkularen Vernunft aus eine bleibende, positive Bedeutung zubilligt.⁴ Weniger klar ist jedoch, wie diese neugewonnene Relevanz der Religion für das philosophische Denken konkret aussehen soll.

In den meisten Debatten um die kulturelle und geschichtliche Identität Europas wird oft auf den Einfluß hingewiesen, den die jüdisch-christliche Tradition auf bestimmte Grundinhalte des europäischen Welt- und Menschenbildes genommen hat. Die prinzipielle Gleichheit aller Menschen untereinander, der absolute Wert, der der menschlichen Person zugemessen wird,

⁴ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 13f., 28f. sowie DERS. / RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung*, 31–36.

sowie die mindestens grundsätzliche Einsicht in die gleiche Würde von Mann und Frau sind nur einige Beispiele, die in diesem Zusammenhang oft angeführt werden. So unbestritten richtig dies auch vom faktischen Standpunkt aus sein mag, sowenig ist dadurch jedoch ausgemacht, ob dies auch in systematischer Hinsicht zu rechtfertigen ist; fehlt es doch keineswegs an Politikern und Intellektuellen, die beispielsweise die christlich motivierte Achtung vor der menschlichen Person in allen Phasen ihrer Existenz keineswegs bedingungslos teilen und sie im Gegenteil als Hemmschuh für den wissenschaftlichen Fortschritt und die gesellschaftliche Entwicklung betrachten. Die bis heute oder zumindest bis vor kurzem noch *de facto* bestehende Beeinflussung des europäischen Menschenbildes durch christliche Grundgedanken kann also aus eigener Kraft nicht ihren Anspruch auf eine auch fernerhin geltende Beeinflussung *de iure* aufrechterhalten, wenn man nicht doch wieder zu der Lösung greifen will, die Grundlehren des christlichen Glaubens zu versteckten Vernunftwahrheiten zu erklären, deren universaler Inhalt von seiner spezifisch geschichtlichen Einkleidung ohne Schaden losgelöst werden kann.

Eine zweite Möglichkeit, die Bedeutung des Christentums für eine säkulare Ratio plausibel zu machen, zielt nicht so sehr auf einzelne Ideengehalte als vielmehr auf den Beitrag, den eine christlich motivierte Lebenshaltung für die Gesellschaft insgesamt zu leisten imstande ist. Im bereits zitierten Gespräch zwischen Habermas und Ratzinger dominieren dabei zwei Aspekte: zum einen die praktisch-ethische Relevanz des Christentums als möglichen vorpolitischen Unterbaus einer rechtsstaatlichen politischen Ordnung,⁵ zum anderen die auch aus Sicht des weltlichen Denkens einzuräumende kognitive Dimension des Glaubens in seiner gesellschaftlichen Ausprägung.⁶ Die letztgenannte, von Habermas vertretene Position ist der Einsicht verpflichtet, daß keine, auch nicht die moderne naturwissenschaftliche Weltsicht, einen Anspruch auf letztgültige oder auch nur primär gültige Deutungshoheit der Wirklichkeit anmelden kann. Positiv gewendet, bedeutete dies, daß die Religionen dazu aufgerufen sind, ihren Platz neben anderen nicht minder gültigen, aber keineswegs exklusiven Modellen der Weltanschauung und des Weltverhaltens einzunehmen und ihren Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs zu leisten, der auf die bleibende Pluralität säkularer und nichtsäkularer Interpretationsparadigmen angewiesen ist.

Ein solcher Ansatz kann sich wiederum sehr unterschiedlich darstellen, je nachdem, wie man die Zuständigkeiten von Vernunft und Religion im ge-

⁵ Vgl. den Vortrag von Kardinal RATZINGER: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. In: HABERMAS / DERS.: *Dialektik der Säkularisierung*, 39–60.

⁶ Vgl. den letzten Abschnitt von HABERMAS' Vortrag in: DERS. / RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung*, 34–36.

meinsamen Raum des Welthorizontes aufteilt. Da es aufgrund der vielfältigen Ausprägungsformen des religiösen Lebens schwierig, wenn nicht unmöglich ist, über „die“ Religion im allgemeinen zu sprechen, soll im folgenden nur das Verhältnis von säkularer Rationalität und Christentum betrachtet werden, was auch insofern gerechtfertigt erscheint, als die christliche Religion vom historischen Standpunkt aus mit der Entwicklung Europas und der europäischen Geistesstradition am engsten verbunden ist.⁷

II. DER ONTOLOGISCHE STATUS DES CHRISTENTUMS VOR DEM HINTERGRUND DES PHÄNOMENOLOGISCHEN WELTBEGRIFFS

In der gegenwärtigen Debatte über die mögliche außerreligiöse Relevanz des Christentums kommen die diversen Interpretationsansätze darin überein, daß sie die Religion wie selbstverständlich innerhalb des Spielraumes zwischen den konkreten Einzelphänomenen einerseits und einem universalen Deutungshorizont andererseits ansiedeln. Die Gewichtung mag dabei unterschiedlich ausfallen, doch wird das Schema als solches nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

Die minimalistischste Art und Weise, dem Christentum vom kognitiven Standpunkt aus einen Platz einzuräumen, besteht darin, ihm die Deutung von Phänomenen zu übertragen, an denen das Ungenügen eines ausschließlich säkularen Denkansatzes besonders deutlich erkennbar wird. So wären wohl sicher die meisten Verfechter einer absoluten Vernunftautonomie bereit zuzugestehen, daß im Hinblick auf gewisse Grundphänomene und Grenzsituationen des Lebens, wie unverschuldetes Leid und Unglück, Krankheit und Tod, das religiöse Paradigma des Christentums wenn nicht Lösungs-, so doch Deutungsansätze bereitstellt, mit denen sich auch derjenige sinnvoll auseinandersetzen kann, der den entsprechenden Glaubensakt aus welchen Gründen auch immer nicht nachvollziehen will. Diesem Ansatz zufolge stellt der rational faßbare Sachgehalt bestimmter christlicher Grundaussagen innerhalb der Vielzahl möglicher Begriffs- und Interpretationsschemata *eine* eidetische Variation unter anderen dar, die auf der rein gedanklichen Ebene den gleichen modalen Status genießt wie alle übrigen von der Vorstellung erzeugbaren Deutungsformen. In diesem Sinne wäre dem Christentum ein beschränktes Zuständigkeitsgebiet zugewiesen, auf dem es in legitimer Weise sein mit anderen Ansätzen konkurrierendes Interpretationsmodell zur

⁷ Bedenkenswerterweise nimmt selbst ein Philosoph wie Habermas auch dort, wo von „Religion überhaupt“ geredet werden soll, in unwillkürlicher Konkretion meistens doch auf die Grundmuster und Hauptthemen des Christentums Bezug (zu diesem teils abstrakten, teils konkreten Religionsbegriff bei Habermas vgl. MALY, Sebastian: *Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas*. In: *Theologie und Philosophie* 80 [2005] 546–565, hier 547).

Anwendung bringen kann, ohne mit den Ansprüchen der säkularen Ratio in grundsätzlicher Weise zu kollidieren.

Eine zweite, großzügigere Deutungsvariante bestünde darin, säkulares und religiöses Denken sich in je eigener Weise auf die Wirklichkeit als ganze beziehen zu lassen. Demnach hätten Vernunft und Glaube in koextensiver Weise dasselbe Phänomengebiet zum Gegenstand, nur daß der Horizontsinn und die sich daraus ergebenden intentionalen Grundschemata jeweils andere sind. Ein friedliches Nebeneinander der beiden Paradigmen wäre dadurch gewährleistet, daß beide sich darauf besinnen, unter jeweils anderen Gesichtspunkten über dasselbe zu sprechen, wobei jedem dieser Gesichtspunkte aufgrund seiner perspektivischen Beschränkung gleichzeitig auch eine absolute Unersetzlichkeit zukäme. Dem Glauben würde somit das Bürgerrecht im gesellschaftlichen Bereich unter der Bedingung zuerkannt, daß er – trotz seiner grundsätzlich universalen Dimension – die Unterscheidung der „geistlichen“ und der „weltlichen“ Wirklichkeitsdeutung als innerhalb des Glaubens formulierbare und vom Glauben her zu bejahende anerkennt.

Gerade die Definition des Christentums als eines auf die Wirklichkeit als ganze bezogenen Deutungsparadigmas *sui generis* hat oft dazu geführt, daß sein Glaubensentwurf als Proklamation einer „Hinterwelt“, also einer bestenfalls sinnlosen und überflüssigen, schlimmstenfalls aber für das innerweltliche Verhalten schädlichen Verdoppelung des Erfahrungshorizontes verstanden wurde. Diese Kritik entspringt der grundsätzlich richtigen Einsicht, daß auch die doktrinale Dimension des Christentums nie rein theoretischer Natur ist, sondern immer auch praktische Konsequenzen für das Leben hier und jetzt hat. Das durchaus nicht ausgewogene, sondern eindeutig zugunsten des „Jenseits“ und der „kommenden Welt“ betonte Verhältnis der beiden Sinnhorizonte hat oft im Ruf gestanden, die Gläubigen zur Weltflucht zu verleiten, die darin besteht, sich im Namen einer phänomenal unausweisbaren, „höheren“ Wirklichkeit den Verpflichtungen der konkret gegebenen Erscheinungswelt zu entziehen bzw. sie nur unter Vorbehalt im entwertenden Modus des „Als ob“ zu erfüllen. Die wohl schärfste Kritik der unheilvollen Folgen einer solchen „Weltverdoppelung“ erfolgt bekanntlich bei Nietzsche. In seinen Augen führt die Annahme einer metaphysisch-religiösen „Hinterwelt“ zu einer Lähmung des Lebens, das den ursprünglich selbsttragenden, immanenten Sinn seiner Dynamik plötzlich an den Kriterien transzendenter und nicht mehr phänomenal ausgewiesener Ideale messen lassen muß. Dieser Rechtfertigungszwang des eigentlich einer Rechtfertigung Unbedürftigen unterstellt die unmittelbar wirksame Ursprunghaftigkeit des Lebendigen einem außer-

halb ihrer selbst liegenden Grund und zerreißt damit die Sinnhomogenitt der Welt.⁸

Indes ließe sich fragen, ob sich das Verhältnis von Vernunft und Christentum noch anders bestimmen läßt als in einer Abgrenzung von phänomenalen Zuständigkeitsbereichen oder einer Gegenüberstellung von wie immer „unterschiedlich“ gefaßten, aber doch in relativer Vergleichbarkeit nebeneinander bestehenden bzw. miteinander in Konflikt geratenden Deutungsmodellen der Wirklichkeit insgesamt. Allein die Tatsache, daß Nietzsche von „Welt“ und „Hinterwelt“ spricht, weist auf eine Problematik hin, deren Bedeutung den unmittelbaren Kontext einer polemischen Auseinandersetzung mit dem Christentum weit übersteigt. Vielmehr geht es vom systematischen Gesichtspunkt aus darum, ob der Weltbegriff überhaupt einen möglichen Plural zuläßt und wie in diesem Falle die Beziehung der Teilwelten zum Ganzen gedacht werden muß. Erst vor dem Hintergrund dieser Vorbetrachtung ist es dann möglich, das Verhältnis von Christentum und „weltlicher“ Vernunft neu zu bestimmen.

Die Schwierigkeit dieser Fragestellung liegt in einer Doppelbödigkeit des Weltbegriffes begründet, die sich bereits bei Kant abzeichnet. Der kosmologischen Bedeutung von „Welt“ als Inbegriff aller als Erscheinungen zugänglichen Gegenstände der Erkenntnis steht ein anderer Weltbegriff gegenüber, der sich auf die praktisch-lebenswirkliche Dimension des Denkens in seinem gesamt menschheitlichen Zweckhorizont bezieht.⁹ Der existentiell neutrale Weltbegriff der theoretischen Vernunft ist auf diese Weise dem anthropologisch-teleologischen Sinn von Welt untergeordnet und auf ihn hin bezogen. Man hat es somit mit zwei verschiedenen Horizontarten zu tun, von denen die eine auf die perzeptive Zugänglichkeit gegenständlicher Einzelphänomene, die andere auf die ungegenständliche Sinnstruktur intersubjektiver Existenz abzielt.

Dieses Verhältnis von theoretischem und praktischem Weltbegriff verlangt in dem Moment nach einer Revision, wo das Verhältnis von Erscheinendem und nicht Erscheinendem, von Transzendenz und Transzendentalität vor dem Hintergrund des Bewutseinsverstndnisses der Husserlschen Phänomenologie neu bestimmt wird. Die Kantische Definition der Welt als Inbegriff der Gegenstände möglicher Anschauung erweist sich darin als Untermenge eines viel weiter gespannten Weltbegriffes, der die Gesamtheit aller im weitesten Sinne bewutseinstranszendenten Gegenständlichkeit umfaßt. Dieser Welt-

⁸ Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: *Werke* VI/1. Hg. von Giorgio Colli u. Michele Montinari. Berlin: Walter de Gruyter 1968, 31–34 sowie DERS.: *Der Antichrist*. In: *Werke* VI/3 (Colli / Montinari). Berlin: Walter de Gruyter 1969, 170–172, 179–183, 191, 204f., 213–216.

⁹ Vgl. KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, A 508–523, 838f. / B 536–551, 866f.

begriff ist weniger extensional als intensional zu verstehen, insofern er Synonym eines bestimmten *Sinnes* von Phänomenalität ist. Der „Welt“ als Horizontbegriff aller dem Bewußtsein nicht reell immanenten Gegenständlichkeit steht die Sphäre des transzendentalen Ego nicht als ein irgendwie kommensurabler, quantitativ abgegrenzter Bereich gegenüber. Vielmehr wird „Weltlichkeit“ zum Synonym prinzipieller Relativität des Phänomenalen, das sich nur in seiner Bekundung für das Bewußtsein konstituieren kann, während umgekehrt das Bewußtsein von seinem Wesen her in keiner Weise auf eine sich in akttranszendenter Gegenständlichkeit bekundende „Wirklichkeit“ angewiesen ist. Die Subjektivität erscheint somit als die aus der Welt herausfallende und von Welt unbetroffene Bedingung von Weltlichkeit überhaupt.¹⁰ Vor diesem Hintergrund bezieht sich die auch von der Transzendentalphänomenologie anerkannte teleologische Dimension innerweltlicher Gegenstandserkenntnis zunächst nur auf die Konstitutionsstrukturen des Einzelphänomens,¹¹ nicht jedoch auf den intersubjektiv-normativen Zwecksinn philosophischer Erkenntnis als solcher.

Vom transzendentalphänomenologischen Ansatz her kann die Gottesproblematik, wenn überhaupt, nur im Zusammenhang mit einer Grenzbeachtung der Strukturen reiner Subjektivität angesprochen werden.¹² Da phänomenale Ding- und Welthaftigkeit ohne prinzipielle Bekundbarkeit für ein Bewußtsein undenkbar ist, Gott aber ersichtlicherweise nicht im Modus objektiver Phänomenalität zugänglich werden kann, ist die Vorstellung einer „Hinterwelt“ absoluter, göttlicher Transzendenz grundsätzlich widersinnig.¹³ Allenfalls ist es möglich, die positiven Religionen, in denen sich das Verhältnis von endlicher und absoluter Subjektivität in historischer Ausprägung innerhalb konkreter phänomenaler Grenzen manifestiert, als natürliche „Teilwelten“ zu deuten, d.h. als faktisch realisierte Untermengen und Partialhorizonte innerhalb des einen universalen Welthorizontes, der das Korrelat der transzendentalen Subjektivität ausmacht.¹⁴

¹⁰ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (= Husserliana [Hua] III/1). Den Haag: Nijhoff 1976, 103–106 (§ 49); DERS.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= Hua I). 2. Auflage. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1991, 64f. (§ 11); DERS.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (= Hua VI). 2. Auflage. Den Haag: Nijhoff 1976, 151–155.

¹¹ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch* (= Hua V). Den Haag: Nijhoff 1952, 129; DERS.: *Phänomenologische Psychologie* (= Hua IX). Den Haag: Nijhoff 1966, 65–100.

¹² Vgl. HUSSERL, Edmund: *Formale und transzendente Logik* (= Hua XVII). Den Haag: Nijhoff 1974, 258; DERS.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil [1905–1920]* (= Hua XIII). Den Haag: Nijhoff 1973, 8f.

¹³ Vgl. Hua III/1, 109f., 124f., 175 Anm. 1 (§§ 51, 58, 79).

¹⁴ Vgl. Hua III/1, 122 (§ 56).

Auch beim späten Husserl, der die philosophische Gottesidee mit der Vorstellung eines unendlichen teleologischen Fortschritts der Vernunftmenschheit verknüpft, ist diese Teleologie eindeutig intersubjektiven und nicht „weltlichen“ Charakters.¹⁵ Die prinzipielle Unableitbarkeit und Absolutheit des Faktischen, die Husserl zunächst dem transzendentalen Bewußtseinspol¹⁶ und später der transzendentalen Vernunftgeschichte zubilligt,¹⁷ ist jedoch rein formaler, nicht konkret-inhaltlicher Natur. Nicht dieses oder jenes Moment der geschichtlichen Faktizität in seiner materiellen Einzigartigkeit besitzt absolute Bedeutung, sondern nur, insofern sich an ihm die reine Form der aus aller objektbezogenen Eidetik nicht abzuleitenden, konstitutiv-unendlichen Universalteleologie des Bewußtseins ablesen läßt.¹⁸ Vor diesem Hintergrund bleibt das unveräußerliche Spezifikum der christlichen Religion auf ihren radikal neuen ethischen Ansatz eingeschränkt, der sich gleichwohl innerhalb des *einen* Welthorizontes des gemeinschaftlichen, intersubjektiven Verhaltens bewähren muß. Die absolute Eigenheit der christlichen Ethik erweist sich insofern als „nicht von dieser Welt“, als ihr universaler Normativitätsanspruch sich nicht aus dem Kriterium biologischer Normalität bzw. dem statistisch erhebbaren Allgemeinverhalten der Menschen in der damaligen geschichtlichen Welt der Antike ableiten läßt.¹⁹ Dies eröffnet jedoch keineswegs die Perspektive auf eine wie immer geartete „zweite“ Wirklichkeitssphäre. Das „Reich Gottes“ bzw. „Gott selbst“ sind nichts weiter als operative Namen für das infinitesimal anzustrebende Ideal absoluter transzendentaler Vernunft, deren Wesensstrukturen jedoch grundsätzlich immer schon im Modus der Bewußtseinsimmanenz zugänglich und begreifbar sind.²⁰

Obwohl Husserl den Gedanken einer religiös motivierten „Verdoppelung“ der Welt durch den transzendentalen Grundansatz seiner Phänomenologie von vornherein unmöglich macht, gelingt es auch ihm nicht in befriedigender Weise, der Bedeutung der Faktizität als solcher gerecht zu werden. Letztlich klaffen die äußerlich sichtbare, historische „Schale“ des Christentums und der

¹⁵ Die transzendente Monadengemeinschaft, auf deren gesamt-menschheitliche Verwirklichung die vermeintlich „rein theoretische“ Tätigkeit der philosophischen Teilmenschheit letztlich hingeordnet ist, dient wohl dem Zweck, eine objektive, intersubjektiv zugängliche Welt zu konstituieren, doch gerade unter der Voraussetzung der grundsätzlich nicht mehr im Modus der welthaften Dinglichkeit einlösbaren „Transzendenz“ eines jeden *alter ego* (vgl. HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [= Hua VIII]. Den Haag: Nijhoff 1959, 505 sowie Hua I, 122–124 [§ 43]).

¹⁶ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil [1929–1935]* (= Hua XV). Den Haag: Nijhoff 1973, 385.

¹⁷ Vgl. Hua VIII, 506.

¹⁸ Vgl. Hua VI, 13f.

¹⁹ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre [1908–1914]* (= Hua XXVIII). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1988, 388f.

²⁰ Vgl. Hua XXVIII, 226 sowie Hua VI, 272–276.

ihm zugebilligte transzendentalphilosophische Kern doch wieder auseinander, da sich der Wert des Glaubens nur daran bemißt, wie weit er dem von der Philosophiegeschichte vorgezeichneten ethischen Paradigma eines Lebens aus reiner Vernunft entspricht. Die Faktizität als solche, d.h. abgesehen von ihrer möglichen Eigenschaft als historischer Durchbruchsort des transzendentalen Vernunftideals, ist dagegen weder mit Blick auf die Philosophie noch mit Blick auf den christlichen Glauben von wesentlicher theoretischer Bedeutung. Sie markiert vielmehr eine Grenze und Grundschwierigkeit der Husserlschen Phänomenologie, die im Rahmen dieses Ansatzes ungelöst bleiben mußte.²¹ Wie sieht es demgegenüber mit dem phänomenologischen Denken der zwei bedeutendsten Husserl-Schüler, Heidegger und Fink, aus, die auf je eigene Weise der vortranszendentalen Faktizität zu ihrer philosophischen Bedeutung verhelfen wollen?

Bei Heidegger nimmt das Phänomen des christlichen Glaubens insofern eine eigentümliche Stellung ein, als es zunächst dem Bereich radikaler Faktizität, später jedoch dem genauen Gegenpol, nämlich der Sphäre eines systematischen Weltentwurfs, zugerechnet wird. In scharfem Gegensatz zu den zeitgenössischen Formen der „Religionsphilosophie“ gehen die Bemühungen des jungen Heidegger dahin, das rein biblisch und noch nicht philosophisch fundierte Urchristentum als Höchstform eines Lebens in begrifflich ungemildeter Faktizität zu deuten, deren Theologie sich gerade nicht als doktrinales System präsentiert, sondern nichts anderes besagt als die Verkündigung der Naherwartung in ihrer inhaltsleeren Schärfe.²² Diese Interpretation hat einerseits den Vorteil, der vorschnellen „Aufhebung“ des christlichen Glaubens in universale Begriffsgehalte den Anschein ihrer Selbstverständlichkeit zu nehmen, doch führt sie andererseits zu einem völligen Auseinanderfallen der Bereiche des Glaubens und der denkerischen Reflexion. Für den jungen Heidegger ist der christliche Glaube nur in dem Maße glaubhaft, als er gerade der Versuchung widersteht, seine wesentlichen Inhalte begrifflich vermitteln und in das Medium einer rational nachvollziehbaren Terminologie übersetzen zu wollen.²³ Anstatt der sonst üblichen, einseitigen Aufsaugung des konkreten Phänomens des Christentums durch ein universales Vernunftideal hat man es mit einem unvermittelten Nebeneinander zweier schroff gegensätzlicher Paradigmen zu tun, die einander nur unter der Voraussetzung völliger

²¹ Vgl. LANDGREBE, Ludwig: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner 1982, 116.

²² Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= Gesamtausgabe [GA] 60). Frankfurt a. M.: Klostermann 1995, 98–117.

²³ Vgl. GA 60, 104 sowie HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (= GA 59). Frankfurt a.M.: Klostermann 1993, 91 und DERS.: *Wegmarken* (= GA 9). Frankfurt a.M.: Klostermann 1976, 51–54.

existenzieller Unvereinbarkeit begegnen können.²⁴ Die philosophische Aufwertung des geschichtlichen Christentums setzt also paradoxerweise gerade die Anerkennung seiner schlechthin und prinzipiell außerphilosophischen und außerrationalen Natur voraus.

In dem Moment, wo Heidegger die Philosophie nicht mehr in erster Linie von der phänomenologischen Analyse der Faktizität des Daseins her versteht, sondern vor allem die Geschichte der Philosophie als philosophisches Grundproblem wahrzunehmen beginnt, macht auch seine Deutung des Christentums eine entsprechende Vergeschichtlichung durch. Sein Deutungsschema nähert sich damit dem Eugen Finks an, so daß man beide Ansätze vom phänomenologischen Standpunkt aus parallel abhandeln kann.

Sowohl der mittlere Heidegger als auch Fink gehen das Problem der Beziehung der positiven, christlichen Religion zum philosophischen Denken unter dem Vorzeichen eines gewandelten Weltbegriffes an, der nicht mehr als Korrelat einer transzendentalen, tendenziell unendlichen Subjektivität aufgefaßt wird. Der gemeinsame Grundzug ihrer Deutung des Christentums besteht darin, daß der traditionelle, philosophisch-theologische Begriff der „Transzendenz“ Gottes auf jeweils andere Weise als falsch verstandene und falsch lokalisierte Version eines radikaler zu verstehenden Unterschiedes verstanden wird, der sich – als ontologische Differenz – zwischen der Gesamtheit des Seienden als solchem und dem Sein selbst (Heidegger)²⁵ oder – als kosmologische Differenz – zwischen der absolut nichtdinglichen Welt und der Gesamtheit alles Innerweltlichen (Fink) entfaltet.²⁶ Der alles mögliche Erscheinen wie Nichterscheinen vorgängig umfassende Rahmen – heiße er nun „Ereignis“ (Heidegger) oder „Welt“ (Fink) – ist ein absolutes *singulare tantum*, das keine Verdoppelung zuläßt.²⁷ Die Folgerung daraus ist, daß auch die Sphäre des Göttlichen im weitesten Sinne sowie der religiöse Bezug des Menschen zu ihm sich nur innerhalb dieser übergeordneten Struktur verwirklichen können, die ihren nichtdinglichen Charakter gerade nicht aus einer wie immer verstandenen „Transzendenz“, sondern aus ihrer transversal durchgängigen und gleichwohl endlichen Wirksamkeit *in* allen Bereichen dinglicher Phänomenalität schöpft.²⁸ Die christlich motivierte Vorstellung von einer „anderen Welt“, dem „Jenseits“ oder wie immer gearteter, nicht unmittelbar

²⁴ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. 5. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1987, 5f.; DERS.: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1989, 6.

²⁵ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]* (= GA 65). 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 1994, 24f., 216–218, 250, 322, 405–417.

²⁶ Vgl. FINK, Eugen: *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 19.

²⁷ Vgl. GA 65, 20, 187, 314 sowie FINK, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Karl Alber 1979, 184 und DERS.: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Nijhoff 1959, 196, 215f.

²⁸ Vgl. GA 65, 24, 26f., 280.

zugänglicher Phänomensphären wird dementsprechend von beiden Philosophen als innerweltlich-historisch beobachtbare Fehlinterpretation (bzw. unphilosophische Interpretation) des Verhältnisses von Phänomen und Welt²⁹ oder als *eine* historische Teilwelt innerhalb des Gesamthorizontes von Welt überhaupt gedeutet.³⁰ In beiden Fällen tritt also wiederum das kontingente Moment am Christentum zugunsten seiner systematischen Dimension zurück bzw. wird lediglich auf den historischen Durchbruch eines besonderen Verständnisses von Horizonthaftigkeit bezogen, das in sich einen primär begrifflich-universalen und nicht faktischen Charakter hat. Ist damit jedoch schon das philosophisch auszumachende Spezifikum des Christentums hinreichend bestimmt?

Bei den bisher geschilderten philosophischen Interpretationsversuchen des Christentums fällt auf, daß die geschichtliche Seite dieses Phänomens nicht eigentlich als konkretes Faktum, sondern im Zusammenhang mit der Frage nach „Faktizität überhaupt“ abgehandelt wird. Die scheinbare Univozität des Faktizitätsbegriffs macht deutlich, daß es im Grunde nicht um die Betrachtung eines geschichtlichen Phänomens in seiner realen Einzigartigkeit geht, sondern lediglich um die formal-abstrakte Analyse möglicher Einzigartigkeit überhaupt. Die Waagschale schlägt damit wieder zugunsten der Dimension transzendental faßbarer Universalität aus und beraubt das Faktum als solches seiner eigentlichen Relevanz. Will man dabei nicht stehenbleiben, gilt es also, das begrifflich-homogene Abstraktum der Faktizität noch einmal auf das konkrete Faktum des Christentums hin durchlässig zu machen und sich zu fragen, inwiefern darin etwas liegt, was auch für eine säkulare Vernunft von unersetzlicher rationaler und nicht nur historischer Bedeutung sein könnte.

III. DAS INDIVIDUELLE BEWUßTSEIN ALS ORT VOLLZUGSHAFTER EINHEIT VON FAKTIZITÄT UND UNIVERSALITÄT

Sosehr es wahr ist, daß das Christentum seinem ureigensten Wesen nach als Anwalt einer vernunft- und erkenntnisorientierten Weltsicht gelten darf,³¹ sowenig ist umgekehrt der Schluß erlaubt, sein Auftreten in der geschichtlichen Welt habe *nihil novi sub sole rationalitatis* erbracht. Die eigentliche und gerade auch für Nichtglaubende bedeutsame Neuheit besteht allerdings nicht in diesem oder jenem materiellen Glaubensinhalt, der eine quantitative Abspaltung innerhalb des Bereichs des Phänomenalen bzw. eine mehr oder weniger grobe oder subtile Verdoppelung der Phänomensphäre zur Folge

²⁹ Vgl. FINK, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Nijhoff 1957, 68.

³⁰ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. 7. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 1994, 64f.

³¹ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Vérité du Christianisme?*. In: MICHON, Cyrille (Hg.): *Christianisme: héritages et destins*. Paris: Librairie générale française 2002, 303–324.

hätte, sondern in einem durch die Idee der Menschwerdung motivierten, radikal neu verstandenen Verhältnis von individuellem Faktum und universalem Horizont als solchem, das sich nicht aus bloßen Modifikationen des Verhältnisses von apriorischer Universalität bzw. spezifischer Allgemeinheit und raumzeitlich individuierter Gegenständlichkeit ableiten läßt.³² Die allgemein gehaltene Charakterisierung des Christentums durch Begriffe wie „Faktizität“, „Kontingenz“, „Einzigartigkeit“ usw. verschleiert die Tatsache, daß sich die damit gemeinte Konkretheit wiederum auf ganz verschiedene Aspekte des christlichen Glaubens als gesamtgeschichtlichen Phänomens beziehen kann. So kann etwa der unaufhebbare historische Bezug mancher Kernaussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses (z.B. „Gelitten unter Pontius Pilatus“) in der Tat als etwas gelten, was sich aus keiner begrifflich zu fassenden Universalwahrheit a priori herausspinnen läßt. Doch ist die Relevanz dieses historischen Konkretums wiederum nur etwas, was bestenfalls für den Gläubigen von selbstverständlicher Bedeutung ist. Von außen betrachtet, ist in der Tat nicht zwingend plausibel zu machen, warum der Hinweis auf bestimmte historische Persönlichkeiten der damaligen Zeit innerer Bestandteil einer auch für Nichtglaubende relevanten oder mindestens interessanten Glaubensaussage sein soll. Muß demnach der Versuch einer „Übersetzung“ religiöser Inhalte in ein für alle nachvollziehbares Begriffsregister³³ nicht von vornherein jeden Hinweis auf historische Kontingenz abstreifen, die sich *de facto* zwar so und nicht anders abgespielt hat, sich *de iure* aber sehr wohl hätte anders abspielen können?

Das Problem wird erst dann lösbar, wenn man die Debatte aus dem Bereich einer abstrakt verstandenen „Individualität“ und „Kontingenz“ herausführt und sie auf dasjenige konkrete Individuum bezieht, das den unhintergehbaren Kern des christlichen Selbstverständnisses ausmacht, nämlich auf die Person Jesu. Versucht man, das damit Gemeinte in einer rein philosophischen Begrifflichkeit auszuformulieren, so zeigt sich, daß dies keineswegs eine illegitime Überschreitung der Grenzen säkularer Vernunft impliziert, sondern im Gegenteil am besten dazu angetan ist, deren Eigenständigkeit zu wahren. Als das Hauptkriterium einer gewahrten Vernunftautonomie gilt ja, daß kein wie immer gearteter „Inhalt“ (sei er nun religiöser, wissenschaftlicher oder ideologischer Natur) unmittelbar als solcher Anspruch auf rationale Anerkennung erheben kann, ohne sich als möglicher innerer Vollzug der Vernunft selbst bestätigt zu haben. Was am Christentum Anspruch auf universale Relevanz erheben kann, ist demnach keine inhaltlich-statisch zu verstehende Lehre *über* faktische Begebenheiten, sondern die Unauflöslichkeit einer ereignis- und voll-

³² Vgl. HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen II/1* (= Hua XIX/1). Den Haag/Boston/Lancaster: Nijhoff 1984, 111–170 (§§ 1–23).

³³ Vgl. HABERMAS: *Glauben und Wissen*, 20–22.

zughaft zu verstehenden Relation, die das historische Faktum einer bestimmten Person in ihrer transzendental unableitbaren Absolutheit zum Ort der Verwirklichung aller transzendental formulierbaren Universalitätshorizonte erklärt, ohne daß eines in das andere hinein aufgelöst oder aufgehoben würde. Das Besondere an dieser Verwirklichung liegt darin, daß in ihr – im Gegensatz zu gängigen philosophischen Individuationsschemata – das Einzelne einerseits nicht „weniger“ enthält als das Universale, sein „Mehr“ andererseits aber auch nicht im Sinne des nur-individuellen Überschusses eines schlechthin außer-rationalen *ineffabile* zu verstehen ist, sondern – wie der philosophisch konnotierte Begriff des „Logos“ schon andeutet – das Prinzip aller rationalen Erkennbarkeit in sich schließt. Philosophisch gesprochen, bedeutet das mit der Menschwerdung Christi Gemeinte nicht die individuierende Vereinzelung einer begrifflich-horizonthaften Universalität im Medium historischer Singularität, sondern den faktisch verwirklichten Durchbruch der Einsicht, daß individuelle Faktizität als solche im Grenzfall mit der von allen transzendentalen Horizonten verkörperten Form der Universalität koextensiv sein kann.

Was diese Einsicht von den zuvor skizzierten philosophischen Deutungen des Christentums unterscheidet, ist die Überwindung des scheinbar ausweglosen Dualismus zwischen Kontingenz und Universalität, der sich dann einstellt, wenn man die für das Christentum konstitutive Faktizität in erster Linie in seinen äußerlich sichtbaren, kulturell geprägten Strukturen oder bestimmten Sachgehalten seiner Lehre lokalisiert, anstatt sie vor allem auf die historische Person Jesu zu beziehen, in der Faktizität und Universale nicht nachträglich begrifflich vermittelt, sondern im konkreten, individuellen Bewußtseinsvollzug als immer schon zusammen verwirklicht gedacht werden. Der Versuch, den Kerngehalt des Christentums zwischen den vermeintlichen Antipoden einer irrationalen und folglich auszuklammernden Faktizität und einem rationalen, doch dafür kontingenzfreien Universalhorizont aufzuteilen, geht insofern an der Sache vorbei, als beide Aspekte nochmals auf das singuläre Faktum einer individuellen, historischen Existenz bezogen und in ihrem vorbegrifflichen Vollzug verankert sind.

Es ist ein angestammter Grundbestandteil der christlichen, vor allem katholischen Apologetik, die Lehre von der historischen Konkretion des Absoluten in der Person Jesu Christi als das schlechthin Neue zu bezeichnen, zu dem die antike Philosophie bzw. die menschliche Vernunft als solche von alleine nicht hätte gelangen können.³⁴ Läuft der bis hierhin skizzierte Versuch einer Bestimmung des dem historischen Christentum absolut Eigenen und Unersetzbaren also nicht zwangsläufig auf eine Engführung hinaus, die das

³⁴ Vgl. JOHANNES PAULUS II: *Fides et ratio*. In: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* 91 (1999), n° 1, 5–87, hier 14 (§ 12).

philosophische Denken auf ein bestimmtes religiöses Paradigma in seiner historischen Kontingenz einschwören will? Kann man von den gegenwärtigen philosophischen Bemühungen um eine Identitätsbestimmung der europäischen Geisteshaltung verlangen, nicht nur der „Religion überhaupt“, sondern gerade dem Christentum in seiner konkreten Faktizität eine unersetzliche Bedeutung für die Philosophie *als Philosophie* zuzubilligen, ohne zugleich die säkulare Identität des europäischen philosophischen Denkens aufzugeben?

Diese Frage ist zu bejahen, sofern man klar genug zwischen theoretischer Anerkennung und bekennerschaftlichem Vollzugsverständnis unterscheidet. Was am Christentum auch für einen Nichtglaubenden rationale Geltung besitzt, ist nicht die heilsgeschichtliche Dimension der Person Jesu mitsamt den sich daraus ergebenden existentiellen Konsequenzen, sondern die formale Unableitbarkeit des damit Gemeinten. Niemand kann dazu verpflichtet werden, sich die christlichen Wurzeln bestimmter in das europäische Denken eingegangener Inhalte oder, wie man gerne sagt, „Werte“ des christlichen Glaubens *in ihrer Christlichkeit* zu eigen zu machen. Von einer solchen bekennerschaftlichen Dimension völlig unabhängig ist indes die Tatsache, daß das Christentum eine einzigartige Relation von Faktizität und Horizonthaftigkeit inauguriert hat, die weder aus einer möglichen eidetischen Variation der Universalhorizonte noch aus dem formalen Begriff der Faktizität selbst abgeleitet werden kann. Es ist nicht nötig, vom inhaltlich-dogmatischen Standpunkt her an Christus zu glauben, um das denkerisch Unersetzliche des Christentums in systematischer Hinsicht anzuerkennen, nämlich daß die Lehre von der Menschwerdung Christi die absolute Form der Ratio erstmals *als* untrennbare Einheit von Faktum und Transzendente im lebendigen, individuellen Bewußtseinsvollzug proklamiert hat.

Was diese Einsicht dennoch von der Haltung der christlichen Fundamentaltheologie trennt, ist die unterschiedliche Rolle, die der Anerkennung dieses Faktums in Bezug auf das Denken als solches zugemessen wird. Während vom Glauben her die einmalige Verwirklichung der Einheit von Individualität und Absolutheit in der Person Christi als definitive *Antwort* auf das philosophische Fragen der Menschheit in der Zeit der vorchristlichen, antiken Philosophie verstanden wird,³⁵ hat die Philosophie in dieser „definitiven und höchsten Synthese“³⁶ lediglich eine Fragestellung und ein Problem zu sehen, vor das sie von nun an *in definitiver Weise gestellt* bleibt, ohne daß damit jedoch eine wie immer geartete „Lösung“ präjudiziert oder auch nur angestrebt würde. Vom philosophischen Standpunkt aus führt die der christlichen Lehre von der Menschwerdung entspringende Neufassung des Verhältnisses von Faktizität und Universalität also ganz und gar nicht zu einer „Flur-

³⁵ Vgl. JOHANNES PAULUS II: *Fides et ratio*, 14, 27 (§§ 12, 27).

³⁶ „perennis et postrema summa [...] completa“ (JOHANNES PAULUS II: *Fides et ratio*, 14 [§ 12]).

bereinigung“, die die anderen, der Endlichkeit und Immanenz verpflichteten Denkansätze etwa überflüssig machte; vielmehr bereichert sie das Feld der philosophischen Arbeit um eine ebenso fruchtbare wie dornenreiche, von ihr selbst so nicht absehbare und *de facto* so nicht formulierte Fragestellung.

Diese Vorgehensweise ist solange rational legitim, wie sie nicht von spezifisch theologischen Begriffen Gebrauch macht, deren Bedeutung phänomenologisch nicht ausgewiesen ist. So ist beispielsweise die eben erwähnte apologetische Formel vom „Eingehen des Ewigen ins Zeitliche“ bzw. des „Absoluten ins Endliche“ insofern philosophisch problematisch, als sie ein bestimmtes Vorverständnis von Zeitlichkeit und Endlichkeit sowie deren positive Aufhebung als bereits verwirklicht und gegeben voraussetzt. Eine solche Aussage könnte demnach nicht Anspruch auf unmittelbare rationale Anerkennung erheben. Demgegenüber beinhaltet das Reden vom „faktisch-geschichtlichen Durchbruch der Einsicht in die mögliche Konvergenz von individueller Faktizität und transzendentaler Universalität“ kein begriffliches Element, das sich im Rahmen der säkularen Ratio nicht nachvollziehen ließe. In diesem Falle ist die „Übersetzung“ also geglückt, und das damit Gemeinte kann vom theoretischen Standpunkt aus Anspruch auf universale Vernunftrelevanz erheben, ohne als solches in originärer Weise den Kategorien philosophischer Begrifflichkeit zu entstammen.

Von hier aus läßt sich die Brücke schlagen zu der eingangs gestellten Frage nach dem eigentümlichen Verhältnis von Faktizität, Wesensbestimmung, Kontingenz und Notwendigkeit, auf das man im Zusammenhang mit der Selbstbehauptung der westlichen, europäischen Kultursphäre stößt. Es ist von der Sache her weder notwendig noch wünschenswert, dieses Anliegen als einen Verteidigungsreflex des „christlichen Europa“ gegenüber den von anderen Religionen bestimmten Kultursphären und politischen Gebilden zu interpretieren. Ganz unabhängig von derlei pragmatischen Erwägungen darf und muß man der europäischen Geistestradiation jedoch insofern eine Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit zusprechen, als sie *durch* das Christentum, aber eben nicht nur *für* eine innerchristliche Weltsicht zur faktischen Trägerin einer einzigartigen Form des Verhältnisses von universaler Rationalität und konkreter Individualität geworden ist, die es ihr verbietet, die Existenz des Einzelnen als außerwesentliches Moment zu betrachten, das bedenkenlos der faktischen Verwirklichung eines politisch oder religiös verstandenen, universalen Absoluten untergeordnet oder gar geopfert werden könnte. Gerade insofern das Christentum die untrennbare Einheit von vernunftgemäßer Universalität und faktischer Existenz in einer Einzelperson verwirklicht sieht, stellt sich die Verteidigung des rationalen Vernunftideals nicht mehr als Reflex eines begrenzten Kulturgebildes dar, sondern als Selbstbehauptung dessen, was in jedem individuellen Bewußtseinsvollzug als der faktisch geschehenden Einheit von Faktizität und Universalität immer schon liegt.

Damit zeichnet sich eine dritte Position ab, die sich von den beiden eingangs skizzierten Antagonismen – einem sich in rein äußerlicher Weise der „westlichen“ Technik bedienenden religiösen Fanatismus einerseits und einer direkt theologisch-religiös motivierten Verteidigung der westlichen Weltsicht und Lebensauffassung andererseits – grundlegend unterscheidet. Beiden Haltungen ist eigen, daß sie das Verhältnis von Horizontalität und Faktizität als ein für allemal geklärt voraussetzen, insofern sie die zwei Aspekte entweder unter essentialistischem Vorzeichen ohne innerliche Verbindung nebeneinander bestehen lassen oder sie durch eine rein im Faktischen terminierende Fusion ineinander aufheben. Was die im eigentlichen Sinne europäische Denktradition in besonderer Weise kennzeichnet und vom philosophischen Gesichtspunkt aus ihre Selbsterhaltung gegenüber anderen Weltauffassungen rechtfertigt, ist dagegen das Wissen um die unaufhebbare Dualität und Einheit dieser beiden Aspekte *als Problem*, da sie nicht auf begrifflicher Ebene, sondern in der lebendigen Einheit des individuellen, faktischen Bewußtseins verankert sind. Gerade insofern das Christentum die Identität Christi als des Logos nicht als irrationales oder bestenfalls symbolisches Mythologem, sondern bewußt im Sinne der konkret-historischen *Verkörperung* absoluter Vernunft verstanden hat, ist für die abendländische Denktradition die Ratio nie nur ein abstraktes Prinzip, das rein auf der Wesensebene und indifferent gegenüber seiner möglichen Verwirklichung neben anderen Weltdeutungen verharrte, sondern wird als ein „Seinsollendes“ verstanden, d.h. als etwas, was in sich untrennbar mit Faktizität verbunden ist und auf konkrete Umsetzung hingravitiert. Dieser Anspruch ist insofern ethisch legitim, als es sich gerade nicht um die Umsetzung einer abstrakt-begrifflichen „Weltsicht“ auf Kosten individueller Existenz handelt, sondern vielmehr um die Einsicht in die primäre individuelle Verwurzelung aller rational faßbaren Universalitätsideale.

Somit ließe sich die These formulieren, daß die für das säkulare Denken bestimmende Vorstellung einer universalen Ratio ihrer eigenen faktischen Umsetzung und Selbsterhaltung womöglich deswegen – und mit Recht – nicht indifferent gegenübersteht, weil der Menschwerdungsgedanke in exemplarischer Weise die dem Begriff des Horizontes notwendigerweise anhaftende Dimension der schwebenden Potentialität auf untrennbare, apodiktische Weise mit der empirischen Realität des konkreten Faktums verknüpft hat. Die kognitive Bedeutsamkeit der christlichen Religion für die weltliche Ratio liegt also darin, daß letztere in der vom Christentum proklamierten, notwendigen Implikation von universalen Vernunft und historischem Faktum eine mögliche Erklärung für den motivationalen Ursprung ihres eigenen Anspruches auf konkrete Verwirklichung findet. Die Anerkennung dieser Tatsache dient gerade insofern dem Anliegen einer säkularen Vernunft, als sie jede noch so universal gedachte Form von Horizonthaftigkeit in ihrer begrifflichen Homogenität durchbricht durch die bleibende Rückbindung an das Faktum persön-

licher Existenz, das von einem endlichen Denken aus dem Horizont selbst prinzipiell nicht konstituiert werden kann. Die im historischen Phänomen des Christentums urgestiftete Relation von Faktizität und Transzendentalität stellt für die auf die Rechtfertigung ihres Verwirklichungsanspruchs bedachte säkulare Vernunft das in ihr selbst antreffbare und von ihr als solches zu interpretierende Andere ihrer selbst dar, das gleichwohl gerade aufgrund seines nicht substantiellen, sondern relationalen Charakters das nichtreligiöse Denken schon immer in die bleibende Differenz eines außerhalb seiner selbst befindlichen und als solches respektierten Gegenübers entlassen hat.

Abstract

The classical ideal of rationality having gone through a crisis during the 20th century, contemporary "western" philosophy tends to renounce its claim to universality in favour of a comparatist pluralism of interpretational paradigms. In doing so, however, it risks undermining the rational basis of its own self-defence against religiously motivated violence. This article suggests that secular rationality's legitimate claim of self-preservation may find its motivational basis in the extra-philosophical, Christian notion of the Incarnation, i.e. the concretization of the universal Logos in the sphere of individual facticity.