

Philosophisch denken heißt in einem: aus eigener Situation sich so zum Thematisierten denkerisch beziehen, daß man es im Rahmen seiner wesentlichen Zusammenhänge besinnt und also aus seiner Undeutlichkeit und Mehrdeutigkeit auftauchen und im Lichte der Wahrheit selbst erscheinen läßt; und zugleich sich so in der wirklichen Welt orientieren, daß man in ihr seine eigene Stelle finden und seinen richtigen Lebensweg verstehen beginnt. Diese Doppelhaftigkeit ihrer denkerischen Einstellung macht es für die Philosophie unmöglich, ihre Aufgabe auf rein objektive Probleme zu reduzieren. Gerade darin scheidet sich der Weg der Wissenschaften vom Wege der Philosophie; auch ist das der bleibende Grund der Denkunzulänglichkeit jeder wissenschaftlichen Spezialdisziplin und deren Bedürftigkeit einer philosophischen sowohl Begründung, als auch Reflexion, zu denen sich die fachwissenschaftliche Kompetenz nie erstrecken kann. Das alles macht jede wirkliche Philosophie zum einzigartigen personhaften Unternehmen, das zwar für andere Denker als Herausforderung inspirierend, das aber im Grunde genommen unmöglich philosophisch nachgeahmt werden kann, ohne sein eigenstes Wesen zu verlieren.

Die gerade angedeuteten Grundzüge kommen außerordentlich klar beim Problem der Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie zum Ausdruck. Sicher gibt es gewisse geistesgeschichtliche Tatsachen, ohne deren Erörterung jede mögliche Deutung des Auf- und Gegeneinandergerichtetseins beider des höchstbedeutungsvollen Kontextes beraubt wäre. Dennoch wird die Frage erst dann philosophisch (oder theologisch) echt gegründet und entworfen, wenn sie als aus der konkreten persönlichen Existenz des Denkers entsprungen und in ihr tief verankert verstanden wird. Und das kann eigentlich nur dort der Fall sein, wo der Denker zugleich wesentlich ein Philosoph und nicht weniger wesentlich ein glaubender Christ ist. Diese innere Zusammengehörigkeit und eventuell dieser innere Konflikt des Glaubens und des Denkens ist untrennbar von den geschichtlichen Ereignissen der christlichen und allgemein der europäischen Geistesentwicklung. Also stellt jeder philosophisch ernsthafte Versuch einer Deutung, Untersuchung und Lösung dieser Frage zugleich eine durch spezielle denkerische Mittel ausgearbeitete Strategie gewisser Lebensentscheidungen vor, die aber seitens derselben Mittel geklärt, artikuliert, kritisch kontrolliert und nicht selten umdeutet, restrukturiert und neuentworfen werden kann (und nicht selten auch muß).

Die Philosophie kann im ersten Entwurf als kritische prinzipielle und systematische Reflexion verstanden werden. Aufgrund dieses Selbstverstehens darf man unsere Frage auch folgendermaßen formulieren: inwieweit und in welchem Sinne darf man eine Philosophie zur selbständigen Reflexion des Glaubens konstituiert werden, welche neben der theologischen und von ihr prinzipiell (obwohl nicht geschichtlich) unabhängig bestehen könnte? Wie gesagt, kann schon diese Formulierung als Ausdruck sowohl innerer Geistesstellung, als auch denkerischer Deutung und Aneignung gegenwärtiger Geisteslage (natürlich in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen) verstanden werden. Und gerade das soll in einer Reflexion enthüllt, geklärt und nachgeprüft werden.

Im allgemeinen Gebrauch des Wortes „Glaube“ unterscheidet man entweder überhaupt nicht oder ungenügend zwischen dem Glauben selbst und der Reflexion des Glaubens, sondern

meint beides zusammen in einer Konfusion. Das kommt aber nicht von je; es gibt eine wichtige, sozusagen ursprünglichere Tradition, in der über Glauben absolut gesprochen wird (s. Ebeling, *ZThK* 55, 1958, 64ff.), d. h. wo jede Reflexion des Glaubens im Sinne eines thematischen Übergangs zum „Gegenstand“ des Glaubens beiseitegelegt, ausgeschaltet oder gar nicht vorausgesetzt wird. Schon diese Entdeckung sollte uns zum prinzipiellen Nachdenken herbeiführen, inwieweit der Glaube in diesem ursprünglichen Sinne als religiöses Phänomen verstanden werden darf, und ob überhaupt. Falls wir (z. B. mit Eliade) als einen der Wesenszüge des Mythos die Lebensorientierung auf gegebene paradigmatische Vorbilder oder Archetypen erkannt haben und Religion dann als das Endstadium desselben verstehen, wo sich das Leben und die ganze Welt in zweierlei Regionen spaltet, nämlich in die sakrale und die profane Sphäre, dann zeigt sich der Glaube als ein scharf antimythisches und religionswidriges Phänomen, das dank seiner Zukunftsorientierung alle mythischen und religiösen Elemente radikal überwindet und innerlich entleert.

Die Geschichte des abendländischen Denkens ist am Anfang durch eine merkwürdige, ja seltsame Begegnung gekennzeichnet. Auf einer Seite war es die Welt des Hellenismus, niederfallend, aber noch aus den Quellen der besseren Vergangenheit des Griechentums lebend, auf der anderen die unauffallende, fast unmerkbare prophetische Überlieferung eines kleinen Volkes, für das sie – bis auf winzige Ausnahmen – unter dem Druck vernichtender politischer Ereignisse in einseitiger Interpretierung so gut wie verlorengegangen und im eigenen Kern aus dem Gedächtnis beinahe verschwunden war. Aus der Konfrontation beider Traditionen ist eine neue weltgeschichtliche Wirklichkeit hervorgegangen, nämlich das Christentum und die ohne ihm undenkbar mittelalterliche und auch noch neuzeitliche europäische Gesellschaft und Kultur.

Die vielleicht seltsamste Frucht dieser Geist- und Denkentwicklung war und ist die Theologie als eine nie befriedigende deswegen auch nie zuende gebrachte Umstrukturierung der griechischen metaphysischen Denkart, welche dazu dienen sollte, eine passendere Reflexion des Glaubens zu ermöglichen. In der Lebenspraxis konnte die neue Zukunftsorientierung des menschlichen Tuns und Handelns die verschiedensten Archetypen nachahmenden Tätigkeiten langsam unterdrücken und erobern, aber in der Theorie dauerte das Übergewicht des archetypischen Denkens immer fort. Im Denken der ersten Philosophen wurden die Archetypen zwar radikal rationalisiert, jedoch immer als urvergangen, und das heißt: urzeitlich oder überzeitlich (außerzeitlich), d. h. „wesentlich“ gedacht. In der theologischen Philosophie hieß es demzufolge, daß Gott zum gegenständlichen Urwesen umgedacht und das vollste Sein als höchstes Seiendes begriffen wurde. Aristoteles feierte den Sieg über die Orientierung des Glaubens; die christliche Theologie wurde als Ontologie konzipiert.

In derselben Zeit dieser epochalen Begegnung, Auseinandersetzung und zugleich des Durcheinanderdringens und synkretistischen Miteinanderlebens beider Kultur- und Geistes Traditionen konnte sich jedoch trotz aller Niederlagen im Bereich des theoretischen Denkens die Orientierung des sg. praktischen Lebens in die Offenheit der offenen Zukunft hin im immer weiteren Umfange (obwohl oft reduziert oder anders deformiert) durchsetzen. Das durfte und konnte nicht zu lange unreflektiert bleiben. In neuen und wieder neuen denkerischen Versuchen solcher Art wurde letztlich auch die bisherige Begriffs- und Denkstrukturausrüstung des europäischen Menschen als ungenügend, problematisch und

gar irreführend eingesehen. Der größte Sieg der Vernunft in der Geschichte des Geistes mußte (und muß noch) in seiner Endphase einem noch größeren Angriff derselben Vernunft ausgesetzt werden und als bloße „Metaphysik“ der schärfsten (obwohl noch nicht immer genug genauen) Kritik endgültig unterliegen.

Handelt es sich jedoch wirklich um „dieselbe“ Vernunft? Es ist offensichtlich keine nur terminologische Frage. Wenn wir die Vernunft der griechischen Philosophie („LOGOS“) mit dem Sinn (= Vernunft) des neulich sich immer mehr durchsetzenden Nachdenkens über die Fehlschritte des sg. metaphysischen Denkens identifizieren, heißt es nur, daß wir immer noch im Rahmen der metaphysischen Tradition und damit abhängig von ihr bleiben. Denn im Grunde unseres Suchens nach „derselben“ Vernunft steckt ein Vorurteil eines unveränderlich gegebenen „Wesens“ der Vernunft, das von Anfang an immer da ge-wesen ist. Deswegen kann aber die Voraussetzung, daß es sich neulich um eine andere, ganz neue Vernunft handelt, auch keine Alternative vorstellen, denn auch diese „neue“ Vernunft könnte immer noch in ihrem „Wesen“ – und das heißt: metaphysisch – angesehen und begriffen werden. Kurz gefaßt: es handelt sich wirklich um dieselbe Vernunft, um denselben LOGOS, aber nicht im Sinne einer vom Anfang an gegebenen, unveränderlichen Vernunftstruktur, sondern im Sinne eines sich geschichtsweise – oder geschichtsähnlich – verändernden, d. h. immer neu anderswerdenden, in die Zukunft hin ans „Noch-nicht“ orientierten Vernunftdenkens. Das braucht jedoch noch einer näheren Erläuterung.

Die ursprüngliche Orientierung der ersten Philosophen auf das Bestehende setzte sich auch noch später, wo Veränderungen begriffen werden sollten, in Versuchen durch, das Vernünftige in ihnen (d. h. ihren LOGOS) zu bestimmen und auszudrücken. (Nämlich womöglich in mathematischen Formeln.) Das Vernünftige wurde also als das unter den Veränderungen Bestehende begriffen; das Fließende, das sich Ereignende wurde als begreiflich beobachtet, nur indem es überführt oder reduziert wurde auf das Unveränderliche. Das neue Denken will sich dagegen nicht in solchem Sinne auf den LOGOS der Ereignisse richten, sondern auf das sich Ereignende in der Vernunft, d. h. auf die Vernunft als Ereignis. Man muß jedoch sorgfältig unterscheiden zwischen dem Ereignis der Vernunft (der Sprache, des LOGOS) und zwischen dem Lauf (den Ereignissen) des Denkens. Das Geschehen der Vernunft betrifft natürlich alles wirkliche (und das heißt geschichtliche) Denken, aber fällt mit ihm und seinem Geschehen nie in eine. Die Vernunft (sowie die Sprache als LOGOS) ist vielmehr so etwas wie Raum und Zeit oder eine Atmosphäre, in denen jedes Denken und Aussagen erst möglich ist. Oder noch eher ist sie etwas wie eine Ordnung oder Welt von Regeln und Normen, die zwar überhaupt nicht gegenständlich (z. B. psychologisch) gegeben sind, aber trotzdem vollkommen respektiert werden müssen, falls die Denkschritte gültig sein sollen. (Beides bleibt jedoch nur metaphorisch ausgedrückt.)

Gerade damit sind wir aber zum Problem hervorragender Wichtigkeit gelangen, nämlich dem der gegenständlichen und nicht-gegenständlichen Wirklichkeit, sowie des gegenständlichen und nicht-gegenständlichen Denkens. Besonders nach Husserl wird das Denken und das Bewußtsein überhaupt durch seine Intentionalität charakterisiert. Außer acht bleibt jedoch meistens die Tatsache, daß das bewußt Intendierte nicht immer und notwendig ein Gegenstand sein muß, und noch mehr: daß auch dort, wo ein Gegenstand intendiert wird, diese gegenständliche Intention immer mit mehreren anderen, nicht-gegenständlichen Intentionen begleitet, ja sogar von ihnen getragen wird.

Gegenständliche Intentionen müssen also als nur eine Art und Form unter anderen verstanden werden. (Ganz am Rande möchte ich nur bemerken, daß das Phänomen der Intentionalität viel ursprünglicher ist als alle nicht nur Bewußtseinspsychik, sondern als jede Psychik überhaupt.) Als gegenständliches Denken dürfen wir deswegen solche Denkart bezeichnen, in der die nicht-gegenständlichen Intentionen verkannt, mißachtet, verdrängt und vergessen geworden sind – und nicht, wo es sie nicht gibt.

Die geschichtliche Tatsache, daß das Phänomen des Glaubens ursprünglicher und älter ist als die Reflexion darüber und daß auch in solcher Reflexion ursprünglich über Glauben absolut ausgesagt worden ist, zeugt klar für die Nichtgegenständlichkeit der Glaubensintentionen. „Durch den Glauben“ ging Abraham aus „und wußte nicht, wo er hinkäme“ (*Hebr. 11,8*). Der Weg Abrahams war natürlich kein zielloser Weg, aber das Ziel war für ihn nichts Gegebenes, nichts gegenständlich Vorstellbares, nichts, was man sich im voraus denken oder ausmalen könnte. „Durch den Glauben“ hat Noah die Arche zubereitet, „da er ein göttliches Wort empfing über das, was man noch nicht sah“ (*Hebr. 11,7*). Dabei müssen wir die Intentionalität des „göttlichen Wortes“ als wesentlich „unerfüllt“ verstehen, weil das „Wandeln im Glauben“, PERIPATOS DIA PISTEÓS, gar nicht als ein Marsch zum vorausgegeben, uns entgegengestellten Ziel zu verstehen ist, also als kein PERIPATOS DIA EIDOUS (2. Kor. 5,7). Glauben heißt deswegen eigentlich nicht „an Gott“ zu glauben, sondern dem Gott und seinem göttlichen Worte zu glauben (und das heißt: seinem nichtgegenständlichen, auf keinen durch unsere Einsicht vorstellbaren Gegenstand uns konzentrierenden Worte zu glauben) und aufgrund unserer tiefsten Zuversicht das ganze eigene Leben neu zu gestalten und zu orientieren. Zu den wesentlichen Zügen solcher neuen Lebensorientierung gehört eine gewisse Abneigung vom Gewesenen, schon Gegebenen und Vergangenen, und zugleich eine innere Zukunftszuneigung, d. h. ein Offensein für das Kommende und Kommen-sollende, das jedoch nicht vergegenständlicht wird und werden darf, aber dem wir uns selber mit allen unseren Kräften zur Verfügung stellen und dem in seiner Verwirklichung wir zur Hilfe zu kommen bereit sind – und also eine Neigung zur Tat (offensichtlich spezieller Art).

Jede Reflexion des Glaubens, die zu einer Vergegenständlichung des im Glauben Intendierten zielt, sei es sogar der gegenständlich als höchstes Seiendes begriffene Gott, muß aus den genannten Gründen konsequent als grundsätzlich problematisch beurteilt werden. Deswegen unterscheidet man zwischen dem Sein und der Seiendheit des Seienden, damit unterstrichen werden könnte, daß das Sein kein Seiendes „ist“, oder besser gesagt, daß wir über Sein keineswegs aussagen dürfen, daß es sei. So könnten daraus u. a. auch gewissermaßen konfuse oder mindestens als konfus aussehende Konsequenzen gezogen werden, die Sein und Nichts vermischt oder sogar verschmolzen gedacht haben (immer ist es dabei gewissermaßen auch ein terminologisches Problem).

So kommen wir zu zwei Schlußfolgerungen: erstens muß das Denken des Glaubens nicht nur entmythologisiert, sondern von jeder Religiosität im allgemeinen getrennt und rein gehalten werden (obwohl es heutzutage ziemlich altmodisch aussieht); und zweitens muß aus diesem Denken alle Ontologie entweder ausgewiesen, oder eine durchaus „neue Ontologie“ entworfen, gegründet und entwickelt werden. Jedenfalls ist einzusehen, daß mit alldem, was als Onto-~~theo~~-logie bezeichnet worden war, ein Ende gemacht werden muß im Bereich des

Denkens des Glaubens (und das betrifft sowohl alles theologische Denken, als auch jede Philosophie, die sich als durch den Glauben angesprochen und inspiriert fühlt und weiß).

„Objektiv“ gesehen ist das abendländische (europäische) Denken in eine fundamental kritische Situation geraten und zugleich steht es auf einem Kreuzweg (u. z. Kreuzweg in mehreren Hinsichten). Das „gegenständliche“ Denken hat nicht nur seine eigenen inneren Möglichkeiten ausgeschöpft, sondern bietet auch im Gespräch mit der ursprünglich israelitischen prophetischen und dann der christlichen (schon sehr viel mit fremdartigen Einmischungen kontaminierten) Überlieferung des „Wandelns im Glauben“ (das jedoch zu oft von einem Irrwandeln des Glaubensdenkens begleitet wurde) keine weitere Mittel mehr, die noch in die neuen Glaubensreflexionen nach notwendigen Umdeutungen hinein einverleibt werden dürften. Aber zugleich entleert sich auch das religiöse Denken und die religiöse Einfühlung immer mehr und bietet keine wirklichen Perspektiven für die Menschen der Gegenwart und der Zukunft dar (sondern nur vorgemachte Auswege und Täuschungen).

Die Theologen belasten leider bis heute ihre Facharbeit fast ausschließlich mit all diesen veraltet und durchaus unwirksam gewordenen Denkelementen und Denkmitteln, so daß die seltenen Ausnahmen unter ihnen immer noch nur am Rande des theologischen und kirchlichen Lebens zu bleiben gezwungen werden. Alles scheint die Vermutung zu bestätigen, daß der entscheidende Schritt vorwärts notwendig innerhalb der Philosophie gedeihen muß – oder sonst nirgends. Offensichtlich ist es nicht jede beliebige Philosophie, die als dazu berufen sich verstehen darf. Es muß ein in mancher wesentlichen Hinsicht neues, neuartiges philosophisches Denken sein, welches die Möglichkeit einer wirklich präzisen Arbeit mit nichtgegenständlichen Intentionen teilweise wiederentdeckt (schon das mythische Denken hatte damit seine Erfahrungen), teilweise neu entwirft und appliziert, welches aber zugleich auch vieles aus der bisherigen Tradition des gegenständlichen Denkens aufbewahrt und in neuen Problemkontexten wieder als lebendig und fruchtbar erscheinen läßt (und zwar gerade demzufolge, daß es sich um neue Problemkontexte handeln wird). Zugleich aber muß das neue Denken auch innerlich entworfen und entfaltet werden als eine angemessene Reflexion des zukunftsorientierten praktischen Lebens, das für uns, europäisch geprägte Menschen, schon lange viel wichtiger und bezeichnender ist als jede Identifizierung mit dem Gegebenen, jede Nachahmung der Vorbilder und jedes Verbleiben im Rahmen dessen, was schon immer da gewesen war. Diese Lebensweise stellt trotz ihrer säkularisierten Form ein Ergebnis der sich in der Gesellschaft und in der Geschichte durchsetzenden Glaubensorientierung vor, die jedoch wegen der ausbleibenden bewußten und denkerisch gewissenmäßigen tieferen Verankerung oft in ihren Entäußerungen in Sackgassen oder an Sandbänke gerät (nicht selten mit einer äußerst gefährlichen Tendenz und nicht weniger gefährlichen ideologischen Aura).

Bedeutend ist allerdings das alte Wissen über die Wichtigkeit einer neuen, anderen Erkenntnis oder eines neuen, anderen Verständnisses für einen neuen Lebensanfang, für neues, anders orientiertes Leben, wie sich es aus dem neutestamentlichen viel frequentierten Wort METANOIA ergibt. Wenn wir diese inmitten der Sprache selbst kodifizierten Erfahrung zusammen mit dem Worte des Apostels Paulus über den Glauben verstehen, welcher aus der Predigt kommt (oder auch: aus dem Hören, PISTIS EX AKOÉS; *Röm. 10,17*), muß es uns klar werden, daß es sich letzten Endes nicht um ein Horchen oder Zuhören menschlicher Rede handelt, sondern um ein Gehorchen des nichtgegenständlichen göttlichen Wortes, das sich für

uns vorzugsweise im Rahmen unseres Verstehens offenbart und das sich durch das Hören (durch die Predigt) unter den Menschen wieder in ihrem Verstehen durchsetzt, aber sich doch seinerseits nie auf das bloße menschliche Bewußtsein beschränkt, sondern das sich auch kosmisch und auch geschichtlich als schöpferisch „aktiv“ erweist und das zum Anteil am „Heilsgeschehen“, und das heißt an und innerhalb dieser schöpferischen „Aktivität“, jeden Menschen gerade auch durch AKOË (also auch vermittelt durch menschliche ‚Predigt‘) einberuft. Da muß es jedoch auch klar gemacht werden, in welchem Sinne und Umfange die Philosophie nützlich sein kann für das bessere Verständnis dessen, wozu sowohl alle Menschen, als auch jeder einzelne Mensch ganz persönlich und situationsmäßig herausgefordert und namentlich berufen wird.

Auf dieser Stelle müssen wir zu der schon einmal erwähnten Bedingung einer legitimen denkerischen Einstellung zum Problem der Beziehung der heutigen Philosophie zum Glauben, bzw. zur Theologie zurückkommen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß besonders in diesem Falle höchstens notwendig ist, daß eine philosophische Reflexion nicht nur von außen herkommt und schon gar nicht mit einer fremden Begriffsausstattung (was jedoch geschichtlich unvermeidlich war in der bisherigen Etappe des mehr als zwei Jahrtausende dauernden Zusammentreffens und Zusammenstoßens der für das Abendland wichtigsten Kultur- und Geistesüberlieferungen), sondern daß sie innerlich als auch in ihren Denkmitteln im Einklang mit der spezifischen Orientierung des ganzen Lebens in die offene Zukunft hin entworfen werden muß, oder anders gesagt, daß das neue, dem neuen Lebensstil angemessene Denken aus der konkreten persönlichen Existenz des Denkers entspringen und an ihr eines seiner Kontrollkriterien haben muß. Weil aber solche Formulierungen noch immer doppelsinnig bleiben, indem sie subjektivistische Interpretationen nicht ausschließen, müssen wir etwas näheres zur Frage der Wesenszüge der Reflexion bemerken.

In der Reflexion ist das menschliche Wesen nicht nur denkend, sondern zugleich sich selber – und das heißt auch seines eigenen Denkens – bewußt. Kurz gesagt öffnet sich in der Reflexion ein spezifischer Denkutritt – nicht nur ein Zutritt zu den Dingen und zu verschiedensten Angelegenheiten, sondern auch zu sich selbst. Da muß es offensichtlich klar werden, daß ein Zutritt zu sich selbst unmöglich da bleibt, wo ihm kein Abtritt von sich weg vorangegangen ist. Nur aus einem Abstand her kann man wieder zu sich selbst kommen. Das ist eigentlich nichts außergewöhnliches; in jeder Aktion überschreitet der Mensch sich selbst und wird zu gewissem Grade anders, d. h. er verliert sich zum Teil und gewinnt sich dann neu in seinem Anders-geworden-sein. Gerade deswegen war es für die Gefühle der archaischen Menschen so unsicher und gar gefährlich, etwas wirklich Neues anzufangen; nur Götter, Heroen und vergötterte Ahnen hätten sich etwas solches wagen dürfen. Alle anderen konnten die göttlichen Vorbilder nur nachahmen. Man hatte ein tiefes Gefühl, daß jeder gewöhnliche Mensch sich selbst verliert, indem er etwas ganz Neues tut, worin er sich nicht mit einer urvergangenen archetypischen Tat identifizieren kann. So gehört es zur mythischen Lebenseinstellung, daß sich der Mensch fürchtet vor diesem Verlust seiner selbst, die er als Sturz in den Abgrund des Nichts versteht. In der Sicht des Glaubens dagegen erscheint dieselbe Wirklichkeit als eine Befreiung aus den Fesseln der toten Vergangenheit zum neuen Leben in der kommenden Zukunft (und aus ihr her).

Zu jeder wahren Reflexion gehört das Anfangsmoment eines gewissen Abtretens von, sowie das Schlußmoment eines Rücktretens zu sich selbst zurück. Notwendigerweise gehört aber zu



jeder wahren Reflexion auch eine Phase zwischen beiden diesen Momenten, also ein Zwischenmoment des Aus-sich-selbst-heraus-stehens, was ursprünglich in der griechischen Sprache als EK-STASIS benannt und in der lateinischen als *ex-sistentia* wortgenau übersetzt worden ist. Es versteht sich von selbst, daß wir viele weitere Konnotationen dieser alten Termine beiseite legen müssen, die damit teilweise schon von Anfang an, teilweise im Verlauf der Jahrhunderte verbunden worden sind; in der oben dargebotenen klaren Begrifflichkeit muß es jedoch in unserem Denken sachlich wieder akzeptiert, rezipiert und ernstgenommen werden.

Ganz außer Sicht lassen wir jetzt die Tatsache, daß wir *mutatis mutandis* mit analoger Struktur auf allen Ebenen des Seienden rechnen müssen, und bleiben nur bei der äußerst wichtigen Tatsache, daß sich in der Reflexion eine noch lange nicht genug abgeschätzte Möglichkeit für das Bewußtsein aufschließt (und sorgfältige Analyse könnte uns enthüllen, daß es nicht nur für das Bewußtsein gilt), sich mit der außergewöhnlichen „Wirklichkeit“ einer nichtgegenständlichen Anrede und Herausforderung zu treffen, die weder als subjektiv, noch als objektiv zu verstehen ist und mit der keine eigentliche Be-gegnung möglich ist, weil sie gerade deswegen niemals uns entgegen-steht oder -kommt, d. h. weil sie nichts Gegen-stehendes, nichts Uns-entgegen-seiendes „ist“. So wird die Reflexion – und das Bewußtsein im allgemeinen – zur Stätte, wo sich auch und auf besondere Weise die nichtgegenständliche „Wirklichkeit“ in die seiende Welt durchbricht, in sie durchdringt und sich anmeldet, um zu Worte zu kommen. Weil es aber keine Gegebenheit „ist“, sie kommt oder sie kommt nicht, sie meldet sich an oder sie meldet sich nicht an, sie kommt zu Worte oder sie bleibt ohne Wort; auf unserer Seite ist nur ein erwartendes Horchen wünschenswert.

Dazu kommt noch die Notwendigkeit, von jedem Substanzdenken definitiv Abschied zu nehmen. Schon lange ist der Gedanke der Alten nicht annehmbar, daß unter jeder Veränderung etwas Verharrendes stehen bleibt (*sub-stat*); nur wenige Philosophen wagten die notwendigen Konsequenzen bis zu Versuchen zu ziehen, neue Modelle des Geschehens (Ereignens) und seiner Strukturen begrifflich auszuarbeiten. Die Wichtigkeit solcher Modelle für das Denken der neuen theoretischen Physik kann nicht übertrieben werden; für uns jedoch ist jetzt nur noch ein Punkt von besonderem Interesse. Jedes wirkliche (weil in sich selbst integrierte, zum Ganzen gewordene) Ereignis ist in jedem „Augenblick“ seines Verlaufs nur in seiner augenblicklichen Seiendheit „seiend“, aber in demselben Augenblick sind alle anderen augenblicklichen Seiendheiten des Ereignisses in gewissem Sinne auch „da“, auch gegenwärtig, obgleich nicht als ebenso seiend, sondern als nicht-mehr- oder im Gegenteil noch-nicht-seiend. (Außerordentlich klar geht es aus der Modellanalyse der sg. primordialen Ereignisse als der kleinsten Quanta des Geschehens hervor; an dieser Stelle muß man es jedoch unbeachtet lassen.) So zeigt sich – Parmenides zum Trotz – daß jedes wahrhaft (nämlich als Ereignis) Seiende vielmehr nichtseiend „ist“ als seiend; und in dieser komplizierten raum-zeitlichen Struktur einer mehr oder weniger zahlreichen Reihe von augenblicklichen Seiendheiten, die in jedem Augenblick immer nur mit einer einzigen Ausnahme alle als nichtseiend „da“ sind, ereignet sich das Sein des Ereignisses als eines Ganzen.

Die von den griechischen Philosophen ausgearbeitete Begrifflichkeit ruhte auf der Voraussetzung, daß Seiendes nur in seiner Seiendheit gemeint und verstanden werden kann, und auf einer anderen, daß das wirklich Seiende unbeweglich immer dasselbe bleibt. Nur so

konnten intentionale Gegenstände konstituiert und als letzte Wirklichkeiten hypostasiert worden sein, mit denen wir heutzutage nichts mehr unternehmen können. Wenn wir jedoch Ereignisse nicht mehr als Gegenstände, sondern höchstens als „Entgegen-läufe“, meistens aber als um uns herum und zugleich in uns und mit uns sich ereignende Geschehnisse begreifen müssen, die nicht nur prozessual, sondern entweder voll oder doch zu gewissem Grade ganzheitlich sind, verbleibt uns keine andere Möglichkeit als das trotz seiner Nichtseiendheit An-wesende (falls es schon gewesen ist) oder An-werdende (An-kommende, wenn es noch nicht gewesen ist) gerade nicht-gegenständlich zu intendieren, und also eine neue Art von Begrifflichkeit (die natürlich in der Sprache als Möglichkeit gewissermaßen vorbereitet zu leben schon angefangen hat oder vielleicht seit je lebt) Schritt für Schritt bis zu einer möglichst hohen Genauigkeit auszuarbeiten.

Schon in unseren alltäglichen Sprachgewohnheiten könnten wir als vollkommen allgemein herausfinden, daß jedes begrifflich konkrete Denken und Aussagen nicht nur zum Hauptgegenstand des Meinens zielt, sondern daß einerseits auch Vieles aus dem Kontext (und zwar sowohl aus dem äußerlich wirklichen als auch aus dem begrifflichen usw. Kontext) irgendwie mitgemeint ist, aber andererseits auch manches für das Meinen Wichtiges in spezifischer Weise nicht-gemeint und in solcher negativen Form doch mitgemeint wird. Das ist eine Tatsache, die keineswegs wegdiskutiert werden kann durch den Hinweis auf die Möglichkeit, jedes diese Mit- und spezifisch Nicht-gemeinte doch zum Hauptgegenstand des Meinens zu machen und auf diese Weise als gegenständlich im Begriffe zu haben. Daneben müssen wir eine weitere Tatsache erwähnen, nämlich daß gewisse Wirklichkeiten überhaupt nicht als Gegenstände begriffen werden können und dürfen, weil sie gar nicht uns entgegen stehen können; das sind z. B. wir selbst in unserem Selbstsein, das sich jedoch immer nur im sozialen und ausgesprochen persönlichen Kontakt mit anderen Menschen (mit „dem Anderen“) entfalten konnte, und es ist deswegen auch und vor allem dieser „Andere“, unser Mitmensch in seiner Subjektivität, in seinem Selbstsein; auch die Welt in allen ihren Schichten, in denen wir leben als in dem uns Umgreifenden, kann und darf uns nie zum bloßen Gegenstand werden; usw. Wenn wir von solchen Wirklichkeiten gegenständlich sprechen oder denken, begehen wir einen ernst zu nehmenden Fehlschritt, der als irreführende Reduktion „lebendiger“ Wirklichkeit auf bloß gegenständliche Aspekte vollkommen unannehmbar oder als nur unter gewissen Bedingungen und nur in gewissen Grenzen geltende methodische Vereinfachung relativ annehmbar beurteilt werden muß.

In Wirklichkeit gibt es überhaupt keine reinen Gegenstände; jedes wirkliche Seiende (echt oder wahr Seiende) ist ein „concretum“, d. h. zusammengewachsen aus dem Gegenständlichen (Äußeren) und dem Nichtgegenständlichen (Inneren) in ein einziges, innerlich strukturiertes Ganzes. Die scheinbar rein äußerlichen und deswegen gegenständlichen Wirklichkeiten (z. B. Beharrlichkeiten) werden noch immer durch „konkrete“ Ereignisse ermöglicht und getragen (sie können beharren, nur indem sie an „konkreten“, „lebendigen“ Ereignissen parasitieren). In dieser Hinsicht gibt es also eine Unausgewogenheit in unserer Welt: das Äußere, das Gegenständliche wird immer neu durch aktuelle Ereignisse produziert und reproduziert, sonst hat es keinen eigenen Bestand (allem trügerischen Schein zum Trotz) und verfällt ins Nichtige, zu Nichts; dagegen entspringt jedes Ereignis aus der nichtgegenständlichen, aber „geschehender“ Quelle des reinen Seins (das u. A. auch als „absolute Zukunft“ verstanden werden darf), in dem das Sein jedes echt Seienden seinen Grund und seine Verankerung hat.



Die inhaltlich bereichernde Belastung des Begriffes „Sein“ muß aber viel weiter gehen als es (bzw. in der Heidegger-Überlieferung) üblich geworden ist, so daß letzten Endes kein spezieller Grund für das ausschließliche Behalten des Terminus übrigbleibt. Aus mehreren Gründen dagegen dürfen lieber andere Termini gebraucht werden, die es vielleicht besser ermöglichen, sie mit solchen neuen Konnotationen zu besorgen, durch welche einerseits die kosmische, andererseits die spezifisch anthropische Dimension und auch Tragweite der letzten, nichtgegenständlichen Grundlegung aller Ereignisse in allen Seinsschichten (von der physikalischen bis zu der geschichtlichen und personalen) zu Worte kommen könnten. Aus der bisherigen christlichen Überlieferung kann man die drei bekannten und oft zitierten Worte in diesem Sinne als besonders tragfähig bezeichnen, nämlich „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“. An dieser Stelle gebe ich dem Wort „Wahrheit“ einen Vorzug, und zwar in besonderer Hinsicht auf die tschechische philosophische und auch theologische Tradition (Rádl, Hromádka sind in erster Reihe zu nennen), jedoch nicht weniger aus sachlichen Gründen.

Den Glauben können wir jetzt als ein Sich-verlassen auf das Noch-nicht der „geschehenden“ Wahrheit und zugleich auf die Zuverlässigkeit deren „Ankommens“ in unsere Gegenwart verstehen; zugleich aber als die Aneignung der nichtgegenständlichen (und – äußerlich gesehen – also ohnmächtigen) Macht der uns persönlich ansprechenden Wahrheit, welche sich allen objektiven Tendenzen und Geschichts- oder Naturbeharrlichkeiten zum Trotz in der Welt immer mehr durchsetzt und jedem offenbleibenden, aufgetanen Geiste mehr oder weniger klar zeigt, und zwar eine aktive, spontane und initiative Aneignung, die jedoch immer aufmerksam der nichtgegenständlichen Stimme dieser nicht-seienden, sondern sein-sollenden Wahrheit zuhört oder zuzuhören offenbleibt (gerade in immer neuen Reflexionen); und drittens ist der Glaube zu verstehen als eine das ganze Leben in allen seinen Situationen, Schichten und Strukturen durchdringende und es letztlich integrierende innere Macht eines immer neu werdenden Umkehrens des bloß Gegebenen zum Sinnvollen oder mindestens zu etwas, was das Sinnvolle nicht endgültig zerstört.

Unter den Lebensaktivitäten und -initiativen behält das Denken eine besondere Wichtigkeit. Untragbar sind die Vorstellungen, daß das Denken sich nur innerhalb gewisser vorher abgegrenzter Problemkreise bewegen darf, wobei das ganze Gebiet des Glaubens speziell für die Philosophie ein Tabu bleiben muß (die Verteidiger dieser Ansichten berufen sich oft, aber nicht legitim z. B. auf den Apostel Paulus). Kein einziges Gebiet des personalen oder gesellschaftlichen, des praktischen oder des denkerischen und geistigen, des wissenschaftlichen oder philosophischen Lebens darf unberührt und innerlich unbetroffen bleiben durch die neue Lebensattitude, die den Namen „Glaube“ trägt. (Die Verteilung der Welt und des Lebens in zwei Gebiete, zwei Sphären als ein Relikt des spät-mythischen und religiösen Einfühlens wurde gerade durch den Glauben abgelehnt und abgeschafft: der Vorhang, der das Sacrosanctum von der Welt trennen sollte, wurde endgültig zerrissen.) Und also gehört es zum Wesenszug des Glaubens (im bisher geprägten Sinne), daß er auch das philosophische Nachsinnen und die ganze kritische und systematische Arbeit eines glaubenden Philosophen gar nicht begrenzt, sondern im Gegenteil zu neuen Einsichten und denkerischen Strategien inspiriert, durch welche sich die Wahrheit klarer und vollkommener zeigen könnte.

Der glaubende Philosoph darf sich demzufolge als dazu berufen wissen, in eigenem Denken nicht nur seine praktischen Aktivitäten, seine Stellung in der Welt und zu ihr, in der

Geschichte und zu ihr usw. zu reflektieren, sondern auch und in alldem seine das ganze Leben und Denken durchwaltende und beherrschende Urverankerung in der kommenden, offenen Zukunft zu bezeugen, aus der die siegreiche Wahrheit in unsere Gegenwart ankommt. Erst auf Grund dieser inneren Versicherung und Sicherheit des Glaubens ist er imstande, nicht nur riesige Systeme zu bauen (das übrigens nur relativ sinnvoll bleibt), sondern sowohl in ihnen, als auch situationsmäßig und so primär von den systematischen Beziehungen in gewissem Grade unabhängig, soweit wahrhaftig zu sein, daß er frei sagt, was recht ist (*Spr.* 12,17).

April 1984, Prag