

dieses Anspruchs abhängig ist von einer ganzen Reihe von Voraussetzungen, für deren Wahrheit nicht durch die Unfehlbarkeit gebürgt ist? Die Schlußfolgerung eines Beweises kann nicht gewisser sein als die Voraussetzungen, auf denen sie beruht. Was ist also gewonnen, wenn man eine Lehre unfehlbar nennt, wenn ihre Unfehlbarkeit so abhängig ist von der nicht-unfehlbaren Lehrtätigkeit der Kirche? Wie immer das Ergebnis aussehen mag – wenn schon die nicht-unfehlbare Lehrtätigkeit der Kirche Gewißheit zu vermitteln vermag über so viele schwierige Fragen, wozu ist dann die Unfehlbarkeit noch nütze? Die Unfehlbarkeit kann offensichtlich die vielen Schwierigkeiten, welche sie bereitet, nicht aufwiegen.

Die jüngste Geschichte der Kirche könnte wie eine Bestätigung dieser Erwägungen erscheinen. Die Unfehlbarkeit wurde weder beim II. Vatikanischen Konzil ausgeübt noch von Papst Paul bei

¹ Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970) 138.

² aaO. 140.

³ aaO. 138.

⁴ aaO. 123 f.

⁵ George Salmon, *The Infallibility of the Church* (London 1888; neubearbeitete Auflage 1952) 21.

⁶ B.C. Butler, *The Limits of Infallibility: The Tablet*, Vol. 225, 399.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Wilhelm Dupré Religionsphilosophische Überlegungen zum Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten

Die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten ist für die religionsphilosophische Reflexion in doppelter Hinsicht interessant. Einmal gehören unantastbare Glaubenswahrheiten zum allgemeinen Phänomenkomplex der Religionen. Ein Denken, das sich grundsätzlich mit der Frage nach der Religion befaßt, wird also im Verlauf der Untersuchung notwendigerweise mit diesem Problem konfrontiert werden. Zum andern ist die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten deshalb

seinem Versuch, eine definitive Antwort zum Problem der Geburtenkontrolle zu geben. Und würde denn jemand behaupten wollen, die Autorität der Lehrtätigkeit des Konzils sei dadurch geschmälert worden oder die Kontroverse über die Geburtenregelung wäre beendet worden, wenn «*Humanae Vitae*» kraft des unfehlbaren Lehramtes verkündet worden wäre? Oder wollte jemand allen Ernstes meinen, daß die Schwierigkeiten, welche heute den Gläubigen im Hinblick auf seinen Glauben befallen, behoben werden könnten durch eine Reihe päpstlicher oder konziliarer Definitionen? Fehlbare Menschen kann man nicht mit absoluter Sicherheit gegen Irrtum feien. Die pilgernde Kirche hat tatsächlich die Versicherung empfangen, daß sie ihr Ziel erreichen wird. Aber das bedeutet nicht, daß jeder einzelne Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel auch schon in die rechte Richtung führt.

PATRICK McGRATH

geboren 1935. Er studierte in Maynooth (Irland) Theologie und in Maynooth, Löwen und Oxford Philosophie, ist Professor für Philosophie in Maynooth. Er veröffentlichte u. a.: *The Nature of Moral Judgment* (London 1967).

von Interesse, weil der Sinn der religionsphilosophischen Reflexion selbst im Zeichen der Wahrheit steht. Der vorgegebene Wahrheitsanspruch des zu erforschenden Gegenstandes muß darum früher oder später zur Herausforderung an das Wahrheitsbewußtsein der religionsphilosophischen Untersuchung führen.

Wenn wir von Religion sprechen, so beziehen wir uns nicht auf etwas, das völlig außerhalb des menschlichen Bereiches liegt. Das Faktum des Sprechens allein schon verbietet uns, auch nur anders denken zu wollen. Selbst wenn wir davon ausgehen, daß Gott als das letzte Ziel der Religion betrachtet werden muß, so ist es dennoch beim Menschen, den wir sehen, daß dieses Ziel, das wir zugegebenermaßen nicht sehen können, beginnt Gestalt anzunehmen. Was Gott bedeutet, wird weder wirklich noch sinnvoll für uns, ohne daß es gewisse Anhaltspunkte gäbe, die seine Gegenwart in der bestimmten Qualität ihres Seins ausdrücken würden. Es ist darum sowohl eine Voraussetzung sinnvollen Sprechens als auch theoretische Not-

wendigkeit, daß Religion, wenn überhaupt, im Horizont des menschlichen Selbstseins und seiner kulturellen Geschichte sichtbar wird und dementsprechend begriffen werden kann und muß. Für die Religionsphilosophie hat dies zur Folge, daß wir die Frage nach der Religion nicht auf den Umkreis einer bestimmten Tradition beschränken dürfen, auch wenn das tatsächliche Verwurzelte der Fragenden in einer wie immer beschaffenen Tradition weder aufgehoben noch geleugnet werden kann. Vielmehr muß die Religionsphilosophie die Begründung ihres Fragens in jenem Umkreis suchen, in dem wir von Menschsein überhaupt und von Menschheit im allgemeinen «konkret» sprechen. Sie muß im Apriori von Kultur und Geschichte nach jenem Apriori fragen, auf Grund dessen Kultur und Geschichte sinnvoll und damit zum möglichen Gegenstand der Reflexion werden.

Versuchen wir, dem logischen Charakter dieser Ausgangssituation entsprechend, die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten aufzugreifen, so zeichnen sich eigentlich drei Problemkreise ab. *Erstens* werden wir auf eine Fragestellung verwiesen, die das Problem gewissermaßen von außen behandelt. Wir begegnen dem Menschen als einem Wesen, das religiös in Erscheinung tritt und seine Religion im Prozeß von Kulturerzeugung und Kulturerhaltung artikuliert. Wir können also auch fragen: Wie kommt es eigentlich dazu, daß es so etwas wie unantastbare Glaubenswahrheiten im Verlauf der Kulturgeschichte gibt? *Zweitens* steht dem eine Fragestellung gegenüber, die das Problem gewissermaßen von innen her erfassen möchte. Wir fragen uns, in welchem Sinn die Traditionen sich in unantastbaren Glaubenswahrheiten begreifen, und wie sie diese begründen, bzw. wie wir diese Begründung aus der Sicht ihres Entstehens beurteilen müssen. *Drittens* begegnen wir hier dem Menschen, der als Person einerseits das allgemein Menschliche konkretisiert und andererseits das konkret Geschichtliche universalisiert. Wir fragen uns dementsprechend, inwieweit unantastbare Glaubenswahrheiten auf Personsein angelegt sind, und inwieweit dieses von ihnen abhängig ist, so daß es zur Begegnung von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbewußtsein im Gewissen des Menschen kommen kann.

I.

Wie sehr es darauf ankommt, die hier angedeuteten Problemkreise zu sehen und in gegenseitiger Abhängigkeit von einander zu entfalten, zeigt viel-

leicht am deutlichsten die implizite Negativität einer sogenannten dogmatischen Haltung. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit nur eine ist und im Wort auf eine absolute Weise Geltung hat, wie dies etwas vom Ausdruck unantastbar her nahegelegt werden könnte, so sind unantastbare Glaubenswahrheiten entweder unantastbar oder nicht, sie sind entweder wahr oder nicht wahr. Jeder Wahrheitsanspruch und jede Wahrheitsauffassung die damit nicht konform geht, ist abzuweisen. Was von anderer Seite her als Wahrheit vorgestellt wird, ist in Wirklichkeit Irrtum, Lüge und Betrug. Damit jedoch noch nicht genug. Sofern nämlich derartige Vorstellungen von konkreten Menschen getragen werden, grenzt sich hier in abweisender Negativität die eine Tradition gegen die andere ab. Die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Toleranz wird zu einer Frage der bestehenden Machtverhältnisse. Wenn nun dem gegenüber der Religionswissenschaftler feststellt, daß es eigentlich in jeder traditionalisierten Religion so etwas wie unantastbare Glaubenswahrheiten gibt, und daß es auf der Basis einmal anerkannter Prämissen nicht mehr möglich ist zu entscheiden, wer denn nun im soeben angedeuteten Sinn recht hat, so bleibt die Frage nach der Wahrheit im Grunde genommen unentschieden. Während in Indifferenz alles anerkannt und auch wieder nicht anerkannt wird, bleiben die unantastbaren Glaubenswahrheiten so unberührbar wie zuvor. Sie werden tabuisiert. Das reflektierende Sprechen über Tradition vertieft die Gräben, die sowieso schon zwischen den Traditionen bestanden haben und ent wurzelt sich selbst soweit sein eigenes Gegründetsein innerhalb einer Tradition in Frage kommt. Wenn nun noch der Philosoph hinzukommt und dieses Gegeneinander beobachtet, so legt sich ihm, vorausgesetzt er verharret bei den hier maßgebenden Prämissen, zumindest die Vermutung nahe, daß eigentlich nur das philosophische System Wahrheit beanspruchen kann und daß die Religionen im Grunde genommen nicht wissen, was sie sagen. Am Aussagegewicht bemessen, stehen sie auf einer Bewußtseinsstufe, auf der zwar von Wahrheit gesprochen, nicht aber in Wahrheit gedacht wird. Allerdings sollte diese Vermutung nicht ohne eine gewisse Vorsicht und Selbstkritik ausgesprochen werden, besteht doch immerhin die Möglichkeit, daß sich die unantastbaren Glaubenswahrheiten vom religiösen Kontext in den des Philosophierens verschieben, so daß am Ende dieselbe Praxis wiederkehrt, die gerade vom philosophischen Bewußtsein als unerträglich empfunden wurde.

Versuchen wir die hier angedeutete Negativität, die wir, wengleich unter dem Vorzeichen idealtypischer Vereinfachung, immer wieder antreffen können, so stellt sich vor allem die Frage, wie es zu diesem abweisend-abgrenzenden Automatismus kommen kann. Daß dabei der Begriff der Wahrheit von Bedeutung sein dürfte, liegt auf der Hand. Allerdings ist dieser Begriff derart in die nachfolgende Bewegung verwickelt, daß er von dieser nicht mehr losgelöst werden kann, sondern mit ihr zugleich, wenn nicht gar als diese Bewegung selbst verstanden werden muß. Zumindest müssen wir das Problem der Wahrheit als einen Ausdruck dessen betrachten, was diese Bewegung in Gang hält. Die Antwort auf unsere Frage muß darum dort gesucht werden, wo die Negativität Gestalt gewinnt, d. h. im Übergang von dem in sich geschlossen vorgestellten System absoluter oder unantastbarer Glaubenswahrheiten zu der diesem System widersprechenden und es in seiner faktischen Existenz negierenden Wiederholung. Anders ausgedrückt: wir können das Problem des Wahrheitsanspruchs nicht von isolierten Sätzen her aufrollen, sondern müssen versuchen, den Artikulationsprozeß selbst in den Blick zu bekommen. Weil es Zusammenhänge gibt, die wohl als solche bestehen, in einem bestimmten Kontext jedoch entweder nicht gesehen oder nicht anerkannt werden, gibt es auch jene Bewegung, die es eigentlich nicht geben dürfte, und die darum als abweisend-abgrenzender Automatismus in Erscheinung tritt. Konkret gesprochen können wir auch sagen, daß der Widerspruch zwischen dem dem religiösen Menschen eigenen Bewußtsein unantastbarer Glaubenswahrheiten und den die religiöse Intention von Sinn und Gutsein aufhebenden Resultaten dieses Bewußtseins auf Voraussetzungen verweist, die als solche nicht ohne weiteres bewußt sind, und die darum nur im Kontext der Konstitutionsproblematik der entsprechenden Daten erschlossen werden können. Daraus erhellt, daß es in einer Analyse derartigen Geschehens zunächst nicht so sehr darauf ankommt, Einzelheiten kritisch zu untersuchen als vielmehr einen Begriff vom Gesamtprozeß zu erhalten, wobei der bestehende Zusammenhang von Kulturgeschichte und Religion nicht nur als Ursprung von Wahrheitssätzen oder des orthopraktischen Bewußtseins erkannt, sondern auch als das ausgezeichnete Objekt des Begreifens betrachtet werden sollte. Jedenfalls sollten die oben angedeuteten Problemkreise, deren verbindendes Moment damit einerseits die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von unantastbaren Glaubenswahrheiten und andererseits

deren Realisierbarkeit und Realität ist, in diesem Sinn verstanden werden.

II.

Im Kontext alltäglicher Erfahrung ist der Mensch ein Wesen, das in einer Fülle von Beziehungen lebt und überlebt. Im Bewußtsein der Dauer erkennt er nicht nur die Dinge rundum. Er versteht es auch, diese Erkenntnis in Handeln zu verwandeln und sich bleibend nutzbar zu machen. Es erscheinen Kultur und Tradition, in denen der Mensch die nicht mehr bloß naturhafte Identität seines Wesens findet und im Sein erhält, bzw. sofern er in diesen Prozeß geboren wird, assimiliert und bestimmend bestimmend perpetuiert. Die Folge davon ist, daß der Seins- und Sinnmodus des naturhaften Geschehens ergänzt und unterschieden wird von dem des kulturellen Bestehens und seiner geschichtlichen Entwicklung. Das aber bedeutet, daß der Prozeß des Überlebens, wie er von einem sich wissenden und in diesem Wissen artikulierenden Bewußtsein wahrgenommen wird, nicht auf sich beruhen kann. Vielmehr wird er sich selbst in diesem Bewußtsein zum Problem. Der Mensch weiß, daß *er ist*. Im Ursprung der Kultur erscheint die Wirklichkeit der Religion als jene Erinnerung und Anstrengung, in der menschliche Wesen nicht nur überleben, sondern menschlich, d. h. auf etwas anderes denn das Überleben selbst hin, überleben. Es stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Legitimierung des Bestehenden und der Integration derartiger Fragen und Antworten in den Modus des kulturellen und personalen Seins. Religion erweist sich als jener Komplex kulturell-personaler Wirklichkeit, der dadurch zustande kommt, daß der Mensch den *status quo* seines jeweiligen Existierens im Sinne derartiger Fragestellungen tatsächlich bewältigt hat und zugleich auf einen *status ultimus* hin bewältigen muß. Wir *sprechen* aus Überzeugung und sind dennoch zugleich *fragende* und *lernende* Wesen, d. h. Wesen, die überzeugt worden sind und zumindest andere überzeugen möchten.

Die Kulturgeschichte gestattet es uns, diesen Prozeß des religiösen Bewußtseins in einer Vielheit von Erscheinungen zu verfolgen. Dabei wird deutlich, daß wir vor allem zwischen zwei Typen des religiösen Selbstverständnisses unterscheiden müssen. Einerseits begegnen wir einem religiösen Selbstverständnis, das von einem mythen-schaffenden und andererseits von einem mythen-bewahrenden Bewußtsein geprägt ist. Soweit dabei eine dieser Bewußtseinshaltungen dominiert, handelt

es sich im ersten Fall um Kulturen, in denen die Tradition weder im Sinne von vorgesehenen Institutionen, noch durch das Vorhandensein von Schrifttum fixiert worden ist. Die Bewältigung der religiösen Grundproblematik zeigt sich vor allem in der ständigen Verwirklichung des mythologischen Prozesses. Es geht nicht darum, vorgegebene Mythen, in denen das Chaos der Sinnlosigkeit durch den Kosmos des Sinnhaften überwunden worden ist, zu bewahren und auszuarbeiten, sondern darum, diesen Übergang selbst im mehr oder weniger spontanen und assoziativen Hervorbringen und Realisieren von Mythen aufrechtzuerhalten. Der Mensch lebt Religion, aber er legt sie nicht, wie wir dies am Beispiel schriftloser Kulturen beobachten können, auf Dauer hin fest. Dies ändert sich jedoch mit dem Übergang zum mythen-bewahrenden Bewußtsein als dominierendem Traditionsprinzip; eine Entwicklung, die wir ebenfalls im Bereich dieser Kulturen, aber auch in unserer eigenen Geschichte feststellen können. Hier ist es nicht so sehr der Prozeß des Mythenbildens, auf den es ankommt und der dem kulturellen Bestand Dauer verleiht, sondern die adäquate Weitergabe einmal gegebener Mythen und Orientierungsschemata. Damit aber wird die Wahrheit des mythologischen Prozesses, die sich zuvor im Bestehen des Menschen überhaupt konkretisiert und, sofern wir vom reflektierten Begriff sprechen, verloren hatte, im Resultat dieses Prozesses bestimmt. Sie kann als solche vorgestellt und identifiziert werden. Die einmal artikulierten und fixierten Mythen und Aussagen der Tradition werden als eine eigene Wirklichkeit angesehen, die verbindlich ist, die man heilig zu halten hat und die damit unantastbar wird. Wir können in diesem Zusammenhang etwa auf das heilige Schrifttum Indiens und Israels verweisen. Vor allem aber zeigt sich diese Entwicklung in jenen Situationen, wo die Artikulation des religiösen Bewußtseins durch einen Gründer bestimmt ist, wie etwa beim Buddhismus, dem Christentum und Islam, oder, falls wir auf gegenwärtiges Geschehen anspielen wollen, beim Marxismus, Maoismus, wie überall dort, wo sich Menschen auf bestimmte Texte berufen.

Sofern wir diesen mythologischen Prozeß vom Wort und seiner Fixierung her begreifen, bzw. sofern wir die Berufung auf fixierte Worte selbst als mythische Verhaltensweise verstehen, wird deutlich, daß der Ursprung unantastbarer Sätze und des damit gegebenen Wahrheitsbewußtseins, d. h. also unantastbare Wahrheiten, im traditionellen Wesen des Menschen zu suchen ist. In diesem Sinn ver-

weisen die Bedingungen, unter denen Kultur wirklich wird, zugleich auch auf Bedingungen, die so etwas wie unantastbare Wahrheiten (Sätze) möglich machen. Allerdings wird damit auch deutlich, daß der kulturelle Prozeß als solcher noch nichts über den Anspruch solcher Sätze sagt, es sei denn, wir sehen sie im Zusammenhang kultureller Identitäten und deren Dialektik. In jedem Fall werden wir auf den zweiten Fragekreis verwiesen, in dem das «daß» der Tradition und ihrer Sätze zum Problem des eigenen Bewußtseins und seiner Auslegung wird.

III.

Dieselbe Unterscheidung, die wir bisher mit Bezug auf Erscheinung und Fortdauer der Mythologie vorgenommen haben, gilt zunächst auch für das Selbstverständnis von Traditionen und ihren Sätzen. Vor allem können wir innerhalb dieser Unterscheidung festhalten, daß es Kulturen gibt, bei denen es irrelevant wäre, von unantastbaren Glaubenswahrheiten zu sprechen. Diese werden zwar als Resultat des Artikulierens überhaupt vorbereitet, zugleich aber auch in der Eigentümlichkeit dieses Prozesses zurückgehalten. Mit andern Worten, auch wenn der Geist der Mythen und der Tradition verbindlich ist, so sind es doch nicht die Sätze. Vom Standpunkt der Traditionen, denen das vorgestellte Resultat des mythologischen Prozesses zum Problem des Wahrheitsbewußtseins wird, kommen wir also zu einem negativen Ergebnis. Andererseits ist es jedoch gerade diese Negativität, die für die Hermeneutik des Wahrheitsbewußtseins von aller größter Bedeutung ist. Fragen wir nämlich nach den Möglichkeitsbedingungen des mythenbildenden Bewußtseins überhaupt, so können wir angesichts der Tatsache, daß es derartige Kulturen gibt, nicht umhin, so etwas wie ein Sinnverstehen und Sinn-glauben als allgemeine, wenn auch unbestimmt-gewußte Voraussetzung dieses Prozesses zu postulieren. So gesehen können wir jedenfalls das Bewußtsein von Sinn überhaupt, bzw. die Tatsache, daß es Sinn gibt, und daß der Mensch, sofern dieser Sinn angesprochen und ausgesprochen werden kann und darin göttliches Sein vergegenwärtigt, selbst göttlichen Wesens, bzw. Person ist, als fundamentale, Glauben sowohl ermöglichende wie auch begründende Wahrheit betrachten. Allerdings wird diese Wahrheit von den Mythen selbst nicht formuliert. Sie bleibt vielmehr als die bestimmende Kraft des Mythen sagenden Prozesses verborgen und kann als solche nur durch

den Logos, der die Möglichkeitsbedingungen seines Sagens zu durchdenken versucht, erschlossen werden.

Wenn wir demgegenüber jene Kulturen betrachten, in denen die mythenbewahrende Einstellung vorherrschend geworden ist, so können wir erwarten, daß die Begründung dafür früher oder später selbst zum Ausdruck kommen muß. Das Fehlen der im Prozeß selbst gewährleisteten Begründung mythenbildender Unmittelbarkeit wird zur verborgenen Frage in der Weitergabe einmal etablierter Mythologien und Orientierungen. Diese Frage kommt vor allen Dingen dann zum Vorschein, wenn Kulturen mit divergierenden Traditionen aufeinander treffen und teils durch ihre Existenz, teils durch ihren Machtanspruch die eigene Identität bedrohen; bzw. wenn die vorgegebene Orientierung und Lebensauffassung einer Gemeinschaft von einzelnen oder von Gruppen in Frage gestellt wird. In dieser Situation werden vor allem zwei Momente deutlich. Einerseits wird das Prinzip mythologischer Begründung, d. h. das Bewußtsein des Anfangs selbst artikuliert. Die Zeit des mythenbildenden Prozesses wird zum Inbegriff göttlicher Offenbarung, die als solche die Gewähr dafür gibt, daß der absolute (d. h. nicht zum Ausgleich kommende) Charakter der Tradition nicht Menschenwerk, sondern Gottestat ist. Andererseits wird die Annahme derartiger Traditionen als eigenes Prinzip betrachtet. Sie wird im weitesten Sinne des Wortes als Glauben vorgestellt, der sowohl vom Geglauten her als auch mit der Berufung auf menschliche Freiheit und Entscheidungsfähigkeit bzw. göttliche Gnade begründet wird. Die Wahrheit der Offenbarung, die zugleich Offenbarung von Wahrheit bedeutet, wird zur Glaubenswahrheit. Ferner können wir sagen, daß die Herausschälung dieser beiden Momente notwendigerweise eine Begrenzung der Tradition zur Folge haben muß. Nicht alles, was eine Tradition, die in der Spontaneität des mythenbildenden Prozesses begründet war, über Mensch und Welt zu sagen hat, kann als solches in der Auseinandersetzung mit andern Traditionen aufrechterhalten werden, noch kann die Glaubensentscheidung den Anspruch der Vernunft, ohne die sie selbst nicht möglich ist, auf die Dauer unterdrücken. Die Wahrheit von Offenbarung und Glaube kann also nicht länger in unbestimmter Totalität dem Bewußtsein gegenwärtig bleiben, sondern muß restringiert werden, soll ihre Geltung erhalten bleiben. Statt von Wahrheit müssen wir von Wahrheiten, statt von Offenbarung von Offenbarungen, bzw. Offenbarungssätzen und statt

von Glauben von Glaubensbekenntnissen und Glaubenssätzen oder Glaubenswahrheiten sprechen. Unter der Voraussetzung, daß die Möglichkeitsbedingungen von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Wesen des kulturellen Seins begründet sind, erweist sich der Übergang von unbestimmter Totalität zu bestimmter Partikularität als das notwendige Resultat des in der und als Geschichte sich entfaltenden Pluralismus menschlicher Gemeinschaftsformen und Sinnentscheidungen.

Es wäre jedoch verfehlt, wollten wir das Problem der sich selbst verstehenden oder deutenden Tradition in diesem Sinn auf sich beruhen lassen. Sofern nämlich dieser Übergang von unbestimmter Totalität zu bestimmter Partikularität überhaupt stattfindet, ist es notwendig, auf jene Umstände zu achten, die eine derartig vorgestellte und praktizierte Partikularität aufrechterhalten und universal werden lassen. Diese können jedenfalls nicht ausschließlich auf die im kulturellen Prozeß gleichsam unbewußt wirksamen Kräfte reduziert werden. Vielmehr kommt es darauf an zu sehen, daß einerseits auf dem Niveau des Begreifens die systematische Arbeit des Theologen, der das Partikulare in seiner universalen Bedeutung erfaßt, und andererseits im Kontext mythologischer Praxis der traditionsgebende und formende Einfluß des gelebten Glaubens und des Propheten, der das Universale im Partikularen entdeckt und verwirklicht, wesentlich zum Begriff der unantastbaren Glaubenswahrheit dazugehört; oder was dasselbe bedeutet, daß der Anspruch unantastbarer Glaubenswahrheiten ohne diese beiden Momente verlorengehen muß. Gerade weil der Sinn des partikularen Satzes nur auf Grund seiner Verbundenheit mit dem Ganzen seines Ursprungs Geltung erheischen kann, bedarf es des reflektierenden Begreifens, das sowohl auf die Differenz als auch die Identität beider achtet und aufmerksam macht. Und umgekehrt bedarf es des gelebten Glaubens und der gläubigen Gemeinde, die im Bewußtsein ihrer Identität das festlegt und perpetuiert (bzw. sofern wir vom Propheten sprechen, aufs Neue artikuliert), was als das entscheidende Merkmal der in ihr zum Vorschein kommenden Totalität anzusehen ist, bzw. die in frommer Entschuldigung die praktischen Widersprüche mit der geglaubten Wirklichkeit versöhnt. Kurzum, der Begriff der unantastbaren Glaubenswahrheiten darf weder theoretisch-spekulativ noch im Sinne einer rein definitiven Praxis gedacht werden, obwohl beide Möglichkeiten von Theorie und Praxis nahegelegt werden können; dann nämlich,

wenn einerseits das theologische Denken die Idee des totum zu verselbständigen und andererseits die definierende Gemeinde sich eben desselben totum in autoritärer Intoleranz zu bemächtigen versuchen. Während im Namen Gottes legitimiert wird, erweist sich eben diese Legitimation als der Gott, auf den man sich beruft.

Wie immer wir die hier angedeuteten Probleme zu Ende zu denken haben – eine Aufgabe, der wir uns an dieser Stelle weder aus Raumgründen noch um der Vollständigkeit des Argumentes willen unterziehen können – wir können kaum bestreiten, daß wir in diesem Zusammenhang auf Spannungen stoßen, die die Frage aufwerfen, oder zumindest nahelegen, ob wir es in der Tradition unantastbarer Glaubenswahrheiten nicht mit einem jener Fälle zu tun haben, wo das Resultat seine eigenen Voraussetzungen aufhebt, und sich als ein Widerspruch erweist, der nur als Illusion und Lüge aufrecht erhalten werden kann.

Es ist dies in der Tat eine Möglichkeit, der sich der Mensch, gerade weil und insofern er religiös ist, beständig ausgesetzt sieht. Andererseits dürfen wir jedoch angesichts der Möglichkeit von Illusion und Lüge nicht vergessen, daß der Sinn kulturellen Seins ebenso wie das Sein von Sinn überhaupt, weder die Welt als Natur und Naturgeschehen noch die gesellschaftliche Totalität der Menschheit sein können, wie dies von marxistischer Seite her einzureden versucht wird. Im Sinne des dritten Problemkreises werden wir vielmehr auf die Person verwiesen, die als die elementare Synthesis von Natur, Gesellschaft und Allgemeinem nicht nur zum kulturellen Konstitutionsprozeß dazugehört, sondern diesen in transzendentaler Begrenzung zugleich auch übersteigt und damit gegebenenfalls als Illusion und Lüge enthüllen kann. Um darum die bisherigen Überlegungen zu Ende führen zu können, müssen wir sie in jenes Prinzip hinübernehmen, das es uns ermöglicht, sowohl selbst Moment des kulturellen Prozesses zu sein als auch diesen zu beobachten und kritisch zu begreifen.

IV.

Die Zuspitzung unserer Frage auf die Bedeutung von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Kontext personalen Seins hat zunächst zweierlei zur Folge. Erstens wird damit der von den Religionen bisweilen vorgebrachte Vorwurf zurückgewiesen, daß das philosophische Denken nicht begreifen kann, worum es dem Glauben eigentlich geht. Die von Begriff und Wahrheit geforderte Relativierung

von Glaubenspositionen im Horizont der Menschheit kann nämlich nur dann als Profanierung und Glaubenslosigkeit angesehen werden, wenn die Vorstellung vom Heiligen zuvor schon zum Mittel sozialen Machtstrebens und ideologisierten Superioritätsbewußtseins geworden ist, d. h. wenn der Glaube verloren ist. Das Denken wird von seinem personalen Ursprung gelöst und als verfügbare Handelsware beurteilt, der gegenüber der Denkende allen Eigenwert einbüßt. Zum zweiten wird eine Interpretation abgewiesen, die das unleugbare Vorhandensein des Anspruchs auf unantastbare Glaubenswahrheiten damit rechtfertigen möchte, daß wir in ihnen das Offenbarwerden der Geschichte selbst sehen müssen, auch wenn diese als Geschichte der Illusionen zu begreifen ist. Dieses Offenbarwerden kann natürlich nicht mehr im Sinne eines verbindlichen Geschehens, in dem sich göttliches Sein enthüllt, begriffen werden, es sei denn, wir erklären die Idee der den Irrtum begreifenden und zugleich überwindenden Wissenschaft, für die der Anspruch unantastbarer Glaubenswahrheiten im Sinne einer Offenbarung von Irrtümern grundsätzlich ad absurdum geführt ist, als den Sinn und das Ziel der Geschichte. Ganz abgesehen davon, daß damit diese Idee der Wissenschaft selbst zur unantastbaren Glaubenswahrheit würde, die nicht weniger als die von ihr zurückgewiesenen «vor» wissenschaftlichen Entscheidungen der heillosen Dialektik der Illusion verfele, bedeutete dies, daß damit die Geschichte zu einem Abstractum verdünnt würde, dessen Substantialität wohl in der Vorstellung und real gedachten Zukunft, nicht aber im konkreten Geschehen gesucht werden dürfte. Mit andern Worten, die zurecht abgewiesene Illusion enthüllt aus der Sicht personalen Seins gerade in der besonderen Art und Weise des Zurückweisens dieses selbst als Illusion und mythenbildenden Prozeß, wobei dieser allerdings im Verlust seiner Unmittelbarkeit nur als unausgesprochener und darum als unauflösbarer kultureller Konflikt bestehen kann. Dem gegenüber bedeutet die Bezugnahme auf die Wirklichkeit personalen Seins, daß wir im Personsein des Menschen jenes Prinzip sehen, auf Grund dessen das Sagen von Sinn, so wie wir es vom sich aussprechenden und im Aussprechen gelebten Mythos her kennen, nicht nur möglich wird, sondern sich zugleich auch als die Substantialität von Kultur überhaupt erweist.

Als Person betrachtet, ist der Mensch kein bloßes Produkt oder Resultat des Naturgeschehens, sondern absolut. Er ist Anfang und Ende zugleich und darum im eigentlichen Sinn unantastbar. Als Be-

wußtsein, das begreift, ist er, wie Hegel dies deutlich ausgesprochen hat, zugleich Gewissen, das entscheidet und «für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst hat» (ed. Glockner, vol. II, 488). Folglich kann auch das Geschehen der Geschichte nicht auf ein allgemein Abstraktes reduziert werden, das zwar als Ganzes wahr, als einzelnes jedoch nichtssagend ist. Im Lichte personalen Seins wird vielmehr selbst das einzelne zum repräsentativen Symbol dessen, was nur als Ganzes Sein beanspruchen kann. Mit andern Worten, um vernünftigerweise von Geschichte und Kultur sprechen zu können, müssen wir voraussetzen, daß es den Menschen nicht nur im Sinne von abstraktem Bewußtsein und Sichwissen, sondern auch von Gewissen und Freiheit gibt; oder – was dasselbe bedeutet – daß es mit der Geschichte als Offenbarung zugleich auch Offenbarung in der Geschichte geben muß und daß die Möglichkeit dieser Offenbarung in und auf Grund der Wirklichkeit personalen Seins zu suchen ist. Die Möglichkeitsbedingungen für den im Verlauf der Geschichte immer wiederkehrende und in vielfältigen Formen erscheinende Anspruch auf Totalität und das in Sätzen und als Wahrheiten artikulierte Bewußtsein desselben dürfen also nicht allein im Wesen der Illusion und ihrer kulturellen Genese gesucht werden, sondern sind vor aller illusionären Entartung in der Wirklichkeit des Personseins begründet und als solche gegeben. Gerade weil und insofern wir von *Glaubenswahrheiten* im Sinne von Gewissensentscheidungen sprechen können, müssen wir ihnen auch das Prädikat der Unantastbarkeit zuerkennen. Dabei bedeutet Unantastbarkeit jedoch nicht, daß sie nicht mehr hinterfragt werden *dürfen*, sondern daß sie letztlich nicht mehr hinterfragt werden *können*. Der unbestimmt-bestimmende Kontext des Wortes hält dessen volle Identität in einer solchen Weise im Sinn der Geschichte und im personalen Sein zurück, daß die konkrete Gestalt des Wortes zwar Gegenstand unbegrenzten Fragens, Suchens und Handelns bleibt, seine Wahrheit je-

doch nicht von jener Würde getrennt werden darf, die der Person wesentlich zukommt.

Das Gewissen, auf das wir uns berufen müssen, soll es möglich sein, von Sinn anders als in nominalistischen Zuordnungsschemata zu sprechen (und das bedeutet, überhaupt zu sprechen), ist also keine heilige Kuh, die nicht angetastet werden darf, sondern jene transzendente Wirklichkeit, die in Differenz zu allem, das vorgestellt werden kann, in diesem nichtsdestoweniger zum Vorschein kommt, insofern es im Modus der Partizipation begriffen und in der Haltung von Glauben und Toleranz gelebt wird.

Versuchen wir das Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Lichte dieser Überlegungen zusammenzufassen, so können wir festhalten, daß sowohl der Anspruch solcher Wahrheiten als auch ihre Artikulation in Sätzen und Fragen im kulturgeschichtlichen Prozeß über diesen hinaus auf das Personsein des Menschen und dessen Implikate verweisen. In ihm finden sie ihre Begründung, aber auch das Maß dessen, was sie sind und sein sollen. Damit ist zwar der Konflikt von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbewußtsein weder gelöst noch einem faulen Frieden mit den bestehenden Überzeugungen das Wort geredet. Wohl aber können wir sagen, daß dieser Konflikt nicht endgültig ist, sondern in einem Fragen, das gerade deshalb, weil es die Würde und das Wunder des Personalen und die universale Bedeutung des Einmaligen in der Geschichte gelten läßt, in radikaler Kritik alles befragt, fruchtbar werden kann.

WILHELM DUPRÉ

geboren 1936 in Hermeskeil (Kreis Trier). Er studierte in Wien Philosophie, Ethnologie und Soziologie, ist Doktor der Philosophie, war 1963 bis 1965 wissenschaftlicher Assistent in Wien, 1965 bis 1970 Professor für Philosophie an der DePaul Universität zu Chicago, unterrichtet seit 1970 Religionsphilosophie an der Universität Nimwegen. Seine Veröffentlichungen befassen sich mit Nikolaus von Kues, Mythologie, Fundamentalphilosophie und Ethno-Philosophie.