

WAHRHEIT IN EINHEIT UND VIELHEIT
EINE REZENSION*

von Josef Wohlmuth

Der hier vorgelegte Sammelband stellt die Referate der „Arbeitsgemeinschaft Philosophie in katholisch-theologischen Studien“, die auf der Jahrestagung vom 2.–5. Januar 1986 gehalten wurden, in teilweise erweiterter Fassung einem größeren Leserkreis vor. Wie der Herausgeber im Vorwort sagt, ist es Sinn dieser Arbeitsgemeinschaft, ein „gemeinsames Problembewußtsein christlicher Philosophie im Hinblick auf die Theologie zu fördern“. (8) Aus dem Vorwort geht ebenfalls hervor, daß man sich nicht das Ziel setzte, in die derzeit „viel diskutierten Wahrheitstheorien“ selbst einzugreifen. Vielmehr habe man versucht, aus theologischem Frageinteresse die logischerkenntnistheoretische Wahrheitsfrage „auch auf andere Dimensionen und Sachbereiche auszuweiten“. (8) Aus dem einführenden Beitrag von E. CORETH ergibt sich näherhin, daß in einer christlich zu verantwortenden Wahrheitstheorie von der Identität von „ipsum esse“ und „ipsa veritas“, von „Sein und Wahrheit Gottes als erste(m) und letzte(m) Grund aller Wahrheit“ zu sprechen sei, wobei für uns „als endlich erkennenden Wesen Wahrheit begrenzt und gebrochen (bleibt)“. (14) Wahrheit tut sich nach CORETH auf in der „Integration“, nicht in der „Negation“. Das Gespräch mit GADAMER, APEL und HABERMAS bleibt denn auch bei der Anzeige der Aporien stehen. CORETHS eigene, metaphysisch orientierte Position findet sich S. 22 kurz zusammengefaßt; es gibt einen unbedingten und deshalb unbegrenzten Geltungshorizont der Wahrheit, der aber „immer nur an der jeweils einzelhaften Erfahrung und Einsicht gegeben (ist), nicht als inhaltliche Antizipation der konkreten und vielfältigen Wirklichkeit“. (22) Wenn man aus solcher transzendentaler Option an heutige Wahrheitstheorien herangeht und sie „unter dem Aspekt ihrer Integrierbarkeit“ (8) behandelt, muß man sie in der Tat nicht näher behandeln. Daß damit aber die Probleme eher erst gestellt als gelöst sind, beweisen die Einzelbeiträge des Sammelbandes.

Schon der erste Beitrag des Bonner Philosophen J. SIMON, „Sprache und Wahrheit“ (28–41) zeigt an, daß die Wahrheitsfrage die systemimmanente Betrachtungsweise der Bedeutung von Zeichen bzw. Zeichensystemen sprengt. Theorien über eingespielte Kommunikation oder auch über „die ‚kontrafaktische‘ Voraussetzung einer allumfassenden Intersubjektivität“ (40) verdecken diese Problematik eher. In philosophischer Nähe zu E. LÉVINAS kann SIMON sagen: „Im Dasein des Nächsten ist insofern Gott als die Wahrheit da, als in den letzten oder unbeschränkt allgemeinen Fragen keiner für den anderen wissend sein kann und auch keine Wörter mehr mit letzter

* E. CORETH (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Mit Beiträgen von EMERICH CORETH, KONRAD FEIEREIS, ALOIS HALDER, LUDGER HÖNNEFELDER, WALTER KASPER, WALTER M. NEIDL, GÜNTER ROMBOLD und JOSEF SIMON (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) Patmos/Düsseldorf 1987.

Bestimmtheit ‚für‘ andere eingesetzt werden können.“ (41) SIMONS Beitrag macht sehr deutlich, wie sehr – nicht zuletzt von LÉVINAS her – die Prämissen einer heutigen Semiotik zu hinterfragen sind.

A. HALDERS Überlegungen zum Verhältnis von geschichtlicher und logischer Wahrheit (42–59) kommen – auf dem Hintergrund interessanter geschichtsphilosophischer Einblicke – zu der These, „daß ‚Geschichte‘ zugleich die Geschichte der Sache selbst sei – ‚ontologische‘ Geschichte, in der alle ontische Geschichte der wirklichen Erscheinungen und auch die Geschichte . . . des denkenden Sprechens . . . beruhe . . .“. (58f)

Der umfangreiche Beitrag des Salzburger Philosophen W. M. NEIDL wendet sich mit dem Thema „Das Wahrheitsproblem der Naturwissenschaft. Zum Subjektverständnis gegenwärtigen naturwissenschaftlich-naturphilosophischen Denkens“ (60–97) einer durchaus notwendigen Einzelproblematik zu, die – neben dem ausführlichen Gespräch mit C. F. v. WEIZSÄCKER – auch an die naturphilosophischen Grundlagen einer neuen Denkart, die unter dem Namen „New Age“ kursiert, heranführt (CAPRA, RUYER), an deren Horizont auch so etwas wie „ein neuer Gott“ auftaucht, der für christliche Theologie in Zukunft wohl noch einige Herausforderung darstellen wird. (Vgl. 94–97) Auch schon v. WEIZSÄCKERS Denken sei unterwegs zu einem Modell der Einheit, dessen Konsequenzen für die Gottesfrage erst im noch ausstehenden Werk „Zeit und Wissen“ zu ziehen seien. (96)

In eine buchstäblich andere Welt führt der Erfurter Philosoph K. FEIEREIS mit seinem Aufsatz „Wahrheit – Wissenschaft – Fortschritt. Philosophie in der DDR, betrachtet aus christlicher Sicht.“ (98–127) Unter der Prämisse, daß sich die christliche Philosophie und Theologie wohl der Religionsphilosophie von MARX, nicht aber mit gleichem Ernst der von LENIN und somit der des herrschenden Marxismus-Leninismus zugewendet habe (99) tastet FEIEREIS anhand ausgewählter Einzelprobleme jene Fragen ab, in denen sich heute ein Dialog aus veränderter Situation eher anbahnen kann als noch vor wenigen Jahren. Ein nicht zuletzt wegen der realistischen Einschätzung der DDR-Philosophie und der faktischen Chance christlicher Existenz dort lesenswerter Beitrag!

„Die Wahrheit der Kunst“, der Beitrag von G. ROMBOLD (128–146), greift eine weitere Dimension des Wahrheitsverständnisses auf, das zugleich mit Recht als in der christlichen Tradition zu kurz gekommenes beklagt wird. (Vgl. 145f) Der interessante Einblick in die parallel verlaufende Geschichte der Kunst und der philosophischen Ästhetik betont m. E. ebenfalls zu Recht, daß der Begriff der Wahrheit nicht auf die Wahrheit der theoretischen Erkenntnis eingeschränkt werden dürfe. Hier hätte ich mir allerdings gewünscht, daß sich der Beitrag auch den neuesten Versuchen der Adorno-Rezeption oder den Beiträgen in „Kolloquium Kunst und Philosophie“ zugewendet hätte. Auf theologischer Seite gehen die Bemühungen zu Fragen der theologischen Ästhetik wohl ebenfalls über den von RAHNER zitierten Aufsatz hinaus. (Vgl. H. U. v. BALTHASAR, H. KÜNG, F. SCHUPP u. a.)

L. HONNEFELDERS Beitrag „Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik“ (147–169) bewegt sich im Grundsätzlichen, indem er

sich sechs Fragenkomplexen zuwendet, die hier kurz referiert seien: a) Kann man überhaupt von praktischer Wahrheit sprechen? – Die Frage wird mit ARISTOTELES bejaht, wonach praktische Wahrheit jene Wahrheit ist, „die in der Übereinstimmung mit dem richtigen Streben liegt“. (150) Dabei gilt: „Die im Begriff der praktischen Wahrheit ausgedrückte Übereinstimmung mit dem richtigen Streben ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, die Verwirklichung des Strebens zugleich Selbstgestaltung.“ (152) b) Wie kann praktische Wahrheit erkannt werden? – Sie wird – nach ARISTOTELES – erkannt, indem sich menschliches Handeln auf ein umfassendes Ziel („das geglückte Leben überhaupt“) (152) bewußt ausrichtet und somit nicht nur sein Streben verwirklicht, sondern dies denkend und wollend tut. (Vgl. 152–154) c) Gibt es Kriterien der praktischen Wahrheit? – Nach THOMAS VON AQUIN, der hier ARISTOTELES weiterführt, „kann die praktische Vernunft als die eigentlich ordnende und regelsetzende Kraft aufgefaßt und die praktische Wahrheit als eine aufzugebene, in der Ausgestaltung der Grundantriebe sich herstellende Übereinstimmung mit dem richtigen Streben verstanden werden“. (156f) d) Worin unterscheidet sich die praktische Wahrheit von der theoretischen? – Nach HONNEFELDER enthält die praktische Frage nach dem, was ich tun soll, anders als die theoretische Frage nach dem, was der Fall ist, die grundlegendere Frage nach dem, wer ich sein will. „Moralisches Handeln ist ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten.“ (160) Freiheit und Gewissen stehen hier zur Debatte. „Allein in der von mir erkannten praktischen Wahrheit wird der Wahrheitsanspruch des objektiv Verbindlichen für mich erkennbar.“ (161) e) Inwiefern fällt die theoretische Wahrheit qua Praxis noch einmal unter den Begriff der praktischen Wahrheit? – Die Antwort lautet, daß die praktische Frage nach dem Guten oder – bescheidener – nach der Weltbewältigung gar nicht von der theoretischen Frage, worin denn letztlich das Gute bestehe, getrennt werden kann. (163–165) f) Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Überlegungen in a)–e) für eine „Theorie der praktischen Wahrheit“? – In fünf prägnant formulierten Überlegungen wird das Vorausgehende zusammengefaßt. So wird davon gesprochen, daß praktische Wahrheit eine „operative Wahrheit“ sei (166), die sich – kriteriologisch – näherhin als Kohärenzwahrheit verstehen lasse (166f) und so auf das „wahre Leben“ angelegt sei, das zu verfehlen Schuld bedeutet. (167f)

Die Konsistenz der logischen Gedankenführung HONNEFELDERS zeigt sich gerade auch in diesen Schlußfolgerungen. Daß freilich ein Dialog mit der wohl konsequentesten metaphysischen Begründung von Ethik bei dem Zeitgenossen E. LÉVINAS völlig unterbleibt, hängt wohl mit dieser in sich stehenden Konsistenz des Ansatzes und seiner Durchführung zusammen. Ein Dialog zwischen beiden Ansätzen wäre m. E. aber spannend.

Der letzte Beitrag von W. KASPER stellt sich das Thema: „Das Wahrheitsverständnis der Theologie.“ (170–193) Daß die Wahrheitsfrage nicht gerade im Mittelpunkt der systematischen Theologie steht, ist uneingeschränkt zuzugeben. Ob der Zustand so desolat ist, wie KASPER 170f. andeutet, möchte ich freilich bezweifeln. Die Problemstellung wird schlaglichtartig an einigen ausgewählten Positionen dargestellt (PEUKERT, BULTMANN, HASENHÜTTEL, KÜNG,

BOFF) und kommt S. 175 zu dem Ergebnis, daß die Krise der Metaphysik mittlerweile voll auf die Theologie durchgeschlagen habe. An-sich-seiende Wahrheit könne (nach den genannten Positionen) gar nicht mehr gedacht werden. „Diese Krise des Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsverständnisses ist die Grundkrise gegenwärtiger Theologie.“ (175) Die Diagnose teile ich, die aufgeführten Positionen würde ich jedoch differenzierter sehen, zumal PEUKERT von vornherein als „im Bann der Konsensustheorie der Wahrheit“ stehend (171) ausgeklammert wird. (Fußen nicht PEUKERTS theologische Überlegungen mehr auf W. BENJAMIN als auf HABERMAS und APEL?)

KASPERS Rekonstruktion des traditionellen theologischen Wahrheitsverständnisses (II) kommt zu der These, daß zwischen griechisch-metaphysischem und biblisch-geschichtlichem Wahrheitsverständnis letztlich kein Gegensatz bestehe (182). In seinen Überlegungen zum theologischen Wahrheitsverständnis der Neuzeit (III) tritt KASPER – trotz Bedenken in Einzelpunkten – für das RAHNERSCHE Programm der transzendentalen Methode als einzige Möglichkeit ein, „um unter den Voraussetzungen neuzeitlichen Denkens die Frage nach dem Absoluten denkerisch zu eröffnen und dabei so zu stellen, daß jeder Anschein von Heteronomie vermieden wird“. (187) Mit der Tübinger Schule erweist sich die theologische Wahrheitsfrage als „Frage nach Sinn, nach dem Einen und Ganzen der Geschichte“ (188). Da diese Schule für die „Einheit von historischer und systematischer Methode“ eintrat (188), so gilt – nach KUHN – daß theologische Wahrheit als „die gnadenhafte Bestimmung der unbestimmten Offenheit menschlicher Vernunft und menschlicher Wahrheitssuche“ zu verstehen sei. (189)

Interessant sind die abschließenden Thesen zum theologischen Wahrheitsverständnis (IV). Die These 1 besagt, daß auch in der Theologie (wie nach L. B. PUNTEL in der Philosophie) Konsensus- und Kohärenztheorie zusammengehören. Was beide Theorien meinen, muß der Leser allerdings schon wissen, da Kasper nur von deren Anwendung auf die theologischen Problemstellungen spricht (und der philosophische Ernst dieser Theorien dabei nicht recht hervortritt). Dabei stimme ich KASPER völlig zu, daß die Frage der Theologie die Wahrheit sein müsse, die Gott selbst ist. (189) Aber wie kommt Theologie zu dieser Wahrheit und wie verbleibt sie dabei? Ist die Antwort auf diese Frage nicht doch schwieriger als hier bei KASPER angedeutet? (Vgl. 189f) In These 2 wird, den Gedankengang fortsetzend, gesagt, theologische Wahrheit sei „aufgrund ihrer Bezogenheit auf die Wahrheit, welche Gott selbst ist, nicht partikulare, sondern universale Wahrheit“. (190) Als solche universale Wahrheit ist sie „Wahrheit über die Wirklichkeit insgesamt“. Ohne metaphysische Kategorien seien aber christologische und trinitarische Aussagen schlecht vorstellbar. So sehr man dem zustimmen muß, wird man jedoch nicht übersehen dürfen, wie problematisch es heute um diese Kategorien steht. Oder ist hier Theologie einfach über die philosophischen Problemstellungen erhaben? Als dritte These formuliert KASPER: „Der ekklesiale, theologale wie der universale Charakter theologischer Wahrheit führen zum recht verstandenen geschichtlichen Verständnis theologischer Wahrheit.“ (191) Dabei wird „geschichtlich“ in dreifachem Sinn verstanden. Zunächst in dem

Sinn, daß die Theologie „die geschichtliche Erinnerung (memoria) der Kirche reflektiert“; zweitens in dem Sinn, daß Theologie „um die ewige Wahrheit auszusagen auf geschichtliche Aussageformen, Begriffe, Bilder und Symbole und deren geschichtlich bedingte und begrenzte Aussagekraft zurückgreifen muß“ (191); schließlich in dem Sinn, daß theologische Wahrheit situationsbezogen ist und sich den Herausforderungen einer Zeit je neu stellen müsse. Solche Geschichtlichkeit sei dann nicht Relativismus, wenn sie von der Wahrheit des ein für allemal ergangenen Wortes Gottes ausgeht. (Kann aber solches „Ausgehen-von“ seinerseits theologisch begründet werden?) These 4 stellt sich dieser Frage, wenn sie sagt: „Das Verhältnis von menschlicher Geschichtlichkeit und Gottes ewiger Wahrheit gehört zu den Grundproblemen gegenwärtiger Theologie, ja, es ist vielleicht das Grundproblem gegenwärtiger Theologie.“ (192) Damit stehen Grundfragen der Christologie und Trinitätstheologie an, die KASPER nur andeutet, zu deren Bewältigung m. E. freilich heute die bloße Übernahme überkommener metaphysischer Kategorien nicht ausreichen dürfte. Die abschließende These 5 lautet: „In der reductio in mysterium kann und muß die Theologie gerade heute das Anliegen der theologia negativa neu aufgreifen.“ (193) Es gehe um Reflexion des je größeren Geheimnisses Gottes und somit um Theologie, die nicht zuerst Wissenschaft, sondern Weisheit sein müsse. Dem ist ohne Zweifel zuzustimmen. Welcher Theologie aber gilt die Skepsis, mit der KASPERs Überlegungen enden? Nicht eigentlich und zuerst dem „theologischen Betrieb“, der sich der Herausforderung der gegenwärtigen philosophischen Wahrheitsdiskussion entzieht?

Ich habe mich bemüht, die Vielschichtigkeit der Beiträge vorzustellen. Das Ganze überblickend, möchte ich jedoch, ohne die Einzelbeiträge in ihrem Wert zu schmälern, sagen, daß die Arbeitsgemeinschaft gerade bei dieser Thematik gut daran getan hätte, sich nicht so sehr von dem Ziel der Integrierbarkeit derzeitiger philosophischer Wahrheitstheorien leiten zu lassen, sondern sich deren Provokation durch Auseinandersetzung noch intensiver zu stellen. Der Dialog mit weiteren Vertretern derzeitiger Wahrheitstheorien hätte die Sache wahrscheinlich ernsthafter vorangebracht. Da nämlich die Positionen (wie etwa Konsensus- oder Kohärenztheorie) nicht wirklich ernsthaft diskutiert wurden, kann für christliche Philosophie und Theologie sehr leicht der Eindruck entstehen (der bei CORETH und KASPER auch anklingt), daß heutige Wahrheitstheorien in ihrer Aporetik ja leicht zu durchschauen seien und man es in christlicher Philosophie und erst recht Theologie ohnehin immer schon besser wisse. Nach meiner Überzeugung stellen die Wahrheitstheorien jedoch nicht nur im Osten, sondern gerade auch in der westlichen Welt eine solche Herausforderung dar, daß wir uns ihr philosophisch und theologisch nicht entschieden genug stellen können.