

# Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage

Von KLAUS VON STOSCH

Kaum ein Thema ist in der gegenwärtigen theologischen Diskussion so umstritten, wie die Frage danach, welche Art von Wahrheitsanspruch sich mit religiösen Sätzen verbindet. Das Spektrum der Positionen reicht von Autoren, die religiösen Sätzen zumindest in Bezug auf ihre grundlegenden Inhalte mythologische oder bildliche Wahrheitsansprüche zusprechen wollen, bis zu solchen, die den kognitiv-propositional aufgefassten, absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums mit allgemein einsichtigen, u.U. sogar unhintergehbaren Argumenten auszuweisen suchen<sup>1</sup>. Besonders brisant ist diese Diskussion vor allem im Hinblick auf das Themenfeld der Theologie der Religionen und dem damit verbundenen Versuch, die Vielfalt der unterschiedlichen Religionen zu bewerten. Auch hier reicht das Spektrum der Positionen von einem Pluralismus, der alle Wahrheitsansprüche der großen Weltreligionen als gleich berechtigt kennzeichnen möchte, über vermittelnde Positionen, die Spuren der eigenen Wahrheit auch in fremden Religionen entdecken, bis hin zu einem Beharren auf einem exklusiven Wahrheitsanspruch für den eigenen religiösen Glauben<sup>2</sup>. Philosophisch umstritten ist dabei nicht zuletzt die Frage, in welchem Theorielay-out sich die Behandlung der Wahrheitsfrage zu bewegen hat.

Interessant ist allerdings, dass bei aller philosophischen Unübersichtlichkeit, die die theologische Landschaft gegenwärtig auszeichnet, Kant im Hinblick auf die Wahrheitsproblematik eigentlich für alle theologischen Positionen in Anspruch genommen wird. Von pluralistischer Seite nimmt etwa John Hick an zentraler Stelle seiner Theoriebildung auf Kants theoretische Philosophie Bezug, wenn er im Anschluss an Kants Ausführungen in der *Kritik der reinen Ver-*

---

<sup>1</sup> Vgl. R. SWINBURNE, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. 3., völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 2000.

<sup>2</sup> Vgl. zur Einteilung in Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997 (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1), 65-97.

nunft das Ding an sich bzw. das Noumenon von seiner Erscheinungsweise für uns bzw. dem Phänomenon unterscheidet<sup>3</sup>, und vorschlägt, auch „zwischen dem WIRKLICHEN an sich und dem WIRKLICHEN (zu; Vf.) unterscheiden, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften je unterschiedlich erfahren und gedacht wird“<sup>4</sup>. Hick ist offenbar der Auffassung, dass er sich in den philosophischen Fußspuren Kants bewegt, wenn er die Hypothese aufstellt, dass das, was die verschiedenen Religionsgemeinschaften als Gott oder das WIRKLICHE bezeichnen, nicht das WIRKLICHE an sich ist, sondern das WIRKLICHE, wie es uns aus unserer beschränkten Perspektive erscheint, wie es durch unsere jeweilige „Linse“ wahrgenommen wird<sup>5</sup>. Auch terminologisch an Kant angelehnt spricht Hick deshalb davon, dass die phänomenale Wirklichkeit also nichts anderes sei als die noumenale „as humanly experienced“<sup>6</sup>.

Hick ist sich allerdings durchaus bewusst, dass er mit dieser Theoriebildung von Kants Konzeption abweicht. Denn anders als bei Kant erscheint das WIRKLICHE an sich, also Gott, bei Hick nicht als Postulat der praktischen Vernunft, sondern als durch alle seine Erscheinungsweisen nicht ausschöpfbares, nur bruchstückhaft wahrnehmbares<sup>7</sup> Postulat der religiösen Erfahrung bzw. des religiösen

---

<sup>3</sup> J. HICK, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übers. v. C. WILHELM. Bearb. u. mit einem Vorw. versehen v. A. KREINER, München 1996, 263.

<sup>4</sup> Ebd., 257.

<sup>5</sup> Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: R. SCHWAGER (Hg.), Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie, Freiburg-Basel-Wien 1996 (QD 160), 11-49, 29: „Die Eigenschaften, die die Religionen von der absoluten Wirklichkeit aussagen, sind daher nicht Eigenschaften dieser Wirklichkeit *an sich*, sondern Eigenschaften der ‚Linsen‘, durch die wir uns dieser Wirklichkeit bewußt werden, bzw. genauer gesagt, Eigenschaften, die diese Wirklichkeit annimmt, wenn sie durch die entsprechenden Linsen gesehen wird“ (vgl. auch J. HICK, Religion, 23).

<sup>6</sup> J. HICK, Philosophy of religion, Englewood Cliffs <sup>4</sup>1990, 118.

<sup>7</sup> Vgl. J. HICK, Religion, 270: „Als der noumenale Grund dieser und anderer Erfahrungsmodi, der diese dennoch übersteigt, ist das WIRKLICHE so reich an Inhalt, daß es im Endlichen eben nur so bruchstückhaft und unangemessen erfahren werden kann, wie es die Religionsgeschichte aufzeigt.“

Lebens<sup>8</sup>. Seine Postulierung ist bei Hick keine der Vernunft auferlegte Notwendigkeit, sondern lediglich die einfachste Möglichkeit, die interreligiösen Gegensätze zu erklären<sup>9</sup>. Trotz dieser Differenzen bleibt es aber dabei, dass Hick genauso wie andere Pluralisten (u.a. Paul F. Knitter) Kants kopernikanische Wende nicht nur terminologisch aufnimmt, sondern an zentraler Stelle explizit für seine pluralistische Hypothesenbildung in Anspruch nimmt.

Um so interessanter ist es, dass Kant eben in dieser grundlegenden Wendung der Denkform auch von den theologischen Gegnern pluralistischer Theoriebildung in Anspruch genommen wird. Jedenfalls ist es auffällig, wie stark transzendental-philosophische Glaubensbegründungskonzepte in kantischer Tradition in der gegenwärtigen theologischen Debatte an Boden gewinnen und gegen einen haltlosen Pluralismus ins Feld geführt werden<sup>10</sup>. Und schon Karl Rahner, der Vater sowohl der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte

---

<sup>8</sup> Vgl. etwa die explizite Abgrenzung bei J. HICK, *Religion*, 265. Hick verrät allerdings nicht, wie ein solches Konstrukt der theoretischen Vernunft – denn wer anders als die theoretische Vernunft kommt auf die Idee, diese Voraussetzung religiöser Erfahrung zu postulieren – den von Kant aufgewiesenen Antinomien im Gottesbegriff entgeht. Er lässt auch offen, wie Gott in kantischen Kategorien als möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung in Betracht kommen kann (vgl. zur Kritik am letzteren Punkt auch G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 72; F. DOMASCHKE, *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein. Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes*. 3 Bde., Libri books on demand 2000, III, 52-59).

<sup>9</sup> Vgl. J. HICK, *Religion*, 272: „Was die Traditionen je einzeln als ihr Höchstes betrachten, ist unterschiedlich, weshalb diese ‚Höchsten‘ nicht allesamt das ‚Höchste‘ sein können. Sie können aber verschiedene Manifestationen des wahren Höchsten innerhalb verschiedener Strömungen menschlichen Denkens und Erfahrens sein, und hieraus ergibt sich die Postulierung des Höchsten *an sich* als einfachste Möglichkeit, diesen Befund zu erklären.“

<sup>10</sup> Ich erinnere nur an die Autoren, die durch ihren Rekurs auf die kringsche Freiheitslehre nicht nur Fichte, sondern auch Kant als Kronzeugen ihrer theologischen Denkbewegungen in Anspruch nehmen (u.a. Th. Pröpfer, G. Essen, M. Striet).

als auch der Bemühungen um eine zeitgemäße Verantwortung des Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens, ist ebenso stark wie von Thomas von Aquin durch Kants Philosophie geprägt<sup>11</sup>.

Wer die gegenwärtigen Debatten moderner Theologie gerade im Hinblick auf die Wahrheits- und Pluralismusthematik verstehen will, kommt also nicht umhin, die Bezugnahmen der unterschiedlichen Lager auf Kant einer näheren Prüfung zu unterziehen. Kant kann dabei als ein Orientierungspunkt dienen, der immer noch unabgeholte Einsichten für das theologische Denken bereit hält. Zugleich muss aber auch überlegt werden, auf welche Weise die kantische Wende der Denkform weitergeführt werden kann, wenn die Botschaft des Christentums in unserer Zeit einer über sich selbst aufgeklärten Moderne verantwortet werden soll.

Ich möchte deswegen im folgenden in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Durchgang skizziere ich die in Kants Denken vollzogene kopernikanische Wende, um ihren grundsätzlichen Anspruch auch für die gegenwärtige Debatte hörbar zu machen. Der zweite Schritt besteht darin, die Wahrheitsfrage in kritizistischer Perspektive zu bearbeiten. In einem dritten und letzten Teil will ich versuchen, die Wahrheitsfrage für eine Theologie nach Kant aufzuarbeiten und dabei verschiedene Transformationen des Anliegens des transzendentalen Kritizismus auszuloten.

## *1. Die kantische Wendungsart des Denkens*

### *a) Zur Aktualität der kantischen Ausgangssituation*

Die Aktualität und Unabgeholtheit der kantischen Wendungsart des Denkens lässt sich daran ablesen, dass der philosophische Streit zwischen Rationalismus und Empirismus sowie zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, auf die Kants transzendentaler Kritizismus eine wissenschaftliche Antwort geben will, auch in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation keineswegs erledigt ist. So kann man einerseits in allen Bereichen der Wissenschaft ein neues Erstarken des Empirismus feststellen. Nicht nur Naturwissenschaftler geben sich der Illusion hin, alle Rätsel des Lebens durch rein empirische

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa B.J. HILBERATH, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995 (Theologische Profile), 63-68.

Forschung lösen zu können. Wissenschaftler, die meinen, Phänomene wie Freiheit und Liebe gewissermaßen rückstandsfrei neurowissenschaftlich klären zu können und die selbst der Wahrnehmung Gottes eine bestimmte Hirnregion zuweisen wollen, erobern die Schlagzeilen und bestimmen, wenn nicht den philosophischen, so doch zumindest den gesellschaftlichen Diskurs, als ob es Kant nie gegeben hätte. Gepaart ist dieser neue Empirismus und Szientismus oft mit einem totalen Skeptizismus, der einer nicht experimentell vorgehenden rationalen Erhellung der Wirklichkeit keine Aussicht auf Wahrheitserkenntnis einräumt oder den Wahrheitsbegriff gänzlich verabschiedet. Im theologischen Diskurs spiegelt sich dieses Aufleben des Skeptizismus und Empirismus in einer neuen Wertschätzung der Tradition negativer Theologie einerseits<sup>12</sup>, und einer fast positivistisch anmutenden Gründung des Glaubens in religiöser Erfahrung andererseits<sup>13</sup>.

Wenn man darüber hinaus die neueren Diskussionen der analytischen Religionsphilosophie, die Versuche einer analytischen Neubegründung der Ontologie und die dabei neu auflebenden Diskussionen über die Gottesbeweise betrachtet, kommt man nicht umhin, sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie Zeichen eines neuen Rationalismus und Dogmatismus festzustellen.

Bezogen auf das Wahrheitsproblem kann man ähnlich wie zu Kants Zeit auch heute wieder zwei sich gegenüber stehende Lager ausmachen, die entweder dogmatisch behaupten, im Namen der Wahrheit und Freiheit Kriege führen zu dürfen, oder die umgekehrt, jeden letztverbindlichen Anspruch auf Wahrheit als unwissenschaft-

---

<sup>12</sup> Zur Kritik an überzogenen Ansprüchen negativer Theologie vgl. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003 (ratio fidei; 14); TH. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003 (ratio fidei; 18). Dass trotz dieser Kritik eine recht verstandene negative Theologie gerade nach Kant unerlässlicher Bestandteil theologischer Theoriebildung ist, soll damit nicht bestritten werden.

<sup>13</sup> Vgl. etwa die epistemische Fundierung religiösen Glaubens in der religiösen Erfahrung in der *reformed epistemology*. Als wohlwollende Darlegung und Verteidigung dieser Denkrichtung vgl. A. LOICHINGER, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*. 2 Teile, Neuried 1999 (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 3), II, 674-738, 757-807.

lich oder unsittlich ablehnen. Genauso unversöhnlich stehen sich Denker, die in einem neuen Positivismus nur experimentell verifizierte Wahrheitsansprüche anerkennen wollen, solchen gegenüber, die in rationalistischer Manier meinen, auch die Gottesfrage mit Mitteln theoretischer Vernunft lösen zu können.

Insofern lohnt es sich, Kants Versuch, den Streit zwischen Rationalismus und Empirismus beizulegen, genauer in Augenschein zu nehmen. Denn die von Kant diagnostizierte Gefahr, durch ergebnislose Streitereien innerhalb der Metaphysik in Skeptizismus oder Indifferentismus zu verfallen, dürfte heute gerade auch für die Theologie kaum weniger aktuell sein als vor 200 Jahren.

### b) Die kopernikanische Wende

Kants alternativer Weg gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus und seine Vermittlung der berechtigten Ansprüche von Rationalismus und Empirismus besteht in der konsequenten Durchführung der kritischen Selbstprüfung der Vernunft<sup>14</sup>. Nur durch einen solchen transzendentalen Kritizismus und damit durch die vernunftbegründete *Kritik*<sup>15</sup> „des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie (die reine Vernunft; Vf.), *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag“<sup>16</sup>, hält Kant Metaphysik als Wissenschaft für möglich und die Möglichkeit wirklicher Erkenntnis für gesichert. Doch worin besteht die Grundidee und Methode dieses neuen Weges?

Sie beruht auf der *kopernikanischen Wende*, d.h. auf der Umkehrung der Annahme, dass sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet. So wie bis Kopernikus die Annahme selbstverständlich war, dass die Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei und alle anderen

---

<sup>14</sup> Vgl. H.M. BAUMGARTNER, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre, Freiburg-München <sup>3</sup>1991 (Kolleg Philosophie), 21.

<sup>15</sup> Zum richtigen Verständnis der kantischen Kritik ist es hilfreich, sich die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von griech. „krinein“ mit „unterscheiden, urteilen, vor Gericht stellen“ vor Augen zu führen.

<sup>16</sup> I. KANT, Kritik der reinen Vernunft I = DERS., Werke in zehn Bänden. Bd. 3, hg. v. W. WEISCHEDL, Darmstadt <sup>3</sup>1968, A XII; die *Kritik der reinen Vernunft* wird in Zukunft mit dem Sigel KrV bezeichnet und entsprechend der Paginierung in der Akadememieausgabe zitiert.

Planeten sich um sie herum bewegten, so war es in der vorkantischen Metaphysik selbstverständlich anzunehmen, dass sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet. Bezogen auf die Wahrheitsproblematik sind die Adäquationstheorie der Bedeutung und die Korrespondenztheorie der Wahrheit selbstverständlicher Ausdruck dieser Denkungsart. Unter ihrer Prämisse lässt sich, wie die Geschichte der Philosophie bis Kant gezeigt hat (aber – wie eben angedeutet – auch heute noch zeigt), der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus nicht entscheiden. Die Metaphysik erscheint als Kampfplatz unterschiedlicher Weltanschauungen, die durch wissenschaftliches Denken nicht bewertet werden können.

Angesichts dieser Situation schlägt Kant nun eine Umkehrung der Perspektive vor. So wie Kopernikus anregte, die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse durch eine Transformation des geozentrischen in ein heliozentrisches Weltbild in eine adäquate Gesamtsicht zu integrieren, macht Kant den Gedanken stark, dass sich nicht unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet, sondern dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten<sup>17</sup>. Durch diese zunächst einmal kontraintuitive Annahme wird die wissenschaftliche Prüfung unseres Erkenntnisvermögens bzw. die Selbstprüfung der Vernunft zum Ausgangspunkt jeder Wahrheitsfindung. Quelle für Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Urteile sind in dieser Perspektive nicht mehr die Gegenstände, sondern ist das erkennende Subjekt<sup>18</sup>.

Der Beleg für die Richtigkeit dieses Perspektivenwechsels kann natürlich nicht die Erfahrung oder gar die Alltagsintuition sein, weil eben diese zu den aussichtslosen Streitereien der traditionellen Metaphysik geführt haben und auch weiter führen. Seine Richtigkeit erweist sich vielmehr darin, dass sich Vernunft mit seiner Hilfe widerspruchsfrei beschreiben kann<sup>19</sup> und dass die berechtigten Anliegen von Rationalismus und Empirismus aus dieser Perspektive vermittelbar sind.

---

<sup>17</sup> Vgl. KrV B XVI.

<sup>18</sup> Vgl. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 3., durchges. Aufl., München 1992 (Beck'sche Reihe; 506: Große Denker), 53f.

<sup>19</sup> Vgl. H.M. BAUMGARTNER, *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, 40. In diesem Sinne kann man auch sagen, dass es der *Kritik der reinen Vernunft* letztlich also um Versöhnung mit sich selbst geht (vgl. P. BAUMANN, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg 1997, 87).

In kritischer Aufnahme des Empirismus hält Kant fest, dass jede Erkenntnis mit Erfahrung beginnt und somit synthetisch ist<sup>20</sup>. Zugleich bestreitet er den Anspruch des Empirismus, dass aus diesem zeitlichen Anfang auch der sachliche Vorrang der Erfahrung folgt. Nach Kant gibt es vielmehr Erkenntnisse und damit synthetische Urteile<sup>21</sup>, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sich ihre Denknöwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit Mitteln der Vernunft nachweisen lässt<sup>22</sup> und die insofern a priori gelten. In diesem Sinne sind nach Kant nicht nur alle Sätze der Mathematik und der Logik (z.B. das Kausalprinzip) apriorisch, sondern auch die Begriffe des Raumes und der Substanz<sup>23</sup>. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft (Mathematik, Naturwissenschaften, Metaphysik) sind nach Kant also synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten<sup>24</sup>. Die entscheidende Aufgabe seines kritischen Philosophierens sieht er darin, die Möglichkeit solcher synthetischen Urteile a priori nachzuweisen<sup>25</sup>.

Die besondere Pointe des Kritizismus besteht dabei darin, diese Apriorizität nicht in dem Wesen der uns umgebenden Dinge, sondern in der konstruktiven Leistung des Erkenntnissubjekts zu begründen. A priori ist also von den Dingen nur erkennbar – und insofern kann von einer Sache nur das sicher gewusst werden –, was wir in sie hin-

---

<sup>20</sup> Vgl. KrV B 1. Zu Kants Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen vgl. KrV B 10-14.

<sup>21</sup> Vgl. zum Erkenntnisbegriff bei Kant auch Abschnitt 1.d) dieser Ausführungen.

<sup>22</sup> Vgl. KrV B 3.

<sup>23</sup> Vgl. KrV B 3-6.

<sup>24</sup> Vgl. KrV B 14-18.

<sup>25</sup> Vgl. KrV B 19: „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ Zur herausragende Bedeutung dieser Frage für die Transzendentalphilosophie vgl. auch P. BACHMAIER, Wittgenstein und Kant. Versuch zum Begriff des Transzendenten, Frankfurt a. M.-Bern-Las Vegas 1978 (Europäische Hochschulschriften; XX/ 34), 39; W. RÖD, Enthält Wittgensteins *Tractatus* transzendentalphilosophische Ansätze?, in: K.S. JOHAN-NESEN/ T. NORDENSTAM (Hg.), Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie. Akten eines Symposions in Bergen (Norwegen) 1980, Wien 1981 (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft; 6) 43-53, 52.

einlegen<sup>26</sup>. Damit übersteigt die transzendente Erkenntnis<sup>27</sup> zwar ebenso wie der Rationalismus den Bereich des Empirischen. Der Überstieg richtet sich aber nicht nach vorne in eine erfahrungsfreie „Hinterwelt“, sondern geschieht gewissermaßen im Blick zurück durch die Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung des Subjekts. Insofern die in dieser Untersuchung aufgewiesenen allgemein gültigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als apriorisch und damit als erfahrungsfrei konzipiert werden, bleibt die Möglichkeit von Metaphysik erhalten und der Empirismus abgewehrt. Zugleich erteilt Kant aber auch dem Rationalismus eine Absage, insofern er diese Metaphysik als Theorie der Erfahrung bestimmt und nicht als eine den Erfahrungsbereich übersteigende Wissenschaft<sup>28</sup>.

Die Wendung zu den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung im Subjekt ist also die entscheidende Wende, die Kants Transzendentalphilosophie ausmacht<sup>29</sup>. Sie ist für die Wahr-

<sup>26</sup> Vgl. KrV B XVIII; O. HÖFFE, Immanuel Kant, 51.

<sup>27</sup> Vgl. nur die bekannte Definition von Kant in KrV B 25: „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese apriori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.“

<sup>28</sup> Wiederum im Unterschied zum Empirismus wird diese Theorie der Erfahrung nicht als empirische, sondern nur als transzendente Theorie entwickelt (vgl. O. HÖFFE, Immanuel Kant, 49f.).

<sup>29</sup> Etwas präziser könnte man sagen, dass Transzendentalphilosophie bei Kant als die Wissenschaft konzipiert ist, die die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt (vgl. nur KrV B 6-10). Diese Definition ist allerdings nicht unumstritten. So stellt etwa M. Niquet in seiner Untersuchung der Strukturen transzendentaler Argumentation fest, dass heutzutage keine Einigkeit darüber besteht, worin transzendente Argumente eigentlich bestehen (vgl. etwa M. NIQUET, Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung, Frankfurt a. M. 1991, 9; sowie DERS., Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen, Berlin 1999 [Philosophische Schriften; 35], 9). Kants Gebrauch des Wortes schillert nämlich, so dass durchaus umstritten ist, ob es der Transzendentalphilosophie mehr um „die apriorische Erkenntnis selbst bzw. den Inbegriff aller Erkenntnisse a priori“ oder aber um „die Reflexion auf die Erkenntnis a priori“ geht (vgl. N. HINSKE, Art., Transzendental; Transzendentalphiloso-

heitsproblematik insofern von ungeheurer Brisanz, als durch sie die Frage nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit an sich nicht mehr gestellt werden kann. Damit scheint die für die herkömmliche Auffassung von Wahrheit konstitutive Rede von einer Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit und unserer Sicht auf diese hinfällig zu werden. Wenn wie bei Kant allein der Rekurs auf die Erkenntnisleistungen des Subjekts die Objektivität von Erfahrung und damit die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis sicherstellt, wird es fragwürdig, zur Feststellung der Wahrheit einer Erkenntnis auf die Wirklichkeit an sich zu rekurrieren.

### c) *Die Dinge an sich*

Es ist deshalb im Hinblick auf die Wahrheitsproblematik unverzichtbar, etwas genauer zu schauen, welchen Status die Rede von den Gegenständen bzw. Dingen an sich bei Kant hat. In der Regel wird Kant so verstanden, dass die Dinge an sich zwar keine möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis sind, aus transzendentallogischen Gründen aber gedacht werden müssen, um den Affizierungsgrund der Sinnlichkeit denken zu können<sup>30</sup>. Demgegenüber hat G. Prauss herauszuarbeiten versucht, dass bei Kant unsere Sinnlichkeit gar nicht vom Ding an sich, sondern nur von empirischen Dingen auf empirischer Ebene affiziert wird<sup>31</sup>. In diesem Zusammenhang warnt

---

phie' V. 18. Jh., in: J. RITTER/ K. GRÜNDER [Hg.], Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Basel 1998, 1375-1388, 1382). Für unseren Zusammenhang braucht dieser Streit nicht geklärt zu werden. Festhalten können wir jedenfalls, dass es Transzendentalphilosophie wesentlich mit den apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis und Erfahrung überhaupt zu tun hat; sie ist also „die Untersuchung der Bedingungen a priori der Möglichkeit von Erfahrung“ (R. BITTNER, Art. ‚Transzendental‘, in: H. KRINGS/ H.M. BAUMGARTNER/ C. WILD [Hg.], Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 3, München 1974, 1524-1539, 1525).

<sup>30</sup> Vgl. etwa M. STRIET, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998 (ratio fidei; 1), 71.

<sup>31</sup> Vgl. G. PRAUSS, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1974 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; 90), 202ff. Allerdings gibt Prauss selber zu, dass Kant an dieser Stelle sehr missver-

Prauss vor jeder Hypostasierung der Rede vom Ding an sich, die dieses zu einer metaphysischen Hinterwelt zu machen drohe, und besteht darauf, dass es bei Kants Formulierung lediglich um eine andere Betrachtungsart der Wirklichkeit gehe, nicht aber um eine Zweiteilung der Wirklichkeit in uns zugängliche Erscheinungen und von uns unabhängige Dinge an sich<sup>32</sup>. Wer die Dinge als Dinge an sich betrachte, betrachte die uns erscheinenden Dinge eben nicht als Erscheinungen<sup>33</sup>, ohne deswegen eine andere Wirklichkeit oder Hinterwelt entdecken oder auch nur postulieren zu müssen.

Richtig an dieser Einsicht ist zumindest, dass nur eine solche Absage an eine Verortung der Dinge an sich in einer erkenntnisunzugänglichen Hinterwelt den Kritizismus daran hindert, in einen erkenntnistheoretischen Agnostizismus umzuschlagen. Aufgrund seines kritizistischen Grundansatzes verzichtet Kant von vorneherein darauf, die Welt so zu erkennen, wie sie an sich selbst ist. Aber nur wenn die Wirklichkeit an sich nicht vollkommen unabhängig von der durch unsere Erkenntnisleistungen konstituierten Welt ist, können wir in unserem Erkennen berechtigterweise Wahrheitsansprüche stellen. Es sind also die Dinge an sich, die vermittelt durch die Erkenntnisleistungen des Subjekts (und damit durch unsere Kategorien und Anschauungsformen) Wirklichkeit für uns sind und insofern als Erscheinungen erfahrbar werden.

Mit der Rede von Erscheinungen will Kant dabei ausdrücklich nicht sagen, dass die von uns erkannten

„Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts

ständig formuliert und wahrscheinlich selbst diesen Punkt nicht klar genug gesehen hat (ebd., 203).

<sup>32</sup> Zur Begründung dieser Einschätzung weist Prauss u.a. darauf hin, dass Kants Rede vom „Ding an sich“ eine Kurzform der Formulierung vom „Ding/Gegenstand an sich selbst betrachtet“ sei und dass „an sich“ hier deshalb nicht als adnominale Bestimmung zu Ding, sondern als adverbiale Bestimmung zu „betrachtet“ verstanden werden müsse (vgl. ebd., 23).

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 38: „Die Dinge ‚an sich selbst‘ betrachten heißt mithin nichts anderes als die Dinge ‚nicht als Erscheinungen‘ zu betrachten.“ (ebd., 38), d.h. wer Dinge als Dinge an sich betrachtet, betrachtet demnach „Dinge als Nichterscheinungen“ (ebd., 40).

in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand *als Erscheinung* von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden wird.<sup>34</sup>

Erscheinungen sind nach Kant also nichts Unwirkliches, sondern kennzeichnen die Art, wie Wirklichkeit für uns zugänglich ist<sup>35</sup>. Wie sie unabhängig von unseren Kategorien und Anschauungsformen beschaffen sein mag, „bleibt uns gänzlich unbekannt“<sup>36</sup>. Denn dadurch, dass Erkenntnis erst durch unsere Begriffe und Anschauungsformen vermittelt möglich ist, ist das Ding an sich kein möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis; es ist etwas, „nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird“<sup>37</sup>.

Doch auch wenn Kant der Frage nach dem Ding an sich mit solchen Überlegungen den Boden entziehen will, bleibt der erkenntnistheoretische Status einer als nicht möglich erklärten und doch immer wieder ins Feld geführten Betrachtungsweise auf den Gegenstand, wie er sich als Nichterscheinung darstellt, äußerst prekär. Nicht umsonst war die Rede vom Ding an sich einer der frühesten Streitpunkte um die kantische Philosophie<sup>38</sup>, der in der weiteren Entwicklung der Transzendentalphilosophie zu grundlegenden Transformati-

---

<sup>34</sup> KrV B 69.

<sup>35</sup> Vgl. P. BAUMANNs, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 192: „Das Sein der Erscheinungen ist bei Kant das Sein überhaupt, es hat nichts aufgrund seiner Gegenwart oder Anwesenheit Verborgenes an sich.“

<sup>36</sup> Vgl. KrV B 59: „Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“

<sup>37</sup> KrV B 45. Kant ist natürlich klar, dass sich Philosophen trotzdem nur schwer Rückfragen nach dem Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung verkneifen können. Offenbar scheint er aber in dem Sichabfinden der Vernunft mit dem Gegensatz zwischen Erscheinung und Ansich-Sein eine notwendige Unterdrückung der eigenen theoretischen Abenteuerlust zu sehen (vgl. P. BAUMANNs, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 88).

<sup>38</sup> Vgl. nur die immer wieder zitierte Kritik bei F.H. JACOBI, *Ueber den transcendenten Idealismus* (1788), in: DERS., *Werke*, Bd. 2, Leipzig 1815, 291-323, 304: „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, ... weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte.“

onen des kantischen Systems geführt hat<sup>39</sup>. Denn leugnet man die Affektion unserer Sinnlichkeit durch das Ding an sich, droht die Objektivität unserer Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche verloren zu gehen. Und nimmt man umgekehrt eine solche Affektion an, so wird die Kategorie von Ursache und Wirkung auf das Ding an sich angewendet, so dass es zumindest in bestimmter Hinsicht als erkennbar und durch unsere Kategorien bestimmt und damit nicht mehr als Ding an sich gedacht wird<sup>40</sup>.

Diese Spannung bleibt bei Kant ungelöst, weil er einerseits ernst nimmt, dass das Ding an sich gänzlich unerkennbar ist und insofern jedes Sprechen von empirischen Gegenständen kein Sprechen von Dingen an sich, sondern einfach ein Sprechen von Dingen für uns darstellt. Andererseits scheint er aber auch daran festzuhalten, „daß es irgendwie einen geistesunabhängigen ‚Grund‘ unserer Erfahrung gibt, selbst wenn Versuche über ihn zu reden, sofort zu Unsinn führen“<sup>41</sup>. Wenn Kant trotz dieser ungelösten Spannung an der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich festhält, liegt das daran, dass nur mit ihrer Hilfe die von Kant an schlechthin zentraler Stelle in Anspruch genommene Behauptung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori aufrecht erhalten werden kann. Denn woher sollten wir eine solche Erkenntnis nehmen, wenn die Dinge an sich Gegenstand unseres Erkennens wären oder wenn unsere Erkenntnis schlechterdings unabhängig von den Gegenständen an sich wäre?

---

<sup>39</sup> Ich erinnere nur an die entsprechende, nicht zuletzt mit der Problematik des Dings an sich zusammenhängende Transformation der Transzendentalphilosophie bei Fichte (vgl. P. ROHS, Johann Gottlieb Fichte, München 1991 [Beck'sche Reihe; Bd. 521: große Denker], 33ff.).

<sup>40</sup> Vgl. H.M. BAUMGARTNER, Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 142. Zur Verteidigung gegen diesen Vorwurf vgl. P. BAUMANN, Kants Philosophie der Erkenntnis, 185f.: „Nicht ist das Ding an sich ein fragwürdiger Gegenstand des Kausaldenkens. Vielmehr hat alles Kausaldenken das Ding an sich als Ursache unserer elementaren materialen Vorstellungen *in concreto* zum Gegenstand. ... Das *Ding an sich* ist kein zweifelhaftes Kantisches Philosophem, kein metaphysischer Fremdkörper, ... Es ist der *Zentralbegriff* der transzendentalen Philosophie der Erkenntnis. Und dies gilt gerade für die Empfindungskausalität des Dings an sich.“

<sup>41</sup> H. PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Übers. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1995, 91.

„Nehmen wir sie vom Objekt ..., so wären unsere Begriffe bloß empirisch, und keine Begriffe a priori. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen ... Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu tun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, daß gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntnis der Gegenstände vorhergehen.“<sup>42</sup>

Kants Erkenntnistheorie kann also auf die Auseinandersetzung um die Wirklichkeit an sich nicht verzichten, besteht aber zugleich darauf, jedwede Erkenntnis an die Kategorien und Anschauungsformen des Subjekts zu binden. Denn – wie gerade für die theologische Theoriebildung von kaum zu überschätzender Bedeutung ist – nur wenn Anschauungsformen in der Disposition des Subjekts liegen und nicht im Dasein aller Gegenstände, ist ein Dasein denkbar, das außerhalb von Raum und Zeit existiert, ohne mit diesem Begriff dem Skeptizismus Tür und Tor zu öffnen<sup>43</sup>, d.h. „wird diese Unterscheidung (zwischen Erscheinung und Ding an sich; Vf.) nicht gemacht, so tritt mit dem notwendigen Gedanken des Unbedingten ein bleibender Widerspruch auf, der die Vernunft zerstören müßte“<sup>44</sup>.

#### *d) Denken und Erkennen*

Um diesen letzten Schritt zu verstehen, müssen wir uns Kants Erkenntnislehre noch etwas genauer vergegenwärtigen. Kant zufolge sind Sinnlichkeit und Verstand als die zwei gleichberechtigten und wechselseitig aufeinander verwiesenen „Stämme der menschlichen Erkenntnis“<sup>45</sup> anzusehen, d.h. Erkenntnis ist einerseits durch Anschauung und andererseits durch Begriffe vermittelt.

„Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. ... Der Verstand vermag

---

<sup>42</sup> KrV A 128f.

<sup>43</sup> Vgl. KrV B 72.

<sup>44</sup> H.M. BAUMGARTNER, Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 41.

<sup>45</sup> KrV B 29.

nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“<sup>46</sup>

Jede Erkenntnis ist also nicht nur durch das Denken und seine Kategorien, sondern immer auch durch Anschauung und damit durch die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit bestimmt<sup>47</sup>. Denken ist nichts als das Verknüpfen von Begriffen mittels einer der Formen des Urteilens bzw. einer der Kategorien. Dagegen meint Erkenntnis eine Synthesis (Handlung der Zusammensetzung) bei Urteilen, die sich auf Anschauung beziehen. Im Unterschied zu den Leistungen einer solchen Synthesis von Urteilen im Erkennen kann

---

<sup>46</sup> KrV B 75f.; vgl. KrV B 314. Erst diese Einsicht in die doppelte Verwiesenheit beider Erkenntnisstämme aufeinander ist es, „die von der vorkritischen Position Kants zur Kritik führt“ (O. HÖFFE, Immanuel Kant, 72). Sie ist ein entscheidendes Element der kantischen Vermittlung der Ansprüche von Rationalismus und Empirismus.

<sup>47</sup> Raum und Zeit sind insofern als reine Anschauungsformen zu bestimmen, als sie sich unabhängig von konkreten Empfindungen a priori auf Gegenstände beziehen und doch unabhängig von den Begriffen des Verstandes sind. Ihre empirische Realität ist die Bedingung der Möglichkeit der objektiven Gültigkeit der Sinneserkenntnis. Insofern darf ihnen keine absolute Realität zugesprochen werden, sondern transzendente Idealität (vgl. zum Status von Raum und Zeit die Ausführungen in der *transzendentalen Ästhetik* = „Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit“ in KrV B 35ff.). Aufgabe der transzendentalen Deduktion der *Kategorien* ist es, zu erklären, wie „subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“ (KrV B 122; vgl. auch T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit, Freiburg-München 1986 [Symposium; 76] 78). Ihr Ergebnis besteht darin, dass sich einerseits jede Objektivität beanspruchende Synthesis von Anschauung überhaupt durch Kategorien vollziehen muss und dass andererseits „alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien (steht; Vf.), und, da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, ... Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (sind; Vf.), und ... also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung (gelten; Vf.)“ (KrV B 161; vgl. D.V. HOFMANN, Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein, Berlin-New York 2000 [Quellen und Studien zur Philosophie; 49], 55).

reines Denken, wie es etwa in analytischen Urteilen greifbar wird, niemals erkenntniserweiternd sein. Ein zu unseren Kategorien in ein Bestimmungsverhältnis tretender Gegenstand reinen Denkens, der per definitionem nicht durch Anschauungsformen inhaltlich bestimmt werden kann, wie der des jenseits von Raum und Zeit situierten Unbedingten, kann nur als Grenzbegriff reinen Denkens jenseits der Anschauungsformen und damit jenseits jeder Erkenntnismöglichkeit konzipiert werden. Als existierend ausgewiesen werden kann er durch die Mittel der reinen Vernunft zwar nicht. Aber es lohnt sich genauer zu schauen, ob er als wirklich gedacht werden kann bzw. welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Aussagen über ihn wahr sein können.

Immerhin könnte ein dezidiert offenbarungstheologisch begründetes Selbstverständnis der Fundamentaltheologie ja gut die Unmöglichkeit metaphysischer oder empirischer Gotteserkenntnis zugeben, wenn zugleich ein Weg zur Prüfung eines konsistenten Gottdenkens gewiesen werden kann. Die Erkenntnis der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes wäre in dieser Perspektive ein durch die Vernunft nicht herstellbares Geschenk, könnte aber zugleich daraufhin befragt werden, ob der Glaubensinhalt mit der transzendentalphilosophisch eruierten Begrenzung unserer begrifflichen Möglichkeiten, über Gott zu reden, zusammenpasst.

Um hier klarer zu sehen, müssen wir Kants Behandlung der Wahrheitsfrage zunächst noch einmal eigens thematisieren und auf die Möglichkeit theologischer Sätze beziehen. Deutlich geworden sein sollte aber zumindest soviel, dass Denken gerade deshalb, weil es (anders als das Erkennen) nicht auf Erscheinungen begrenzt ist, an der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich festhalten kann und muss. Zugleich ist es per definitionem dazu unfähig, inhaltliche Bestimmungen über die Wirklichkeit an sich zu geben, d.h. Kants Agnostizismus in Bezug auf das Ding an sich liegt nicht darin begründet, dass das Ding an sich versteckt in einer Hinterwelt existiert, sondern darin, dass das Ding an sich gerade nicht Erscheinung und damit nicht als Gegenstand möglicher Erkenntnis konzipiert ist.

*2. Die Wahrheitsfrage in kritizistischer Perspektive**a) Die Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Perspektive der kopernikanischen Wende*

Nach allem bisher zur Wende der Denkungsart im transzendentalen Kritizismus Ausgeführten ist klar, dass Kants Haltung eine entscheidende Änderung in der Behandlung der Wahrheitsfrage mit sich bringen muss. Wurde Wahrheit bis zu Kant nahezu ausnahmslos im Sinne der Korrespondenztheorie<sup>48</sup> als Übereinstimmung (bzw. Korrespondenz, Angleichung, Strukturidentität, ‚adaequatio‘, usw.<sup>49</sup>) zwischen der Sache/ Wirklichkeit (bzw. Faktum, Tatsache, Weltbeschaffenheit, ‚res‘, usw.) und der Erkenntnis von ihr (bzw. der Vor-

---

<sup>48</sup> Die Korrespondenztheorie der Wahrheit ist die älteste, bekannteste und auch heute noch am weitesten verbreitete Wahrheitstheorie. Als klassische Formulierungen der Korrespondenztheorie gelten PLATON, *Kratylos*, in: DERS., *Werke* Bd. 3, hg. v. G. EIGLER, Darmstadt 1974, 395-575, 385 b und ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übers. v. F. BASSENGE, Berlin 1960, 1011 b 26f.; gebräuchlich wurde die Bestimmung der Wahrheit als einer Korrespondenz (correspondentia, congruentia, conformitas oder adaequatio) aber erst in der Hochscholastik. Einen ersten Überblick zur Geschichte der erst im vergangenen Jahrhundert unter diesem Titel diskutierten ‚Korrespondenztheorie der Wahrheit‘ bietet A.N. PRIOR, *Correspondence theory of truth*, in: P. EDWARDS (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy* Bd. 2, New York-London 1967, 223-232; zur Verteidigung der Korrespondenztheorie gegen verschiedene Anfragen neuerer Philosophie vgl. A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

<sup>49</sup> Wie selbst der einer Korrespondenztheorie gegenüber wohlwollend eingestellte L. Gerbracht zugibt, gibt es „keine zwei Korrespondenztheoretiker, die tatsächlich einer Meinung sind im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, wie der Begriff der Korrespondenz (die Korrespondenz-Relation) exakt zu definieren sei“ (L. GERBRACHT, *Wahrheit und kognitive Perspektive. Zur gleichberechtigten Vorrangstellung und zu den unterschiedlichen Anwendungsbereichen korrespondenztheoretischer und kohärenztheoretischer Wahrheitskonzeptionen*, Würzburg 1996 [Epistemata: Reihe Philosophie; 191], 22). Diese Pluralität versuche ich hier und bei den folgenden Begriffen durch die in Klammern ergänzten Variationsmöglichkeiten anzudeuten.

stellung des Subjekts von ihr, Meinung, Abbild, ‚intellectus‘, usw.) angesehen, so hat diese Bestimmung und die ihr zugrunde liegende Ähnlichkeitstheorie der Bezugnahme durch die kopernikanische Wende empfindlich an Plausibilität eingeübt. Denn wie sollte unsere Erkenntnis von der Sache/ Wirklichkeit in ein Verhältnis zur Sache/ Wirklichkeit selbst gesetzt werden, wenn diese uns nur dank der Erkenntnisleistungen des Subjekts als Erscheinung zugänglich ist? In diesem Sinne merkt Kant an, dass „wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten“<sup>50</sup>.

Insofern kann es – wie auch schon die Ausführungen zum Ding an sich deutlich gemacht haben sollten – keine feststellbare Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit an sich und unserer Erkenntnis von ihr geben, weil die Wirklichkeit an sich nur vermittelt durch unsere Kategorien und Anschauungsformen als Wirklichkeit bestimmbar wird. Angesichts dieser Sachlage wird es fraglich, in welcher Relation die in der Korrespondenztheorie behauptete „Übereinstimmung“ oder „Korrespondenz“ bestehen soll. In kritizistischer Perspektive stellt sich dieser „Standardeinwand“<sup>51</sup> gegen die Korrespondenztheorie nicht erst angesichts von kontrafaktischen Konditionalsätzen<sup>52</sup>, logischen oder mathematischen Wahrheiten oder in Bezug auf die Behauptung der Wahrheit der Relativitätstheorie, sondern bereits bei scheinbar trivialen alltäglichen Aussagen über die uns umgebende Wirklichkeit. Zwar dürfte jedem klar sein, was damit gemeint ist, wenn jemand sagt, dass die Behauptung ‚Joschka Fischer ist der Außenminister der Bundesrepublik Deutschland‘ genau dann wahr ist, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

---

<sup>50</sup> KrV A 104.

<sup>51</sup> Kreiners Entkräftung dieses Standardeinwands durch den Aufweis, dass sich in den Grundbegriffen aller derzeit vertretenen Wahrheitstheorien Ungenauigkeiten und Vagheiten aufzeigen lassen (vgl. A. KREINER, Ende der Wahrheit?, 98f.), spricht m. E. nicht für die von Kreiner beabsichtigte Rehabilitierung der Korrespondenztheorie der Wahrheit, sondern eher für den Verzicht auf die Bildung von Wahrheitstheorien insgesamt.

<sup>52</sup> „Ein Satz wie ‚Wenn keine Menschen existieren würden, so gäbe es dennoch Bäume‘ ist scheinbar wahr, ohne daß sich eine Tatsache identifizieren läßt, mit der er übereinstimmt“ (ebd., 104). Allerdings wird man Kreiner bei diesem Spezialproblem zugeben können, dass bei derartigen Sätzen der „indirekte Bezug auf Tatsachenbehauptungen ... unverzichtbar“ ist (ebd.).

Aber auch die in so einem Alltagssatz vermittelte Erkenntnis spiegelt in kritizistischer Perspektive die durch die apriorischen Erkenntnisleistungen des Subjekts konstituierte Wirklichkeit wider, so dass die Behauptung einer Übereinstimmung von der Wirklichkeit an sich mit der Erkenntnis von ihr unmöglich wird<sup>53</sup>.

Angesichts dieser Problematik wurde und wird Kant meistens als Kritiker der Korrespondenztheorie der Wahrheit gesehen<sup>54</sup> – eine

---

<sup>53</sup> Vgl. O. HÖFFE, Immanuel Kant, 68. Diese von Kant angestoßenen Probleme haben sich nach dem *linguistic turn* noch einmal verstärkt und in der gegenwärtigen Philosophie zu uferlosen Diskussionen geführt. Dabei geht es neben der erwähnten Problematisierung des Korrespondenzbegriffs um die Fragen danach, was das eigentlich ist, wovon die Wahrheit ausgesagt wird und womit dieser ‚Wahrheitsträger‘ dann übereinstimmen soll. Vgl. die ausführliche Explikation dieser beiden wichtigen Probleme bei W. FRANZEN, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg-München 1982, 49-83. So könnte man bei der Frage nach den sogenannten Wahrheitsträgern (truth-bearers) etwa mit J. SIMON darauf hinweisen, dass – in den klassischen Versionen der Korrespondenztheorie – bei der Rede von Übereinstimmung von Subjekt und Sache von vorneherein, das Subjekt mit dem Verstand (intellectus) gleichgesetzt werde, so dass „vor aller Erörterung, was der Begriff der Wahrheit bedeute, inhaltlich schon als wahr vorausgesetzt (sei; Vf.), daß der Verstand das ‚Organ‘ der Wahrheit sei“ (J. SIMON, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin-New York 1978, 2) und somit eine rationalistische Position bezogen sei, die etwa den Sensualismus von vorneherein ausschließe. Im übrigen verstrickt man sich bei der Diskussion um die Wahrheitsträger sofort in die neuere Nominalismuskritik und die damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen um das Universalienproblem. Ein Grundproblem bei der Benennung desjenigen, womit der Wahrheitsträger übereinstimmen muss, besteht darin, dass es – wie z.B. auch der vom frühen Wittgenstein gewählte Begriff der Tatsache – von vorneherein ein Produkt aus Sprache und Wirklichkeit darstellt, ohne dass diese beiden Bereiche nachträglich so einfach voneinander geschieden werden könnten (vgl. W. FRANZEN, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘, 65f.).

<sup>54</sup> Vgl. N. RESCHER, The coherence theory of truth, Oxford 1973, 9 sowie H. PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, 93: „Es gibt noch nicht einmal eine eindeutige Entsprechung zwischen Dingen für uns und Dingen an sich. Kant gibt nicht nur den Begriff der Ähnlichkeit zwischen unseren

Einschätzung, die seine Rezeption in der Theologie von Anfang stark beeinträchtigt hat, weil das christliche Glaubensverständnis die eigenen Wahrheitsansprüche in der Regel korrespondenztheoretisch versteht. Angesichts dieser weit verbreiteten Rezeption ist es irritierend, wie selbstverständlich Kant bei der definitiven Explikation des Wahrheitsbegriffs dessen korrespondenztheoretische Bestimmung voraussetzt, wenn er schreibt:

„Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei.“<sup>55</sup>

Zwei Aspekte sind an dieser Überlegung Kants auffällig. Mit dem ersten Teil des Satzes scheint Kant zumindest in definitiver Hinsicht die Korrespondenztheorie der Wahrheit zu akzeptieren. Diese Sichtweise ist zwar nicht unumstritten<sup>56</sup>, kann einen aber davor bewahren, die Möglichkeit einer kritizistischen Transformation der Korrespondenztheorie vorschnell für obsolet zu halten. Jedenfalls fehlt es in der gegenwärtigen Debatte nicht an Stimmen, die gerade

Vorstellungen und den Dingen an sich auf, sondern verzichtet auf jegliche Konzeption eines abstrakten Isomorphismus. Und dies bedeutet, daß es in seiner Philosophie keine Korrespondenztheorie der Wahrheit gibt.“

<sup>55</sup> KrV B 82; vgl. die selbstverständliche Inanspruchnahme und Wiederholung dieser Namensklärung in KrV B 236, B 296, B 670, B 848.

<sup>56</sup> Prauss zufolge handelt es sich bei dieser geschenkten Voraussetzung nicht um eine innerhalb der kantischen Position geschenkte Voraussetzung, sondern um eine Voraussetzung, die man nur machen muss, „wenn man den formalen Logiker nach dem Wesen der Wahrheit fragt“ (G. PRAUSS, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, in: DERS. [Hg.], *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, 73-89, 75; zur Kritik an Prauss vgl. TH. SCHEFFER, *Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Berlin-New York 1993 [Kant-Studien: Ergänzungshefte; 127], 251-255). Unabhängig von seiner Kritik an Prauss bezweifelt Scheffer, ob Kant diese Namensklärung für definitiven Zwecke für brauchbar hält, „weil sie offen läßt, in welchem Sinne eine Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand vorliegen soll“ (ebd., 8). Vgl. zu diesen Bedenken T. NENON, *Objektivität und endliche Erkenntnis*, 218-231.

Kants kopernikanische Wende als Grundlage einer Erneuerung der Korrespondenztheorie der Wahrheit ansehen<sup>57</sup>.

Zugleich weist Kant mit dem zweiten Teil des Satzes auf die Schwierigkeit einer kriteriologisch gehaltvollen Explikation nicht nur der Korrespondenztheorie, sondern jeder Wahrheitstheorie hin, die den Anspruch erhebt, allgemeine und sichere Wahrheitskriterien angeben zu wollen. Zur Unmöglichkeit wird diese Schwierigkeit aus Kants Sicht dann, wenn man beansprucht, allgemeine und zugleich hinreichende Kriterien zur Ermittlung der Wahrheit angeben zu können. Denn

„ein allgemeines Kriterium der Wahrheit (würde; Vf.) dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes und allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne.“<sup>58</sup>

Ein allgemeines und zugleich hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit kann nach Kant also deswegen nicht gegeben werden, weil Wahrheit gerade die konkreten Eigenschaften von Objekten betrifft und deshalb nicht durch Kriterien hinreichend bestimmt werden kann, die von jeder Besonderheit absehen<sup>59</sup>. Oder in den Worten der Jäsche-Logik:

„Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; – es ist sogar in sich selbst widersprechend. Denn als ein *allgemeines*, für alle Objekte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahieren und doch auch zugleich

<sup>57</sup> Vgl. nur die Argumentation bei Thomas Nenon, in der dieser nachzuweisen versucht, dass die Korrespondenztheorie unzertrennlich mit anderen zentralen Lehren der *Kritik der reinen Vernunft* verbunden ist (vgl. ebd., 218-221) und gerade erst in Herausarbeitung der kritischen Philosophie bei Kant voll zur Geltung kommt (vgl. ebd., 221-224).

<sup>58</sup> KrV B 83; vgl. auch I. KANT, Reflexionen zur Logik = Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften; 16. Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß; 3, Berlin-Leipzig 1924, Nr. 2177.

<sup>59</sup> T. SCHEFFER, Kants Kriterium der Wahrheit, 9.

als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntnis gerade mit demjenigen Objekt, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgendeinem Objekt überhaupt ... übereinstimme“<sup>60</sup>.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass nicht in anderer als materialer Hinsicht doch ein allgemeines Wahrheitskriterium angegeben werden kann. Ganz im Gegenteil scheint Kant, wie Scheffer herausarbeitet, der Überzeugung zu sein, „das allgemeine Kriterium der Wahrheit entdeckt zu haben“<sup>61</sup>. Zumindest sieht Kant selbst seine in der Kritik der reinen Vernunft vorgenommene Reise durch das Land des reinen Verstandes als Reise durch „das Land der Wahrheit“ an<sup>62</sup>. Insofern spricht einiges für den Vorschlag Scheffers, grundlegende Passagen der *Kritik der reinen Vernunft* als Versuch zu verstehen, „ein allgemeines Kriterium der Wahrheit aufzustellen und die Gültigkeit dieses Kriteriums zu begründen“<sup>63</sup>. Kant wendet sich also nicht gegen allgemeine Wahrheitskriterien überhaupt, sondern allein dagegen, solche allgemeinen Kriterien zur Bestimmung von Wahrheit zugleich als hinreichend anzusehen<sup>64</sup>.

Wenden wir uns deshalb in einem ersten Schritt diesen allgemeinen, also auch für theologische Erkenntnisansprüche geltenden Wahrheitskriterien zu, bevor wir der Frage nachzugehen versuchen, welche zusätzlichen, nicht mehr allgemein angebbaren Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine Aussage als wahr angesehen werden kann.

---

<sup>60</sup> I. KANT, Logik. Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen, hg. v. G.B. JÄSCHE, in: DERS., Werke V, 417-582, A 71.

<sup>61</sup> T. SCHEFFER, Kants Kriterium der Wahrheit, 3; vgl. ebd., 9.

<sup>62</sup> KrV B 294.

<sup>63</sup> T. SCHEFFER, Kants Kriterium der Wahrheit, 1. In ähnlicher Stoßrichtung stellt Höffe heraus, dass es Kant im ersten Teil der *Kritik der reinen Vernunft* „um die grundsätzliche Möglichkeit von Wahrheit und die Frage, was überhaupt objektive Gegenstände sind, die eine wahre Aussage zulassen“, geht (O. HÖFFE, Immanuel Kant, 68).

<sup>64</sup> Vgl. zur Begründung auch T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 53. Mit dieser Positionierung erteilt Kant der Grundidee der Transzendentalpragmatik eine explizite Absage, so dass sie in dieser Hinsicht kaum in Anspruch nehmen kann, eine Radikalisierung des kantischen Anliegens zu versuchen, sondern eher als dessen Umkehrung erscheint (vgl. D.V. HOFMANN, Gewißheit des Fürwahrhaltens, 215 Anm. 286).

b) *Allgemeingültige Elemente einer kriterialen Bearbeitung der Wahrheitsfrage*

Die allgemeinen und notwendigen Kriterien der Wahrheit arbeitet Kant einerseits in der formalen und andererseits in der transzendentalen Logik aus.

Als die Wissenschaft der notwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens bestimmt die formale Logik, „in welchen Urteilen überhaupt irgendwelche Dinge in ihren Eigenschaften bestimmt oder voneinander unterschieden werden könnten“<sup>65</sup>. Als derart allgemeine, aber lediglich formale und logische Kriterien der Wahrheit benennt Kant den „Satz des Widerspruchs und der Identität“, den „Satz des zureichenden Grundes“ und den „Satz des ausschließenden Dritten“<sup>66</sup>. Damit weist Kant auf die Selbstverständlichkeit hin, dass nur Sätze, die nach den Grundregeln der formalen Logik gebildet sind, einen wahrheitsfähigen Gehalt haben können. Zugleich ist aber auch klar, dass die formale Korrektheit eines Satzes noch nichts darüber sagt, ob er auch nur möglicherweise eine Aussage über die Wirklichkeit macht und damit im korrespondenztheoretischen Sinn wahrheitsfähig ist<sup>67</sup>.

Um über diese rein formale Prüfung der Richtigkeit von Sätzen hinauszukommen, bedarf es der transzendentalen Logik, die unter den formallogisch korrekten Urteilen diejenigen auszeichnet, „die uns angesichts der notwendigen sinnlichen Bedingungen unserer Erkenntnisse von Gegenständen wirklich zur Bestimmung von Gegenständen dienen könnten, d.h. denen wenigstens ‚im Inbegriffe

---

<sup>65</sup> T. SCHEFFER, *Kants Kriterium der Wahrheit*, 254.

<sup>66</sup> I. KANT, *Logik*, A 73f.; vgl. T. SCHEFFER, *Kants Kriterium der Wahrheit*, 11-32.

<sup>67</sup> Vgl. *KrV* B 83f.: „Was aber die Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: daß eine Logik, so fern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. ... Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d.i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d.i. sich selbst nicht widersprüche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen.“

aller Möglichkeiten ... ein Objekt‘ korrespondiert“<sup>68</sup>. Während die formale Logik von allen Inhalten abstrahiert und nur die formale Korrektheit eines Satzes untersucht, stellt die transzendente Logik eine materiale und doch a priori gültige Logik dar<sup>69</sup>. Wie die formale Logik ist sie eine allgemeine und reine Logik. Sie bezieht sich aber nicht auf das bloß Formale des Vernunftgebrauchs, sondern auf die synthetischen Urteile a priori<sup>70</sup>. Als Wissenschaft von den Prinzipien des reinen Denkens<sup>71</sup> bzw. als „Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse (a priori; Vf.) bestimmte“<sup>72</sup>, kann sie zwar wie die formale Logik notwendige Wahrheitskriterien angeben, aber genügt nicht zur Bestimmung konkreter, aposteriorischer materialer Wahrheit.

In der *transzendentalen Dialektik* kann sie immerhin den in der traditionellen Metaphysik und Ontotheologie weit verbreiteten Schein zerstören, aus reinem Verstand materiale Erkenntnisse erreichen zu können<sup>73</sup>. Wichtiger für die kriteriale Bestimmung der Wahrheit ist allerdings die *transzendente Analytik*, die so etwas wie der „negative Proberstein der Wahrheit“<sup>74</sup> ist und die „eine Logik der Wahrheit“<sup>75</sup> bietet. Denn dadurch, dass die transzendente Analytik die apriorischen Prinzipien des reinen Verstandes aufzeigt, gibt sie rein formale Kriterien zur Prüfung von Wahrheitsansprüchen an die Hand. Der oberste Grundsatz ist dabei der, „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“<sup>76</sup>. Ohne diese ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption kann es keine Er-

---

<sup>68</sup> T. SCHEFFER, Kants Kriterium der Wahrheit, 254; eingeschlossenes Zitat KrV B XXXVI Anm.

<sup>69</sup> Vgl. O. HÖFFE, Immanuel Kant, 84.

<sup>70</sup> „Eine *allgemeine*, aber *reine Logik* hat es also mit lauter Prinzipien a priori zu tun, und ist ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental)“ (KrV B 77), d.h. sie untersucht die bloße Form des Denkens (KrV B 78).

<sup>71</sup> Vgl. KrV B 36, 74ff.

<sup>72</sup> KrV B 81.

<sup>73</sup> Vgl. KrV B 87f.

<sup>74</sup> KrV B 84.

<sup>75</sup> KrV B 87.

<sup>76</sup> KrV B 136.

kenntnis für mich geben, weil ohne sie „das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde“<sup>77</sup>. Alle weiteren Kriterien werden als reine Begriffe a priori transzendental deduziert<sup>78</sup>.

Wenn aber weder die Operationen formaler noch die transzendentaler Logik hinreichende Wahrheitskriterien zur Bestimmung einer konkreten materialen Wahrheit darstellen, wie ist dann philosophisch der Schritt hin zur Bestimmung inhaltlicher bzw. aposteriorischer Wahrheit möglich? Oder impliziert Kants Wahrheitsbegriff tatsächlich, wie Simon meint, „daß man sich ihm zufolge *gegenseitig inhaltlich nichts* sagen kann, was das Attribut ‚wahr‘ beanspruchen könnte“<sup>79</sup>?

*c) Kriterien für die Beurteilung konkreter Wahrheitsansprüche –  
Abgrenzung zur Kohärenz- und Konsensustheorie der Wahrheit*

Eine Einschätzung, die Kant jede inhaltliche Bestimmung von Wahrheit abspricht, kann zu Recht darauf hinweisen, dass Kant sich in der *Kritik der reinen Vernunft* fast ausschließlich darauf konzentriert hat, die bloße Möglichkeit von Wahrheit aufzuzeigen. Trotzdem scheint sie mir insofern übers Ziel hinauszuschießen, als Kant durchaus die Möglichkeit offen lässt, anhand (zumindest z.T. allerdings nicht transzendental deduzierbarer) Kriterien konkrete inhaltliche Wahrheitsansprüche zu untersuchen. Um hierbei bis zur Erkenntnis empirischer Wahrheit vorzustoßen, scheint Kant selbstverständlich auch den Rekurs auf empirische Erfahrung kriterial in Rechnung zu stellen<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> KrV B 138.

<sup>78</sup> Vgl. KrV B 116ff. Denn entweder ist etwa der Begriff der Ursache ein bloßes Hirngespinnst bzw. wie bei Hume Produkt unserer Gewohnheit, oder er muss völlig a priori im Verstand gegründet und als solcher deduzierbar sein (vgl. KrV B 123f.).

<sup>79</sup> J. SIMON, Wahrheit als Freiheit, 32.

<sup>80</sup> Vgl. T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 65f.: „Um Wahrheit im eigentlichen Sinne zu erzielen, reicht auch die transzendente Logik nicht aus. Es muß vielmehr über die transzendentallogischen Prinzipien hinaus ein weiteres Moment der wahren Erkenntnis hinzukommen, nämlich die empirische Erfahrung, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können“ (A 63/ B 87f.). Zum Organon der Erkenntnis-

Entscheidende Bedeutung bei der Bestimmung der Wahrheit hat dabei nach Kant die Urteilskraft, die als Vermögen der Vermittlung das Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisvermögen anleitet<sup>81</sup>. Erst die Urteilskraft trifft die letzte Entscheidung über die Wahrheit im konkreten Fall, weil nur sie die Kriterien der Vernunft mit dem Einzelfall verbinden kann<sup>82</sup>. Insofern kann man neben den von der formalen und der transzendentalen Logik vermittelten Wahrheitskriterien bei Kant ein durch die Urteilskraft vermitteltes evidenztheoretisches Element am Werk sehen, das durchaus dazu in der Lage ist, Einsichten der Korrespondenztheorie aufzunehmen.

Darüber hinaus finden sich bei Kant aber auch Formulierungen, die fast wie die Konsensustheorie der Wahrheit dem Konsens der Vernünftigen eine kriteriale Funktion zur Bestimmung von Wahrheit zumessen. In diesem Sinne betont Kant, dass ein wichtiges äußeres Wahrheitskriterium darin besteht, „seine Gedanken ..., öffentlich zur Beurteilung auszustellen“<sup>83</sup>. In diesem Sinne kann Kant vom Konsens als einem öffentlichen oder äußeren „Probierstein der Wahrheit“<sup>84</sup> reden. Es handelt sich aber hierbei weder um ein notwendiges noch um ein hinreichendes Kriterium, da Kant darauf besteht, dass andere nur ein *votum consultativum* für die eigenen Überlegungen haben<sup>85</sup>. Insofern kann ein Konsens zwar so etwas wie einen

erweiterung eignet sich die transzendente Logik ebensowenig wie die formale. ... Die empirische Wahrheit ist für Kant die Wahrheit schlechthin.“

<sup>81</sup> Vgl. KrV B 171ff.; D.V. HOFMANN, Gewißheit des Fürwahrhaltens, 202.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 204. Die Urteilskraft ist dabei deshalb so wichtig, weil die „im Urteilen stattfindende Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen ... nicht in dem Sinne allgemein (ist; Vf.), daß man sie auf eine Regel bringen könnte“ (ebd. 217).

<sup>83</sup> KrV B 780.

<sup>84</sup> Vgl. I. KANT, Reflexionen zur Logik, Nr. 2272 sowie DERS., Logik, A 83: „Ein *äußeres* Merkmal oder ein *äußerer* Probierstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit anderer Urteilen, weil das Subjektive nicht allen andern auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann.“

<sup>85</sup> Vgl. I. KANT, Reflexionen zur Logik, Nr. 2147 sowie ebd., Nr. 2566, wo Kant von der Teilnahme mit der eigenen Stimme an dem vielstimmigen „großen Rathe der Menschlichen Vernunft“ spricht, in dem „Andere nicht Lehrlinge, auch nicht Richter, sondern Collegen“ sind und dementsprechend „ein *votum consultativum*“ haben.

„Wink“<sup>86</sup> darstellen, das eigene Urteil noch einmal zu prüfen. Und er kann Anlass zur Vermutung geben, dass der Grund der Übereinstimmung einen objektiven Grund hat<sup>87</sup>. Er kann aber niemals als zwingendes Kriterium wirken<sup>88</sup>, weil sonst der aufklärerische Anspruch der Selbstgesetzgebung der Vernunft unterminiert würde<sup>89</sup>; ja „ändern die Entscheidung über warheit“ zuzutrauen, hält Kant für ein Anzeichen „blöder Vernunft“<sup>90</sup>.

Da der Konsens als letztes inhaltliches Kriterium zur Bestimmung von Wahrheit bei Kant also nicht in Frage kommt, sehen die meisten Kantinterpreten in ihm einen Vertreter der Kohärenztheorie der Wahrheit<sup>91</sup>. Für diese Einschätzung spricht Kants Einsicht, dass ich

---

<sup>86</sup> I. KANT, Logik, A 83.

<sup>87</sup> Vgl. KrV B 848f.

<sup>88</sup> Damit die Konsensustheorie eher als die Korrespondenztheorie ein solches zwingendes Kriterium angeben könnte, müsste sie übrigens – von Kants Überlegungen einmal ganz abgesehen – deutlich machen können, dass „die Gewißheit einer *Übereinstimmung mit anderen* eher gewährleistet ist als die Übereinstimmung mit der gemeinten Sache“ (J. SIMON, Wahrheit als Freiheit, 13). Eine solche Gewährleistung scheidet aber an der Freiheit und Unverfügbarkeit des Anderen und seines Verstehens. Will ich den Anderen als Subjekt ernst- und annehmen, muß ich ihm Simon zufolge die Freiheit eines abweichenden Verstehens lassen und kann unsere Übereinstimmung nicht zum Garanten der Wahrheit machen (vgl. ebd., 34). „Was‘ der andere als anderes Individuum versteht, bleibt für mich prinzipiell offen. Dies ist ein Grundfaktum der Kommunikation und der Anerkennung des anderen als eines anderen“ (ebd., 26).

<sup>89</sup> „Aufgeklärt seyn heißt (nach Kant; Vf.): selbst denken, den (obersten) Probestein der Warheit in sich selbst suchen, d.i. in Grundsätzen“ als dem „Grund des Vorwahrhaltens; denn ich muß es verantworten.“ (I. KANT, Reflexionen zur Metaphysik, in: Kant’s gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften; 18. Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß; 5, Berlin-Leipzig 1928, Nr. 6204; vgl. DERS., Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: DERS., Werke in 10 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, V, 265-283, A 329 Anm.)

<sup>90</sup> Vgl. I. KANT, Reflexionen zur Logik, Nr. 2147. Zu Kants Abgrenzung gegenüber der Konsensustheorie vgl. auch T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 238-261.

<sup>91</sup> Vgl. etwa T. SCHEFFER, Kants Kriterium der Wahrheit, 1 u.ö. oder N.K. SMITH, A commentary on Kant’s ‚Critique of pure Reason‘, New York

„das object nur mit meiner Erkenntnis vergleichen (kann; Vf.) dadurch, daß ich es erkenne“<sup>92</sup>. Damit bleibt jedoch trotz allem eine Korrespondenz bestehen. Allerdings besteht diese nicht mehr zwischen Erkenntnis und Gegenstand, sondern zwischen Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes und damit letztlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst. Oder in Kants eigenen Worten:

„Die Wahrheit ist die zusammenstimmung der Erkenntnis mit dem object (durch die Erkenntnis desselben), also mit sich selbst.“<sup>93</sup>

Wichtig an dieser Formulierung scheint mir zu sein, dass sie sowohl kohärenztheoretisch interpretiert, als auch als schwache Form der Korrespondenztheorie bestimmt werden kann. Nach der kopernikanischen Wende ist klar, dass eine Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit der Wirklichkeit an sich nicht mehr kriterial eingelöst werden und insofern auch nicht Grundlage einer Wahrheitstheorie sein kann. Dennoch bleibt es bei der Korrespondenz unserer Erkenntnis mit der Wirklichkeit, wie sie sich uns, vermittelt durch unsere Erkenntnisleistungen, in den Erscheinungen darbietet. Wir werden noch zu prüfen haben, ob die dabei in Anschlag gebrachten Kategorien wirklich ohne korrespondenztheoretisch explizierbaren Gehalt bleiben. Für den Augenblick genügt es festzuhalten, dass bei Kant eine Korrespondenzbeziehung zwischen der Erkenntnis des

1962, 36. Der Begriff „Kohärenztheorie der Wahrheit“ taucht erstmals im Rahmen der angelsächsischen Variante der großen idealistischen Tradition gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf; wiederaufgenommen wird er im Rahmen des logischen Empirismus beim Wiener Kreis und zuletzt in der vieldiskutierten u.a. von L. Puntel weiterentwickelten Fassung von N. Rescher (vgl. L.B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1978 [Erträge der Forschung; 83], Kap. 5).

<sup>92</sup> I. KANT, *Reflexionen zur Logik*, Nr. 2143.

<sup>93</sup> Ebd., 2127; vgl. I. KANT, *Logik*, A 69f.: „Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Dieser bloßen Worterklärung zufolge soll also meine Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnis vergleichen, *dadurch daß ich es erkenne*. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt außer mir und die Erkenntnis in mir ist: so kann ich immer doch nur beurteilen: ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme.“

Subjekts mit den (vom Subjekt mitkonstituierten) Anschauungen und Wahrnehmungen des Objekts erhalten bleibt<sup>94</sup> und dass Kant durchaus nach dem Grund des objektiven Gegenstandsbezugs unserer Vorstellungen fragt<sup>95</sup>.

Die dadurch gewonnene Einsicht, dass Kants Form der Kohärenztheorie der Wahrheit auch in abgeschwächter Form korrespondenztheoretisch explizierbar ist, scheint mir wichtig zu sein, um eine Diastase zwischen definitivischer und kriterialer Bestimmung der Wahrheitsfrage zu verhindern<sup>96</sup>. Denn wenn Wahrheit kriterial ausschließlich auf kohärenztheoretischer Basis bestimmt wird, stellen sich nicht nur inhaltliche Anfragen wie die, wie der Invarianzcharakter der Wahrheit garantiert werden kann, sondern es fragt sich auch, wie die Namensklärung der Wahrheit mit einer solchen kriterialen

---

<sup>94</sup> Vgl. I. KANT, Reflexionen zur Logik, Nr. 2161: „Die materialen Criteria der warheit bestehen in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Vorstellungen, die sich unmittelbar aufs obiect beziehen, also in der Übereinstimmung mit den anschauungen und warnehmungen.“

<sup>95</sup> Vgl. Kant's Briefwechsel; 1, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften; 10. Zweite Abteilung: Briefwechsel; 1, Berlin-Leipzig <sup>2</sup>1922, 130: „Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“

<sup>96</sup> Eine solche Diastase wird bei den meisten Kohärenz- und Konsensustheorien in Kauf genommen (übrigens auch von dem frühen N. Rescher), um „den *Absolutismus* der traditionellen, metaphysischen *Korrespondenztheorie* ... in kriteriologisch relevanter Form explizieren“ zu können (K.-O. APEL, Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M. 1998, 111). Einige Autoren schlagen in diesem Sinne eine Arbeitsteilung zwischen der für die Bedeutungsfrage zuständigen Korrespondenz- oder (etwa resential interpretierter) Redundanztheorie auf der einen und der für kriteriale Probleme zuständigen Kohärenz-, pragmatischen oder Konsensustheorie auf der anderen Seite vor (vgl. etwa W. FRANZEN, Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘, 266). Zur Plausibilisierung der Trennung von definitivischer und kriterialer Bestimmung der Wahrheitsfrage im Licht der Spätphilosophie Wittgensteins vgl. K. v. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 145ff.

Bestimmung zusammen passen soll<sup>97</sup>. Insofern liegt es nahe, die Kohärenzprüfung als unaufgebbaren Teil jeder Bestimmung von Wahrheit festzuhalten, ohne damit jeden Bezug auf die Korrespondenztheorie aufzugeben<sup>98</sup>.

Fasst man noch einmal die bisher festgehaltenen Probersteine der Wahrheit zusammen, ergeben sich als notwendige und allgemeingültige Kriterien der Wahrheit von Aussagesätzen folgende zwei Bündel von Merkmalen: Zum einen ist entsprechend den Grundregeln der formalen Logik die Konsistenz der Wahrheitsansprüche zu prüfen. Denn nur Sätze, die den Grundregeln der formalen Logik (wie etwas dem Nicht-Widerspruchs-Prinzip) gemäß gebildet sind, können verständliche Wahrheitsansprüche stellen. Zum anderen besteht ein negativer Proberstein der Wahrheit darin, die jeweilige Erkenntnis mit den apriorischen Prinzipien des reinen Verstandes abzugleichen und sie dabei insbesondere mit der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zu vermitteln. In diesem Zusammenhang ist also auf der Basis der transzendentalen Logik die Kohärenz der Wahrheitsansprüche aufzuzeigen.

Das unaufgebbare Moment der Korrespondenztheorie wird dadurch bewahrt, dass zur materialen Prüfung aposteriorischer Wahrheitsansprüche hinreichende Kriterien erst dadurch ermittelt werden können, dass die Erkenntnisleistungen des Subjekts mit Hilfe der Urteilskraft auf den Einzelfall angewendet und als Aussage über die Wirklichkeit konzipiert werden. Dabei ist der Konsens zwar eine wichtige Instanz zur Prüfung von Wahrheitsansprüchen und sollte in diesem Zusammenhang als *votum consultativum* ernst genommen

---

<sup>97</sup> Vgl. zur Kritik an der oft vorgenommenen Trennung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der nach ihrem Kriterium T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 35.

<sup>98</sup> Vgl. R. SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg-München 1995, 28f.: „Nur solche Begriffe und Aussagen, die den formalen Gesetzen der Logik genügen und deshalb formal *kohärent* sind, können inhaltlich wahr sein, weil Wahrheit, die *Korrespondenz* von Urteil und Gegenstand, nur dadurch zustandekommt, daß das erkennende und wollende Subjekt die Gegenstände, die ihm als Maßstab des theoretisch Wahren und ethisch Guten begegnen, aus dem Material seiner sinnlichen Eindrücke und Gedächtnisresiduen erst aufbaut und weil jener Aufbau der Gegenstände nach jenen Regeln geschieht, die in der Logik formuliert werden.“

werden; die Letztverantwortung und der oberste Proberstein der Wahrheit bleiben aber immer beim Subjekt.

Damit sind eine Reihe von Kriterien genannt, die auch eine einen Wahrheitsanspruch geltend machende theologische Aussage erfüllen sollte. Offengeblieben ist allerdings die Frage, welchen Status diese Kriterien selbst haben. Insbesondere in Bezug auf die Kategorien hatten wir überlegt, ob und in welcher Hinsicht auch ihnen selbst ein Wahrheitswert zugesprochen werden kann.

Eine nähere Untersuchung dieses Punktes ist insofern gerade aus dem Blickwinkel theologischer Fragestellungen von Interesse, als Gott per definitionem nicht wie ein Gegenstand in der Welt erfahrbar sein kann und insofern die Aussagen über ihn nicht einfach auf derselben Stufe wie empirische Wahrheitsansprüche eingeordnet werden dürfen. Kant selbst jedenfalls war offensichtlich nicht der Meinung, dass theologische Wahrheitsansprüche analog zu empirischen Wahrheitsansprüchen verhandelt werden können.

Dies liegt m.E. nicht nur daran, dass Kant überhaupt wenig Zutrauen zur Prüfung religiösen Glaubens mit Mitteln der theoretischen Vernunft hatte und bekanntermaßen allein im Ausgang von der praktischen Vernunft Aussicht für eine rationale Rekonstruktion der Gottesfrage sah. Vielmehr hat diese Skepsis auch damit zu tun, dass religiöse Glaubenssätze besondere Eigenarten haben, die es erforderlich machen, ihren Wahrheitsanspruch zumindest auch auf einer anderen Ebene als der empirischen zu prüfen. Da Kant den Wahrheitsbegriff neben der empirischen auch auf der transzendentalen Ebene ins Spiel bringt<sup>99</sup>, liegt es nahe, vor einer Delegation der theologisch perspektivierten Wahrheitsfrage in die Kompetenz der praktischen Vernunft danach zu fragen, ob religiöse Wahrheitsansprüche vielleicht auf transzendentaler Ebene formulierbar sind.

#### *d) Transzendente Wahrheit*

Bei der Rede von einer transzendentalen Wahrheit geht es um die Wahrheit der transzendental eruierbaren Erkenntnisleistungen des menschlichen Subjekts, also um seine Kategorien und Anschauungsformen, die eigentlich ja Bedingung der Möglichkeit dafür sind, um Wahrheitsansprüche stellen zu können und deswegen zwar als „Quell

---

<sup>99</sup> Vgl. etwa KrV B 269.

der Wahrheit“<sup>100</sup> angesehen werden können, aber zumindest auf den ersten Blick kaum selbst als wahr bezeichnet werden können. An dieser Stelle stößt man auf das alte, von Kant schon in vorkritischer Zeit diskutierte Problem der kriteriologischen Dialelle<sup>101</sup>, dass die Kriterien zur Bestimmung der Wahrheit nicht im gleichen Sinne wahr sein können, wie das von ihnen als wahr ausgewiesene, da ihre Begründung durch Selbstanwendung zirkulär wäre. Andererseits muss man darauf bestehen, dass nur wahre Sätze als Kriterien zur Bestimmung wahrer Sätze herangezogen werden dürfen. Kants kritische Lösung dieses Problems scheint mir darin zu bestehen, eine zweite Wahrheitsebene einzubeziehen und die empirische von der transzendentalen Wahrheit zu unterscheiden. Die als transzendental ausgewiesenen Bestimmungen des erkennenden Subjekts dienen Kant als Kriterien zur Bewertung empirischer Wahrheitsansprüche.

Es fragt sich allerdings, ob transzendente Bestimmungen überhaupt sinnvollerweise als wahr bezeichnet werden können und wie ihre Geltung gesichert werden kann, ohne eine dritte Wahrheitsebene einzuführen. Kants Hauptargument für die transzendente Wahrheit der Kategorien besteht darin, dass diese als unausweichlich und alternativenlos ausgewiesen werden. Als notwendige Strukturierung von Gegenständlichkeit und Erfahrung sind sie Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis von Gegenständen überhaupt<sup>102</sup>. Sie

---

<sup>100</sup> KrV B 296; vgl. M. STRIET, *Das Ich im Sturz der Realität*, 66.

<sup>101</sup> Die kriteriologische Dialelle „stellt sich vor jeder inhaltlichen Bestimmung, worin die Wahrheit besteht, und erwächst aus dem rein formalen Problem, daß die Sätze, die zur Erklärung der Wahrheit dienen sollten, selbst wiederum wahre Sätze sein müssen.“ (T. NENON, *Objektivität und endliche Erkenntnis*, 42 mit Belegen aus Kants frühen Logikvorlesungen; vgl. auch I. KANT, *Reflexionen zur Logik*; 2126: „Was ist Wahrheit. Dieser Satz ist nur durch solche Regeln beantwortlich, die schon voraussetzen, daß ich das Wahre vom Falschen unterscheiden kann.“)

<sup>102</sup> Vgl. T. NENON, *Objektivität und endliche Erkenntnis*, 105f.: „Das erste Argument für die transzendente Wahrheit der Kategorien ist daher, daß diese eine notwendige Struktur von aller Gegenständlichkeit bilden und deswegen für alle Gegenstände zutreffen müssen. ... Demnach besteht ihre Wahrheit darin, daß gar keine Erkenntnis und somit gar kein Zugang zu den in der endlichen Erkenntnis erkannten Gegenständen der Erfahrung möglich wäre, wenn es die spontane einheitsstiftende Tätigkeit des Subjekts nicht

können Kant zufolge in ihrer Geltung nicht bestritten werden, ohne Erkenntnis unmöglich zu machen.

Der Aufweis einer solchen (scheinbaren?) Alternativenlosigkeit genügt aber, wie auch Kant klar war, nicht, um die Rede von Wahrheit zu rechtfertigen. Man könnte zwar auch argumentieren, dass so lediglich einem emphatischen Wahrheitsbegriff der Boden entzogen wird, andererseits aber eine strikt selbstreflexive Begründung des jeweiligen Geltungsanspruchs ermöglicht wird. Aber Kant scheint den Anspruch zu haben, zumindest in Bezug auf die Kategorien<sup>103</sup> explizit von Wahrheit sprechen zu können. Wie anders sollte sonst auch der Generalverdacht Humes gegen das scheinbar Unausweichliche abgewehrt werden?<sup>104</sup>

Doch auch wenn man anhand von verschiedenen Belegstellen nachweisen kann, dass Kant von transzendentaler Wahrheit gesprochen hat, könnte man geneigt sein, hierin einen denkerischen Schwächeanfall Kants zu sehen. Zumindest dann, wenn man die Korrespondenztheorie der Wahrheit zumindest in der oben explizierten schwachen Form aufrecht erhalten will, stellt sich die Frage, womit die Kategorien übereinstimmen sollten. Besteht die Objektivität der Kategorien nicht in der Unausweichlichkeit ihrer Verankerung im Subjekt, so dass Subjektivität und Objektivität zusammenfallen, keineswegs aber miteinander korrespondieren?<sup>105</sup>

gäbe, welche das Mannigfaltige des durch die sinnliche Anschauung Gegebenen in *einer* Erfahrung zusammennimmt und ordnet.“

<sup>103</sup> Es ist auffällig, dass Kant nur an einer einzigen Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Anschauungsform als a priori wahr bezeichnet - noch dazu in einer Parenthese (KrV B 58) - und sonst lediglich von ihrer ‚objektiven Realität‘ spricht, während er häufiger von Wahrheit nur in Bezug auf die Kategorien spricht (vgl. die Belege bei T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 113).

<sup>104</sup> Bekanntermaßen sind nach Hume „wenn ... dann ...“-Sätze ja nur Ausdruck einer subjektiven Gewohnheit aufgrund bisheriger Erfahrung und die Projektion eines solchen subjektiven Prinzips in die Natur. Kant „hatte klar gesehen, daß es sich überhaupt nicht lohnte, noch über die mögliche Wahrheit irgendeines Satzes des Inhalts nach zu reden, wenn nicht zuvor der ungeheuerliche Einwand Humes gegen die Wahrheitsmöglichkeit der Formen, in denen wir Sätze bilden, indem wir Begriffe verknüpfen, widerlegt sei“ (J. SIMON, Wahrheit als Freiheit, 94).

<sup>105</sup> Vgl. T. NENON, Objektivität und endliche Erkenntnis, 107.

Hier scheint mir Vorsicht geboten zu sein. Auch bei Kant ist gerade durch den oben referierten Begriff des Dings an sich festgehalten, dass die Erkenntnisleistungen des Subjekts nicht auf beliebige Weise Wirklichkeit konstituieren. Die einheitsstiftende Funktion des Subjekts kommt, wie deshalb Thomas Nenon ausführt, nicht umhin, „sich an Strukturen der Gegebenheit des Objekts (zu; Vf.) orientieren ...“, die freilich selbst keine empirische Eigenschaften des Gegenstandes ausdrücken, die aber dennoch über die reine Willkür des Subjekts, über ein in seiner Verfügungsgewalt uneingeschränktes Subjekt hinausweisen.“<sup>106</sup> Insofern lässt sich zwar nicht sagen, was das Korrespondierende der Kategorien ist. Andererseits muss ein solcher normierender Bezug auf den Gegenstand selbst aufrecht erhalten werden, wenn der Objektivitätsanspruch unseres Denkens mehr als ein kollektive Selbsttäuschung oder Gewohnheit sein soll. Vielleicht könnte man hier über Kant hinausgehend von einem postulatorischen Bezug auf die Wirklichkeit sprechen, der der Rede von einer transzendentalen Wahrheit bei Kant zugrunde liegt.

Der Theologie scheint freilich auch eine solche Ausweitung des Wahrheitsbegriffs auf eine zweite Ebene nicht weiterzuhelfen, da sämtliche theologisch relevanten Aussagen bei Kant weder auf der Ebene der Kategorien angesiedelt noch in irgendeinem Sinne als unausweichlich bestimmt werden können. Insofern scheint sich eine genauere Untersuchung der Reichweite der theoretischen Vernunft für die Bestimmung der Wahrheit theologischer Aussagen zu erübrigen. Und in der Tat spricht Kant der theoretischen Vernunft lediglich eine erkenntniskritische Funktion in der Betrachtung theologischer Wahrheitsansprüche zu, indem er beispielsweise die traditionellen Gottesbeweise in der transzendentalen Dialektik destruiert. Bleibt nach Kant also nur die von ihm ja auch selbst gewählte Inanspruchnahme praktischer Vernunft zum Ausweis der Wahrheit religiöser Wahrheitsansprüche? Und kann von Gott also nur noch als Postulat der praktischen Vernunft gesprochen werden, ohne dass dieses Postulat von der theoretischen Vernunft als Grundlage ihrer theologi-

---

<sup>106</sup> Ebd., 109; vgl. ebd., 114: „Vielmehr müssen die Kategorien an dem sinnlich Gegebenen, worauf sie angewandt werden, etwas finden können, welches ihnen ‚korrespondiert‘. Dieses Korrespondierende kann aber nicht selbst durch die Kategorie erschaffen werden, sondern muß ‚für uns Menschen‘ etwas sein, was auf die Rezeption, auf die Gegebenheit des Gegenstandes zurückzuführen ist.“

schen Theoriebildung missbraucht werden darf? Wird damit aber die Rede von der Wahrheit religiöser Glaubenssätze zumindest in einem auch nur in abgeschwächter Form korrespondenztheoretisch und realistisch<sup>107</sup> bestimmten Sinn hinfällig?

Und mehr noch: Lässt sich religiöser Glaube wirklich – so wie Kant das vorschwebt<sup>108</sup> – in moralischer Gewissheit gründen und damit von moralischen Gesinnungen abhängig machen? Reduziert eine solche Konzeption nicht auf nicht hinnehmbare Weise die Gestalt und faktische Fundierung religiösen Glaubens? Und trübt sie nicht auch umgekehrt den Blick auf die Moralität der Moral?

Ohne Kants Perspektivenwechsel von der theoretischen zur praktischen Vernunft hier bewerten zu wollen, möchte ich im folgenden ausloten, ob sich – völlig unabhängig von seiner praktischen Philosophie – mit seinem mit der kopernikanischen Wende vollzogenen theoretischen Grundansatz eine Möglichkeit zur Beurteilung der Wahrheitsansprüche religiöser Glaubensaussagen aufzeigen lässt. Es geht mir im folgenden letzten Abschnitt dieses Beitrages also um die Diskussion verschiedener Transformationsmöglichkeiten der theoretischen Philosophie Kants zur Erhellung theologischer Wahrheitsansprüche. Oder anders gewendet: Ich möchte versuchen aufzuzeigen, wie sich aus der Perspektive eines transformierten transzendentalen Kritizismus die Wahrheitsfrage für die theologische Diskussion darstellt.

### *3. Die Wahrheitsfrage in einer Theologie nach Kant*

Das Hauptproblem bei einer Rezeption des transzendentalen Kritizismus für die moderne Philosophie und Theologie besteht in Kants – nur wenigen Interpreten als zureichend erscheinenden – transzendentalen Deduktion der Kategorien<sup>109</sup> und der damit zusammenhän-

---

<sup>107</sup> Zur Korrespondenztheorie der Wahrheit als Kronzeugin des Realismus vgl. A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, 102f.; allerdings besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit (vgl. W. FRANZEN, *Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘*, 38f. u.ö.).

<sup>108</sup> Vgl. KrV B 857f.

<sup>109</sup> Natürlich werden auch immer wieder Zweifel an der apriorischen Geltung der Anschauungsformen laut. So kann man fragen, ob die von Kant durch seine Raumlehre apriori begründete euklidische Geometrie nicht nur

genden Begründung der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori. Eine Reihe von Philosophen geht dabei mit Nietzsche und Wittgenstein sogar so weit, den Begriff des ‚a priori‘ als kaum noch nachvollziehbaren, charakteristischen Ausdruck einer vergangenen Kulturperiode zu deuten, der nur noch genealogisch aufgeklärt, aber nicht mehr ernsthaft diskutiert werden muss<sup>110</sup>. Dem entspricht, dass die meisten Menschen heutzutage ganz selbstverständlich in dem Bewusstsein leben, dass „es mehrere Ordnungsstrukturen geben könne, deren jede je auf ihre Weise erlaubt, was Kant gefordert hat: ‚Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können.‘ Solche Ordnungsstrukturen hatten zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kulturen eine je verschiedene Gestalt, ja sie entfalten ihre Wirksamkeit sogar gleichzeitig in verschiedenen Teilbereichen der gleichen Kultur.“<sup>111</sup>

---

ein Sonderfall möglicher Geometrien des Raumes ist. Bejaht man diese Frage, so liegt es nahe, zwischen einem Anschauungsraum der menschlichen Subjekte und objektiven Raumordnungen der Dinge, z.B. der kosmischen Objekte, zu unterscheiden, was wiederum zu der Schlussfolgerung führen würde, dass „Raum und Zeit zwar spezielle subjektive Anschauungsformen sind, aber nicht als universal gültig angesehen werden können“ (H.M. BAUMGARTNER, Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 142).

<sup>110</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 5. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. COLLU/ M. MONTINARI, München <sup>3</sup>1993, 9-243, Nr. 11: „(E)s ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urteile a priori möglich?‘ durch eine andre Frage zu ersetzen, warum ist der Glaube an solche Urtheile *nöthig*?““ sowie L. WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937* (MS 183), hg. v. I. SOMAVILLA. Teil 1: Normalisierte Fassung, Innsbruck 1997, 45: „Es war charakteristisch für die Theoretiker der vergangenen Kulturperiode, das A priori finden zu wollen, wo es nicht war. Oder, soll ich sagen, es war charakteristisch für die verg. Kulturperiode, den Begriff des ‚a priori‘ zu schaffen.

Denn nie hätte sie diesen Begriff geschaffen wenn sie von vornherein die Sachlage so gesehen hätte wie wir sie sehen. (Dann wäre der Welt ein großer – ich meine, bedeutender – Irrtum verloren gegangen.) Aber in Wirklichkeit kann man so gar nicht rasonieren, denn dieser Begriff war in der ganzen Kultur begründet.“

<sup>111</sup> R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 45. Eingeschlossenes Zitat I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphy-*

Auf diese Herausforderung transzendentalen Denkens durch das heutige Selbstverständnis der Menschen und eine ganze Reihe nachkantischer philosophischer Entwürfe kann man mit zwei Strategien antworten, die auch beide in der gegenwärtigen Theologie verfolgt werden und die sich m.E. beide in gewisser Hinsicht auf Kant berufen können. Entweder man versucht, einen unhintergehbaren Ausgangspunkt für die transzendente Deduktion der Kategorien und die synthetischen Urteile a priori anzugeben, bzw. man versucht, eine auch heute noch als zwingend mitvollziehbare, einheitliche Grundlage für die Bestimmung der Erkenntnisleistungen des menschlichen Subjekts zu geben. Dadurch könnte es gelingen, den von Kant für die Bestimmung der Wahrheitsfrage ins Feld geführten Kriterien den Eindruck der Willkürlichkeit zu nehmen. Aus Kants Perspektive muss sich dieser Weg allerdings davor hüten, dem Dogmatismus oder Rationalismus zu verfallen.

Alternativ zu einer derartigen Zementierung des Begründungsanspruchs transzendentaler Philosophie und der Geltung der durch sie eruierten Wahrheitskriterien könnte man versuchen, unter Wahrung des kritizistischen Grundanliegens den Anspruch *apriorischer* Geltung der Erkenntnisleistungen des Subjekts aufzugeben. Damit wird allerdings der Anspruch einer Letztbegründung der für die Wahrheitsfrage in Anschlag zu bringenden Kriterien verschoben hin zu einer letzten jeweils weltbildbezogenen Begründung, die nicht noch einmal als universal gültige ausweisbar ist. Die bereits von Kant erkannte Gefahr dieses Weges besteht im Skeptizismus oder einem haltlosen Relativismus, der sich dann breit macht, wenn man dem Irrtum Raum gibt, dass aus der Unmöglichkeit rationaler Letztbegründung die Notwendigkeit folgt, letztgültige Ansprüche aufzugeben.

Im Folgenden möchte ich versuchen, die Folgen dieser beiden Wege für die theologische Wahrheitsfrage sichtbar zu machen, indem ich jeweils ausgewählte Vertreter nachkantischer, aber an Kant orientierter Philosophie zu Wort kommen lasse. Alle hier diskutierten Autoren bemühen sich um Wanderungen auf dem schmalen Grat zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und bemühen sich um eine kritizistische Integration der Anliegen von Rationalismus und Empirismus.

---

sik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: DERS., Werke V, 109-264, A 101.

## a) Fichte und Apel – Gratwanderungen mit Letztbegründung

Der erste der beiden soeben kurz skizzierten Wege wurde in äußerst konsequenter, und für die gegenwärtige Theologie sehr einflussreicher Weise bereits von dem frühen Fichte beschritten. So versucht dieser in seiner Wissenschaftslehre von 1794<sup>112</sup> eine subjektorientierte Fundierung der Transzendentalphilosophie vorzunehmen, indem er Grundsätze entwickelt, die jeder Wissenschaft zugrunde liegen und die damit auch den unhintergehbaren Ausgangspunkt für die Deduktion sämtlicher Wahrheitskriterien bieten. Diese Grundsätze leitet er alle aus der Tathandlung des sich selbst setzenden Ichs ab. Fichte versucht dabei aufzuzeigen, dass das Ich nicht nur sich selbst setzen, sondern auch Urheber der Entgegensetzung des Nicht-Ich sein muss, wenn Freiheit und Selbstbestimmung möglich sein soll. Zugleich müssen Ich und Nicht-Ich in ein widerspruchsfreies gegenseitiges Bestimmungsverhältnis gesetzt werden, um diese Selbstbestimmung als vernünftig denken zu können. Ausgehend vom Freiheitsgedanken entwickelt Fichte also grundlegende Kriterien, die unhintergehbare und alternativenlose Grundlagen jeden sich als selbstbestimmt verstehenden Denkens darzustellen beanspruchen.

Es kann im Zusammenhang dieses Artikels nicht darum gehen, die Begründungsleistungen Fichtes einer kritischen Würdigung zu unterziehen oder ihre vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten für die Theologie zu sondieren<sup>113</sup>. Vielmehr möchte ich versuchen, Fichtes

---

<sup>112</sup> J.G. FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Einleitung und Register v. W. JACOBS, Hamburg <sup>4</sup>1997 (PhB 246).

<sup>113</sup> In der gegenwärtigen theologischen Diskussion gibt es eine ganze Reihe wichtiger Beiträge, die gerade in ihren Begründungsansprüchen auf Fichte oder sich auf ihn berufende Autoren wie Hermann Krings oder Dieter Henrich rekurrieren. Dabei besteht allerdings keine Einigkeit darüber, inwiefern eine Verknüpfung der Eruierung der Elementarstruktur des Bewusstseins durch die Grundsätze der Wissenschaftslehre des frühen Fichte mit der Bildlehre des späten Fichte, wie sie etwa Verweyen vorschwebt, vorgenommen werden kann (vgl. H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 147-185), oder ob man sich – wie in der Präpper-Schule – auf eine an Krings orientierte Rezeption des frühen Fichte beschränken sollte. Vgl. zur Diskussionslage die ausführliche Studie von P. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor

Architektur der Transzendentalphilosophie im Blick auf die Wahrheitsfrage aus der Perspektive des kantischen Kritizismus zu beleuchten. Im Vordergrund steht dabei das bei Kant aus Fichtes Sicht unzureichend gelöste Problem der transzendentalen Deduktion der Kategorien. Denn – wie oben bereits angedeutet – sieht Kant zwar in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption den obersten Grundsatz des Verstandes und misst ihm als Wahrheitskriterium und im Rahmen der Deduktion der Kategorien eine Schlüsselrolle zu. Doch anders als Fichte möchte Kant nicht sein gesamtes System aus dem Subjekt deduzieren. Eben diese Weigerung bringt Kant die von Fichte monierte erkenntnis-theoretisch prekäre Rede von den Dingen an sich ein, ermöglicht ihm aber umgekehrt, in der explizierten Form an einer schwachen Form der Korrespondenztheorie der Wahrheit festzuhalten.

Fichtes Anspruch, die als richtig zugegebenen Resultate der kantischen Philosophie mit einer (von Kant nicht geleisteten<sup>114</sup>) wasserdichten Begründung zu versehen, nimmt ihm den nötigen Spielraum, um im Blick auf die Wahrheitsfrage die bei Kant noch rezipierten evidenz- und korrespondenztheoretischen Elemente aufgreifen zu können. Mit der Eliminierung der Spannung zwischen Erscheinung und Ding an sich geht auch die Möglichkeit einer Bezugnahme auf die Wirklichkeit an sich endgültig verloren und der Versuch, außerhalb des idealistischen Systems ein Einfallstor für Objektivität sicherzustellen, muss aufgegeben werden. Die Möglichkeit der Wirklichkeit und des Anderen, Einfluss auf mein Denken nehmen zu können, ist immer schon durch das Subjekt gesetzt und nicht nur wie bei Kant durch dieses vermittelt. Dadurch wird eine normierende Rolle des vom Subjekt Verschiedenen für die Erkenntnis unmöglich gemacht; die kopernikanische Wende zum Subjekt ist radikalisiert, und die Notwendigkeit und Allgemeinheit der aus ihm deduzierten Kriterien ausgewiesen. Aber die bei Kant angelegte Beweglichkeit, die es zum Beispiel ermöglichte, auch bezogen auf die transzendente

---

Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003 (ratio fidei; 19).

<sup>114</sup> Vgl. J.G. FICHTE, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. R. LAUTH und H. JACOB, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962, III, 2, 28: „Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen.“

Wahrheit in einem modifizierten korrespondenztheoretischen Sinne Wahrheitsansprüche zu denken, geht verloren<sup>115</sup>. Insofern kann man fragen, ob durch die fichtesche Letztbegründung des transzendentalphilosophischen Systems nicht der von religiösen Menschen angezielte realistische Sinn des Wahrheitsanspruchs religiöser Rede verloren zu gehen droht.

Ein Ausweg aus dieser Problematik könnte darin bestehen, auf transzendentaler Ebene ganz auf die Rede von Wahrheit zu verzichten, und stattdessen die unhintergehbare Geltung von Kriterien aufzuweisen, die zur Prüfung von Wahrheitsansprüchen herangezogen werden. Damit ist die oben erwähnte kriteriologische Dialele, die Kant zur Unterscheidung zwischen transzendentaler und empirischer Wahrheit veranlasst hat, dadurch gelöst, dass die Kriterien zur Bestimmung der Wahrheit gar nicht mehr als wahr behauptet werden, sondern nur noch in ihrer unausweichlichen Geltung beschrieben werden.

Dieser vielleicht auch bei Fichte zu konstatierende Lösungsweg wird explizit in den dezidiert sprachphilosophisch konzipierten Letztbegründungsbemühungen der Transzendentalpragmatik vollzogen, wie sie von K.-O. Apel entwickelt und von D. Böhler und W. Kuhlmann weitergeführt wurde. Die Transzendentalpragmatik versucht, „das kantische Projekt einer radikalen Vernunftkritik, einer radikalen Selbstvergewisserung der Vernunft über die sogenannten Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis vorgängig zur eigentlichen, nämlich wissenschaftlichen Erkenntnis, im Kontext und unter den Voraussetzungen der gegenwärtigen Diskussionssituation der Philosophie zu erneuern“<sup>116</sup>, d.h. sie bemüht sich in kantischer Tradition um eine mit dem *linguistic turn* vereinbare transzendentalphilosophische Form der Letztbegründung. Ähnlich wie Fichte, aber unter sprachphilosophischen Prämissen versucht sie etwas aufzuzeigen, das uns vor allen wirklichen und möglichen

---

<sup>115</sup> Vgl. z.B. zu Fichtes Kritik an der Korrespondenztheorie und zu seiner kriteriologischen Konsensustheorie der Wahrheit A. HOVEN, *Wege zur Wahrheit. Eine typologische Studie über Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. u.a. 1989 (*Studia philosophica et historica*; 13), 143ff.

<sup>116</sup> W. KUHLMANN, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992 (*Forum Bad Homburg*; 2), 274.

Zweifeln schützt und absolute Sicherheit gewährt<sup>117</sup>. Ihre Strategie ist dabei insofern strikt reflexiv ausgerichtet, als sie danach strebt, „in kritischer Reflexion auf Struktur und Grenzen sinnvollen Zweifels nach etwas zu suchen, was prinzipiell jenseits der Reichweite sinnvollen Zweifels und kritischer Argumente liegen muß“<sup>118</sup>.

In der systematischen Suche nach performativen Widersprüchen, also in der Suche nach der pragmatischen Konsistenz oder Inkonsistenz des Argumentierens, steckt der Grundgedanke des transzendentalpragmatischen Letztbegründungsprogramms<sup>119</sup>. Seine Grundeinsicht besteht darin, dass es argumentativ nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs möglich ist, die beim Argumentieren notwendig vorausgesetzten Regeln zu bestreiten<sup>120</sup>; und dass zugleich diese Regeln im Argumentieren nicht ohne *petitio principii* begründet werden können<sup>121</sup>. Die Aufdeckung der Präsuppositionen des Argumentie-

---

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 275 sowie ebd., 43: „Die Grundidee ist folgende: Gesucht ist etwas Sicheres, Gewisses, etwas, das jedem Zweifel und jeder Kritik standhalten würde.“

<sup>118</sup> W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München 1985, 22; vgl. DERS., *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik*, 43f.

<sup>119</sup> Vgl. D. BÖHLER, *Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht*, in: DERS./ T. NORDENSTAM/ G. SKIRBEKK (Hg.), *Die pragmatische Wende. Norwegische Beiträge zur Pragmatik-Debatte*, Frankfurt a. M. 1986, 261-316, 286: „Wer ihn (den Probestein der pragmatischen Konsistenz/Inkonsistenz; Vf.) systematisch anwendet, und zwar auch auf seine eigene Argumentation, hat den Rubikon zur Transzendentalpragmatik überschritten.“

<sup>120</sup> Vgl. W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung*, 83f.: „Die Behauptung: ‚Die Regeln der Argumentation gelten für mich nicht‘ ... ist notwendig falsch. ... Denn es ergibt sich, daß die Geltung der Argumentationsregeln von mir nur dann wirklich bestritten wird ..., wenn ich die Argumentationsregeln zugleich anerkenne.“

<sup>121</sup> Vgl. K.-O. APEL, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, 69: „Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen *Sinn* behalten soll.“

rens ist deshalb nicht deduktiv-logisch, sondern nur transzendentalreflexiv möglich<sup>122</sup>. Deshalb gilt es, wie Kuhlmann betont, die Argumentationspräsuppositionen nicht auf der Grundlage einer *falliblen Theorie* der Argumentation in die Auseinandersetzung einzubringen, sondern sie als Handlungswissen des Argumentierenden in der Argumentationssituation selbst strikt reflexiv aufzuweisen<sup>123</sup>. Kuhlmann kommt zu dem Ergebnis, daß man „nur so, nämlich per strikt reflexive Argumentation, mit dem Einwand des Skeptikers fertigwerden (kann; Vf.), nur so ist wirkliche Letztbegründung möglich“<sup>124</sup>.

Abermals kann es hier nicht um eine Bewertung dieses Begründungsweges gehen<sup>125</sup>, sondern nur um einige Beobachtungen aus kantischer Perspektive in theologisch motiviertem Interesse für die Wahrheitsfrage. Auffällig ist zunächst einmal der bereits erwähnte, theologisch nicht unproblematische Verzicht auf einen (zumindest auf kriterialer Ebene) auch nur in einer schwachen Form korrespondenztheoretisch explizierbaren Wahrheitsbegriff und die fast ausschließliche Fokussierung der Diskussion auf Geltungsansprüche. Ein Bruch mit Kants kritizistischem Denken entsteht trotz gegenteiliger Beteuerungen dadurch, dass der von Kant ausgeschlossene Anspruch verfolgt wird, zugleich allgemeine und hinreichende Geltungs- bzw. Wahrheitskriterien anzugeben<sup>126</sup>. Im übrigen ist es frag-

---

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 166 sowie ebd., 79: „Die Pointe philosophischer Letztbegründung liegt dann in dem reflexiven – transzendentalpragmatischen und nicht deduktiven – Argument, daß man weder für noch gegen die Regeln des transzendentalen Sprachspiels argumentieren oder sich praktisch entscheiden kann, ohne diese Regeln schon vorauszusetzen.“

<sup>123</sup> Vgl. W. KUHLMANN, Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik, 277: „Das strikt reflexive Argument besteht nun darin, daß man versucht, bestimmte Argumentationsregeln oder Präsuppositionen zu bestreiten, dabei die negative Behauptung mit dem konfrontiert, was man bei diesem Versuch in Anspruch nehmen muß, *ohne die Situation des aktuell Argumentierenden zu verlassen*.“

<sup>124</sup> Ebd., 277.

<sup>125</sup> Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 133-141; K. v. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenzt, 202-212.

<sup>126</sup> S.o.; vgl. nochmals D.V. HOFMANN, Gewißheit des Fürwahrhaltens, 215 Anm. 286.

lich, ob die von der Transzendentalpragmatik erhobenen Begründungsleistungen nicht doch eine stärkere Bindung an subjektlogische Reflexionen erfordern.

Doch unabhängig davon, welcher der beiden Versionen der ersten Transformationsmöglichkeit kantischen Philosophierens man den Vorzug gibt, kann man für beide Versionen festhalten, dass sie der Bestreitung des apriorischen Anspruchs der kantischen Begründungsleistungen dadurch abzuhelfen suchen, dass sie eine Letztbegründung der transzendentalphilosophischen Bemühungen aus einem einheitlichen Grundansatz versuchen. Hinsichtlich der Wahrheitsproblematik entfällt dabei jede Möglichkeit einer korrespondenztheoretisch explizierbaren Form der Bestimmung transzendentaler Wahrheit. Wahrheit wird im wesentlichen als Alternativenlosigkeit und Unhintergebarkeit verstanden und die bei Kant gegebenen Einfallstore für Zweifel und Kontingenz werden geschlossen, ohne noch einmal in ein Verhältnis der Freiheit zu den angeblich zwingenden Voraussetzungen des eigenen Denkens oder Argumentierens gelangen zu können. Ein haltloser Pluralismus und Skeptizismus ist damit abgewehrt. Ein nachkantisches Denken in diesen Bahnen muss sich aber davor hüten, einer rationalistischen Überaffirmation der eigenen Grundüberzeugungen den Weg zu bereiten. Immerhin scheinen mir beide hier skizzierten Systeme eine Tendenz dahingehend zu haben, mehr Sicherheit im transzendentalen Begründungsprogramm zu suchen, als dies Kant vorsieht, der „das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten“<sup>127</sup> als zureichende und allein erreichbare Grundlage von Wissen und Wahrheit ansieht.

---

<sup>127</sup> KrV B 850.

b) *Transzendente Wahrheit und letzte Begründungen –  
der religiöse Denker als Seiltänzer*<sup>128</sup>

Da der Versuch einer Zementierung des Begründungsanspruchs transzendentaler Philosophie und der Geltung der durch sie eruierten Wahrheitskriterien durch eine eigene Form der Letztbegründung also keineswegs so unproblematisch ist, wie es zunächst den Anschein haben könnte, wollen wir nun den umgekehrten Weg einer Abschwächung des Begründungsanspruchs ausloten, der darin besteht, unter Wahrung des kritizistischen Grundanliegens den Anspruch ausweisbarer *apriorischer* Geltung der Erkenntnisleistungen des Subjekts aufzugeben. Dieser alternativen Form einer Transformation des transzendentalen Kritizismus wird von theologischer Seite mitunter entgegengehalten, dass der auf Letztgültigkeit und Unüberbietbarkeit zielende universale Geltungsanspruch des Christentums als Bedingung der Möglichkeit seiner Bestätigung oder Bestreitung die (nur mit einer starken Transzendentalphilosophie erreichbare) Eruierung oder Widerlegung eines präzisen Begriffs letztgültigen Sinnes verlange<sup>129</sup>. Auf dieser Linie behauptet z.B. K. Müller, dass ich

„(n)ur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges denken zu können, ... auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen (kann; Vf.), weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, daß es sinnvoll oder sinnlos sei. Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutz-

---

<sup>128</sup> „Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anschein nach, beinahe auf der Luft. Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt. Und doch läßt sich auf ihm wirklich gehen“ (Wittgenstein's Nachlass. The Bergen electronic edition. In Kooperation mit der Oxford University Press auf CD-Rom, hg. vom Wittgenstein-Archiv der Universität Bergen, Oxford 2000, Item 137, 67b).

<sup>129</sup> Vgl. K. MÜLLER, Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik, in: Orientierung 61 (1997) 239-241, 241. Denn: „Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, läßt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinnes ausgearbeitet worden ist“ (ebd.). Einen diesem Anspruch genügen wollenden Sinnbegriff entwickelt H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 151-185.

los allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt“<sup>130</sup>.

Auch wenn man der Vernunft aus der Perspektive einer weichen transzendentalen Begründungsform zugeben kann, Letztgültiges denken zu können, wird die hier referierte Position dann problematisch, wenn sie dieses Zutrauen transzendentalphilosophisch erst dann als gerechtfertigt ansieht, wenn etwas Letztgültiges als „unhinterfragbar gültig“ aufgewiesen wird<sup>131</sup>, und wenn jeder Glaube, der auf Begründungsstrategien aufruht, die nicht auf als solche ausweisbare „rational unhintergehbare Argumente“ rekurrieren, als fundamentalistisch diffamiert wird, wie dies zumindest bei H. Verweyen der Fall ist<sup>132</sup>. Gerade im Blick auf die von Kant ins Feld geführten, durch die Urteilskraft vermittelten hinreichenden Bedingungen der Wahrheit ist es nicht einsehbar, warum ein Kriterium erst dann akzeptabel sein soll, wenn es als prinzipiell unhintergebar ausgewiesen worden ist. Der transzendente Kritizismus scheint mir jedenfalls nicht zu der von Müller und Verweyen inszenierten Gegenüberstellung einer unhintergehbaren Letztbegründung auf der einen Seite und dem schutz- und kriterienlosen Ausgeliefertsein gegenüber jedem auf mich zukommenden Zeichen auf der anderen Seite zu führen.

Denn – wie J. Werbick völlig zu Recht gegen Müller und Verweyen geltend macht –:

---

<sup>130</sup> K. MÜLLER, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: DERS. (Hg. in konzeptueller Zusammenarbeit mit G. LARCHER), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77-100, 95; vgl. nochmals DERS., *Fegefeuer oder Feuerchen?*, 241.

<sup>131</sup> Vgl. H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational beantworten*, Regensburg 1997, 96: „Wenn etwas mich bis ins innerste Mark meiner Existenz hinein beansprucht, so muß ich wenigstens prinzipiell in der Lage sein, das, was da mit Absolutheitsanspruch an mich herantritt, vor dem kritischen Auge meiner (!) Vernunft auch als *unhinterfragbar gültig* zu erkennen“ (Herv. v. Vf.).

<sup>132</sup> Vgl. ebd.: „Wer zwar mit aller Kraft glaubt, aber der Auffassung ist, daß es so etwas wie eine Verantwortung des ‚Grundes unserer Hoffnung‘ (vgl. 1 Petr 3,15) durch rational unhintergehbare Argumente prinzipiell nicht gibt, der entscheidet sich implizit für den Fundamentalismus.“

„Die Fähigkeit der Vernunft, Letztgültiges und Unbedingtes zu denken, schließt nicht notwendigerweise ihr Vermögen ein, dessen Unhintergebarkeit zweifelsfrei zu stellen und so den Verdacht argumentativ zum Schweigen bringen zu können“<sup>133</sup>.

Aus kantischer Perspektive wird man festhalten dürfen, dass es zwar transzendental ausweisbare, allgemeine Kriterien zur Prüfung von Wahrheitsansprüchen gibt, diese aber niemals zur Begründung eines inhaltlichen Wahrheitsanspruchs, also auch nicht zur Prüfung des Wahrheitsanspruchs des Christentums oder dessen begrifflicher Rekonstruktion hinreichend sind. Wenn die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft wie jede Rechtfertigung inhaltlicher Wahrheitsansprüche neben transzendental unhintergehbaren Kriterien auch solche in Anspruch nehmen muss, deren Begründung die Bezugnahme auf konkrete Situationen durch die Urteilskraft impliziert, wird deutlich, dass eine Glaubensbegründungsstrategie, die sich damit zufrieden gibt, kontextuell und situationsbezogen die eigenen Wahrheitsansprüche aufzuweisen, keineswegs als irrational diffamiert werden darf. Ist aber einmal die Möglichkeit kontextuell gewonnener Kriterien in der Transzendentalphilosophie zugelassen, kann man überlegen, ob der Anteil harter Begründungskriterien dadurch verringert werden darf, dass der Anspruch, mit der transzendentalen Logik Denkprinzipien mit ausweisbarer apriorischer Geltung auszumachen, aufgegeben wird.

Dies scheint mir der Weg der Transformation der Transzendentalphilosophie zu sein, den beispielsweise L. Wittgenstein (und in seinem Gefolge H. Putnam) eingeschlagen haben<sup>134</sup>. Bei diesem Weg wird zwar nicht die Möglichkeit universal gültiger Kriterien der Wahrheit bestritten. So spricht wenig dagegen, die Grundregeln formaler Logik als Probesteine für Wahrheitsansprüche beizubehalten. Zugleich gibt dieser Weg aber den Versuch einer transzendentalen Deduktion der Kategorien und des Nachweises ihrer apriorischen Geltung auf. Der Weg einer transzendentalen Letztbegründung wird dabei nicht deshalb verlassen, weil die universale Geltung bestimmter Erkenntnisleistungen des Subjekts bezweifelt wird. Vielmehr versucht Wittgenstein mit diesem Verzicht der Tatsache Rechnung

---

<sup>133</sup> J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 222.

<sup>134</sup> Vgl. K. v. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, bes. 112-167.

zu tragen, dass sich unsere Wahrheitsansprüche in einer solchen Vielzahl unterschiedlichster Sprachspiele artikulieren, dass Kriterien zu ihrer Bewertung immer nur sprachspiel- und weltbildbezogen ermittelt werden können. Insofern kann transzendente Reflexion nicht ein für alle Mal ein bestimmtes Set an Kriterien sicherstellen, sondern muss unter Bezugnahme auf die transzendental interpretierbare Instanz der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise je neu ihre Begründungsleistungen ausweisen<sup>135</sup>.

Statt wie bei Kant ein für alle Mal die Kategorien und Anschauungsformen deduzieren zu können, gilt es bei Wittgenstein immer wieder neu die Grundlagen unserer Grammatik herauszufinden. Für die Wahrheitsfrage scheint es mir dabei von höchstem Interesse zu sein, dass Kants nur angedeutete Offenheit für eine wirklichkeitsbezogene Begründung der Kategorien bei Wittgenstein genauer expliziert und fortgeführt werden kann. Denn Wittgensteins Einsicht in die Kontingenz und grundsätzliche Variabilität der regulativen Komponenten unserer Grammatik ermöglicht es, deren naturgeschichtliche Beeinflussung in den Blick zu nehmen. Wie im kritizistischen Grundanliegen Kants ist es zwar auch bei Wittgenstein unmöglich, die naturgeschichtliche Beeinflussung unserer Grammatik zu beweisen. Aber so wie bei Kant die Affektion unserer Sinnlichkeit durch das Ding an sich gedacht werden und eine schwache Form der Korrespondenztheorie in Bezug auf die empirische Wahrheit begründen kann, kann bei Wittgenstein sogar eine entsprechende Beeinflussung der Kategorien bzw. der Grammatik durch den Fluss des Lebens gedacht werden, so dass die kantische Intuition einer auch (im genannten schwachen Sinn) korrespondenztheoretisch explizierbaren Rede von einer transzendentalen Wahrheit noch mehr Raum erhält<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 43-49.

<sup>136</sup> Interessant ist, dass auch Putnam in seiner von Kant inspirierten Konzeption des internen Realismus ganz auf der Linie von Wittgensteins Grammatikbegriff davon ausgeht, dass die Grammatik bzw. die Erkenntnisleistungen des Subjekts durchaus einem Input durch Erfahrung im Sinne einer naturgeschichtlichen Beeinflussung ausgesetzt sind. So betont er: „Der Internalismus bestreitet nicht, daß es für unser Wissen *Input* durch Erfahrung gibt; ... Er bestreitet jedoch, daß es *Inputs* gibt, die *ihrerseits nicht durch unsere Begriffe geformt sind* ... und er bestreitet, daß es *Inputs* gibt, die *nur eine einzige Beschreibung zulassen, die unabhängig ist von allen begrifflichen*

Theologisch ist diese Möglichkeit insofern brisant, als Wittgenstein offenbar dazu neigte, religiöse Wahrheitsansprüche auf transzendentaler bzw. grammatischer Ebene fundiert zu sehen, so dass in der wittgensteinschen Konzeption eine kritizistische Verantwortung der Wahrheit religiösen Glaubens möglich wird, die die kantische Moralisierung religiösen Glaubens unterläuft, ohne religiöse Glaubensaussagen hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs mit empirischen Sätzen gleichzusetzen. Interessant ist dabei, dass Wittgensteins Ansatz ähnlich wie der Fichtes eine Begründung der Wahrheit religiösen Glaubens keineswegs allein auf theoretischer Ebene leisten möchte, sondern die kantische Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überwinden versucht – allerdings nicht wie Fichte durch Fundierung in der Tathandlung des Subjekts, sondern durch die Fundierung im Zeichen und Handeln immer schon verbindenden Sprachspiel.

Auch bezogen auf Wittgenstein kann im Rahmen dieser Ausführungen keine gründliche Auseinandersetzung erfolgen. Genauer zu begründen wäre im Rahmen einer solchen Auseinandersetzung insbesondere, wieso und inwiefern die Fundierung in Sprachspielen oder der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise als letzter Begründungsinstanz noch den Anspruch einer transzendentalen Transformation kantischen Denkens erheben darf<sup>137</sup>. Für unseren Zusammenhang genügt es, aufgezeigt zu haben, dass eine Fortführung des kantischen transzendentalen Kritizismus in zwei verschiedenen Perspektiven möglich und auch für die theologische Behandlung der Wahrheitsfrage erhellend sein kann.

Deutlich geworden sein sollte freilich auch, dass beide Wege ihre spezifischen Gefahren des Rückfalls in den Dogmatismus / Absolutismus oder den Skeptizismus / Relativismus haben. Und es kann kein Zweifel daran bestehen, dass bei beiden Wegen auch Rückfälle in ein vorkritisches Philosophieren vorkommen. Dabei kann es nicht verwundern, dass theologische Rezipienten der zunächst ausgeführten nachkantischen Philosophie durch die bei Nietzsche und Wittgenstein vollzogene Radikalisierung des kantischen Anliegens die

---

*Entscheidungen.* ... Die Inputs, auf denen unser Wissen beruht, sind selbst durch Begriffe kontaminiert; aber kontaminierte Inputs sind besser als gar keine“ (H. PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, 81f.).

<sup>137</sup> Vgl. dazu K. v. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontinenz, bes. 169-175.

Gefahr eines reinen Konstruktivismus sehen, in dessen wahrheitstheoretischen Strudel sich auch der Begriff „Gott“ zu verflüchtigen droht. Umgekehrt tendieren Vertreter des zuletzt genannten Weges vielleicht dazu, die Härte und Rigidität des bei Fichte vertretenen Begründungsprogramms überzubewerten und die Möglichkeit der Wertschätzung von Andersheit und Pluralität auch in diesem Denken zu unterschätzen.

Vielleicht kann die kritische Philosophie Kants ja eine Verständigungsgrundlage in der in der Gegenwart so unübersichtlich gewordenen theologischen Diskussionslage darstellen und einige wertvolle Maßstäbe zur Orientierung bieten. Bei aller Notwendigkeit der Modifikationen des kantischen Programms birgt eine Abkehr vom transzendentalen Kritizismus oder eine nur noch terminologische Anlehnung an Kant jedenfalls die Gefahr in sich, dem in allen Religionen an Boden gewinnenden neuen Dogmatismus oder dem an ihren Rändern um sich greifenden Skeptizismus Vorschub zu leisten<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> Ich erinnere nur an die eingangs referierte rein terminologische Bezugnahme Hicks auf Kant, der eben entgegen der Stoßrichtung des Kritizismus meint, die Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit an sich und ihrer Erscheinung für uns zumindest hypothetisch ausweisen zu können. Bei allem pluralistischen Impetus verfährt er damit im Sinne des Dogmatismus, weil er die kritizistische Absage an den metaphysischen Realismus und der mit ihm verbundenen starken Version der Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht mitvollzieht.