

Plädoyer für den transzendentalen Rekurs in der religiösen Epistemologie

Klaus Müller, Münster

1. Zweimal Anhalt, historisch

Außer Frage steht, dass, wer in theologischem Zusammenhang von Transzendentalität spricht, zuerst an Karl Rahner denkt. Gilt doch als common sense, dass die Idee einer Transzendentaltheologie auf ihn zurückgeht. Dabei erhebt er selbst diesbezüglich keinerlei Anspruch auf Originalität, sofern er selbst überzeugt ist, dass er in Gestalt einer für ihn in ihrer Unbekümmertheit typischen Aufnahme einer philosophischen Terminologie nur einem Sachverhalt Ausdruck verleiht, der „[...] schon immer in der Theologie gegeben war [und jetzt nur; K.M.] reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt“ (Rahner 2002, 1332-1337). Gleichwohl ist eine historische Reminiszenz in diesem Fall aufschlussreich: Kein Geringerer als Kant spricht von „Transc. Theologie“ (Kant: Opus Postumum, AA 22, 63) als der Kulmination von Transzendentalphilosophie.

Das zentrale Anliegen, das Kant mit der Auszeichnung „transzendente Theologie“ verbindet, besteht darin, die immer schon auf die Frage der Möglichkeit theologischer Aussagen über Gott justierte Vernunftkritik als ganze „[...] aus einem einzigen Gesichtspunkte faslich zu machen“ (Kant: Nachlaß, R 6317, AA 18, 628) und im Gang dieser Denkbewegung der Theologie transzendente Prädikate als begrifflich „gereinigte“ (Kant: Kritik der reinen Vernunft, AA 3, 426) zur Verfügung zu stellen. „Gereinigt“ bedeutet dabei: Das transzendente Verfahren macht die Begriffe zu „sinnenfreye[n]“ (Kant: Nachlaß, R 6348, AA 18, 672) und bestimmt so

„[...] die Reichweite ihrer Gültigkeit unter Berücksichtigung der Schranken unseres bloß diskursiven Verstandes [...], so daß die theologischen Aussagen über Gott und seine Eigenschaften wissenschaftlichen Ansprüchen genügen können“ (Winter 2000, 406).

So sehr sich dadurch sicher stellen lässt, dass Gott nicht „sensificirt und anthropomorphisirt“ (Kant: Nachlaß, R 6317, AA 18, 623) wird, bedarf es aber, um nicht in einen völlig leeren Deismus zu geraten, eines „symbolischen Anthropomorphism“ (Kant: Prolegomena, AA 4, 253-383, hier 357), der – obwohl „[...] nur die Sprache und nicht das Objekt selbst [...]“ (ebd.) betreffend – kraft

„[...] Analogie [...] doch ein[en] für uns hinlänglich bestimmte[n] Begriff von dem höchsten Wesen übrig [lässt; K.M.], ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig“ (Kant: Prolegomena, AA 4, 358).

Transzendente Theologie im Sinne Kants folgt damit einer Logik der Grenze: Sie beschreibt die Grenze menschlicher Vernunft so, dass dabei das Jenseits dieser Grenze mitthematisiert wird in einer Form, die die Grenzziehung kategorial nicht verletzt. Für transzendente Theologie qua Kulmination von Transzendentalphilosophie gilt a fortiori, was Kant von Letzterer sagt: „Sie hat ihren Namen davon daß sie an das transcendente Grenz [...]“ (Kant: Opus Postumum, AA 21, 74). Die Wahrnehmung und Anerkennung der Grenze der Vernunft in der Be-

schränkung ihrer Gegenstände auf solche möglicher Erfahrung liegt keinerlei Hindernis,

„daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftigerweise hiebei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein“ (Kant: Prolegomena, AA 4, 361-362).

In dieser Passage klingt so etwas wie der Appell an ein Ethos transzendentalen Denkens mit; das ist nicht zufällig. Ich hatte vorhin Kants Diktum über die Namensherkunft der Transzendentalphilosophie nur unvollständig zitiert. „Sie hat ihren Namen davon daß sie an das transcendente Grenz“, schreibt er, dann fährt er fort: „[...] und in Gefahr ist nicht bloß ins Übersinnliche sondern gar in das Sinnleere zu fallen.“ (Kant: Opus Postumum, AA 21, 74). Genau auf diesem Grat bewegt sich transzendente Theologie und muss sie sich bewähren. So etwas wie ihr Balanceinstrument auf diesem Grenzgang ist die Analogie als Anthropomorphismus-Korrektiv – nicht als Methode der Erkenntniserweiterung (vgl. dazu Kant: Prolegomena, AA 4, 357-360).

2. Transzendentalität revisited – und erweitert

Damit scheint mir ein Umriss von Transzendentaltheologie gewonnen, der zwar weitaus bescheidener (vgl. Winter 2000, 423) als derjenige Rahners auftritt, jedoch über ungleich größere Präzision verfügt, was natürlich daher rührt, dass es sich der Sache nach um eine philosophische Grammatik theologischen Sprechens handelt. Damit sind Impulse freigesetzt, die mit Kant über Kant hinaus an ein Konzept transzendentaler Theologie denken lassen, das in den Gang seiner Entfaltung im Ausgang von einer Analyse der Subjektstruktur die Bedingungen des linguistic turn, der ja bei Kant im Gedanken der Analogie bereits präsent ist, ausdrücklich und im vollen Umfang mit einbezieht. Damit ist auch schon ein erster Hinweis gegeben, in welche Richtung ich meinen eigenen Vorschlag für einen transzendentalen Ansatz in der Theologie anlege.

Ich halte die Grundstruktur von Selbstbewusstsein für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt, weil sich durch die Rezeption einschlägiger zeitgenössischer Theoriebildungen zum Komplex selbstbewusster Subjektivität die transzendente Reflexion durch sprachphilosophische Analysen so bestätigen und ausdifferenzieren lässt, dass die vorhin aus Kant gewonnene Motivkonstellation einer Transzendentaltheologie als Grammatik theologischer Rede überraschend konkret eingelöst werden kann. Ich nehme dafür nicht nur, aber primär kritisch-produktiv Züge der von Dieter Henrich in etwa den letzten vier Jahrzehnten vorangetriebenen Subjekttheorie in Anspruch, ohne diese auch nur von Ferne an dieser Stelle in allen ihren Entfaltungsstufen, Verzweigungen und theologisch rele-

vanten Folgegedanken in Übersicht zu bringen (vgl. Müller 1994, 457-557; ders. 2000, 33-42; ders. 2001, 159-178; Hindrichs 2001, 1-27; Theunissen 2002, 343-362). Ich beschränke mich hier nur auf die Herausarbeitung des Einsatzpunktes meines Vorschlags eines transzendentalen Ansatzes (vgl. Henrich 1998, 31-44; ders. 1999, 11-73; ders. 2001).

Dieser Einsatzpunkt ist zunächst als existenzphilosophisch zu qualifizieren. Denn aus dem Zusammenhang zwischen dem Gebrauch von Subjekt-Prädikat-Sätzen als elementarer Verstehensform und der Möglichkeit von Selbstbewusstsein, wie ihn Kant seiner Philosophie als ganzer zugrundegelegt hatte, lässt sich – in Orientierung an der analytischen Methode (vgl. Henrich 1982, 125-181) – auf doppelte Weise ein Ausgangspunkt für eine Aufklärung von Selbstbewusstsein gewinnen: Wir beschreiben uns unrückführbar gleichermaßen als Subjekt – als einzigartig und Zentrum unserer Welt – und als Person qua Seiendes unter vielen unseres gleichen und unendlich vielem Anderen, dem gleichermaßen die Auszeichnung „seiend“ zukommt. Und zugleich gehört zu Selbstbewusstsein qua Wirklichkeitswissen um sich die Gewissheit, über das eigene Auftreten nicht zu verfügen, also eines Grundes bedürftig zu sein.

Die Tatsache, dass sich das Ganze von Selbstbewusstsein nicht von einer Analyse seiner Teilmomente her rekonstruieren lässt und auch die etwaige Annahme eines Schöpfungsaktes durch die Unterstellung eines schaffenden Subjekts von grundsätzlich derselben Wissensart unterstellte und das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurück zu leiten. Unter dieser Voraussetzung gilt:

„Wir können in der deskriptiven Einstellung nicht über die Grenzen dessen hinauskommen, was uns durch die Verfassung unseres Wissens vorgegeben ist. In ihr ist aber die wissende Selbstbeziehung von prominenter Bedeutung, [... aber; K.M.] wir können nicht erwarten, daß sie uns dazu instand setzt, sie aus dem Grunde, den wir ihr voraussetzen, Schritt um Schritt herzuleiten. Können wir sie doch, wie sich erwies, schon ihrer Verfassung nach nur annäherungsweise beschreiben. Ein Grund des Wissens von mir, wie immer er zu fassen ist, läßt sich überhaupt nur als eine Hypothese denken, die aber in keiner Verifikation zur erwiesenen Erkenntnis zu wandeln ist“ (Henrich 1998, 65).

Es bedarf – denke ich – keiner weiteren Erläuterung, dass wir uns damit genau im Raum der vorausgehend durch Kant unter dem Titel der „transzendentalen Theologie“ erschlossenen Raum von Grenz-Logik bewegen, denn: Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein voraussetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz die wissende Selbstbeziehung ein Hintergangen-werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte, also eine Art eben jener adäquaten Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erwiesen hatte (Henrich 2001, 56. vgl. 148). Das ist die eine Seite der Grenz-Logik. Zu ihr gehört aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der wissenden Selbstbeziehung

„[...] eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K.M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein

Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht“ (Henrich 1998, 69).

Unbeschadet seiner vorhin erläuterten Hypothetizität erweist sich der Gedanke vom Grund kraft der Verfasstheit des ihn notwendig auf sich ziehenden Selbstbewusstseins aufs engste mit dem Wirklichkeitswissen verflochten, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt,

„daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind“ (Henrich 2001, 36),

gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund, der – wie erläutert – nur ein „Grund im Bewußtsein“ (vgl. Henrich 1992; ders. 2001, 272-273) sein kann, zu jenen Denkbewegungen, die – wie nach einem Diktum Theodor W. Adornos wohl alles Philosophieren, das wirklich ein solches ist – um den ontologischen Gottesbeweis kreisen (vgl. Adorno 1998, 378; Henrich 1999, 205). Von Kant her, mit Blick auf den Adorno dieses Diktum geprägt hat, versteht sich von selbst, dass dabei a fortiori die kantische Grenz-Logik eingeschlossen ist.

3. Gedanken und die Wirklichkeit von Gedachtem

Henrich selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grundes beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag“ (Henrich 1997, 12), an eine Debatte anschließt, die schon Kantianer zu Zeiten ihres Namensgebers umtrieb: ob Kants These, dass wir unbeschadet des Ausschlusses gegenständlicher Erkenntnis des Absoluten und entsprechender Beweise zu notwendigen Annahmen über es kommen müssen, nach sich ziehen, dass diese Annahmen unter ein „als ob“ zu stellen und mithin als

„[...] unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte *Fiktionen*“ (Henrich 2001, 60)

zu behandeln seien. Oder ob – etwa mit Fichte – dafür zu votieren sei, dass Überzeugungen so tiefreichender Lebensbedeutung, durch die sich überdies alle anderen Überzeugungen zu einem Ganzen fügen, gegen einen solchen Vorbehalt Wahrheit zugesprochen werden müsse.

Diese Debatte steht heute unter dem Vorzeichen des „iconic turn“, dem dritten Paradigmenwechsel nach Kants eigener Kopernikanischer Wendung und dem linguistic turn Anfang des 20. Jahrhunderts unter verschärften Bedingungen von neuem an. Die Verschärfung rührt daher, dass dabei medientheoretisch im Gedanken der Virtualität die Differenz zwischen Sein und Schein ausdrücklich eingezogen und einer Unentscheidbarkeit überantwortet wird (vgl. Müller 1998, 59-70; ders. 1998a, 149-162; ders. 2000a, 160-178). Es macht die Stärke des transzendentalen Ansatzes bei der selbstbewussten Subjektivität aus, vor der Kategorie des Fiktionalen genauso wenig wie gegenüber den semantischen Dekonstruktionsprogrammen des linguistic turn sprachlos zu werden, sondern erneut aus den eigenen Ressourcen das Recht der Wahrheitsfrage als legitim aufrecht zu erhalten. Das geschieht in Gestalt der Frage, ob und inwiefern nicht auch Fiktionen so etwas wie ein Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nachdem – abzurufen sei. Möglich ist das, wenn der Gedanke zugelassen wird, dass es so etwas wie eine Wirklichkeitskontinuität gibt zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins

willen angenommen wird. Natürlich ist damit keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn:

„Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind“ (Henrich 1999, 139-151, hier 148).

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt (vgl. Henrich 2001, 61-62). Es kann nicht überraschen, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen. Jedenfalls ist das die Option von Dieter Henrich, dem ich in den vorausgehenden Überlegungen in wesentlichen Hinsichten gefolgt bin. Dass Kant, der große Theoretiker der Freiheit, der diese als den Schlussstein seines denkerischen Gewölbes zur Geltung zu bringen wusste, dieses Denken inklusive seiner moraltheologisch-existenzphilosophischen Implikationen vom kosmologischen Frühwerk bis in das „Opus postumum“ hinein gegen einen monistischen Tiefenstrom zu erringen sich genötigt sah und das zur Textur seiner Theologien gehört (vgl. Ricoeur 2002, 65-102), erwähne ich hier nur mit Blick darauf, dass seine Postulatenlehre zu den prominentesten Zeugnissen dafür zählt, dass, was als unreal zu beschreiben ist, deswegen nicht einfach als wahrheitsunfähig zu gelten hat.

Literatur

- Adorno, Th.W. 1998 *Negative Dialektik* (GS 6), Darmstadt: Suhrkamp.
- Henrich, D. 1982 „Selbstbewußtsein und spekulatives Denken“, in ders. *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 125-181.
- Henrich, D. 1992 *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Henrich, D. 1997 „Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne. Sechzehn Thesen“, in ders. u.a. (Hgg.), *Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 8), Münster: Lit, 10-20.
- Henrich, D. 1998 „Subjektivität als Prinzip“, *DZPh* 46, 31-44.
- Henrich, D. 1999 *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart: Reclam.
- Henrich, D. 2001 *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München: Hauser.
- Hindrichs, G. 2001 „Metaphysik und Subjektivität“, *PhR* 48, 1-27.
- Kant, I. 1910ff *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Berlin: Reimer u. folgende.
- Müller, K. 1994 *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamental-theologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Regensburger Studien zur Theologie 46), Frankfurt a. M.: Lang.
- Müller, K. 1998 „Verdoppelte Realität – virtuelle Wahrheit. Philosophische Erwägungen zu den neuen Medien“, *Die politische Meinung* 43, 59-70.
- Müller, K. 1998a „Computer machen Leute. Philosophie, Neue Medien und Cyber-Religion“, *Renovatio* 54, 149-162.
- Müller, K. 2000 „Vernunft und Dasein. Anmerkungen zum Projekt einer Metaphysik der Lebensdeutung. Laudatio für Dieter Henrich“, in Th. Pröpper (Hg.), *Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft* (MthA 64), Altenberge: Oros, 33-42.
- Müller, K. 2000a „Philosophisches über die Veränderung von Kommunikation und Telemediatisierung“, *JCS* 41, 160-178.
- Müller, K. 2001 *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg: Pustet.
- Rahner, K. 2002 *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973* (SW 17, 2), Freiburg: Herder, 1332-1337.
- Ricoeur, P. 2002 „Religion, Atheismus und Glaube“, in A. MacIntyre und P. Ricoeur (Hgg.), *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Aus dem Amerikanischen von R. Ansén, Freiburg: Alber, 65-102.
- Theunissen, M. 2002 „Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs“, *DZPh* 50, 343-362.
- Winter, A. 2000 *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants* (Europaea memoria I, 11), Hildesheim, Zürich, New York: Olms.