Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 1

Artikel: Die Überprüfbarkeit von ganzheitlichen Daseinsdeutungen
Autor: Løgstrup, Knud
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878497

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Die Überprüfbarkeit von ganzheitlichen Daseinsdeutungen

Uns allen ist bekannt, dass in der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus und dem Emporkommen der positiven Wissenschaften ein Umschlag im geistigen Klima Westeuropas geschah. Darf ich hier einen einzelnen Zug hervorheben: Charakteristisch für das Geistesleben vor der Mitte des vorigen Jahrhunderts war, dass der *Höhenflug* der Ideen im Denkstil der Zeit üblich – und stillschweigend anerkannt – war. Gewiss konnten die Ideen kritisiert oder gar abgelehnt werden, aber ihr beflügelnder Schwung wurde nicht zum Gegenstand methodischer Kritik gemacht, er gehörte zur Art des damaligen Denkens.

Wie kam es dann, dass der Ideenflug nicht zur Ideenflucht ausartete? Dass sich der Gedankenschwung nicht zur reinen Phantasterei erhob? Dafür sorgte die Vision, in deren Dienst die Ideen standen. Die Vision gestattete den Weitsprung der Gedanken, der sich über eine ganze Suite von Prämissen hinwegsetzen konnte. Sie gestattete, dass sich geistreiche Gedankengänge – statt schrittweiser Argumentation – auf aphoristischem Höhenflug bewegte. Doch sorgte die Vision zugleich für Richtung und Linie des Ideenfluges und holte ihn immer zurück in die Wirklichkeit, deren Vision sie war und um die es ihr ging.

Man konnte damals dem Ideenschwung verhältnismässig lockere Zügel lassen, weil der Begriff der Überprüfung in all seiner Schärfe noch nicht zur Geltung gekommen war. Anders wird es um die Mitte des Jahrhunderts bis in die heutige Zeit hinein. Seit den Tagen Hegels, Marxens und Kierkegaards musste der Ideenschwung der unerbittlichen Forderung nach *Überprüfung* weichen. Auch in der Philosophie wurde von nun an der Anspruch methodisch einwandfreien Verfahrens gestellt. Vorher hatte man das nicht so streng genommen – bis auf Kant. Und so ist es denn auch Kant, auf den man in der neuen Situation, vor allem im Neukantianismus, zurückgreift.

Es ist klar, dass das Aufkommen der positiven Wissenschaften die Forderung nach Überprüfung verschärft hat. Ohne Überprüfung keine Wissenschaft. Worin die Überprüfung in den einzelnen Wissenschaften besteht, ist eine Frage der Wissenschaftslogik; dass aber Überprüfung als solche unerlässlich ist, steht ausser Frage. Problematisch allerdings erscheint, ob Totaldeutungen des Daseins überprüfbar sind, ob hier Überprüfung überhaupt Sinn hat, und wenn, worin sie besteht.

Ich habe die Absicht, dieses Problem einer näheren Untersuchung zu unterziehen, und zwar mit besonderem Hinblick auf die religiöse Gesamtdeutung des Daseins. Zur Einleitung jedoch gehe ich kurz auf die Philosophie des jungen Marx ein, und ich habe zwei Gründe dafür. Erstens kann ich von daher das Verhältnis von Wissenschaft und Totaldeutung unter dem Gesichtswinkel der Überprüfungsforderung beleuchten. Zweitens kann ich damit anhand einer Gegenüberstellung die religiöse Totaldeutung charakterisieren.

1.

Im vorliegenden Zusammenhang sind von Wichtigkeit in der Totaldeutung des Daseins, die *Marx* von der Geschichte aus vornimmt, folgende Züge: Ausser der

materiellen Produktion findet, Marx zufolge, auch eine geistige Produktion aller möglichen Arten von Vorstellungen und Ideen statt. Sie sind Entäusserungen dessen, auf welche Weise die Individuen ihre Produktivkräfte entwickelt haben, und wie sie sich dabei sozial und politisch miteinander eingerichtet haben. Im Bewusstsein kann sich dies in Vorstellungen absetzen, die die materielle Grundlage wahrhaben – dann sind sie illusionslos – oder die sie verschleiern – dann sind sie illusorisch.

Können aber Vorstellungen und Ideen, die nichts mit der materiellen Produktion zu tun haben, trotzdem von ihr bestimmt sein? Das kann durchaus der Fall sein. Beliebig herausgegriffen, so können sie als gesellschaftliche Vorschriften zudem unbequem und mühsam, unheilvoll und irrationell sein, z. B. sich mit Besuche-machen plagen, auf unbequemen Stühlen sitzen, sich duellieren müssen, wenn man gekränkt wird, usw. Als Bedingungen, um mit zur Gesellschaft zu gehören, hatten sie den Zweck, die Distanz zum subalternen Volk, zum Kutscher und zum Dienstmädchen zu markieren, um auf diese Weise die Oberschicht von der unteren Schicht zu unterscheiden und letztere niederzuhalten.

Das, womit wir hier zu tun haben, ist seinem Inhalt nach eine wissenschaftliche Hypothese, die wichtigen Aufdeckungen gedient hat und zu Überlegungen und Untersuchungen führte, die im grossen und ganzen die Hypothese bestätigen. Bei näherer Betrachtung hat sich nämlich erwiesen, dass Vorstellungen und Ideen, die wir niemals mit der politischen und sozialen Einrichtung unserer Gesellschaft und mit der materiellen und industriellen Produktion in Verbindung gesetzt hätten, dennoch von der Gesellschaftsklasse her bestimmt sind, in der wir aufgewachsen sind und der wir angehören, sowie vom Platz dieser Gesellschaftsklasse, die wiederum der materiellen und industriellen Produktion entsprungen ist.

Was nun bei Marx geschieht, ist dies, dass er, was recht besehen eine wissenschaftliche Hypothese ist, zur Totaldeutung der Geschichte erhebt. Er fragt: Was ist das Gemeinsame aller Geschehnisse und Verläufe, aller Ereignisse und Institutionen, das, weswegen sie mit in die Geschichte hineingenommen werden? Die Antwort ist: Das Gemeinsame ist, dass sich in jedem Geschehnis und dessen Verlauf, in jedem Ereignis oder jeder Institution die materielle Produktion und ihre Entwicklung auf irgendeine Weise ausgewirkt hat. Dadurch dass Marx seine wissenschaftliche Hypothese zur Totaldeutung erhebt, entzieht er sie der Überprüfung. Um sich überprüfen zu lassen, wie es sich für eine ordentliche wissenschaftliche Hypothese gehört, müssten nämlich Überlegungen angestellt werden, unter welchen Umständen eine Abhängigkeit zwischen unseren Ideen und unserer Produktionsweise besteht, und unter welchen Voraussetzungen die Ideen illusorisch und unter welchen sie nicht illusorisch sind. Nur wenn diese näheren Bedingungen angegeben werden können, lässt sich die Hypothese überprüfen. Das ist jedoch im Prinzip ausgeschlossen, wenn die wissenschaftliche Hypothese zur Totaldeutung der Geschichte erhoben ist. Fragen wir nämlich Marx, unter welchen Umständen die Abhängigkeit von Vorstellungen und Produktionsweise sich einfindet, erhalten wir zur Antwort, dass sich die Abhängigkeit unter allen Umständen einfindet. Die Abhängigkeit ist überall und zu allen Zeiten vorhanden und sie besteht, einerlei um welche Art von Vorstellungen es sich handelt. Deutlicher

lässt sich nicht ausdrücken, dass wir es hier mit einer geschichtlichen Totaldeutung zu tun haben.

Machen wir einmal das Gedankenexperiment, dass Marx darauf eingegangen wäre, die Behauptung von der Abhängigkeit der Bedeutungsproduktion von der materiellen Produktion einer wissenschaftlichen Überprüfung zu unterziehen. Wir haben uns dann mit Marx vorzustellen, dass die Hypothese falsch ist und müssen uns nun Situationen ausdenken, wo keine Abhängigkeit vorliegt. Kommen wir auf solche Situationen, dann ist die Hypothese entkräftet. Zeigt sich dagegen bei einer näheren Analyse, dass wir jedesmal, wenn wir meinen, auf eine solche Situation gekommen zu sein, doch eine Abhängigkeit entdecken, ja dann ist die Hypothese bestätigt. Das heisst aber, dass wir die Hypothese nur dann wissenschaftlich überprüfen können, wenn wir die Möglichkeit offen halten, dass es eine Bedeutungs- oder Ideenproduktion gibt, die unabhängig von der materiellen Produktion ist.

Von dieser offenen Möglichkeit will Marx allerdings nichts wissen, denn er würde ja damit Zweifel an seiner Gesamtdeutung zulassen – und das geht nicht. Seine These von der Abhängigkeit der Bewusstseinsproduktion von der materiellen Produktion ist eine Quasi-Totaldeutung, insofern als sie aufgrund ihres Inhalts eine wissenschaftliche Hypothese ist und daher einer Überprüfung durch die Falsifikationsprobe ausgesetzt werden müsste, was aber aufgrund ihrer Eigenschaft als Totaldeutung nicht geschieht. Zu einer Überprüfung der These kommt es nicht, weder als wissenschaftlicher Hypothese noch als Totaldeutung. Was aber nicht ausschliesst, dass sich die These als solche als sehr fruchtbares heuristisches Prinzip erwiesen hat. Nur zeigt sich dabei erstens, dass Marx' Totaldeutung autoritär ist, und zweitens, dass sie das Gesichtsfeld einengt.

Um zu veranschaulichen, worum es sich hierbei handelt, ziehe ich ein paar Sätze aus einem Gespräch in Theodor Fontanes Roman «Effi Briest» heran. Sie wissen, dass gerade die Schilderung, wie stark die Menschen von den Vorstellungen und Ideen der damaligen Gesellschaft und der damaligen Zeit geprägt waren, in diesem Roman im Vordergrund steht, was ja auch Fassbinder zur Verfilmung des Buches reizte. Das Handlungsgerüst ist etwa folgendes: Ein blutjunges Mädchen, dem Landadel angehörend, namens Effi Briest, heiratet den wesentlich älteren Baron von Innstetten. Die ersten Ehejahre verbringen die beiden in einem pommerschen Hafenstädtchen, wo Innstetten Amtmann wird. Effi verliebt sich in einen Major von Crampas, mit dem sie sich eine Zeitlang heimlich trifft. Das kommt jahrelang später heraus, erst an einem Zeitpunkt, wo das Ehepaar längst nach Berlin übersiedelt ist. Innstetten fordert den Major zum Duell auf; sie duellieren, und Innstetten tötet den Major mit der Pistole und verstösst seine Gattin.

Die Abhängigkeit der Personen von der Gesellschaft kommt auf verschiedene Weise zum Ausdruck, und ich halte mich hier an eine ganz bestimmte Stelle. Innstettens Freund und Kollege Wüllersdorf versucht, ihn vom Vorhaben des Duellierens abzubringen und fragt ihn, ob er sich denn so tief verletzt und gekränkt fühle, dass einer von beiden weg muss? Er oder Crampas? Nein, erwidert Innstetten, Hass und Rachegefühle lägen ihm fern, dazu liege alles zu weit zurück. Er sei noch immer von seiner Frau so bezaubert, dass er ihr am allerliebsten von Herzen verzeihen würde.

Wenn er es trotzdem für unerlässlich halte, auf dem Duell zu bestehen und seine Frau zu verstossen, so tue er dies, weil es die Konvention so verlange. Unverblümt legt er vor Wüllersdorf Rechenschaft ab: Man ist nun einmal nicht nur ein Einzelmensch, sondern man gehört zu einem Ganzen, von dem man abhängig ist und auf das man beständig Rücksicht nehmen muss. Im Zusammenleben der Menschen hat sich ein Etwas gebildet, das nun einmal existiert und nach dessen Paragraphen wir uns gewöhnt haben alles zu beurteilen, die anderen und uns selbst. Setzen wir uns darüber hinweg, verachtet uns die Gesellschaft, und schliesslich verachten wir uns selbst. Dieses tyrannisierende Gesellschafts-Etwas fragt weder nach Liebe und Bezauberung noch nach Verjährung. Innstetten entschuldigt sich zuletzt bei Wüllersdorf, dass er ihm eine regelrechte Vorlesung gehalten habe.

Diese Vorlesung ist, so möchte ich sagen, halbwegs marxistisch, halbwegs nichtmarxistisch. So dominant die gesellschaftsentstandenen Vorstellungen und Ideen auch sein mögen, alleinherrschend sind sie in den Gedanken und Gefühlen der Personen keineswegs. Ohne Widerstand siegen sie nicht. Auch anderes rührt sich in den Personen, in diesem Falle ist es die Liebe und die Vergebung, und keins von beiden ist von der Gesellschaft, auch nicht vom Individuum selber, hervorgebracht. Zwar ziehen diese unmittelbaren Daseinsimpulse den Kürzeren, doch nicht ohne Auflehnung, mögen sie auch noch so schwach und kurzlebig sein, und sie sind es hier, denn «Effi Briest» ist eine Tragödie.

Lassen wir diese Unterhaltung Marx' These beleuchten, so tritt einerseits ihre Fruchtbarkeit als heuristisches Prinzip hervor, und andrerseits zeigt sie die Verengerung des Gesichtskreises.

2.

Die Schwierigkeit, in die sich der junge Marx gebracht hat, findet sich in der religiösen Gesamtdeutung nicht vor, schon deshalb nicht, weil sie weder mit einem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftritt noch als heuristisches Prinzip für wissenschaftliche Einfälle und Hypothesen funktioniert. Die *religiöse Gesamtdeutung* lässt sich an ihrer Deutung unserer unmittelbaren Erfahrung und an ihrer Beantwortung der Frage nach der Metaphysik überprüfen. Also muss eine Verwandtschaft zwischen unserer unmittelbaren Erfahrung und der religiösen Totaldeutung bestehen. Daraus folgt natürlich, dass die Überprüfung von anderer Art sein muss, als die wissenschaftliche Überprüfung. Die Überprüfung der wissenschaftlichen Hypothese besteht in einer Falsifikationsprobe – der Falsifikationsprobe, der sich der Marxist nur zu gerne entziehen möchte, weil seine Lehre zwischen Wissenschaft und Totaldeutung changiert. Die Überprüfung der religiösen Totaldeutung dagegen besteht in dem, was man Entbehrlichkeitsprobe nennen könnte. Wir fragen nämlich, was fällt von unserer unmittelbaren Erfahrung weg und vor welchen metaphysischen Fragen müssen wir aufgeben, wenn die religiöse Totaldeutung wegfällt?

Ich halte mich wieder nur bei einem einzelnen Zug in der religiösen Ganzheitsdeutung auf, einem Zug, den wir aus dem Judentum und aus dem Christentum kennen. Es ist die Auffassung, dass alles, was ist, vom grössten bis zum kleinsten,

solange es ist, sei es nur für einen Moment oder auf unendlich lange Zeit da, von einer ewigen und göttlichen Macht erhalten wird, die ihm den Untergang solange vom Leibe hält, bis sie es der Vernichtung preisgibt.

Für die Phänomene und Verhältnisse, die der religiösen Deutung geöffnet sind, ist zweierlei bezeichnend. Das eine ist, dass sie fundamental sind. Was auch immer wir in unserer Macht haben mögen, so ist es fundiert in dem, was wir nicht in unserer Macht haben. Psychisch und physisch leben wir von dem, was uns fremd ist und bleibt. Das zweite, was charakteristisch für sie ist, ist dies, dass sie übersehen werden. Je fundamentaler die Phänomene und die Verhältnisse sind, desto selbstverständlicher sind sie, und deshalb sehen wir darüber hinweg.

Ich muss hier leider viele Fragen überspringen, obwohl sie in enger Verbindung mit den Überlegungen stehen, die ich anstelle. Eine stillschweigende Voraussetzung der nachfolgenden Überlegung ist es, dass Rechenschaftsablage nicht in Beweisen besteht, sondern Überprüfung ist, sowohl in der Wissenschaft als auch in der Totaldeutung. Wenn wir unter Beweis verstehen, dass man von einer unanfechtbaren Grundlage ausgeht, so wie man es sich im Rationalismus und im Empirismus vorstellte, und so wie man Beweisführung sehr bewusst im Positivismus verstand, wo die Grundlage entweder Wahrnehmungserlebnisse oder Basissätze waren – ich sage, wenn wir unter Beweis so etwas verstehen, dann müssen wir auf Beweise verzichten. Eine solche Grundlage gibt es nämlich nicht, das haben Philosophen wie Karl R. Popper, W. W. Bartley III und Bent Schultzer dargelegt.

Von Erlebnissen religiöser Art sehe ich ab, obgleich Kirche und Theologie zur Zeit vorgeworfen bekommen, sie vernachlässigen sie. Religion, soll sie wahr sein, kann nicht Sondererlebnissen und Sondererfahrungen vorbehalten sein. Sie muss für jedermann und nicht für speziell Eingeweihte sein. Auch darf die Religion keinen Sonderbereich im Dasein, neben anderen Bereichen einnehmen. Es gibt keinen Bereich, kein Phänomen, das ihr entzogen ist. Religion ist Gesamtdeutung, genau wie die Phänomene und die Verläufe, die scheinbar nicht das geringste mit Religion zu tun haben, dennoch eine religiöse Deutung nahelegen.

Um nun nicht in programmatischen Erklärungen stecken zu bleiben, will ich drei Beispiele von Phänomenen bringen, die einer religiösen Deutung offen stehen.

Das eine der Phänomene, mit denen ich mich hier befassen will und das einer religiösen Deutung gegenüber offensteht, ist so alt wie die Philosophie selber. Es ist das sprachliche und begriffsmässige Verständnis der Umwelt, die uns fremd ist und die uns fremd verbleibt.

Unser Verständnis vermittelt von sich aus, sprachlich und begrifflich, das Verhältnis zu dem, was verstanden wird, einerlei um was es sich handelt. Wir meinen, die Erscheinungen der Natur und des Universums in ihrer Unabhängigkeit und in ihrer Fremdheit zu begreifen. Nichtsdestoweniger kommen das Verständnis und seine Begriffe aus unserer Existenz und aus unserer Sprache, wir bringen sie von daher mit. Wird ihnen dann nicht mit unserem Verstehen ihr Unabhängigsein, ihr Fremdsein genommen? Gibt uns nicht unser Verstehen, unser sprachliches Begreifen eine Vertrautheit mit ihnen, die ihre Fremdheit überwindet?

Wir stehen hier vor einem metaphysischen Problem, das im Laufe der Zeit in verschiedenster Einkleidung aufgetreten ist. Ich bringe es hier in einfacher Formulierung, so wie es sich bei dem dänischen Philosophieprofessor Justus Hartnack vorfindet. Das hat den Vorteil, dass das meta-

physische Problem ins Auge springt. Hartnack gebraucht als schlichtes Beispiel für dieses Problem die Behauptung und die Tatsache, dass der Mond kleiner ist als die Erde. Auf der einen Seite: Ohne Begriffe wie «grösser als» und «kleiner als» könnte man nicht sagen, dass der Mond kleiner ist als die Erde. Auf der anderen Seite: «Die Grösse des Mondes und der Erde und ihr Grössenverhältnis zueinander kommen nicht erst in die Welt mit Wesen, die Sprache verwenden.»

Hartnack verweist auf Berkeleys und Stuart Mills Ausweg. Die metaphysische Verlegenheit besteht also darin, dass es keine Begriffe gibt, ehe es spracheverwendende Wesen gibt. Trotzdem war der Mond kleiner als die Erde, ehe sprachgebrauchende Wesen da waren. Um diese Verlegenheit kommt man herum, wenn man sagt, «Falls es Wesen gegeben hätte, die es zwar nicht gab, die die Begriffe ‹Mond›, ‹Erde› und ‹kleiner als› gehabt hätten, dann hätten sie durch Verwendung dieser Begriffe beobachten können, dass der Mond kleiner ist als die Erde». Nun, eine Lösung ist das nicht; es ist eine Darstellung, wie man es macht, mit einem ungelösten metaphysischen Problem leben und denken zu können.

Was sich als metaphysisches Problem auswirkt, ist recht besehen die Tatsache, dass Sprache Rede ist. Es gehören immer zwei Partner dazu, einer der spricht oder schreibt und einer zu dem gesprochen oder geschrieben wird, und der dann hört oder liest. Gegebenenfalls gibt man selber die Rolle des anderen Partners. Doch wird bei der sprachlich bestimmten Selbstvermittlung des Verständnisses der elementare Umstand meist übersehen, dass zum Vollzug der Sprache immer zwei Partner gehören. In der sprachlich bestimmten Selbstvermittlung des Verstehens ist man allein mit seinem Verständnis und den verstandenen Erscheinungen. Dagegen wehrt sich die Sprache, und im metaphysischen Problem meldet sie sich mit ihrem Anspruch auf ihren Vollzug durch zwei Partner. Der fehlende Partner wird nun durch die Partnerschaft mit der Naturerscheinung ersetzt. Uns schwebt im metaphysischen Problem vor, dass uns die Naturerscheinung mit der Selbständigkeit und Unabhängigkeit eines Partners erzählt, was sie weiss und was wir nicht wissen.

In unserer unmittelbaren Erfahrung treten wir nicht mit einem von uns selber verfertigten Verständnis dessen an, was ein Baum ist, um damit zu verstehen, dass der Baum vor dem Hause ein Baum ist. So erleben wir es nicht. Vielmehr erleben wir es so, dass uns vom Baum selber ein Verständnis dessen, dass er ein Baum ist, entgegenkommt. Nicht wir, sondern der Baum gibt uns zu vestehen, dass er ein Baum ist. In ihrer Verständlichkeit gibt uns die Welt die Worte. Alle Erscheinungen scheinen mitzureden über ihr Wesen und werden selbständige Partner im Verstehen.

Nun ist es nicht so verwunderlich, dass die Dinge, die wir selber hergestellt haben, so erlebt werden, als redeten sie zu uns und teilten uns ihre Namen mit. Selbstverständlich reden sie zu uns von der Absicht, die wir mit ihnen hatten, als wir sie herstellten. Das Sonderbare ist nur, dass wir in ebenso hohem Masse erleben, dass alles, was zur Natur und zum Universum gehört, zu uns spricht.

Woher kommt die Vertrautheit mit dem Universum und seinen Phänomenen in deren Fremdheit? Kommt sie daher, dass in allem Verstehen Hinwendung liegt, schon deswegen weil Verständnis eine sprachliche Äusserung ist? Gehört die Erwartung nach Antwort bereits allem Verstehen an? Können wir weitergehen und sagen, das Wort für das Verstandene ist die Antwort des Verstandenen auf das, was es ist? Nehmen wir es nicht so in der Vertrautheit? Die Vertrautheit mit den Naturerscheinungen, so fremd sie uns auch sein mögen, kommt daher, dass das Wort als Antwort der Naturerscheinung auf die stumme Frage, was sie sei, verstanden wird. Im Wort und in dem Verständnis, das es enthält, treffen sich die Frage des menschlichen Fragenden und die Antwort des Verstandenen auf das, was es sei.

Das metaphysische Problem wird nicht weniger lösbar dadurch, dass die Erscheinungen stumm sind. Offenbar gibt es nur einen von zwei Auswegen. Entweder lässt man das metaphysische Problem ungelöst oder man nimmt es zum Anlass einer religiösen Deutung. So stumm die Erscheinungen auch sein mögen, sie sprechen zu uns. In ihrem Erschaffensein ist in die Erscheinungen, die unabhängig von uns da sind und uns fremd sind, Verständlichkeit hineingelegt.

Ich komme nun zum zweiten Beispiel eines Phänomens und seines metaphysischen Problems, das einer religiösen Deutung offen steht.

Eigentümlich für Daseinsäusserungen wie Aufrichtigkeit, Mitgefühl (Barmherzigkeit) und Vertrauen ist es, dass sie die Aufmerksamkeit von sich selber als dem, was

sie sind, und vom Individuum, dessen Daseinsäusserungen sie sind, ablenken und sie dem Dasein des Individuums mit anderen Menschen und mit den Dingen zukehren. Wir können daher sagen, sie tragen unser Dasein. Die Aufrichtigkeit ist dem, der aufrichtig ist, gar nicht bewusst; erst wenn eine Situation eintritt, wo Aufrichtigkeit mit Gefahr oder Nachteilen verbunden ist, wird er sich ihrer bewusst. Unter normalen Umständen ist es ihm viel zu wichtig bei der Sache zu bleiben. Beim Mitgefühl weiss der Mitfühlende gar nicht, dass er mitfühlend ist, dazu ist ihm viel zu wichtig, was denn nun eigentlich die Lage des Betroffenen erleichtern könnte. Was das Vertrauen betrifft, so weiss der Vertrauende gar nicht, dass er Vertrauen hat, dazu ist ihm das, worauf er setzt und auf dessen Dauer er baut, viel zu wichtig. Kurzum, die betreffenden Daseinsäusserungen leiten viel zu sehr von sich selber ab, als dass sich die Personen ihrer bewusst sind. Sie fesseln die Person nicht an sich selbst sondern geben sie frei zum Einsatz. Die Aufrichtigkeit richtet den Sinn darauf, dass alles bei einer Angelegenheit offen daliegt, das Mitgefühl drängt auf Erleichterung der Lage des anderen – darum weiss die Person im Moment des Vollzuges nicht von diesen Daseinsäusserungen. Sie identifiziert sich völlig mit ihnen, sie vergisst sie – die Person kann darum im Vollziehen der Daseinsäusserung den vollen Einsatz dessen leisten, was die Daseinsäusserung von ihr verlangt.

Eine weitere Eigentümlichkeit solcher Daseinsäusserungen besteht darin, dass die Daseinsäusserung etwas Unbedingtes an sich hat. Mitgefühl wird im Moment unecht, wo es zum Mittel irgendeines Zwecks gemacht wird; will man das Vertrauen zu etwas benutzen, dann ist es fingiert und nichts weiter als getarntes Misstrauen.

Wir müssen daher unterscheiden zwischen der Daseinsäusserung und dem Verhalten, in dem sie sich auswirkt. So unbedingt die Daseinsäusserung als solche ist, so bedingt ist ihr Verhalten von der Situation und den Umständen her, sowohl in individueller als in gesellschaftlicher Beziehung. Aus diesem Grunde lässt sich auch das ständig bedingte Verhalten niemals mit der unbedingten Daseinsäusserung begründen, ungeachtet dessen, dass das Verhalten von der Daseinsäusserung getragen wird. Das Verhalten lässt sich diskutieren, die Daseinsäusserung nicht. Verbunden mit dem Verhalten sind Meinungen und Überzeugungen, Lebensanschauungen und Leitbildvorstellungen; und über sie hat man vor dem Urteil der Daseinsäusserungen Rechenschaft abzulegen, die Daseinsäusserungen selber brauchen vor keinem Gericht Rechenschaft abzulegen.

Die Daseinsäusserungen sind nicht vom Individuum zuwege gebracht. Auch nicht von der Gesellschaft. Sie reichen auf das zurück und sind mit dem gegeben, dessen Ursache wir nicht selber sind und was wir nicht selber erzeugt haben. Wir können sie uns auch nicht als unsere Leistung oder als die Leistung der Gesellschaft anrechnen unter Berufung darauf, dass sie persönlich vollzogen werden. Etwas anderes ist es, dass wir die Daseinsäusserungen unterminieren können, doch nur indem wir das Dasein zugrunde richten. Wir schreiben uns selber das zu, was das Dasein als eine anonyme Macht, manifest in der Spontaneität und Souveränität der Daseinsäusserungen, an Fülle und Inhalt in unsere gegenseitigen Beziehungen gelegt hat. Wir bilden uns ein, dass wir selber die Urheber des Vertrauens, der Offenheit, der Aufrichtigkeit, des Mitgefühls sind, und mit dieser Einbildung vergiften wir all unser Tun und machen

es für die anderen ungeniessbar, denen es zugute kommen sollte. Es wäre längst vorbei mit unseren gegenseitigen Beziehungen und mit uns selber, wenn nicht das Vertrauen, die Aufrichtigkeit, das Mitgefühl immer wieder in ihrer Spontaneität und Anonymität durchbrechen würden, trotz unserer Versuche, sie als unsere Verdienste für uns in Beschlag zu nehmen und sie damit zu verderben.

Auch das wird durch Innstettens Rede veranschaulicht, die ich vorhin erwähnte, und für die er sich bei seinem Freund Wüllerdorfs entschuldigte, weil sie wie eine Vorlesung klang. Eines ist die Instanz, vor der sich Innstetten beugt, und deren Herkunft er kennt und bezeichnen kann, dieses Etwas in der Gesellschaft, von dem wir abhängig sind, nach dessen Paragraphen wir uns selbst und andere beurteilen, und das uns unsere Selbstachtung verlieren lässt, wenn wir es nicht beachten. Etwas anderes ist der Impuls, der den unmittelbaren Daseinsäusserungen innewohnt und der nicht als Instanz, deren Herkunft wir aufzeigen können, aus ihnen herausgelöst werden kann.

Die Daseinsäusserungen treiben von sich aus zu ihrem Vollzuge an und damit erheben sich Fragen, die über den interpersonalen Bereich, in den die Daseinsäusserungen hineingehören, hinausgehen. So erhebt sich die Frage: Wo kommt der Antrieb her, wenn nicht vom Individuum oder von der Gesellschaft? Aus dem Bereich, in den die Daseinsäusserung hineingehört, taucht, von ihr selbst gestellt, die Frage nach ihrer Herkunft auf, eine Frage, die die Grenzen des Bereichs überschreitet und eine Antwort verlangt. Die Antwort der religiösen Totaldeutung besteht darin, dass die Daseinsäusserungen der Macht zum Sein entspringt, die wir nicht selber sind, die uns jedoch näher ist als wir uns selber sind.

Wir kehren nun zurück zum Zusammenhang und Unterschied von Verhalten und Daseinsäusserung. Unser Verhalten hat Folgen für uns selbst und für andere, für die Institutionen und für die Gesellschaft. Wir verhalten uns auf eine bestimmte Weise um eine Sache zu fördern oder um einer Gefahr vorzubeugen oder abzuhelfen. Die Folgen haben wir – innerhalb der Bedingungen, die mit der Situation und den Umständen gegeben sind, – bis zu einem gewissen Grade in unserer Macht. Und ist die Situation nicht festgefahren, so gibt es für unser Verhalten einen Spielraum, innerhalb dessen wir die Folgen unseres Verhaltens berechnen und unsere Ziel verfolgen können. Das Verständnis, das unserem Verhalten innewohnt, ist kausaler Art, und es gibt uns Macht.

Fundiert und getragen aber ist unser Verhalten von dem, was wir nicht in unserer Macht haben, nämlich von der Daseinsäusserung. Zwar ist die Daseinsäusserung unsere eigene, insofern sie persönlich vollzogen wird, das aber bedeutet nur, dass wir unsere Identität von etwas hernehmen, dessen Urheber wir nicht selber sind und dessen wir selber nicht mächtig sind. An uns steht allein, dass wir die Daseinsäusserung zum Zuge kommen lassen.

Das eine ist nun das Verständnis, das unser Verhalten leitet, und das kausal ist. Aber welche Art von Verständnis verleiht uns die Daseinsäusserung selber? Darauf gibt Richardt Hansen in einer Abhandlung, die demnächst erscheinen wird («Spontaneität, geschichtliche Existenz, christlicher Glaube») die Antwort, dass wir es bei der Daseinsäusserung mit analogem Verständnis zu tun haben. Wir haben es also

jedenfalls mit zwei Arten von Verständnis zu tun, einem kausalen und einem analogen. Und das gilt nicht nur von dem, worüber wir hier gesprochen haben, es gilt überall. Ich bin damit zu einer Merkwürdigkeit bei allem Seienden und Werdenden gelangt, die auch wieder einer religiösen Deutung geöffnet ist.

Analog ist das Verständnis des Typischen, das in Exemplaren und Individuen auf verschiedene Weise wiederkehrt. Das Wort Typus bezieht sich hier auf Gestalt, Form, Gattung, Ganzheit, System, Hierarchie von Systemen und ähnliches mehr. Was in wesentlichen Hinsichten das gleiche ist, das Typische, findet sich in Exemplaren oder Individuen vor – ohne jedoch diesen ihre Selbständigkeit zu nehmen. Die Selbständigkeit manifestiert sich darin, dass das Typische von Exemplar zu Exemplar, von Individuum zu Individuum, auf verschiedene Art wiederkehrt. Unser Verständnis der Erscheinungen in Natur und Universum ist analog, auch unser Verständnis des Naturphänomens, das unser eigener Leib ist. Die Selbständigkeit, die die Exemplare und Individuen haben, und die sich, wie gesagt, darin zeigt, dass jedes auf seine Weise das Typische variiert, rührt von daher, dass sich jedes selbst reguliert, selbst organisiert, sich selbst darstellt, ein dynamisches Ganzes ist, oder welche Vokabel man nun dafür verwenden will.

Blicken wir auf den Typus, so finden wir ihn diskontinuierlich in Zeit und Raum verbreitet, wodurch die Ordnung, die in der Natur und im Universum herrscht, zustande kommt und die Welt zum Kosmos und nicht zum Chaos wird. Ohne Diskontinuität keine Ordnung.

Darf ich hinzufügen, dass das analoge Verständnis eine weitere Eigentümlichkeit aufweist, wenn es sich um geistige und geschichtliche Phänomene handelt, da hier das Typische verborgen ist, in dem was wir sehen und hören. Verborgen ist das Typische, weil unser Zugang hier in Deutung besteht und nicht Perzeption dessen, was wir sehen und hören, ist, – und zwar in Deutung, die wir in der Erfassung des geistigen oder geschichtlichen Phänomens durch das Wort haben. Um das klar zu machen: Es gibt Wörter, die ihr Bezeichnetes, ihr designatum haben, auf das man zeigen und sagen kann: das Wort bedeutet das, worauf ich zeige. Solche Wörter sind: Briefkasten, Lampe, Hyazinthe, Regenbogen. Es gibt aber auch Wörter, bei denen wir das nicht können, etwa Wörter wie Vertrauen, Aufrichtigkeit, Sanftmut, Eitelkeit, Nachgiebigkeit, überhaupt Wörter für geistige und geschichtliche Phänomene. Das Aussehen des Auftretens, in dem sich, sagen wir einmal Sanftmütigkeit zeigt, ist verschieden von der einen Situation zur anderen. Wie entdecken wir dann aber, worin das Gleiche besteht, wenn es im Auftreten oder Benehmen verborgen ist? Die Antwort ist, dass etwas in dem, was äusserlich gesehen verschieden ist, wiederkehrt, und zwar in einigen typischen Zügen. Aber wieder müssen wir fragen, wie kommen wir auf die typischen Züge, wenn sie der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung verborgen sind? Die Antwort hierauf ist, dass wir durch eine Deutung auf sie kommen. Doch eben weil es sich dabei um Deutung handelt, gibt es zweierlei, was wir nicht können. Wir können die typischen Züge nicht zu einer Definition zusammenpressen. Und wir können sie nicht auf etwas zurückführen, was Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung oder geistiges Abbild ist. Die typischen Züge sind auch wieder Deutungen, oder sagen wir Auslegungen der unmittelbaren Deutung, die bereits im Wort liegt.

Mit analogem Verständnis haben wir es aber nicht nur zu tun, wo das Typische der sinnlichen Wahrnehmung verborgen ist. Auch in allen morphologischen Wissenschaften wird mit analogem Verständnis gearbeitet.

Soviel über das analoge Verständnis, die diskontinuierliche Verbreitung seiner Typen in Zeit und Raum, und die selbstreguliernde Variation des Typus bei seinen Exemplaren und Individuen.

In unserem alltäglichen Leben sind wir in ebenso hohem Masse auf das kausale Verständnis wie auf das analoge Verständnis angewiesen, und beides ist in gleicher Weise unentbehrlich. In unserem gesamten Verhalten, wenn wir Pläne machen und wenn wir mit den Reaktionen der anderen auf das, was wir sagen und tun, rechnen, denken wir kausal. Wir rechnen damit, dass der Verlauf und die Reaktion gewissen Gesetzen folgen. Gehen wir von unserem alltäglichen Verständnis zu den exakten Wissenschaften über, so rückt die Gesetzmässigkeit in den Brennpunkt; kausales Verständnis ist daher im hervorstechenden Sinne wissenschaftliches Verständnis.

Kausales Verstehen ist aber von analogem Verstehen so weit entfernt wie nur denkbar. Die kausale Erklärung kann nur unter Bedingung dessen zustande kommen, dass die Verbindung von dem was ist und was verläuft im Hinblick auf Zeit und Raum ungebrochen vor sich geht. Die kausale Erklärung bietet gewissermassen einen an keiner Stelle und zu keinem Zeitpunkt unterbrochenen Transport. Nähe und Berührung ermöglichen das Weiterleiten, Wirkung auf Abstand gibt es nicht. Die kausale Erklärung kann nur unter der Voraussetzung funktionieren, dass das, was in Zeit und Raum da ist, ein Kontinuum bildet.

Alles, was wir kennen, ist kontinuierlich und zugleich diskontinuierlich da. Das ist kein Widerspruch, denn es ist in verschiedenen Beziehungen kontinuierlich und diskontinuierlich da. Es ist kontinuierlich in Bezug auf das, dessen Ursache und Wirkung es ist, und es ist diskontinuierlich in Bezug auf seinen Typus. Aber es ist nicht auf gleiche fundamentale Weise kontinuierlich und diskontinuierlich. Die Diskontinuität der Ordnung und die Selbstregulierung der Exemplare und Individuen geht der kausalen Übertragung in der Zeit- und Raum-Kontinuität voraus. Die Änderung besteht in einer Umordnung und Umregulierung. Die Wirkung von dem, was auf typische Weise da ist, geht auf das, was auf typische Weise da ist, über.

Wir haben also zweierlei Zugänge zu dem, was da ist und was vor sich geht, den kausalen und den analogen. Sie schliessen einander in dem Sinne aus, als sie nicht gleichzeitig verwendbar sind. Solange der Forscher kausal arbeitet, erkennt er nicht auf analoge Weise. Die beiden Verfahren lassen sich nicht vermischen, Selbstregulierung lässt sich zu nichts in einer Kausalerklärung gebrauchen.

Merkwürdig nun ist es, dass wir unwillkürlich analoges Erkennen praktizieren aber ausschliesslich mit kausalem Verständnis rechnen.

Überall haben wir die Selbstregulierung vor Augen, in der Natur und im Universum, am deutlichsten im Biologischen und im Sozialen. Wir haben die Selbstregulierung bei jeder Pflanze, bei jedem Ökosystem, bei unserem eigenen Körper, aber auch mit unserer Gesellschaft, mit jeder einzigen ihrer Institutionen lebendig vor Angesicht. Trotzdem spielt die Selbstregulierung für unsere Lebenshaltung kaum eine Rolle.

Ohne Diskontinuität gäbe es keine Ordnung: Aber auch die Diskontinuität übersehen wir, wir sind sehr nahe daran, die gesamte kosmische Ordnung einer Gesetzmässigkeit nach kausalem Verlauf zuzuschreiben.

Kurzum, wir sind geneigt, drei so fundamentale Sachverhalte wie analoges Verständnis, Selbstregulierung und Diskontinuität ausser acht zu lassen. Wie ist das möglich? Verschiedene Faktoren haben sich verschworen, um unsere Aufmerksamkeit von ihnen abzulenken.

Kausales Erkennen stärkt unsere Herrschaft und Macht. Selbstregulierung entzieht sich unserer Macht und unserer Beherrschung. Wir können die Selbstregulierung nicht selber herstellen, wir können nur für die zu ihrem Ablauf erforderlichen Verhältnisse sorgen.

Dazu kommt, dass wir uns, weil die Zeit ein Kontinuum und der Raum ein Kontinuum ist, darauf festlegen, dass auch das, was innerhalb der Zeit geschieht und was innerhalb des Raumes da ist, ein Kontinuum sei. Wir ziehen daraus, dass etwas in der Zeit da ist, den Schluss, dass es auch von der Zeit herstammt. Weil etwas im Raum da ist, folgern wir, dass es auch vom Raum herstammt. Weil etwas in einem Kontinuum da ist, folgern wir, dass es auch von einem Kontinuum herstammt. So unwillkürlich wir hier schliessen, so unhaltbar ist der Schluss. Wir hypostasieren damit nicht nur Zeit und Raum, sondern wir erheben sie zu schöpferischen Mächten. Damit möchte ich nicht behaupten, dass wir aus dem analogen Charakter, aus der Selbstregulierung und aus der Diskontinuität die Religion deduzieren können, ich will damit nur sagen, dass ihnen eine religiöse Totaldeutung offensteht. Was den Gedanken eines Geschaffenseins nahelegt, ist dies, dass das Typische in den Exemplaren und Individuen anwesend ist ohne an Zeit und Ort gebunden zu sein, so wie es die Exemplare und Individuen in ihrer rein numerischen Partikularität sind. Das Typische ist nun einmal in Raum und Zeit verbreitet – akausal und diskontinuierlich kehrt es in den Exemplaren und Individuen wieder. Wie dies sein kann, ist ein metaphysisches Problem. Wir müssen uns fragen, ob wir eine religiöse Ganzheitsdeutung für angemessen halten oder ob es uns genügt, in unserem Denken und Leben einen Bogen um das ungelöste metaphysische Problem zu machen.

Ich habe damit nicht gesagt, dass die religiöse Ganzheitsdeutung das metaphysische Problem löst. Sie ist ja eine Deutung und eben keine Erklärung. Wenn wir das Zugegensein des Typischen im Partikularen erklären sollten, dann müssten wir den Erschaffens-Prozess belauern können, und eben das können wir nicht. Wir können uns nur an das halten, was sein Ergebnis ist, dahinter kommen können wir nicht.

3.

Zum Schluss will ich das, worauf ich anfangs einging, wiederaufnehmen, nämlich auf den geistigen Umschlag in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Forderung nach Überprüfung, die sich damals meldete, liess die Theologen keineswegs unberührt. Sie nahmen diese Forderung sehr ernst. Eigentümlicherweise erfolgte daraus das Bestreben, und zwar gerade bei den bedeutendsten-Theologen – ein Jahrhundert hindurch –, die *Metaphysik* aus der Theologie auszumerzen. Eigentümlich doch wohl deshalb, weil jeder unvoreingenommene Nicht-Theologe stutzen muss und sich fragen wird: Wie geht das zu? Religion und Christentum ohne Metaphysik? Und ich meine, dieser unvoreingenommene Nicht-Theologe hat recht. Religion und Christentum enthalten ganzheitliche Daseinsdeutungen, und sowas nennen wir üblicherweise «Metaphysik».

Wie ging es wohl zu, dass die Austreibung der Metaphysik zu einem so wesentlichen Zug im intellektuellen Kampf um die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung

wurde, den die verschärfte Forderung nach Überprüfung den Theologen auferlegte? Die Antwort ist: um nicht der Wissenschaft ins Gehege zu kommen, die den Anspruch auf Wirklichkeits-Erkenntnis erhebt, den gleichen Anspruch, den auch die Metaphysik für sich geltend macht. Die Konsequenz, die der Philosoph aus dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus zog, war die Absage an die Metaphysik, und darin folgte der Theologe dem Philosophen. Um drei ganz verschiedene Theologen zu nennen: Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Anders Nygren, so entwickelten sie alle drei ihre Theologien unter den Voraussetzungen des philosophischen Neukantianismus. Was Herrmann und Bultmann betrifft, so hat dies der Kopenhagener Dogmatiker Ole Jensen in einer Schrift behandelt, die vor kurzem erschien: «Theologie zwischen Illusion und Restriktion» (1975). Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann. Jeder von diesen drei Theologen will auf seine Weise, ohne bei der Metaphysik Zuflucht zu suchen, die Autonomie der religiösen Erfahrung zur Geltung bringen: Wilhelm Herrmann und Rudolf Bultmann, indem sie den Nachdruck auf die persönliche Existenz legen, von Herrmann erlebbar genannt, von Bultmann existentiell genannt; Nygren, indem er die Geltung der religiösen Erfahrung innerhalb eines allumfassenden Erfahrungssystems betont. Bei Herrmann und Bultmann bedeutet dies eine Einengung des Gesichtskreises, zunächst auf das Ethische; und innerhalb des Ethischen nur auf die Entscheidung. Das hat unter anderem zur Folge, wie Ole Jensen darlegt, dass unsere Einverleibung in Natur und Universum im Religiösen und im Christlichen zu kurz kommt.

Den Kampf um die Glaubwürdigkeit des Religiösen und des Christlichen und die Forderung nach Überprüfung haben wir als ein Erbe übernommen. Aber wie steht es nun? Können wir vermeiden, den Wissenschaften ins Gehege zu kommen, – was die neukantianische Philosophie und Theologie ein Jahrhundert lang vermocht hatte – wenn wir Verengung und Formalisierung vermeiden wollen? Eine solche Fragestellung hat heute nicht mehr viel Sinn, die Lage ist sowohl wissenschaftlich als auch philosophisch, und damit auch theologisch, völlig verändert. Mit der phänomenologischen Richtung in der Philosophie ist die unmittelbare Erfahrung wieder in ihre Rechte eingesetzt. In der Wissenschaft ist man sich ständig klarer bewusst, dass Wissenschaft immer mit einer Reduktion, einer Ausklammerung, einer isolierenden Abstraktion oder wie man es charakterisieren will, beginnt.

Um dies nur an einem extremen Beispiel anzudeuten: die Linguistik kommt als Strukturwissenschaft mit einer isolierenden Abstraktion in Gang, die so radikal ist, dass man sogar «vom Hinweisen auf» und «vom Hinwenden an», die das Wesen der Sprache konstituieren, absieht. Deshalb ist eine phänomenologische Sprachphilosophie umso notwendiger, wenn das Hinweisen auf... und das Hinwenden an..., das der Sinn der Sprache ist und das der unmittelbaren Erfahrung von Sprache gegeben ist, überhaupt bedacht werden soll.

Heisst das nun, dass wir, wenn wir das Bestreben der neukantianischen Theologen kritisieren, die sich ja auf Kants Auseinandersetzung mit der traditionellen Metaphysik berufen, zu der Zeit vor Kant zurückkehren wollen? Das ist nicht die Absicht. In zweierlei Beziehung schliesse ich mich dem Bestreben der neukantianischen Theologen an. Teils darin, dass sie die Forderung nach Überprüfung ernst nahmen. Aber auch darin, dass sie mit Kant die Metaphysik, die damals vorlag, ablehnten. Die damalige

Metaphysik lag nämlich in der Verlängerung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Ihr Gott war der Gott der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Metaphysik, die für uns aktuell ist, ist von ganz anderer Art. Sie bricht gewissermassen von innen durch, von den Phänomenen und Problemen her, die das Dasein uns stellt und die eine religiöse Deutung nahelegen. Sie hält sich an unsere unmittelbare Erfahrung. Und im übrigen verstehen wir die christliche Botschaft ja erst von den Phänomenen und Problemen her, die offen für die religiöse Deutung sind. Ohne sie liefe der Glaube Gefahr, dass ihm, in Ermangelung von Verständnis und Freiwilligkeit, der Zugang zur christlichen Botschaft verschlossen bliebe.

Man könnte fragen: Wenn die Ganzheitsdeutung einer Überprüfung unterworfen werden soll, gibt es dann andre Weisen, dies zu tun, als durch die Falsifikationsprobe, mit der wir die wissenschaftlichen Hypothesen überprüfen? Steckt nicht die Falsifikationsprobe in dem, was ich die Entbehrlichkeitsprobe genannt habe? Zu fragen, was wegfällt, wenn die religiöse Ganzheitsdeutung wegfällt, ist das nicht dasselbe wie die Frage: Was fällt weg, wenn die religiöse Ganzheitsdeutung falsch ist? Gibt es überhaupt einen Unterschied zwischen Falsifikationsprobe und Entbehrlichkeitsprobe?

Der Unterschied besteht in folgendem: wenn sich auch eine wissenschaftliche Hypothese oft als ein Einfall einfindet, so besteht logisch gesehen zwischen der Hypothese und den Tatsachen, über die sie eine Hypothese ist, ein deduktives Verhältnis, sonst liesse sie sich nicht überprüfen. Wir kommen dagegen nicht auf deduktive Weise von den Phänomenen zur religiösen Ganzheitsdeutung. Zwischen den Phänomenen und der Ganzheitsdeutung gibt es einen Hiatus. Wir können nur sagen, dass die Phänomene einer religiösen Ganzheitsdeutung geöffnet sind oder dass sie sie nahelegen. Die Überprüfung besteht in nichts anderem und mehr, als auf die Verlegenheit oder auf die Resignation hinzuweisen, in die wir beim Verständnis der Phänomene und dem Umgang mit ihnen geraten, wenn die Ganzheitsdeutung wegfällt. Das hängt mit einem anderen Unterschied zusammen. Besteht die wissenschaftliche Hypothese die Falsifikationsprobe, so sind wir gezwungen, sie zu akzeptieren, bis neue und andre Gründe auftauchen, die sie erschüttern. Die Ganzheitsdeutung dagegen will freiwillig akzeptiert werden, und das heisst, sie will mit unserer Existenz akzeptiert werden, weswegen im Akzept Entscheidung mitwirkt.

Eine letzte Frage: Beim jungen Marx bestand eine Tendenz, infolge seines Changierens zwischen Wissenschaft und Ganzheitsdeutung, sich der Überprüfung zu entziehen. Ist das nicht gerade auch der Fall bei der religiösen Ganzheitsdeutung? Verlangt ihr Charakter als Glaube nicht eben, dass wir uns ihr unterwerfen, während wir doch gerade in der Überprüfung die religiöse Ganzheitsdeutung unseren Kriterien unterwerfen? Die Antwort ist verneinend. Es handelt sich in keinem von beiden Fällen um Unterwerfung, weder beim Glauben noch bei der Überprüfung. Glaube ohne Verstehen und ohne Rechenschaftsablage von dem, was wir glauben, ist kein Glaube, sondern Obskurantismus. Und gewiss ist Überprüfung eine intellektuelle Operation, doch wird sie im Namen der Existenz und des Handelns vorgenommen, wenn auch die Existenz nicht nachfolgt und die Handlungen ausbleiben. Die Überprüfung besteht nicht darin, dass wir mit einer unanfechtbaren Grundlage und mit festgelegten Kri-

terien auftreten, sondern es erweist sich, die Überprüfung besteht in einer Enthüllung der Totalillusionen, in denen wir leben, zunächst und vor allem in der Grundeinbildung, dass wir nicht angewiesen seien auf das, was uns fremd ist und bleibt, und was wir nicht in unsere Macht bekommen können.

Knud Løgstrup, Aarhus