

Matthias Sellmann

Über die Phänomenologie hinaus?!

Die „bewegliche Theologie“ Klaus Hemmerles im Licht der pragmatistischen Handlungstheorie

„Die höchste Würde, das höchste Recht, die höchste Initiative eines jeden, seine Unvertretbarkeit heißt: als erster lieben, als erster dienen.“

(Klaus Hemmerle)¹

„So gesehen lässt die trinitarische Ontologie eine rein kontemplative Betrachtung der trinitarischen Struktur des Seins hinter sich und formuliert ihre Pointe auf praktische Verwirklichung hin; sie wird zur Basistheorie für eine Ethik solidarischen Miteinanders und Füreinanders.“

(Gisbert Greshake)²

1. Hinführung

1.1. Zum Anliegen des Beitrages

Der folgende Beitrag hat zum Ziel, die Theologie Hemmerles aus dem für sie immer orthodox reklamierten Diskurszusammenhang herauszulösen und in einen anderen hineinzustellen. Genauer: Es soll gezeigt werden, dass Hemmerle an der Zentralstelle, an der seine genuine theologische Adaption des ihn leitenden philosophischen Ansatzes wirksam wird, sich eben auch aus diesem Ansatz herauslöst. Noch genauer: Es soll gezeigt werden, dass Hemmerle in dem Augenblick, wo er seine theologischen Kernaussagen und seine höchste intellektuelle

1 K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln ²1992, 72.

2 G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. u. a. ²1997, 462.

Originalität erreicht – nämlich die trinitarische Ontologie als performative Einheit von Denken, Sein und Tun –, den ihn prägenden Horizont der Phänomenologie faktisch verlässt. Was als ‚bewegliche Theologie‘ von ihm entwickelt wird, geht so weit in eine kreativitätsbezogene und weltkonstituierende Dimension, dass es passender handlungs- als bewusstseinstheoretisch interpretiert wird. Es wird daher angeregt, Hemmerles Theologie in das Licht einer expliziten Handlungstheorie – nämlich der Kreativitätsphilosophie des amerikanischen Pragmatismus – zu stellen und genau aus der eben nicht mehr phänomenologischen Beleuchtung heraus neue Profile und Anschlüsse zu gewinnen. In sehr und auch unzulässig steiler Formulierung: Hemmerle soll da, wo er am unverwechselbarsten Theologe ist, nicht mehr als Phänomenologe, sondern als Pragmatist aufscheinen.

Für Kennerinnen und Kenner des Diskurses rund um den Denker Klaus Hemmerle ist diese These neu, ungewohnt und eventuell auch anmaßend. Denn das phänomenologische Profil Hemmerles gilt als ausgemacht und erscheint durch die kundigsten Sekundärbeobachter auch umfassend abgesichert.³ Man muss auch sofort einräumen: Eine solche These, die auf das Ganze der Theologie Hemmerles zielt, müsste erheblich breiter begründet werden, als dies im Folgenden und im gegebenen Zusammenhang geleistet werden könnte. Es ist hier weder möglich, das ganze Theorieprojekt *der* Phänomenologie mit dem *des* Pragmatismus zu kontrastieren. Und natürlich lässt sich auf den wenigen Seiten eines Aufsatzes auch keine Beleuchtung des Gesamtwerkes von Hemmerle arrangieren. Es geht hier aber auch um mehr als um akademische Theoriekonkurrenz. Die im Folgenden leitende Behauptung geht nicht so weit, eine phänomenologische Rezeption der relationalen Ontologie Hemmerles als sachlich unzutreffend oder heuristisch unterkomplex zu bemängeln. Vielmehr soll der Diskurs um eine Deutungsmöglichkeit bereichert werden. Und ohnehin, das wird sich zeigen, sind

³ Siehe unten unter der Nr. 2.

die Grenzen zwischen Phänomenologie und Pragmatismus poröser, als man denken könnte.

Die Intention des Beitrages ist daher, eine pragmatistische Interpretation der relationalen Theologie Klaus Hemmerles als diskutabel zu erweisen. Sollte dies gelingen, impliziert dies natürlich schon – so viel kompetitive Energie ist schon vorhanden –, dass eine phänomenologische Hemmerle-Rezeption sich stärker als bisher wahrnehmbar zu fragen hätte, wie sie seine aktivischen, performativen, weltgenerierenden und eben nicht nur weltkontemplativen theologischen Zuspitzungen in ihren Theorierahmen einfügen kann. Zum anderen wäre gemeinsam auszuloten, inwiefern eine handlungstheoretische Rezeption bestimmte Aspekte im Werk Hemmerles präziser einfängt, vor allem aber bestimmte Anschlussüberlegungen stärker nahelegt als die bewusstseinstheoretische. Dies ist das eigentliche Forschungsziel der im Hintergrund leitenden praktischen Theologie: In Zeiten, in denen sich die Pastoral der Kirche in sowohl kulturellen wie strukturellen wie spirituellen Veränderungsprozessen epochalen Ausmaßes befindet, ist hoher Bedarf an einer Grundkompetenz des Wagens, Experimentierens, Gründens und Unternehmens. Nicht viele theologische Ansätze motivieren die notwendigen Haltungen und katalysieren die fälligen Lernprozesse in diese Richtung eines Aufbruchs in neue, unbekannte Bewährungsproben des Christseins. Hemmerles Theologie gilt auch bisher kaum als ein solcher Ansatz, da er in der Rezeption gesellschaftlicher Prozesse und in der spirituellen Deutung der Zeit zu verbleiben scheint.

Eine pragmatistische Lektüre der Theologie Klaus Hemmerles zeigt diesen als theologischen und pastoralen Unternehmer, der eine initiatorische, eine unternehmerische Pastoral zu begründen und zu orientieren vermag. Hemmerle kommt in den Blick als ein Theoretiker des Machens, des Schaffens, als diskursiver Spezialist für Anfänge und Wagnisse.

1.2. Überblick über den Gedankengang

Zugegeben: Dies ist ein Blick, der quer gegen den gewohnten Diskurs um Hemmerle verläuft und ihn jedenfalls einer orthodoxen Lesart des Phänomenologischen deutlich entfremdet. Die These zieht daher folgende Begründungslasten auf sich, die wie folgt abgearbeitet werden sollen.

- Es ist zu zeigen, dass Hemmerle bis spätestens zu den „Thesen“ klar als phänomenologischer Denker zu gelten hat. Dies impliziert einerseits eine kurze Werkgeschichte, zum anderen eine kurze Begriffsklärung, was hier als bewusstseinstheoretische Methode der Phänomenologie verstanden werden soll (Kap. 2).
- Hiernach ist zu identifizieren, durch welche Theorieeinflüsse Hemmerle zu einer aktivischen Wendung seines Denkens gelangt. Dies sind die Kreuzestheologie Chiara Lubichs und die Strukturontologie Heinrich Rombachs (Kap. 3).
- Drittens ist zu zeigen, in welche inhaltliche Form der neue Ansatz bei der mehrursprünglichen Bewegung und des performativen Dreiklangs von Sein, Denken und Handeln gerinnt: die Theologie des Sich-Gebens, aus dessen Vollzug ‚Welt‘ nicht nur empfangen wird, sondern neu entsteht (Kap. 4).
- Hiernach muss belegt werden, dass mit dieser genetischen Theorie der Welt- und der Wahrheitsentstehung genuine Theorieeinsichten des amerikanischen Pragmatismus aufgerufen werden. Diese sind vorzustellen. Hemmerle kommt – versuchsweise! – in den Blick als ein theologischer Pragmatist. Da in diesem Punkt die größte Originalität des Aufsatzes erreicht wird, ist dies auch der ausführlichste Abschnitt (Kap. 5).
- Zuletzt wird ein kurzer Ausblick geboten, warum dieser veränderte Theorierahmen für das Werk Hemmerles eben kein akademisches Glasperlenspiel und einfach nur eine weitere Drehung der Diskursschraube in der Werkinterpretation darstellt. Vielmehr kann gelten: Sollte die große Denkfigur Klaus

Hemmerles – und wir sprechen hier über jemanden, den niemand anderes als Karl Lehmann mit dem Prädikat „genial“ geadelt hat⁴ – mit gutem Recht auch pragmatistisch rezipiert werden können, wäre dies nicht nur eine große Chance, den Pragmatismus generell für die deutsche Theologie salonfähiger zu machen. Es wäre dann auch möglich, bestimmte Anschlüsse der Theologie Hemmerles für die konzeptionelle Unterstützung der epochalen Umbrüche in den deutschen Diözesen exakter in Richtung einer experimentierenden, risikierenden und unternehmerischen Pastoralplanung aufzubereiten. Pointierter: Man käme mit Hemmerle – wie bisher – nicht nur in das Wahrnehmen der Zeit und in ihre geistliche Lektüre; man käme mit seiner Theologie auch ins Handeln und in die Umsetzung (Kap. 6).

1.3. Eine Miniatur der Gesamtthese

Bevor diese fünf Begründungsgänge aufgenommen werden, soll die leitende Intention an einer auffälligen Stelle in Hemmerles „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“⁵ noch einmal mit seinen eigenen Worten geradezu visualisiert werden. Ab dem Paragraph 18 (38) entwickelt Hemmerle die „Grundzüge einer trinitarischen Ontologie“ und konkretisiert sie sofort als eine „Phänomenologie des Sich-Gebens“ (39), die er in den Analogien von Sprechen, Spielen und Lieben als mehrsprüngleiche Dynamik erweist. In Paragraph 26 (53f.) stellt Hemmerle sich dann die Frage, was an dem bisher Entwickelten eigentlich neu sein soll – ein untrüglicher Hinweis darauf, dass die „Thesen“ jetzt selber zu dem eigentlich Neuen vordringen. Auffälligerweise bietet Hemmerle dann einen Blitzdurchgang durch sein eigenes Denken, indem neben anderen die für ihn charakteris-

4 K. Lehmann, „Der größte Dank an ihn: das Zeugnis unseres Lebens“. Ansprache beim Trauergottesdienst, in: das Prisma, Sonderheft 1994, 77–81, 78.

5 K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln/Freiburg ²1992. Die folgenden Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Werk.

tischen Namen Bonaventura, Baader, Schelling, Rosenzweig, Heidegger und Rombach fallen. Diese sieht er in einer „weiten Konvergenz“ (54) auf das ihm selbst neu aufgegangene Motiv: Vom Sich-Geben her schließt sich „alles Sein, alles Denken, alles Geschehen in seiner Struktur auf“ (54). Und dann: „Das Denken selbst lernt sich bei dieser ‚Phänomenologie‘ neu [...]“ (54).

Die Hervorhebung des Wortes ‚Phänomenologie‘ stammt von Hemmerle selbst. Hier also, wo er das an sich und eben auch für ihn werkgeschichtlich Neue identifiziert und benennt, setzt er plötzlich das doch für ihn so bedeutungsschwere Wort Phänomenologie in Anführungszeichen – so, als würde es ihm selbst nur noch ungefähr zu passen scheinen; so, als hätte sich in den Assoziationen und Konnotationen, die jetzt, im Neuen, greifen müssen, etwas verändert; so, als bräche sein Denken aus dem bisher gültigen Rahmen und suche einen anderen.

Das Wort „Phänomenologie“ in Anführungsstrichen – das muss nichts bedeuten. Auffällig ist es aber schon, erst recht bei einem so sprachsensiblen Autor wie Klaus Hemmerle, der in diesem Büchlein sonst an keiner Stelle so verfährt. Dieser Beitrag nimmt diese zufällige Beobachtung in den „Thesen“ jedenfalls wie eine Metapher auf und behauptet: Ja, im Neuen, in der Entdeckung der aktivischen Relationalitätsstruktur des Seins, ändert sich etwas Entscheidendes. Hemmerle wird sich seiner denkerischen Herkunft unsicherer. Und diese Beobachtung muss denn mindestens den Versuch provozieren, den heuristischen Rahmen der phänomenologischen Interpretation auszuwechseln. Es wird sich zeigen, dass der Rahmen des Pragmatismus Hemmerles Denkbewegung aufzunehmen in der Lage ist.

2. Hemmerles Wurzeln und intellektuelle Formatierung in der Phänomenologie

2.1. Drei Belege

Keine Frage: Wer Hemmerle von seiner Denkform her grundsätzlich und vor allem von Beginn an der phänomenologischen Schule zuordnet, trägt Eulen nach Athen. Dies kann dreifach gezeigt werden.

Zum einen ist das Urteil der Sekundärliteratur hier völlig eindeutig⁶ und geht bis in die einschlägigen Lexika.⁷ Hemmerles Werk ist Gegenstand des interdisziplinären, interkonfessionellen und internationalen Arbeitskreises „Theologie und Phänomenologie“, der erst 2013 einen ansehnlichen Sammelband zu seinen Themen veröffentlicht hat.⁸ In der von Andreas Frick geleiteten ersten systematischen Auseinandersetzung mit Hemmerles Lebenswerk⁹ ist die Rekonstruktion der Werkgeschichte deutlich phänomenologisch geleitet. Frick zeigt die entscheidenden Einflüsse Bernhard Weltes genauso wie die typisch phänomenologischen Erschließungen von Baaders und Schellings

6 Vgl. nur *M. Böhnke*, Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle, Würzburg 2000, 37–45; *P. Hünermann*, Ein „Welt-Geistlicher“, in: das Prisma Sonderheft 1994, 12–15; *K. Kienzler*, Phänomenologie des Glaubens – von Bernhard Welte zu Klaus Hemmerle, in: G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 227–247; *D. Lorenz*, Fundamentalthologie als Gespräch. Eine Analyse der phänomenologischen Methode Klaus Hemmerles im Beitrag „Der Begriff des Heils“, in: G. Bausenhart u. a., Phänomenologie und Theologie, a. a. O., 316–341. Auffällig vorsichtiger als die genannten Beiträge formuliert Emmanuel Siregar, Hemmerles Ontologie trage „phänomenologische Züge“ und „eine gewisse Nähe zur Denktradition B. Weltes [sei, MS] [...] nicht zu verkennen.“ *E. Siregar*, Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie, Freiburg (Schweiz) 1995, 262.

7 Vgl. den Beitrag von Peter Hünermann im LThK (Sonderausgabe Freiburg i. Br. 2009, Bd. 4, 1418) unter dem Lemma „Hemmerle“.

8 Vgl. *G. Bausenhart u. a.* (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie (s. Anm. 6).

9 Vgl. *A. Frick*, Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles, Würzburg 1998, 1.

idealistischer Philosophie sowie die einflussreiche Begegnung mit Heinrich Rombach.¹⁰

Zweitens kommen biografische Analysen speziell der Freiburger Zeit Klaus Hemmerles zu der Bewertung:

„In ganz besonderer Weise wichtig wurde ihm [Klaus Hemmerle, MS] die Begegnung mit Professor Dr. Bernhard Welte, dessen Denken und Sein als Person ihn in die Tiefe der Seele und des Geistes getroffen hatte. [...] Klaus hat mit diesem Priester und Theologen bis zu dessen Tod in menschlicher, ganz selbstverständlicher und unaufdringlicher Weise eine besondere Verbindung gehalten und *in seinem eigenen Denken sich ihm immer zutiefst verdankt gewusst.*“¹¹

Drittens hat Hemmerle selbst wichtige Schriften im Titel und im Vorgehen als phänomenologisch markiert. Hier sind neben anderen besonders die Aufsätze „Eine Phänomenologie des Glaubens“, „Denken der Grenze – Grenze des Denkens“ und „Das Heilige und das Denken“¹² zu nennen.

10 Vgl. A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 13–115.

11 W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Würzburg 2008, 33 (Hervorhebung MS). Vgl. auch ebd., 33–42.57–61.86–88 u. ö.

12 K. Hemmerle, *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte*, in: ders. (Hrsg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes zu seinem 80. Geburtstag*, Freiburg i.Br. 1987, 102–122; K. Hemmerle, *Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes*, in: B. Casper (Hrsg.), *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, Freiburg i.Br. 1982, 9–27; K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, in: B. Casper/P. Hünermann (Hrsg.), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg i.Br. 1966, 9–79. Vgl. insgesamt den Band 1 der „Ausgewählten Schriften“, hg. v. Reinhard Feiter mit dem Titel: „Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie I, Freiburg i.Br. u. a. 1996.

2.2. Kurze Klärung: Was kennzeichnet die phänomenologische Methode?

Natürlich ist es hier nicht möglich, die typisch phänomenologische Methode ausführlich vorzustellen. Ohnehin gehören etwa die Schriften Edmund Husserls zu den schwierigsten der Philosophiegeschichte; und es gibt auch nicht *die* Phänomenologie. Da es aber im Verlauf der hier gebotenen Argumentation auf die (behaupteten) Gewinne ankommt, die eine genuin pragmatistische Perspektive gegenüber einer phänomenologischen erbringt, sollen doch einige als typisch benennbare Kennzeichen phänomenologischer Philosophie gelistet werden.

Die phänomenologische Methode ist üblicherweise durch drei Schritte gekennzeichnet, die alle Reduktionsvorgänge anzielen.¹⁵ An erster Stelle steht die sog. Epoché als die phänomenologische Reduktion, also das Bemühen, „zu den Sachen selbst“ (Husserl) vorzudringen und auf jene Phänomene zu stoßen, auf die alles andere zurückgeführt werden muss. Hierzu bedarf es der Disziplin, selbst die logischen Vorgänge des Erkennens, des Kategorisierens, des Bewertens als Beimischungen der Sacherkenntnis zu entlarven und sie eben nicht für die Sache selbst zu halten. Es geht um Urteilsfreiheit gegenüber vorgegebenen Denktraditionen, Hypothesen, Erfahrungen oder Vergleichen. So vollzieht sich als zweiter Schritt die „eidetische Reduktion“, die eine Wesensschau in der intuitiven Syntheseleistung des einzelnen Bewusstseins zum Ziel hat. Diese Reduktion kann sich (beim späten Husserl) transzendental erweitern, indem sie sich nicht mehr auf das subjektive Bewusstsein, sondern auf ein postuliertes absolutes Bewusstsein richtet. Jedenfalls besteht

15 Der Abschnitt folgt *K. Wuchterl*, Philosophische Arbeitsweisen und Forschungsprogramme, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Bd. 2, Reinbek 1994, 708–747, bes. 725–729. Vgl. außerdem *K. Kienzler*, Religionsphänomenologie bei Bernhard Welte, in: G. Bausenhardt, *Phänomenologie und Theologie* (s. Anm. 6), 180–200, vgl. bes. 181–183 das abgedruckte Zitat aus dem einschlägigen Lemma im Philosophischen Wörterbuch (Alois Halder); außerdem *H.–H. Gander*, Art. Phänomenologie, in: *GGG*⁴, 1253–1255.

der letzte Schritt in einer Rekonstruktion des Sinnverstehens in der gegebenen Wirklichkeit. Hier überprüft sich das eidetisch gereinigte Bewusstsein, welche Verstehensstrukturen sich ihm sozusagen ideologiekritisch den Phänomenen gegenüber nahelegen, obwohl sie nicht zu ihrem Wesen gehören.

Diese unzulässig kurze Skizze der Denkmethode zeigt doch deren Typik: Phänomenologie ist eine Bewusstseinslehre. Es geht ihr um intentionale Vorgänge, um Rezeptivität, um Sinnverstehen und die nachgehende mentale Doppelbewegung aus Reduktion und Rekonstruktion. Die Bewusstseinsstrebung richtet sich auf das, was sich gibt, zeigt und erkennen lässt. Die Drift zu einer fundamental akzeptierten Ontologie ist unverkennbar und hat nicht ohne Grund mit Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit eines der stärksten philosophischen Statements überhaupt generiert.

Kombiniert sich, wie bei Welte und Hemmerle, diese Methode und diese Bewusstseinsphilosophie mit dem Denken des Heiligen, zeigt sich der Grundzug des rezeptiven Denkens umso prägnanter. Die typische Sprache Hemmerles: dieses Umkreisen, Wiederholen, Assoziieren, Paraphrasieren und Anagrammieren auf der einen Seite; und dieser Verzicht auf Abschlüsse, Pointen, Systematisierungen und exklusive diskursive Zuordnungen ist Vollzug der phänomenologischen Reduktionen. Dieser Sprache geht es darum, sich den sog. „Sachen“ zu beugen, wie sie sich zeigen, und sie im Sprachakt gerade nicht zu verändern. Wenn man so will: Phänomenologische Sprache, zumal bei Hemmerle, bewegt sich im Drama, als Sozialbeziehung indikativ sein zu müssen, obwohl man in der Sachbeziehung doch demonstrativ bleiben wollte. Hierzu nur ein Beispiel, das sowohl inhaltlich wie performativ aufzeigt, wie Phänomenologie geht und was sie will. In seiner „Phänomenologie des Glaubens“ skizziert Hemmerle den „Dienst des Phänomenologen“ folgendermaßen:

„Im ersten Schritt waren die Sache, die sich zeigt, *und* jener im Spiel, der sie zeigt. Es war der Anspruch der Sache, der zum Lassen, zum Nein, zur Reinigung und Negativität des sehenden Den-

kens in sich selber führte: im zweiten Schritt wirkten also das sich lassende Denken *und* der Anspruch der Sache zusammen. In diese unverstellte und unbegrenzte Offenheit aber eröffnete sich die Sache als sie selber von sich her – und so gerade vom Denken her: der dritte Schritt geht von der Sache allein ‚und‘ doch auch vom Denken aus.“¹⁴

Für die weitere Argumentation reicht an dieser Stelle die Plausibilisierung, dass die phänomenologische Methode typischerweise die Selbstübergabe an die „Welt“, also an die „Sachen“, das „Sein“ erarbeitet. Hierdurch wird sie programmatisch rezeptiv. Und da Rezeptivität über Bewusstsein läuft, ist die Phänomenologie immer Bewusstseinsphilosophie.

Die These dieses Aufsatzes kann nun erstmals präzisiert werden: Es wird gezeigt, dass Hemmerle in seiner Entdeckung der dynamischen Strukturiertheit des Seins die denkerischen Ausdrucksmittel der Bewusstseinsphilosophie verlassen muss. Ihm geht auf, dass das Sein dynamisch strukturiert ist und nur im Modus der Veränderung als es selbst ‚rezipiert‘ werden kann. Handeln als Erkennen aber – näherhin: Anfangen – rezipiert Welt eben nicht nur, sondern generiert sie. Damit geht es genuin im Christsein nicht mehr um das Nachgehen und Mitgehen des Gegebenen und sich Offenbarenden. Vielmehr ereignet sich, was sich offenbart, in der mutigen Anfangstat der Freiheit: Christsein wird kreativ im Wortsinn, innovativ, aktivisch, schaffend, unternehmerisch.

Zu diesem Schritt führt ihn die Begegnung mit der Kreuzestheologie Chiara Lubichs und der Strukturontologie Heinrich Rombachs.

14 K. Hemmerle, Phänomenologie des Glaubens, hier zitiert nach R. Feiter, Klaus Hemmerle, *Ausgewählte Schriften I* (s. Anm. 12), 482 f. (Hervorhebung im Text).

3. Einflüsse zur Radikalisierung der phänomenologischen Methode bei Hemmerle

3.1. Das Andenken dessen, was erst noch kommt, oder: Über Welte hinaus

Es ist in der Sekundärliteratur zu Hemmerle ganz eindeutig, dass er die phänomenologische Methode weiterentwickelt hat. Hemmerle hat in seiner Denkgeschichte eine eigene und originelle Position gefunden, die vor allem über seinen Lehrer Bernhard Welte hinausging.¹⁵ Ohne hier die ganze philosophische Tragweite ausloten zu können, die zu diskutieren wäre, ist die Richtung dieser Weiterentwicklung wohl sehr präzise durch das Diktum Hünemanns angezeigt, der ausführt:

„Mit der Zuordnung von Denken, Sein und Zeit auf der einen Seite und der Differenz zum Heiligen auf der anderen Seite hat Hemmerle den Ansatz des späten Heidegger aufgenommen und für die Religionsphänomenologie wie für die Theologie in höchst eigenständiger Weise fruchtbar zu machen gesucht.“¹⁶

Hünemann erinnert hier daran, dass Heidegger die Phänomenologie Husserls aus der idealistischen Unterstellung eines übersubjektiven Welt-Egos in eine existential-ontologische Sphäre überführt hatte.¹⁷ Indem Hemmerle die heideggersche Reflexion auf Existentialien in der gegebenen Welt und der als Geschick überantworteten Geschichte übernimmt, radikalisiert er seine phänomenologische Methode philosophisch. Und indem er das Heilige nicht vorschnell mit einer abstrakten Gottesvorstellung identifiziert, profiliert er seine theologische Position. In beiden Linien – philosophisch wie theologisch – geht

15 Vgl. *M. Böhnke*, Mehr-Ursprünglichkeit (s. Anm. 6), 40–45; *K. Kienzler*, Phänomenologie des Glaubens (s. Anm. 6); *A. Frick*, Der dreieine Gott (s. Anm. 9), 31–33.112f.

16 *P. Hünemann*, Welt-Geistlicher (s. Anm. 6), 13.

17 Vgl. *K. Wuchterl*, Philosophische Arbeitsweisen (s. Anm. 13), 729.

die Denkentwicklung in Richtung einer deutlichen Änderung des Seins-Denkens.

Pointiert gesagt: Hemmerle entdeckt mehr und mehr die genetische Qualität des Seins, seine Struktur als „Vollzug“ und als „Geschehen“; und die erkenntnistheoretische Konsequenz hieraus konnte nur sein, dass dann auch das Denken eines solchen Seins sich dieser genetischen Qualität anzupassen hat. Die Epoché, die Wesensschau, die eidetische Reduktion – all diese Instrumentarien waren umzustellen auf ein Sein, das sich als dynamisch erweist, als polar, plural und mehrursprünglich. Mehr noch: Da das Sein theologisch gelesen wird; da es, von der biblischen Offenbarung her, auf einen Gott verweist, der selber (heils-)geschichtlich verstanden werden will und der, gemäß der trinitarischen Spekulation, selber aus Vorgängen „besteht“, sieht sich das Streben nach den Phänomenen einer fluiden ontologischen Struktur gegenüber, die man eben nicht mehr im orthodox-rezeptiven Sinn kontemplieren kann.

Gerade Hemmerles Reflexionen auf das Heilige bringen ihn dazu, das Sein nicht mehr vom Denken und von dessen gereinigten intentionalen Akten und Synthesen her zu verstehen, sondern umgekehrt das Denken vom Sein.¹⁸ Diese konsequenzenreiche Wende ist in seiner bekannten Formel „vom fassenden zum lassenden Denken“ mikroskopisch komprimiert.¹⁹ Das aber bedeutet: Das Denken des Seins verändert den Denkenden. Denken kommt in einen anderen Modus: Es kann nur praktisch sein; es ist nur als Mit-Vollzug möglich, als Mitgang. Das Sein steht nie fest und kann daher nie festgestellt werden, und sei es durch eine noch so gereinigte, urteilsabstinente Wesensschau.

Luzide stellt Böhnke fest, dass Hemmerle damit der gesamten Phänomenologie eine neue Dimension hinzufügt. Diese greift freilich so radikal in das ganze Unternehmen ein, dass ihre Akzeptanz auch einen Umbau bedeutet.

18 Vgl. *M. Böhnke*, Mehr-Ursprünglichkeit (s. Anm. 6), 41 f.

19 Vgl. *A. Frick*, Der dreieine Gott (s. Anm. 9), 29–31.

„Mit dem Ansatz beim Geschehen, bei der immanenten Struktur des sich in den Phänomenen zeigenden Aktes, den er als ursprüngliches Sich-Geben deutet, radikalisiert Hemmerle [...] die Phänomenologie. [...] Im religionsphänomenologisch induzierten *Denken der Differenz* erweitert Hemmerle das die phänomenologische Grundhaltung prägende Apriori der Offenheit fürs Unvorhersehbare.“²⁰

Weil das Sein als Geschehen, als Struktur, als Dynamik erkannt wird und weil somit das Erkennen selbst unter Dynamiksog gerät, kommt eine Differenz zum Tragen, die Hemmerles Theologie fortan entscheidend profiliert: Die Differenz von „jetzt“ und „gleich“, oder besser: die Differenz vom „Bestehenden“ zum „Sich-Verändernden“. Bei Hemmerle setzt hier das Wortspiel rund um die Begriffe „Verwandlung“, „Steigerung“ oder „Ereignis“ an. Wichtiger aber als diese semantische Realisierung seines Denkens ist die philosophische Konsequenz für die Wahrheitsfrage. Diese verschiebt sich in spektakulärer Weise in die Richtung einer handlungspragmatischen Variante. Denn wenn der „Gegenstand“ der Wahrheitssuche – das Sein, die Wirklichkeit – sich dauernd je neu verschiebt und nur als Prozess, als Werden, als Differenz von „Bestehen“ und „Verändern“ in den Blick kommen kann – dann ist offensichtlich, dass die Methode der Wahrheitsfindung den „Sachen“ nur nahekommt, wenn es selber weniger auf den Begriff geht als auf den Prozess, und zwar auf den auf die Wirklichkeit einwirkenden Prozess. Das Neue, das Unvorhersehbare, das eben Noch-nicht-Seiende, aber sozusagen Ins-Sein-Drängende ist jedenfalls genauso ernst zu nehmen wie das jetzt Erkennbare. Ja (und diese Erkenntnis hat Hemmerle immer wieder umkreist und variiert): Dem Neuen und Unvorhersehbaren kommt sogar insofern ein Erkenntnisprimat zu, als es die Bewegung des Seins in seiner Evolution authentischer, quellhafter und sozusagen jünger auszudrücken

20 M. Böhnke, Mehr-Ursprünglichkeit (s. Anm. 6), 44; Hervorhebung MS.

vermag als das Vergangene.²¹ Phänomenologie müsste also eigentlich erkennen können, *was erst noch kommt*; Wesensschau müsste sich in Werdensschau umbauen; und Reduktion müsste radikal Konstitution oder Konstruktion werden – es stellt sich sehr die Frage, ob das, was nach solchen Paradigmenwechseln entsteht, noch Phänomenologie ist.

Die Behauptung hier soll sein: Der (ehemalige?) Phänomenologe Hemmerle geht im Zuge dieses Differenzdenkens radikal nah an eine Erkenntnisidee heran, die weiter unten als typisch pragmatistische Methode erschlossen werden kann: dass nämlich nur im investierenden, riskierenden, initiiierenden Handeln Wahrheit erkannt werden kann. Das stets Neue des Seins erkennt nur der, der sich selber in Neues investiert und dadurch selbst neu wird. Hemmerle formuliert:

„Wo wir nur neutral beobachten und registrieren wollten, da könnte wahrhaft Neues sich uns gar nicht aufschließen. Nur wenn wir uns selber einlassen auf das, was aufgeht, kann es uns aufgehen. Wir müssen uns selbst bestimmen lassen, von dem, was alles neu bestimmt. [...] Neue Wahrheit ist Wahrheit, die sich gibt und der wir uns geben.“²²

Bevor die hier behauptete handlungspragmatische Zuspitzung bei Hemmerle ausführlich illustriert (Kap. 4) und pragmatistisch begründet wird (Kap. 5), gilt es, wenigstens in Skizzen genauer zu verstehen, welche Inspiratoren Hemmerle auf diesen Weg ge-

21 Vgl. nur die für Hemmerle typisch-prägnante Kurzformel: „Das Neue ist mitunter älter“ in seinem Aufsatz: Das Neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie, in: *Erbe und Auftrag* 57, 81–89. Ebenfalls weiterhin bekannt ist die paradoxe Formel Hemmerles zur Jugendpastoral: „Vorrang des Neuen / Vorrang des Alten // Vorrang des Einen“; in: ders., Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 12 (1983) 306–317.

22 K. Hemmerle, Die Wahrheit Jesu, in: ders., *Ausgewählte Schriften II*, hg. v. R. Feiter, Freiburg i. Br. u. a. 1996, 176–198, 182; zit. nach A. Frick, *Der dreieine Gott*, (s. Anm. 9), 32.

führt haben. Hier kann eine glaubensbiografische und eine intellektuelle Formatierung gefunden werden: die existentielle Begegnung mit der Kreuzestheologie Chiara Lubichs; und die philosophische mit Heinrich Rombach. Es kann gezeigt werden, dass beide Einflussgrößen dazu motivieren, Denken und Sein als sich wechselseitig verstärkenden Vollzug zu praktizieren und gerade die Bewegung der Investition in das Unvorhersehbare für den eigentlichen Akt der Seinserkenntnis zu halten.²³

3.2. „Der ganz und gar neue Gott“: Kreuzestheologie bei Chiara Lubich

Viele Autoren weisen darauf hin, dass Hemmerles Theologie ihre existenzielle Radikalität aus einer tiefen Beziehung zum gekreuzigten Christus erhält.²⁴ Hemmerles Abneigung gegen hermetisches Denken mit Systemanspruch korrespondiert mit einer in das Fragmentarische gehenden personalen Theologie. Heideggers Wendung der Phänomenologie in die Geschichte hinein ist auch für Hemmerle fundamental und begründet seine radikal geschichtlich gegründete Theologie. Jesus Christus ist ihm die Möglichkeit, Gott in seiner restfreien Selbstmitteilung (Rahner) innergeschichtlich begegnen zu können und daran Existenz zu werden. Ganz entsprechend der phänomenologischen Weisung, dass *fides qua* und *fides quae* einander entsprechen müssen, dass also der Erkennende sich dem Erkannten anzugleichen habe und weniger sein Beobachter als sein existenzieller Zeuge wird, ist Hemmerles Theologie davon geprägt, dass sie schon als intellektueller Gang Nachfolge zu sein hat. Diese Nachfolge wird explizit kreuzestheologisch und – spirituell präzisiert. Hier liegt die Mitte seines Denkens²⁵ – ja es wäre

23 Nur um diesen Aufweis geht es im Folgenden; mehr zu den beiden imponierenden Gestalten Lubich und Rombach kann hier nicht gesagt werden.

24 Vgl. nur A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 33.69; M. Böhnke, *Mehrrursprünglichkeit* (s. Anm. 6), 146–148.

25 Vgl. Peter Hünemann, Vortrag Januar 1995, unv. Manuskript: „Anders als im zweifellos großartigen, aber doch – im Vergleich mit Hemmerles Ansatz abs-

eigens zu problematisieren, ob das von der genetischen Methode Hemmerles her gebotene „mitgehende Denken“ angesichts des Kreuzesereignisses nicht an eine Grenze kommt, an der es aufhört, Denken sein zu können und reines Zeugnis wird.²⁶

Die kreuzestheologische Spitze bei Hemmerle kann weiter präzisiert werden, wenn man daran erinnert, wie entscheidend für sein Glauben und Denken die Begegnung mit der Italienerin Chiara Lubich (1920–2008) und der von ihr gegründeten Fokolarbewegung war.²⁷ Wiederum ist es unmöglich, auf wenigen Seiten diese charismatische Bewegung und ihre Prägekraft auf Hemmerle zu umreißen. Zudem ist wichtig, dass Hemmerle als Bischof seine Zugehörigkeit zur Fokolarbewegung zwar nie geleugnet, diese aber im Sinne seines umfassenden Bischofsamtes nur sehr diskret explizit thematisiert hat.²⁸

Es gibt starke Originaltöne von Hemmerle, eher im privaten Kreis geäußert, die die unvergleichliche Bindung zu Chiara Lubichs geistlichem Weg erahnen lassen. Die erste Begegnung mit dieser Gruppe im Jahr 1958 – Hemmerle ist 29 Jahre alt und seit sechs Jahren Priester – lässt ihn sagen:

trakt wirkenden Entwurf [...] bei Karl Rahner – hat Klaus Hemmerle hier eine Mitte des Denkens aufgewiesen, die von sich her offen ist für die konkrete geschichtliche Begegnung mit Jesus von Nazareth, mit seinem Predigen und seinem Heimgang zum Vater durch die Passion. Anders ausgedrückt: Phänomenologie transzendente und sprachliche Reflexion führen hinein in die Aufhellung des Konkretesten [...]. Zit. in *W. Hagemann, Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 87 f.

26 So Böhnkes plausible Überlegung in: ders., *Mehrrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 148 FN 365.

27 Vgl. zum Folgenden *A. Frick, Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 60–76; *M. Böhnke, Mehrrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 51 f.; *W. Hagemann, Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 48–52. 225–239.

28 Darauf verweist sehr richtig *A. Frick, Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 60f., der in Hemmerles Verbindung zu Chiara Lubich den „Schlüssel zu seinem Denken“ (ebd.) identifiziert, dies aber gemäß akademischer Kriterien wie Zitationen usw. nur bedingt belegen kann.

„Zum ersten Mal habe ich da Gott wirklich erfahren.“²⁹

„Ich habe mich [...] als Theologe um solche Fragen gekümmert [Hemmerle spricht hier von einer Lösung für das philosophische Einheitsproblem, MS], und ich bin dann als Christ zum Fokolar gestoßen und habe mich bis zum Innersten dadurch infrage gestellt gefühlt, aber gerade indem ich erkannte, dass ich hier Ja sagen muss in meiner persönlichen Lebensentscheidung, erfuhr ich, dass ich [...] Theologie neu geschenkt bekam.“³⁰

„Mir war klar geworden, er [Jesus, MS] will auch die Mitte meines Lebens sein, sodass es gilt, alles von ihm her zu sehen, immer von ihm her zu handeln. Das hat mich nicht mehr losgelassen.“³¹

Das, was den jungen Hemmerle hier bis in die Tiefe und zeit seines Lebens bewegt, ist eine Spiritualität, die sich um die beiden Pole „Einheit“ und „Verlassenheit“ dreht. Chiara Lubich thematisiert die Sehnsucht nach Einheit als ein Zeichen der Zeit, und sie entdeckt im auf die johanneischen Abschiedsreden zurückgehenden Gebet Jesu „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21) ihre Berufung.³² Das von ihr gegründete „Werk Mariens“ – so die kirchenoffizielle Bezeichnung – tritt an, das Ge-

29 Zit. in *W. Hagemann*, *Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 234. Dieser Text wurde erst wenige Tage vor Hemmerles Tod von ihm diktiert.

30 *K. Hemmerle*, *Die theologische Relevanz der Spiritualität des Werkes Mariens*, in: P. Wezel (Hrsg.), *Eine Botschaft an unsere Zeit. Festakademie zum 40-jährigen Bestehen des Werkes Mariens*, Berlin 1984; zit. bei *A. Frick*, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 63.

31 Zit. bei *M. Böhnke*, *Mehrrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 51. Vgl. insgesamt zur Prägung Hemmerles durch Chiara Lubich *W. Hagemann*, *Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 225–239.

32 Als weiteres Kennzeichen der Prägung Hemmerles durch das Fokolar kann gelten, dass genau diese Bibelstelle zu seinem bischöflichen Wahlspruch motiviert: „Omnes unum – ut mundus creat“; vgl. ebd., 92. Chiara Lubich gehörte zu den letzten Personen, die der sterbende Klaus Hemmerle noch am Tag vor seinem Todestag zu sprechen wünschte; vgl. ebd., 225.258.

bet Jesu in reale Wirklichkeit zu überführen und sich dementsprechend für die Einheit der Menschen zu engagieren.³³

Wichtig für den hier zu untersuchenden Zusammenhang ist zweierlei: Zentraler Bestandteil der Spiritualität der Fokolare ist eben nicht – wie man denken könnte und oft unterstellt wird – eine friedensromantische, philanthropische und politisch naive Idee der Zusammengehörigkeit aller Menschen. Im Zentrum steht vielmehr das absolute Gegenteil von Einheit im Kreuzestod Jesu. Dieser wird spirituell von jenem Ausruf Jesu am Kreuz her eingeleuchtet, den der Evangelist Markus berichtet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). In einer für sie äußerst wichtigen Begebenheit im Jahr 1943 versteht Chiara Lubich mystisch, dass ein Leben für das Ziel der Einheit zwischen Menschen und zwischen Mensch und Gott höchstes Engagement gerade dort bedeutet, wo Verlassenheit greift. Aus diesen schlichten Grundeinsichten ist eine kreuzestheologisch fundierte Spiritualität gläubiger Existenz entstanden, die zu dem Tiefsten und Wertvollsten gegenwärtiger geistlicher Wege gehören dürfte.³⁴

Das Zweite: Hemmerle lernt mit dieser Kreuzestheologie der Verlassenheit eine paradoxe und hochgradig dynamisierte Glaubensstruktur kennen, die als wesentliche Quelle der Weiterentwicklung seines phänomenologischen Denkens gelten darf. Denn wenn das Sein relational verfasst ist, weil der Schöpfer des Seins sich als trinitarisch-relational offenbart; und wenn die höchste Zuspitzung dieser Selbstmitteilung gerade in einer Selbstverlassenheit besteht, die im geschichtlich-konkreten Protagonisten Jesus von Nazareth aktiv aufgesucht und ausge-

33 Vgl. ausführlich C. Lubich, *Die Welt wird eins*, München u. a. 1991; sekundär: K. Hemmerle, *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*, München u. a. 1982.

34 Hemmerle interpretiert *ebd.*, 38–51 einen der bedeutendsten und sicher auch mystisch schönsten Texte gegenwärtiger spiritueller Literatur: Chiara Lubichs Text „Ich habe nur einen Bräutigam“. Vgl. ausführlich C. Lubich, *Der Schrei der Gottesverlassenheit. Der gekreuzigte und verlassene Jesus in Geschichte und Erfahrung der Fokolar-Bewegung*, München u. a. 2001.

halten wurde, dann kann das Erkennen dieser ontologischen Struktur nur darin bestehen, selber in diesen Grundmodus des Initiierens, Anfangens, Investierens einzusteigen. Kreuzesfrömmigkeit besteht dann nicht mehr in Kontemplation, sondern in einem eigenen, höchst konkreten Kreuzweg der Existenz; Gottesschau impliziert die Bereitschaft zur Gottesverlassenheit; die Höhe der Theologie besteht in der tiefen Banalität des massenhaften Schmerzes.

Es ist auffällig, wie die Semantik Hemmerles in das Sprachspiel des Neuen, des Anfangenden und der Innovation wechselt, wenn er – unter dem Einfluss der Kreuzesmystik Chiara Lubichs – die Konsequenzen christlicher Identität reflektiert. Der Kreuzestod Jesu wird als Tat beschrieben, als Einwilligung, als Übernahme. Die Verlassenheit wird – in nur mühsam als metaphorisch klassifizierter Sprache – als aktive, initiative Dehnung der göttlichen Wirklichkeit gedeutet; sozusagen als Erweiterung des trinitarischen „Raumes“ um die Gottesferne. Damit ist alles Wirkliche in Gott eingetragen, aber immer im paradoxen und freiheitsverbürgenden Modus der Ferne, der Abwesenheit, der Nicht-Identifikation. Als Verlassener „springt“ Jesus in die Mitte der Welt und ermöglicht so der Welt eine Mit- und Achsenbildung.³⁵

„Die Geschichte der Fokolarbewegung ist nichts anderes als die Geschichte einer immer neuen Entdeckung und immer tieferen Durchdringung dieses Geheimnisses, das sich in dem Begriff ‚Jesus der Verlassene‘ verdichtet. [...] Dass Gott in Jesus dorthin geht, wo Gott gerade nicht mehr ist [...] – dies ist die Neuigkeit schlechthin der Gottese Erfahrung Claras. Es ist tatsächlich keine größere Verrücktheit der Liebe denkbar, als die Ferne von Gott zu teilen und mit zu leben aus Liebe zu denen, die im Fernen sind – und wenn es aus eigener Schuld wäre. Das geht weit hinaus über eine Theologie, die nur von Wahrheiten und Geboten handelt. Davon will ich nichts

35 Vgl. zum ganzen Komplex um Trinität und Kreuz auch *E. Siregar*, *Sittlich handeln* (s. Anm. 6), 231–246.

wegnehmen. Aber hier ist etwas anderes: es ist der ganz und gar neue Gott.“³⁶

Wer diesen geistlichen Weg unter dem Zeichen des je „neuen Gottes“ lebt, will selber zur Neuheit werden. Und genau dadurch wird das Leben kreuzesförmig. Es mag intellektuell enttäuschen, welch einfache lebensförmige Praxis Hemmerle aus den angerissenen mystischen Einsichten zieht. Es sind lebenspraktische Tipps, die vor allem zu einem auffordern: den ersten Schritt zu tun, um Konstellationen des Schmerzes zu überwinden. In verschiedenen Anläufen hat Hemmerle Auskunft darüber gegeben, wie er selbst diese spezifische Kreuzesnachfolge lebt und wie er dies empfiehlt – und immer läuft es darauf hinaus, aus der Ohnmacht des Schmerzes herauszukommen und ein Gestalter hin zum Positiven – zur „Einheit“ – zu werden. Dies kann zum Beispiel die Form eines dreischrittigen „Programms“ annehmen:

- Jede Situation an mich heranlassen ; niemals flüchten; in jeder schwierigen Konstellation Jesus als den Verlassenen in einer Facette seiner Gottesferne erkennen und adressieren ;
- Diese Situationen nicht nur resignativ erdulden und durchhalten, sondern als mögliche mystische wie alltagspraktische Begegnung mit dem Gekreuzigten bejahen ; mitunter sie geradezu suchen ;
- Die Situation, so denn möglich, zur Lösung bringen ; sich einsetzen für Verbesserung, sowohl strukturell wie persönlich.³⁷

Dieser situativ konkrete Einsatz für eine humanere Welt ist wiederum in sieben Dimensionen präzisiert und erlaubt Annäherun-

36 *W. Hagemann*, Verliebt in Gottes Wort (s. Anm. 11), 236 zitiert hier einen Text, den Hemmerle kurz vor seinem Tod verfasst hat und der für Hagemann sogar testamentarischen Rang einnimmt; vgl. ebd., 233–237.

37 Vgl. *K. Hemmerle*, Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 154 f. An anderer Stelle weitet Hemmerle den Gedanken in fünf Schritte; vgl. *ders.*, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 87–89.

gen an globale ethische Orientierungen.³⁸ Wie gesagt: fast banale Wegweisungen. Ihr entscheidender Punkt ist aber auch gar nicht eine wie auch immer sich darbietende intellektuelle Brillanz. Ihr Ziel ist schlicht, dass man so handelt, dass man kein Mensch des Wartens, sondern einer des Risikos wird.³⁹

Fazit: In der Begegnung mit Chiara Lubich lernt Hemmerle eine ihm bis dahin unbekannte Kreuzestheologie und -mystik, die ihn aus der Kontemplation der Wesensschau und -analyse in die Aktion kreativer Weltgestaltung bringt. Die Phänomene, um die es ihm nun geht, werden geschaffen, nicht mehr rezipiert. Sie entstehen aus einer Energie des Anfangens, nicht aus einer des Bewahrens. Ihre Drift ist Zukunft, nicht Ursprung. Hemmerles Theologie ist in ihren Handlungs- und Nachfolgekonzsequenzen kreativ und initiativ. Der hat das Kreuz auf sich genommen, der es überwindet, indem er sich den Situationen stellt und der Erste ist, der agiert. Christsein wird zur Risikounternehmung.

38 Vgl. original K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg i.Br. u. a. 1995, 198–205; K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, in: ders. (Hrsg.), *Dreifaltigkeit. Schlüssel zum Menschen – Schlüssel zur Zeit. Beiträge zu Zeitfragen des Glaubens*, München/Zürich/Wien 1989, 119–135; sekundär A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 146–153. Frick zieht ebd., 425 am Ende seiner sozialetischen Sondierung des Werkes von Hemmerle die folgende Bilanz: „Das Neue von Hemmerles trinitarisch-relationalen Denken für die *Ethik des öffentlichen Lebens* ist die Vernetzung und Begründung von bekannten Einzelaspekten verschiedener Reflexionsebenen. Die Leitidee dieses relationalen Denkens in sozialetischer Anwendung ist, aus der *Beziehungsfähigkeit*, der *Beziehungsbedürftigkeit* und anhand der *relationalen Erfahrungen* der Menschen und des *Problems des Christlichen* Perspektiven zu entwickeln, die begründete individuelleethische und sozialetische Postulate simultan politisch und ökonomisch relevant werden lassen.“ Man sieht: Der Beitrag Hemmerles zu politischen Fragen ist eher weniger konkret-operativer Natur, sondern will fundieren und ausrichten. Was hier aber wichtig ist: Niemals besteht diese Fundierung in sich selbst, sondern sie drängt aufgrund der ihr innewohnenden Logik zur Handlung.

39 Es sei nur daran erinnert, dass auch *Thomas Pröpfer* mit diesem Begriff der riskanten ‚Investition‘ arbeitet, wenn er christliche Freiheit als die „antizipatorische Struktur gelingenden Menschseins“ beschreibt, die bis zum „Selbsteinsatz innovatorischen Handelns“ gehen kann; vgl. ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985, 104–106.

3.3. Das Sein als das, „was geht“: Strukturontologie bei Heinrich Rombach

Neben die spirituelle tritt die philosophische Radikalisierung der phänomenologischen Herkunft Hemmerles. Diese erfolgt prominent durch die Begegnung mit Heinrich Rombach. „Klaus Hemmerle [...] wird [...] in der Begegnung mit dem strukturontologischen Denken Heinrich Rombachs zu seiner originellen Denkform geführt [...]“.⁴⁰

Heinrich Rombach (1923–2004) war Heidegger-Schüler und wirkte als Philosoph in Würzburg. Er entwickelte die phänomenologische Methode auf charakteristische Art weiter, indem er sie auf ontologische Strukturen hin dynamisierte. Damit erweiterte er die klassische Nomenklatur der Ontologie und strebte nach einer Überwindung von Substanz- und Systemdenken sowie des Strukturalismus.⁴¹ Kernbegriff ist der der Struktur. Rombach wirbt für eine Hermeneutik, in der alles, was ist, von seiner dynamischen Genese, seiner Polarität, seiner Vorläufigkeit, seiner Zukunftsdrift und seiner nur beschränkten Erkennbarkeit her eingelesen werden kann. Das, was erkannt wird, wird als Moment

40 G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie* (s. Anm. 6), 9–12, 10. Zum prägenden Einfluss Rombachs auf Hemmerle vgl. auch M. Böhnke, *Mehrrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 114: „Für die Reformulierung des klassischen Seinsverständnisses in eine Ontologie der Beziehung und Bewegung findet Hemmerle in der Rombachschen Strukturontologie die formalen Denkkategorien“; vgl. ebd. auch 114–136; sowie W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 69; A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 81–86.

41 Vgl. original H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i. Br./München 1971. Vgl. sekundär zum Denken Rombachs ausführlich S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie* (s. Anm. 6), 15–73, bes. 59–65; sowie D. Lorenz, *Das Phänomenologieverständnis Heinrich Rombachs*, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie* (s. Anm. 6), 127–147; sowie K. Kienzler, *Strukturtheologie – von Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch* (s. Anm. 6), 248–265.

eines Geschehens erkannt, als Ereignis. Und nur wenn eine solchermaßen konstellative Sensibilität im Erkennen greift – und nur wenn der Erkennende sich mit dem Erkannten mit verändert –, kann Ontologie einen Sinn haben. Sie wird zum Weg, der ohne Anfang und eigentliches Ergebnis in die Momente des Geschehens eintaucht, mitgeht und vor allem der Versuchung wehrt, irgendein Ganzes zu postulieren, in dessen Horizont das Einzelne nur auftaucht, kurz: zum System zu werden.

Wer Hemmerles „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“ liest, erkennt mühelos und schon in der Nomenklatur die Einflüsse Rombachs: das Sein als das Sich-Geben; die relationale Struktur des Seins; die analogen und formalen Momente der Struktur wie Spiel, Steigerung, Verwandlung; die Semantik der Offenbarung wie Aufscheinen und Aufgang; die wichtigen Begriffe wie Geschehen, Ereignis oder Bewegung; Rombach selbst räumte seine Nähe zu trinitätstheologischem Denken ein.⁴² Hemmerle hat eine einflussreiche Rezension zu Rombachs Strukturontologie verfasst, von der Rombach sich positiv und umfassend verstanden fühlte.⁴³

Für den hier fokussierten Gedankengang ist es nicht nötig, ein komplettes Bild dieser Forscherbeziehung zu liefern. Unzweifelhaft ist, dass Hemmerles Denken durch Rombachs Vorlagen dynamisiert und gewissermaßen genetisiert wurde. Da es hier insgesamt um Hemmerles „bewegliche Theologie“ geht, ist sicher auch bemerkenswert, dass Hemmerle diese von ihm so oft traktierte Metapher des „es geht“ wohl von Rombach bezieht.⁴⁴

Überdeutlich kann aber eine letzte Beobachtung auf unsere Hauptthese zurückführen, dergemäß Hemmerle im Zuge seiner relationalen Theologie eigentlich den Raum der herkömm-

42 Vgl. *H. Rombach*, Strukturontologie (s. Anm. 41), 40.

43 Dies berichtet *A. Frick*, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 83 FN 8. Vgl. *K. Hemmerle*, Besprechung Heinrich Rombach, Strukturontologie, in: *PhJ* 79 (1972), 212–219.

44 Vgl. *H. Rombach*, Strukturontologie (s. Anm. 41), 228f.; sekundär dazu *K. Kienzler*, Strukturtheologie (s. Anm. 41), 235 (auch FN 22).

lichen Phänomenologie verlässt und zu Thesen vorstößt, die besser handlungstheoretisch interpretiert werden. Rombach erweitert den ontologischen Begriffs- und Geltungsraum nämlich nicht nur, wie bereits notiert, in Richtung von Strukturen und Dynamiken. Dies wäre ja immer noch rezeptiv. Vielmehr geht er, wie kein anderer Phänomenologe vor ihm, ganz aus der Methode der Reduktion heraus und schlägt vor, „Phänopraxie“ zu betreiben.⁴⁵ Dies impliziert,

„dass die Strukturphänomenologie nicht mehr nur das Ziel verfolgt, das Phänomen zu beschreiben wie die Phänomenologie Husserls oder aufzudecken wie die Phänomenologie Heideggers, sondern darüber hinaus aktiv zu beeinflussen, mithervorzubringen und folglich auch zu kritisieren und zu korrigieren, damit es mehr wird, was es im Grunde seiner selbst ist, was es werden kann, wozu es unterwegs ist.“⁴⁶

Hier erfolgt nichts anderes als eine Umstellung der Phänomenologie auf das Paradigma der kreativen Produktion. Da Denken und Sein zueinander kokreativ sind, kann das Denken nicht im Außen dessen bleiben, was es bedenkt; es wird eins mit der husserlschen „Sache“. Da diese Sache aber als Struktur ist, als genetische, nur momenthaft erfassbare Struktur, noch dazu auf Zukunftsgestalt hin ausgerichtet, kann das Denken nur dann bei der Sache sein, wenn es *in* der Sache ist und diese betreibt. Hatte Bernhard Welte den Phänomenologen noch als Zeugen modelliert, radikalisiert Rombach seine Rolle zum „Erfinder“: „Der Phänomenologe sieht nicht nur, er entdeckt. In gewisser Weise darf sogar gesagt werden, er erfindet. Und seine ‚Erfin-

45 Vgl. zum Folgenden *D. Lorenz*, Phänomenologieverständnis (s. Anm. 41), 143–146.

46 Ebd., 145.

dungen⁴⁷ sind dann berechtigt, wenn sie der *Meliorisation* dienen, die das innerste Interesse eines jeden Phänomens ist.⁴⁴⁷

Das folgende Kapitel wird zeigen, wie stark Hemmerle Rombach auch in dieser Wendung folgt. Schon der vorhergehende Abschnitt hatte fokussiert, wie Hemmerle durch die Kreuzesmystik Chiara Lubichs auf einen Weg der Weltproduktion und -kreation geschickt wird. Diese theologische Spur wiederholt sich hier philosophisch.

Für Kenner der einschlägigen Debatte ist schon jetzt klar, wie lohnend es sein wird, Lubich, Rombach und Hemmerle pragmatistisch zu interpretieren. Denn in den letzten Kapiteln sind Begriffe gefallen, die teilweise direkt an das Gedankengut der amerikanischen Pragmatisten erinnern: der Praxisbegriff, das Anliegen der *Meliorisation*, ein dynamischer und sozusagen erfindender Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, die Integration von Erkennen und Handeln, das Postulat gemeinschaftlicher Erkenntnissuche, insgesamt der Zug zur Kreativität des Handelns, das Eingeständnis einer immer nur mittelbaren Ding-erkenntnis u. a.

Vorher aber soll Hemmerle selbst mit einer Schlüsselstelle zu Wort kommen.

4. Der genetische Ausbruch aus der Phänomenologie: Sich-Geben als Grundstruktur des Seins als eines Werdens

4.1. Die „Thesen“ als Kulminationspunkt der Theologie Klaus Hemmerles

Geht es darum, die Originalität der hemmerleschen Theologie in seinen Werken zu identifizieren und als solche zu markieren, fällt der Blick des theologischen Diskurses auf die „Thesen zu

⁴⁷ *H. Rombach*, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg i. Br./München 1980, 330 (Hervorhebung im Original); zit bei *D. Lorenz*, *Phänomenologieverständnis* (s. Anm. 41), 146.

einer trinitarischen Ontologie“ von 1976. Es besteht Konsens, dass Hemmerle hier eine Spitzenaussage seiner Theologie findet und publiziert. Das Büchlein kann kaum als Standardwerk des trinitätstheologischen Diskurses gelten, ist aber dennoch nicht vergessen.⁴⁸ Nach Siregar und Salmann erfolgt mit den „Thesen“ ein seltener ernstzunehmender Vermittlungsversuch zwischen Philosophie und Theologie, wie ihn sonst nur Pannenbergs und Mühlens vorzulegen vermochten.⁴⁹ Böhnke betont das hohe Originalitätspotenzial des Werkes⁵⁰, Kasper die Fähigkeit des Ansatzes zur umfassenden Integration von Wirklichkeitserfahrungen.⁵¹

Es ist oben unter der Nummer 1.3. schon gezeigt worden, dass Hemmerle das Neue seines Ansatzes in dem Postulat einer nicht nur formal, sondern material bestimmten Grundstruktur des Seins sieht: dem Sich-Geben. Dieses Motiv führt er ein in den Paragraphen 18 und 19 der „Thesen“, mit denen auch nach den vergleichsweise ausführlichen Prolegomena in den beiden vorangehenden Kapiteln der Hauptteil beginnt.

Die beiden Paragraphen können also als besonders programmatisch gelten. Um den Nachweis zu plausibilisieren, dass Hemmerles Theologie in deutlicher Weise für pragmatistische Interpretationen geöffnet ist, soll dieser Text für den folgenden Gedankengang als zentrale Referenz fungieren. Er wird im Folgenden komplett zitiert, mit Zeilennummern versehen und im anschließenden Kapitel 5 von pragmatistischer Handlungstheorie her eingelesen.

48 Vgl. nur die oftmalige Erwähnung bei G. Greshake, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 2); kritisch aber ebd., 454–464.

49 E. Siregar, *Sittlich handeln* (s. Anm. 6), 261 f.; unter Bezug auf Elmar Salmann: *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Rom 1986.

50 M. Böhnke, *Mehrrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 12; vgl. aber auch ebd., 23–28 die Kritik an einer Art Hermetik und Selbstimmunisierungstendenz im Denken Hemmerles.

51 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ²1983, 377. Eine geraffte Lektüre der „Thesen“ liefert A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 92–109; eine ausführliche E. Siregar, *Sittlich handeln* (s. Anm. 6), 261–292.

4.2. Ein Textbeispiel als Grundlage der folgenden Analysen: „Thesen“, § 18 u. § 19

„III. Grundzüge einer trinitarischen Ontologie

18. *Ansatz bei der Liebe, beim Sich-Geben*

1 Für eine Ontologie, die vom unterscheidend Christlichen ausgeht,
2 kann die Grundfrage nicht mehr heißen: Was bleibt und was ver-
3 ändert sich? Sowenig diese Frage ausfallen darf, sowenig kann sie
4 der unbefragte Ansatz sein. Denn wer vom Bleiben allein her denkt,
5 der denkt von einem einsamen Ansatz, von einem Sich-Durchhal-
6 ten, von einer Selbstintentionalität her.

7 Die revolutionierende Kraft des schlichten Wortes, daß allein die
8 Liebe bleibt, ist kaum zu überschätzen. Denn wenn das Bleibende
9 die Liebe ist, dann ist die Verlagerung des Schwerpunktes aus dem
10 Selbst ins Andere, dann ist die (nicht mehr aristotelisch verstan-
11 dene) Bewegung, dann ist die (ebenfalls nicht mehr als Kategorie,
12 gar als seinesschwächstes Akzidens verstandene) relatio in die Mitte
13 gerückt. Aber Beziehung, Bewegung werden nicht als ein neues
14 Prinzip statuiert, aus dem sich alles doch wiederum in einsamer
15 Deduktion ableiten ließe. Nur eines bleibt: das Mittun jener Bewe-
16 gung, welche die agape selbst ist. Diese Bewegung ist der Rhyth-
17 mus des Seins; es ist der Rhythmus des Gebens, das sich selber gibt.

19. *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie des Seins*

18 Woher sonst als aus einer Phänomenologie des Sich-Gebens, aus
19 einer Phänomenologie der Liebe könnte diese neue Ontologie ent-
20 wickelt werden? Eine solche Phänomenologie der Liebe bildet in
21 der Tat den Hintergrund der folgenden Aussagen. Es geht indessen
22 nicht darum, das Phänomen Liebe, Sich-Geben einzubringen in
23 eine umgreifende Phänomenalität dessen, was ist, sondern umge-
24 kehrt die Phänomenalität all dessen, was ist, aus der Liebe, aus dem
25 Sich-Geben neu und unverkürzt zu lesen. Eine paradoxe Konse-
26 quenz: Wir bringen nicht zuerst Liebe als Liebe zur Sprache, son-
27 dern das an der Liebe Abgelesene in einer möglichst allgemeinen,

28 formalen Kontur. So erschließt sich vielleicht am ehesten, wieso
29 eine Phänomenologie der Liebe ursprüngliches Sich-Zeigen von
30 Sein und Seiendem artikuliert.“⁵²

5. Korrespondenzen der Strukturtheologie Klaus Hemmerles mit dem Pragmatismus

5.1. Das Grundmodell des Erkennens im amerikanischen Pragmatismus

Für den schnellen unbedarften Zugriff dürfte es kaum Befremdlicheres geben als ausgerechnet die Theologie Klaus Hemmerles – in ihrer Feingeistigkeit, Ausgewogenheit und intellektuellen Brillanz – mit dem Adjektiv „pragmatisch“ zu verbinden. Dies kommt sicher manchem einer unstatthaften Kontamination gleich, steht doch der Alltagsgebrauch des Wortes synonym zu „hemdsärmelig“, „umweltangepasst“, „ideenlos“, ja „rücksichtslos“ – alles Kennzeichnungen, die so gar nicht zur Freiburger Phänomenologie zu passen scheinen. Auch wenn man wissen kann, dass es eine ganze philosophische Schule gibt, die Pragmatismus heißt, wird der Befund kaum besser: Bis heute halten sich die Missverständnisse der Anfangszeit der Rezeption, die in jener US-amerikanischen Strömung kaum mehr zu sehen vermögen als eine „neue Modephilosophie [...] aus dem Lande des Dollars“⁵³, welche die „Wahrheit zur Nützlichkeit“ degradiere. Keine Frage: Der Begriff Pragmatismus hat eher keinen guten Klang, schon gar nicht in der hohen Luft der Ontologie und

52 Hemmerle, Thesen (s. Anm. 5), 38f.

53 C. Gutberlet, Der Pragmatismus, in: PhJ 21, 437–458, 437; dort auch das folgende Zitat; zit. bei H. Joas, Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: ders., Gesellschaftstheorie und Pragmatismus, Frankfurt a. M. 1992, 114–145. Der Artikel von Joas ist eine Fundgrube für bis heute – u. a. in der Theologie – andauernde intellektuelle Gräben zwischen amerikanischen und kontinentalen Mentalitäten; vgl. neuerdings R. Reinhard, Just get it!, in: Hohe Luft 1/2015, 28–33.

der Fundamentaltheologie. In solchen Debattenlagen helfen drei Dinge: Referenzargumente; das Bemühen um sachgerechte Darstellung sowie der Erweis der Nützlichkeit für anstehende Herausforderungen. Alle drei Register zieht auch dieser Beitrag: Hemmerle soll hier, neben anderen Autoritäten⁵⁴, als Referenzfigur pragmatistisch geprägter Theologie gewonnen werden; die folgende Darstellung soll in den Grundimpuls einführen; und das abschließende Kapitel 6 soll zeigen, wie die Pastoraltheologie von diesen Weiterungen profitieren kann.

Als Hauptvertreter und Gründer des Pragmatismus nennt man Charles Sander Peirce (1839–1914), William James (1842–1910), George Herbert Mead (1863–1931) und John Dewey (1859–1952).⁵⁵ Der wissenschaftstheoretisch stärkste Geist dieses Quartetts ist sicher Charles S. Peirce.⁵⁶ Ihm folgend, kann das pragmatistische Grundmodell in wenigen Strichen wie folgt dargestellt werden.

Gegen den cartesianischen Dualismus:

Der Pragmatismus setzt – wie viele andere Strömungen – an einem Hauptpunkt neuzeitlicher Denkgeschichte an: bei Descartes. Unzweifelhaft ist das pragmatistische Wahrheitsverständ-

54 Vgl. nur *M. H. Fisch*, Vorwort, in: Th. A. Sebeok/J. Umiker-Sebeok, „Du kennst meine Methode“. Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M. 1982, 15–23, 15: „Wer ist der originellste und fruchtbarste Geist, den Amerika bislang hervorgebracht hat? Die Antwort ‚Charles S. Peirce‘ ist deshalb unumstritten, weil jeder andere erst in einem so großen Abstand folgt, dass es nicht lohnte, ihn zu erwähnen.“

55 Vgl. die Einführungen von *H. Joas*, Gesellschaftstheorie (s. Anm. 53); sowie *H.-J. Schubert u. a.* (Hrsg.), Pragmatismus zur Einführung, Hamburg 2010; sowie *H. Pape*, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Göttingen 2002; nach wie vor diskursleitend ist die selbst buchlange „Einführung: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce“ von *Karl Otto Apel* in: Charles S. Peirce, Schriften I, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1967, 13–153.

56 Vgl. *K. Oehler*, Charles Sanders Peirce, München 1993.

nis „im Geiste der Opposition zum Cartesianismus verfasst“⁵⁷. Zurückgewiesen wird die ganze Anlage bei Descartes: seine These angeborener, klarer und distinkter Ideen; der universale Zweifel als Methode der Selbstgewissheit; das Ziel intentionaler Kohärenz zur externen Welt. Die pragmatistische Gegenrede gipfelt in dem Punkt, dass die durch Descartes induzierte Hypothek der Subjekt-Objekt-Spaltung unrichtig, unlogisch und für die geistige Bewältigung der Zeit auch schädlich sei. Durch die Reduktion der Gewissheit auf ein sich selbst identifizierendes und in einem bestimmten Sinn einsames Ich hatte Descartes das Denken aus seinen Kontexten heraus isoliert und es der sachlichen, sozialen und zeitlichen Welt gegenübergestellt. Zwischen das Subjekt und die durch es konstruierte Welt tritt eine Kluft, die nur mühsam überbrückt werden kann; wenn aber überhaupt, dann nur durch intentionale Bewusstseinsakte.

Hiergegen setzt der Pragmatismus die These einer fundierenden Rolle des Handelns. Gerade nicht das Bewusstsein – die Introspektion, die Intuition, die Empathie, die Moral, die subjektive Konstruktion –, sondern der problemlösende Eingriff in die Welt zeige, dass eine Subjekt-Objekt-Spaltung nicht nur überwunden werden könne, sondern nie bestanden habe. Ein plastischer Ausdruck für die Alternative zum Cartesianismus ist das Diktum bei Peirce, dass man im Bemühen um Erkenntnis doch einfach beim realen Zweifel anfangen könne, statt im universalen, grundsätzlichen Zweifel einen künstlichen Dualismus aufzubauen:

„Wir können nicht mit völligem Zweifel anfangen. Wir müssen mit all den Vorurteilen beginnen, die wir wirklich haben, wenn wir mit dem Studium der Philosophie anfangen. Diese Vorurteile sind nicht durch eine *Maxime* zu beseitigen, denn es handelt sich bei ihnen um Dinge, bei denen wir gar nicht auf den Gedanken kommen, dass wir sie infrage stellen *könnten*. Also wird dieser Von-vornherein-Skeptizismus eine bloße Selbsttäuschung sein und kein wirklicher

57 C. S. Peirce, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, in: ders., Schriften I (s. Anm. 55), 184–231, 186.

Zweifel; und niemand, der die cartesianische Methode befolgt, wird zufrieden sein, als bis er alle jene Überzeugungen förmlich wiederentdeckt hat, die er der Form nach aufgegeben hat. [...] Zwar kann jemand im Laufe seiner Studien Grund dazu finden, das zu bezweifeln, von dem er anfangs überzeugt war, aber in diesem Fall zweifelt er, weil er einen positiven Grund dafür hat und nicht aufgrund der cartesianischen Maxime.⁵⁸

In diesem Zitat wird schon deutlich, dass der Pragmatismus ein Realismus ist, der die Widerständigkeit der ‚Welt‘ mit ihrer Offenheit für Gestaltung und Potenzialentfaltung zusammenliest.

Gegen den kantischen Apriorismus:

In ähnlicher Weise profiliert sich pragmatistisches Denken gegenüber der kantischen Konsequenz, Denken und Handeln als welthaft nur deswegen zu erleben, weil alles Sein in den apriorischen Kategorien des Erkennens bereits vorerwartet wird und diese sozusagen nur füllen kann. Die kantische Idee eines unerkennbaren „Ding an sich“ degradiert die Erfahrung und die sinnliche Weltbegegnung zu einem beliebigen Spiel, das sich mehr im Bewusstsein als in den Dingen selbst ereigne. Wiederrum wird das Subjekt seiner Umwelt dualistisch entfremdet und die Chance wird vertan, Realität als echt und gestaltungsoffen anzutreffen. Generell kennzeichnet den Pragmatismus eine große Skepsis Systemen gegenüber. Diese verleiten, so der Vorwurf, zu teleologischen Engführungen.⁵⁹

58 Ebd., 184f.

59 Vgl. nur die ausführliche Auseinandersetzung des Neo-Pragmatisten H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M. 1992, 218–244 mit teleologischem Systemdenken. Die Warnung geht dahin, die Dimensionen des Erkennens und des Handelns voneinander abzukoppeln und das Handeln zum Vollzugsorgan vorgängiger Zwecksetzungen zu machen, die notwendigerweise von den konkret gegebenen Kontexten und den subjektiven Motiven des Handelnden abstrahieren.

Problemlösendes Verhalten:

Das Erkennen wird also auf real gegebene Problemsituationen bezogen. Pragmatismus ist eine „Theorie situierter Kreativität“.⁶⁰ Dabei greift folgende Handlungslogik: Im Normalfall lebt das Subjekt in Routinen und in gegebenen Weltzusammenhängen. Erst eine Störung der Routine ruft die Logik auf den Plan. Denn jetzt müssen neue Interpretationen der Situationen gefunden werden; diese müssen intersubjektiv neu verhandelt werden; neue Überzeugungen bilden sich; neue Praxen werden erprobt; schließlich werden neue Routinen als Habitus kultiviert.

Dieses scheinbare banale Schema birgt enorme Tiefen, die hier nur angedeutet werden können.

„Wirklichkeit“ als Bruch von Erwartungen und „Welt“ als Feld für Innovation:

Vielleicht das bestimmendste und charakteristischste Merkmal pragmatistischer Philosophie ist ihr Weltverhältnis. Hier liegen starke Unterschiede zu anderen Denkrichtungen, die etwa William James mit plastischen Worten zu markieren weiß:

„Wir sind sowohl in unserem kognitiven als auch in unserem sonstigen aktiven Leben schöpferisch tätig. Wir *fügen* sowohl den Subjekten als auch den Prädikaten der Wirklichkeit *etwas hinzu*. Tatsächlich ist die Welt formbar und wartet darauf, dass wir etwas mit ihr anfangen. [...] Der Mensch *erzeugt* Wahrheiten, die in der Welt gelten. [...] *Die Alternative zwischen Pragmatismus und Rationalismus ist, so wie sie jetzt vor uns steht, keine Frage der Erkenntnistheorie mehr, sondern betrifft die Struktur der Welt selbst*. Aus pragmatischer Sicht gibt es nur eine Welt, und diese Welt ist unvollendet und an allen Ecken und Enden im Wachsen begriffen, insbesondere dort, wo denkende Wesen am Werk sind. [...] Die Vorstellung dieser offenen Welt macht auf den typischen Rationalisten so ziemlich denselben Eindruck wie die Forderung nach Pressefreiheit auf

60 Ebd., 197.

einen altgedienten Beamten der russischen Zensurbehörde oder die Forderung nach vereinfachter Schreibweise auf eine ältliche Lehrerin.⁶¹

Gerade weil pragmatistisches Denken nie auf das Ganze, das System, das Abstrakte und Prinzipielle zugreift, gewinnt es den „Reichtum der konkreten Welt“.⁶² Der Zug geht dabei immer auf Zukunft und auf die Wiederherstellung eines kohärenten Zustandes der Weltstimmigkeit.

Bereitschaft zur Veränderung und zur Verbesserung:

Der deutlich evolutionstheoretische Einschlag im Pragmatismus führt dazu, auch Überzeugungen als Instrumente des Subjektes im Sinne adäquater Umwelthanpassungen zu sehen. Dies ist natürlich ein hochgradig missverständlicher Satz, der in den Zusammenhang der ganzen Denkanlage gebracht werden muss.⁶³ Tatsächlich aber liegt es in der Logik des Grundmodells, dass Überzeugungen nicht nur epistemologisch als geistiger Besitz gespeichert werden, sondern eigentlich Verhaltensdispositionen sind. Genauer: Erst dann kann von einer bedeutungsvollen Überzeugung gesprochen werden, wenn sie zum Handeln disponiert. Klarer kann man kaum machen, dass man die Kluft zwischen Erkennen und Sein schließen möchte, indem man handelt. Berühmt geworden ist die sogenannte „Pragmatische Maxime“ bei Peirce, die zum dauernden Bezugspunkt

61 W. James, Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt 2001, 161 f.; Hervorhebungen im Text.

62 So der Buchtitel von H. Pape, Reichtum (s. Anm. 55).

63 H. Joas, Kreativität (s. Anm. 59), 195–197 weist etwa den Vorwurf an John Dewey zurück, er würde das Denken instrumentalistisch reduzieren. Tatsächlich hatte Dewey seine Philosophie als „Instrumentalismus“ klassifiziert. Joas kann zeigen, dass es bei Dewey schlicht darum geht, das Handeln mit Erkenntnis kurzzuschließen – gerade um zu verhindern, dass die normative Kraft des Faktischen bestimmend wird. Gerade Dewey hat Verdienste dadurch erworben, dass er den Vorgang einer Problemdefinition als kreativen Akt fasst und von einer wie instinktgesteuerten Reaktion des Menschen auf Situationen gar keine Rede sein kann.

seiner Schriften avanciert: „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarer Weise praktische Relevanz haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffs in unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes.“⁶⁴

Hier geht es nicht darum, das Sinnverstehen durch die Analyse faktisch eintretender Handlungsfolgen zu ersetzen – eine Reduktion, die James vornahm und die die Rezeption des Pragmatismus erheblich blockierte. Vielmehr zeigt Peirce, dass es die Dimension der erwarteten, antizipierten und erstrebten Wirkung einer Handlung ist, die ihre Bedeutung ausmacht. Damit verlegt er die Sinngebung der Welt nach vorne und modelliert weltverändernde Praxis als Dimension von Erkenntnis. Für den hier einschlägigen theologischen Zusammenhang ist bemerkenswert, dass Peirce die „Pragmatische Maxime“ als „eine Anwendung des einzigen Prinzips der Logik [versteht, MS], das durch Jesus empfohlen wurde: ‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen‘; und sie ist mit biblischen Vorstellungen eng verbunden.“⁶⁵

Problemdefinition als (abduktive) Hypothesenbildung:

Sozusagen inneres und ideales Zielbild von Identität ist im Pragmatismus die Rolle des Forschers. Auch wenn Peirce, James, Mead und Dewey in ihren Biografien diese Rolle auch phänotypisch verkörpert haben, ist damit keine wissenschaftssystemische Verengung gemeint. Vielmehr hat vor allem Peirce an der Frage gearbeitet, wie eigentlich Neues in die Welt kommt, was also Innovationen katalysiert. Dabei hat er vor allem an paradigmatische Wissensrevolutionen gedacht und intensive erkenntnistheoretische Schriften zum Gang des Wissens vorgelegt. So kompliziert dies ist – es handelt sich um die Entdeckung

64 C. S. Peirce, *Wie unsere Ideen zu klären sind*, in: ders., *Schriften I* (s. Anm. 55), 326–358, 339; vgl. sekundär P. Kasiske, *Rechts- und Demokratietheorie im amerikanischen Pragmatismus*, Baden-Baden 2009, 37–42; sowie K.-O. Apel, *Einführung* (s. Anm. 55), 135–148 u. ö.

65 C. S. Peirce, *Ideen* (s. Anm. 64), 355 FN 19.

und Beschreibung abduktiver im Gegensatz zu induktiven bzw. deduktiven Schlüssen –, so leicht übertragbar ist das Grundschema auf das problemlösende Verhalten von uns allen. Peirce und andere können zeigen, dass wir auf Kohärenzstörungen unseres Alltages eben nicht mit reflexartigen Automatismen reagieren, sondern in einen kreativen Prozess der Hypothesenbildung eintreten. Neue Konstellationen werden mit dem Traditionswissen zusammengebracht, das sich durch die Störung und den Zweifel durchhalten kann. Aus dem Steinschlag dessen, was früher Lösungspotenzial hatte, und dessen, was jetzt solches Potenzial verspricht, entsteht der Funke einer neuen Heuristik der Situation, die den Keim neuer Überzeugungen bzw. Verhaltensdispositionen in sich trägt.⁶⁶ Insofern wird das Subjekt zum kreativen und experimentierenden Forscher: Es erprobt wie in einem Labor immer neue Varianten je besserer und zufriedenstellenderer Handlungsstrategien; und es sucht dabei nicht die ewig feststehende Wahrheit, sondern die Bewährung innerhalb der gegebenen Situation. Diese kreativen Hypothesen, das muss immer wieder betont werden, sind keine rein geistigen Akte; nur darum haben sie ja hypothetischen Charakter, weil sie durch Handlungen und Projekte angewendet, erprobt, getestet werden. So ist es zu verstehen, wenn etwa James die viele empörende Formel in den Raum stellte, pragmatistisch werde Wahrheit eben „gemacht“⁶⁷.

66 *W. James, Pragmatismus* (s. Anm. 61), 68f. spricht daher zu Recht vom konservativen Grundcharakter des Pragmatismus: „Der Einfluss der älteren Wahrheiten ist absolut bestimmend. Loyalität ihnen gegenüber ist das oberste Prinzip [...]“. Das Neue ist „in den bestehenden Vorrat seiner Überzeugungen einzugliedern.“ Wichtig ist hier natürlich die Dynamik des Ganzen: Ältere Wahrheiten haben einmal bewiesen, dass sie zum richtigen Verhalten disponieren. Ist dies aktuell nicht mehr der Fall, müssen sie genauso strikt verändert werden wie sie loyal zu behandeln sind, wenn es keine derartige Irritation gibt. Vgl. oben unter der Fußnote 21, wie ähnlich Hemmerle das ‚Neue‘ und das ‚Alte‘ zueinander modelliert.

67 *W. James, Pragmatismus* (s. Anm. 61), 141; vgl. die ganze berühmt-berüchtigte Vorlesung 6 ebd., 131–151; außerdem *K. Schubert/A. Spree, Einleitung*, in: ebd., 7–31, bes. 12–15.

Intersubjektiver Zeichengebrauch und ‚consensus catholicus‘:
Eine weitere Vertiefung des Ansatzes ist die Idee der kooperativen Wahrheitssuche. Finale Übereinstimmung von Denken und Sein erwartet Peirce eben nicht – wie Kant – in synthetischen Urteilen a priori, sondern sozusagen in einer Verlegung der Bewährungsdimensionen wahrer Sätze sowohl in die zeitliche wie in die soziale Dimension. Tatsächlich benennt Peirce dies als anzustrebenden „consensus catholicus“. Gute Bedingungen für Hypothesenprüfung sind gegeben, wenn möglichst viele Subjekte sich beteiligen, dabei Ressourcen, Zeit und Freiheit haben und möglichst umfassend aufeinander reagieren und voneinander lernen. Solche Forschungsprozesse werden *in the long run* zu einer großen Konvergenz aller Überzeugungen führen und das höchstmögliche Maß an Wirklichkeitserkenntnis hervorbringen. Man wird sich abstimmen, welche Bedeutung welches Detail hat und wie es handelnd so einzusetzen ist, dass größtmögliche Zukunftspassung erreicht wird. „Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, dass ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und der Gegenstand, der durch diese Meinung repräsentiert wird, ist das Reale.“⁶⁸

Dieser evolutionäre Optimismus bei Peirce hat in seinen späten Jahren zur Ausarbeitung einer ganzen Kosmologie geführt, die auch deutlich religionsphilosophische Züge trägt.⁶⁹ Spannend für den Vergleich mit Hemmerles Ontologie der Liebe ist, dass Peirce einen „Agapismus“ lehrt, demgemäß es die Hingabe an den anderen ist, die den Kosmos zu seiner finalen Bestimmung führt.⁷⁰

68 C. S. Peirce, *Ideen* (s. Anm. 64), 349.

69 Vgl. nur K. Oehler, *Peirce* (s. Anm. 56), 95–126.

70 Vgl. H. Deuser, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1993, 53–80; sowie M. Vetter, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*, Marburg 1999, 139–141.

Die Produktion von Deutung und Bedeutung:

Zuletzt darf ein Hinweis darauf nicht fehlen, dass der Pragmatismus im Wesentlichen eine semiotische Theorie ist. Gerade weil die Pragmatisten es ablehnen, man könne durch die Vermögen der Introspektion, der Intuition oder der apriorischen Ideen auch nur irgendetwas erkennen; und gerade weil sie darum ganz in die horizontale Ebene des Intersubjektiven gehen; gerade darum kann es auch kein Wissen über Bedeutungen und Überzeugungen geben, wenn diese nicht ebenfalls wieder intersubjektiv ausgehandelt werden. Sprach- und Existenzialpragmatik folgen logisch aus dem bisher skizzierten Modell. Vor allem Peirce hat in seiner dreigliedrigen kategorialen Semiotik von *firstness*, *secondness* und *thirdness* ausgearbeitet, dass nur über Zeichendeutung überhaupt etwas als etwas erkannt werden kann; und dass die Arbeit an den Zeichen gleichursprünglich damit ist, was sie bedeuten sollen. Der Pragmatismus kommt über diese Fundierung zu einer der stärksten Beiträge zur gegenwärtigen Geistesgeschichte überhaupt: Er lenkt den Blick auf den Unterschied von Erfahrung und Artikulation; er betont die Wichtigkeit von Artikulationen für die Deutung, ja sogar für die Entstehung von Erfahrungen; und er unterscheidet die Leistungen verschiedener Artikulationssprachen.⁷¹

Nur am Rande sei erwähnt, dass Peirce' triadische Semiotik – die ja, das dürfte bis hierhin plausibel sein, ontologisch-realistischen Anspruch hat – konform zum Trinitätsdogma hin auslegbar ist.⁷² Ebenfalls wichtig ist, dass die ganze Zeichentheorie bei Peirce relational und polar angelegt ist: „Bedeutung ist ein Relationsphänomen, das im dreipoligen Verhältnis zwischen Zeichenträger, Objekt und Interpretant konstituiert wird.“⁷³

71 Vgl. *H. Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 12–31.50–62 u. ö. Vgl. auch die philosophische Grundlegung dieser Thesen durch die Analysen der Ausdrucksanthropologie bei Johann Gottfried Herder in: *H. Joas*, Kreativität (s. Anm. 59), 113–127.

72 Vgl. *H. Deuser*, Gott (s. Anm. 70), 154–173.

73 *H.-J. Schubert*, Pragmatismus (s. Anm. 55), 33; vgl. den ganzen Abschnitt ebd., 32–43.

5.2. Hemmerles trinitarische Theologie in pragmatistischer Interpretation

Mit diesen schnellen Strichen scheint ein philosophischer Ansatz auf, der ein erkennbares Profil besitzt und sich deutlich von anderen Richtungen unterscheidet. Der Fokus liegt auf einer Theorie des intersubjektiven und zeichenvermittelnden Handelns, welches nicht in eine bereits bestehende Welt interviert, sondern den Raum der ‚Welt‘ überhaupt erst durch sich bildet. Sehr deutlich wird der Unterschied zu jeder intentional oder apriorisch arbeitenden Bewusstseinsphilosophie.

Die Wiederaufnahme der eben verwendeten Überschriften zeigt die Nähe der relationalen, der „beweglichen“ Theologie Hemmerles zu diesem Denken. Der unter Kapitel 3 gebotene Text aus den „Thesen“ wird zur Veranschaulichung herangezogen.

5.2.1. Gegen den cartesianischen Dualismus

Die Überwindung des cartesianisch gestifteten Dualismus von „Ich“ und „Objekten“ bzw. von „Denken“ und „Sein“ ist eine der auffälligsten Spuren und Intentionen bei Hemmerle. Im gegebenen Textstück taucht der Akzent auf in den Zeilen 4–6: Hemmerle kritisiert das Denken vom Ausgangspunkt des Einsamen, des Selbst und der Selbst-Intentionalität aus.

Obwohl Hemmerle zeit seines Lebens – wie übrigens auch sein Lehrer Welte – ein Bewunderer des Descartes war,⁷⁴ ist die Kritik an dieser Ausgangslage unübersehbar. Metaphorisch müsste man sagen: Bei Descartes liegt ein nicht-räumliches Seinsdenken vor, während Hemmerle gerade die raumbestimmte Größe des „Zwischen“ als jene Verbindung gewinnen will, in der Differenz und Einheit sich zur selben Zeit gleichursprünglich bilden.

Wie Klaus Hemmerle räumlich zu denken, und dies im philosophischen, ja sogar im ontologischen Sinn, ist alles andere als

74 Vgl. nur *W. Hagemann*, *Verliebt in Gottes Wort* (s. Anm. 11), 35.

selbstverständlich. Man kann die Brisanz dieser Denkanlage mit einer zwar sehr verkürzten, aber dafür anschaulichen Ausführung verdeutlichen. Räumlich zu denken bedeutet im geometrischen Sinn, dass man drei Bezugspunkte hat: die Tiefe, die Breite, die Höhe. Zu zeigen ist, dass Hemmerle diesen Plural für ontologisch erklärt: Sein Denken ist ein Drei-Punkt-Denken; und diesen Plural modelliert er nicht kausal im Sinne der Emanation des einen aus einem anderen Punkt, sondern mehrursprünglich.

Bedeutsam ist dies, weil er diesem Drei-Punkt-Denken zwei Denkgestalten entgegensetzt, die mit weniger Bezugsgrößen auskommen – und darin kritisiert Hemmerle sie. Genannt wurde schon das Denken des Descartes, das man als eine Art Ein-Punkt-Denken charakterisieren könnte. Ausführlich zu behandeln ist zudem das Denken Kants, das die neuzeitliche Rationalität in die Spannkraft von zwei Punkten modelliert.

Zunächst Descartes: Bekanntlich findet dieser in dem meditativen Rückzug des denkenden Ich auf sich selbst jenen Ankerpunkt der Selbstevidenz, der Sicherheit vor Täuschung und Selbstverlust verheißt. Auch wenn Descartes massiv missverstanden wird, wenn man ihn als den ersten neuzeitlichen Zerstörer des Gottesgedankens karikiert,⁷⁵ so kann doch die Ein-Punkt-Metapher aufschließen, worin sein epochaler Denkgewinn liegt. Hier dominiert der „archimedische Punkt des Rückzugs, der Stille. [...] Bei Descartes gilt: Die Vernunft, womit ich Gott erkennen kann, macht mich zu Gottes Eigentum. [...] Gott bemächtigt sich meiner in meiner Ver-

75 Vgl. nur die eindruckliche Descartes-Interpretation von *H. Rombach*, *Substanz, System, Struktur*. Bd. I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg/München 1965, 355–525. Rombachs Ausführungen zeigen, dass die hier behauptete Punktualität strikt metaphorisch zu verstehen und nicht als unterkomplex zu diskreditieren ist; passender wäre es wohl, das cartesische Ich als bereichshaft zu fassen; vgl. nur ebd., 467–470. Vgl. auch *M. Böhnke*, Mehrursprünglichkeit (s. Anm. 6), 180 FN 453.

nunft.“⁷⁶ Hier, bei Descartes, wird das ‚Cogito‘ zum einursprünglichen Beginn und zum Ende einer Denkfigur, in der erstmals Gott selbst unter eine Notwendigkeit gerät, nämlich sich als vernunftbegründet ausweisen zu müssen.

Es ist die Zwei-Punkt-Lehre bei Kant, die die Ein-Punkt-Selbstevidenz bei Descartes radikalisiert: Nun wird Gott zum Postulat, zur regulativen Idee, zur Fiktion des ‚als ob‘. Erst bei Kant, dem „Zermalmer“, kommt es zum radikalen Bruch der Möglichkeit, das Sein und das Denken als zueinander korrespondierend zu modellieren. Mit und ab Kant – und ab hier kann die Skizze nur unzulässig grob werden – bestimmt die Zweizahl die Identitätslage des erkennenden Subjekts. Kant wird zum Propagandisten des Dualen: Der Mensch ist Bürger zweier Welten, ausgespannt zwischen die Hälften der reinen und der praktischen Vernunft; zwei Erkenntnisstämme (Sinnlichkeit und Verstand) liefern zwei sehr unterschiedliche Sorten von Daten; zwar ist er fasziniert vom bestirnten Himmel über sich und dem Sittengesetz in sich, kann beides aber nur noch sehr behelfsmäßig integrieren; seine Erkenntnislage ist eine verwirrende zwischen den ‚Dingen an sich‘, die er nicht erkennen kann, die ihn aber gleichwohl affizieren, und ebenjenen Anschauungen, ohne die seine Begriffe blind bleiben. Kant spaltet und bildet einen derart schmalen Grat des Denkens ab, dass man schon von einer frivolen Mischung aus Rokoko und Pietismus geprägt sein musste, um so etwas auszuhalten.⁷⁷

76 R. Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München 2013, 164 f. Auch K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit* (s. Anm. 37), 26 f. interpretiert Descartes punktuell: „Descartes, der Vater der Neuzeit, macht das auf sich selbst zurückgeworfene Ich zum Ausgangspunkt des Denkens. Von diesem sicheren Punkt des ‚Ich denke‘ aus gilt es nun, die Welt zu konstruieren und das bisher aus Tradition Gültige zu rekonstruieren. Wo aber das Ich zum Prinzip wird, wo das Subjekt mit sich selbst anfängt und von sich selbst ausgeht, um die Welt zu sichern, da stehen die Konstruktion, die Rekonstruktion, der Entwurf, das Experiment und die Berechnung im Mittelpunkt des denkerischen Ansatzes. So entsteht in der Neuzeit die Idealvorstellung, selbst alles vom Nullpunkt aus bedenken und erstellen zu können“ (Hervorhebungen MS).

77 So gewohnt sprachmächtig R. Safranski, *Schopenhauer* (s. Anm. 76), 161–163.

Und kaum jemand hält das aus: Die nachkantische Philosophiegeschichte kann als eine gelesen werden, die ausgleichen und unifizieren will und die die satellitenhafte Polarität der beiden Welten Kants wieder in eine gemeinsame Umlaufbahn einführen möchte. Fichtes Begriff des sich selbst schaffenden Ich, Schellings Begriff der Natur, Hegels Dialektik und Marx' Begriff der Revolution; Kierkegaards und Sartres Begriff der freiheitlichen Entscheidung, die triadische Semiotik bei Peirce, Husserls Begriff der von sich her aufscheinenden Wirklichkeit – alle stehen sie in der Logik der Notwendigkeit, den neuzeitlichen Menschen aus einer Art kantianischer Schizophrenie herauszuführen. Im wahrsten dualistischen Sinne geht es hier um die Überwindung des Zwei-fels.

Und so auch Hemmerle. Dessen Drei-Punkt-Theorie einer Identität aus Mehr-Ursprünglichkeit setzt genau beim ursprünglich cartesianischen, später kantischen Problem des Dualen, des Polaren und des Dialektischen an. Hemmerle, so könnte man kurz sagen, will den Zeitgenossen einen ontologischen Entwurf anbieten, demgemäß Freiheit eben nicht gleichbedeutend mit einer dual erzeugten Einsamkeit ist.⁷⁸

5.2.2. Gegen den kantianischen Apriorismus

So sehr sich Hemmerle mit dem großen Philosophen aus Königsberg in dem Anliegen trifft, Freiheit als Seins-Struktur gerade unter den Bedingungen von pluralem Denken und wissenschaftlicher Rechtfertigungspflicht zu sichern, so sehr bescheidenigt er auch ihm – ähnlich wie Descartes – die hierfür wesentliche Dimension des Dritten, sozusagen des dritten Punktes, zu verfehlen. Durch den kantischen Dualismus kommt ein oppositionelles Schema in die Existenz, die alle Möglichkeiten einer Verbindung der Pole in einem Jenseits ihrer selbst unsichtbar

78 An dieser Stelle kann offenbleiben, ob dies Hemmerles im Letzten gelingt. M. Böhnke, Mehrursprünglichkeit (s. Anm. 6), 178–213 hat diesem Erkenntnisinteresse Hemmerles bedeutende Abschnitte seiner Habilitation gewidmet. Und er ist skeptisch, ob Hemmerle mit seiner trinitarischen Ontologie wirklich paradigmatisch diese Überwindung Kants leistet. Böhnke formuliert ebd., 211: Hemmerle „reflektiert Mehrursprünglichkeit nicht transzendental“.

lässt. Eine gewisse Statik komme ins Denken, ein gewisser Zwang zum System, zur großen Deduktion.

In unserem Belegtext finden sich einige dieser Rekurse auf Kant, auch wenn sie implizit bleiben. Die Kategorie der ‚relatio‘ müsse aus ihrer Stellung unter anderen Kategorien – gemeint ist wohl die kantische Kategorientafel – besser als zentraldynamische Funktion gefasst werden (Z. 11); dies aber nicht als einsame, transzendente Deduktion (Z. 14 f.), sondern als Aufnahme eines „Rhythmus“ (Z. 16). Was hier zu entdecken sei, könne eben nicht in ein schon Bestehendes oder Vorgedachtes – also etwas Apriorisches – eingetragen werden, sondern vielmehr gilt: Die Bewegung erst erschließt das (stets bewegliche) Fundament (Z. 22–25).

Man sieht: Hemmerle bietet dem modernen Denken von Subjekt, Identität und Freiheit an, über die Figuren ‚des Dritten‘ und einer dynamisierten Ereignis-Ontologie zu neuen Optionen zu kommen. Hierzu muss, ähnlich wie im Pragmatismus, eine Auseinandersetzung mit Kant geführt werden.

Darum sei übergeleitet zu einem Text, an dem Hemmerle sich jenem Punkt bei Kant stellt, der eine enorme philosophiegeschichtliche Wirkungswelle ausgelöst hat: Kants Theorie der „transzendentalen Apperzeption“. Es gibt nur wenige vergleichbare philosophiegeschichtliche Bezugspunkte, die so viel Denkenergie gebunden haben wie dieser. Hemmerle stellt sich ihm in charakteristischer Weise.

Natürlich kann hier nur skizziert werden. Kant hat selbst gesehen, dass ihm die Welt sozusagen unter der Hand in zwei Bereiche zerfällt. Immer wieder ist wichtig, worin die Antriebsdynamik bei Kant liegt: Kant will Freiheit retten. Dies tut er, indem er nachweist, dass Denken und Sein keinen unmittelbaren Zugriff aufeinander haben und daher weder Praxis aus Theorie noch Theorie aus Praxis deduziert werden kann. So wird Freiheit nicht nur denkbar, sondern auch politisch einklagbar: Aufklärung. Aber diese Freiheit hat eine gewisse Kühle, Strenge und Emotionslosigkeit, die schon den Zeitgenossen Kants als Desiderat auffiel. Zwar hat der Königsberger drei Kri-

tiken geschrieben, und die Kritik der Urteilskraft sollte ja systemarchitektonisch genau die verbindende Brücke liefern. Aber so recht hat das die Kritiker nicht überzeugt.

Denn eine andere Konstruktion Kants zog die ganze Aufmerksamkeit auf sich: der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“. Kant führt aus, dass alle Vorstellungen eines erkennenden Subjektes von einer vorgängigen Einsicht umfasst und ermöglicht sein müssen: ebendem Konstrukt „Ich denke“.⁷⁹ Otfried Höffe erklärt dazu: „Die Quelle aller Synthesis liegt in einer ursprünglichen Synthesis, in einem einheitsstiftenden Verbinden, das *vor* aller (empirisch oder kategorial) bestimmten Verbindung liegt, ohne selbst von einer noch höheren Verbindung abzuhängen.“⁸⁰ Die Einheit der verschiedenen Anschauungen kann nicht aus den Anschauungen selbst bezogen werden; daher werden sie mit Begriffen verbunden; diese wiederum werden durch die Kategorien a priori organisiert. Die durch Kategorien gestiftete Einheit aber hat selbst noch eine formale Bedingung der Möglichkeit: das transzendente Selbstbewusstsein. Dieses ‚Ich denke‘ verbindet Subjekt- und Prädikatswissen, die über die reine Apperzeption zueinander vermittelt werden. So, meint Kant, sei der Dualismus eines Bereiches der Natur (phainomenon) und des Geistes (noumenon) überwindbar.

Wichtig ist noch hinzuzufügen, dass Kant hiermit nicht nur reines Abdruckwissen von Erkenntnis festhält. Vielmehr liegt hier die durchaus kreativ zu nennende Kraft und die Originalität des denkenden Subjekts. Das ‚Ich denke‘ sorgt für Überraschungen, für Irritationen, für die Motivation zum nächsten Erkenntnisgang. Es ist die „produktive Einbildungskraft“⁸¹.

79 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 16; zit. bei O. Höffe, Immanuel Kant, München 2000, 97–103; zum Ganzen vgl. auch B. Irritz, Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart 2002.

80 O. Höffe, Kant (s. Anm. 79), 98 (Hervorhebung im Text).

81 R. Safranski, Schopenhauer (s. Anm. 76), 168.

Hemmerle verweigert Kant hier die Gefolgschaft. Und es ist aufschlussreich, wie er das macht, denn seine Pointe ähnelt der des Pragmatismus in dessen Debatte mit Kant. In einem seiner letzten Texte zitiert Hemmerle die eben skizzierte Textpassage aus der ‚Reinen Vernunft‘ und wendet ein:

„Dies ist wahr, und es stimmt, dass es die Begleitung aller Vorstellung durch das ‚Ich denke‘ als Voraussetzung des Denkens überhaupt geben muss. Aber ist das ‚Ich denke‘ alles? Ist es wirklich nur das ‚Ich denke‘, das alles begleiten können muss? Umfasst jenes ‚Ich denke‘, das *formal* vorausgesetzt ist, damit Erkenntnis möglich wird, nicht *material* noch mehr, noch anderes?“⁸²

Dieses sind natürlich rhetorische Fragen. Im Folgenden entwickelt Hemmerle, dass das ‚Ich denke‘ zu erweitern sei – und zwar mehrsprüchlich. „Das ‚Ich denke‘ muss erweitert werden in das Denken an Ihn, von dem ich bin, in das Denken an das Du und in das Denken im Wir.“⁸³ Das neuzeitliche Denken des ‚Ich denke‘ sei zu erweitern um die Dimensionen „Andenken, Gedenken, Zudenken und Mitdenken“⁸⁴. Ein christlicher Lebensstil könne diesen Kulturbeitrag bringen, damit eine Kultur der Machbarkeit und des Auseinanderfalls der Daseinsbereiche verwandelt werde.⁸⁵

An dieser Stelle muss nicht diskutiert werden, ob Hemmerle das Problem der „transzendentalen Apperzeption“ an dem eigentlichen kantischen Punkt lösen kann.⁸⁶ Festzuhalten ist:

82 K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit* (s. Anm. 37), 28; Hervorhebungen MS; vgl. auch öfter z. B. ebd., 124 f.

83 Ebd., 124.

84 Ebd., 31.

85 Vgl. M. Böhnke, *Mehrsprüchlichkeit* (s. Anm. 6), 33–36.

86 Es kommt ja mindestens schon einmal eine logische Frage auf: Wie soll man eine formale Größe *material* erweitern können – und warum überhaupt? Es ist ja zu beachten: Kant konzipiert das transzendente Selbstbewusstsein gerade so peinlich genau *formal*, weil jede *materiale* Konkretion gerade das unterbietet, was er festhalten will. Kant versteht das ‚ich‘ und das ‚mir‘ eben gerade nicht empirisch oder psychologisch, sondern rein erkenntnislogisch. O. Höffe, *Kant* (s. Anm. 78), 200 betont: „Das ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption ist nicht

Was bei Kant einfach ein Denkerfordernis erkenntnislogischer Art ist, hört Hemmerle auf dem teleologischen Ohr. Er wittert die Gefahr, dass das Empirische, das Reale, das Wirkliche einfach nur zum Ausstattungsmaterial vorgegebener Denkformen degradiert wird. Gegen Kant und mit Rombach und Peirce proklamiert Hemmerle, dass gerade das Fehlen eines Horizontes erst die Möglichkeit eröffnet, echte Anfänge zu initiieren. Sein ist nicht Anwesenheit, sondern Hervorgang. Und das Universale „gibt“ es nicht, es sei denn im Konkreten.⁸⁷

5.2.3. Problemlösendes Verhalten, Wirklichkeit als ‚Bruch‘ und die Drift zur Innovation

Das Anfangen also, der bewirkte Hervorgang, Bewegung als Rhythmus des Seins (Z. 15) sind die Hauptachsen, um die Hemmerles Seins-Spekulationen kreisen. Und es ist die aktivische, genetische und dauernd um Pole herumoszillierende Theorieanlage, die es dem Denken des Descartes und Kants unähnlich und dem des Pragmatismus ähnlich machen. Ganz wie bei Peirce begegnet bei Hemmerle das Sein im dauernden Werden und als stets neuer Grund, sich ihm gegenüber neu zu verhalten.

Im Referenztext aus den Thesen zeigt sich dieser evolutionäre Zug in der materialen Qualifizierung, das Sein könne nur adäquat aus einer Phänomenologie des Sich-Gebens entwickelt werden (Z. 18 f.). Oben konnte gezeigt werden, dass Hemmerle diesen Habitus der Selbstgabe kreuzestheologisch konkretisiert, indem er – inspiriert von Chiara Lubich – die proaktive Selbstinvestition des Gottessohnes vom Drama innertrinitarischer Verlassenheit her deutet. Das Sich-Geben bei Hemmerle ist da-

das personale Selbst eines bestimmten Individuums.“ Es hat nur einen methodischen, eben transzendental zu denkenden Ort „vor aller Erfahrung“ (ebd.). Hemmerle begeht hier wohl einen Kategorienfehler. Er hält die transzendente Höhe nicht, sondern lässt sich phänomenologisch von ihr wegführen. Er denkt nicht apriorisch, also auf den denkbaren Grund von Einheit, sondern empirisch auf den lebbareren Grund von Einheit hin.

87 Vgl. auch *M. Böhnke*, Mehrursprünglichkeit (s. Anm. 6), 149f. mit Belegen aus Rombachs Strukturontologie.

mit zuhöchst aktivisch und existenziell zu verstehen. Jener Rhythmus, der das Sein kennzeichnet und der, wie gesehen, die „Welt“ in ihre Möglichkeiten hinein sowohl bedingt wie eröffnet, ist also kein irgendwie untergründiges heiteres Plätschern. Es ist ein Drama, ein zuhöchst ernstes „Spiel“ aus Verlassenheit und ihrer Überwindung durch die Investitionsbereitschaft einer Liebe, die nicht darauf wartet, dass andere beginnen zu lieben, sondern die genau dies von sich selbst verlangt.⁸⁸ Wenn Hemmerle formuliert: „Anfangen braucht den Mut, allein anzufangen und den Mut, mit anderen anzufangen. Nie gelingt Anfang, wenn wir nur auf andere warten. [...] Nie gelingt Wandel, wenn wir warten, bis dies oder jenes soweit ist“⁸⁹, dann hat er das Zentrum pragmatistischer Handlungstheorie betreten. Wie oben gezeigt, geht es hier ja genau um jene Frage, wie kreatives Handeln das Potenzial des Wirklichen zugleich aufschließt wie nutzen lässt; und die Meliorisation der Welt ist das Ziel von allem. Natürlich kann ein so genuin christlicher Entwurf wie der kreuzestheologische pragmatistisch nicht nachvollzogen werden. Aber betrachtet man die oben skizzierte Übertragung der Überlegungen Hemmerles rund um Kreuz und trinitarische Ontologie in konkrete Lebenspraxis, so fällt doch frappierend auf, wie genau sich der hier gebotene Dreischritt mit den peircischen Kategorien rekonstruieren lässt.

Hemmerle hatte vorgeschlagen, das Sich-Geben als biografische Strategie und als Kompetenz zum Anfangen mit folgenden Stufen zu absolvieren:⁹⁰

88 Im christlichen Existenzentwurf nicht als Leistung und kantische Pflicht verstanden, sondern als durch die Erfahrung einer vorgängigen unbedingten Liebe bewirkt, sozusagen angesogen. Auch hierfür aber gilt, dass diese als göttliche Gnade erfahrene Vorgängigkeit normalerweise durch Menschen vermittelt wird, die erstaunlicherweise in der Lage waren, sich auf andere hin initiativ und risikant zu übersteigen.

89 Ein Text von Klaus Hemmerle, dessen bibliografische Quelle leider auch durch intensive Konsultation der Homepage klaus.hemmerle.de nicht geklärt werden konnte.

90 Vgl. oben unter 2.2.

- Jede Situation an mich heranlassen; niemals flüchten; in jeder schwierigen Konstellation Jesus als den Verlassenen in einer Facette seiner Gottesferne erkennen und adressieren;
- Diese Situationen nicht nur resignativ erdulden und durchhalten, sondern als mögliche mystische wie alltagspraktische Begegnung mit dem Gekreuzigten bejahen; mitunter sie geradezu suchen;
- Die Situation, so denn möglich, zur Lösung bringen; sich einsetzen für Verbesserung, sowohl strukturell wie persönlich.

Auch wenn es befremdlich erscheinen mag – aber hier geschieht, pragmatistisch reformuliert, nichts anderes als die Wahrnehmung einer Störung, die Bildung einer abduktiven Hypothese und die handelnde Lösung der Situation durch ein verifizierendes Experiment.

„Jede Situation an mich heranlassen“: Hemmerle formuliert wörtlich: „Das erste also, um mit ihm zu leben, ist Ihn in allem zu erkennen.“⁹¹ Deutlich wird ein bestimmtes Weltverhältnis, das als eine Art geistliches Appetenzverhalten beschrieben werden könnte. Die „Welt“ ist beschrieben durch ihre Möglichkeiten zur Entwicklung, zur Nutzung. Sie wird nicht kontempliert, sondern abgesucht. Hinter allem steht ein Ruf, der in die Antwort drängt. Dasein ist nicht Anwesenheit, sondern Ausrichtung. Pragmatistisch: Die Störung erzwingt die Innovation. Christlich-staurologisch: Der Schmerz wird zum Grundanspruch, den Rhythmus des Sich-Gebens mitzugehen.

„Die Situationen adressieren“: Die störenden Situationen – also jene, die das Sich-Geben provozieren – werden als Begegnung mit der Gottverlassenheit Jesu gedeutet. Dies ist der Vorgang einer Hypothesenbildung, dem eigentlichen Vorgang neuer Wis-

91 K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit* (s. Anm. 37), 154.

sensschöpfung.⁹² Das Subjekt testet aus, inwiefern die bedrängende Konfrontation mit einer schmerzhaften Situation neue motivationale und kognitive Ressourcen freilegt, wenn sie als eine Begegnung mit dem Gekreuzigten erlebt wird. Die Hypothese ist dann: Insofern ich diese Herausforderung als eine Situation modelliere, die mich mit meinem geistlichen Meister vital verbindet, gehe ich in ihr nicht unter, baue Distanz zu ihr auf und bleibe fähig, in ihr zu agieren. Dabei dürfte klar sein, dass mit diesem „Modellieren“ in erster Linie ein Beziehungsvorgang und keine abstrakte Willensbildung oder Klugheitsüberlegung gemeint ist. Ohnehin scheint diese technische Sprache ganz verfehlt zu sein. Trotzdem sind alle Bedingungen eines abduktiven Schlusses erfüllt: die Erkenntnis muss erst errungen werden, dass gerade diese scheinbar gottferne und von ihm nicht wollbare Situation – Tod, Krankheit, Verbrechen, Naturkatastrophen – ein Zugang zur Intimität mit Gott und dem ganzen Rhythmus des Seins sein können.

Auch der Rückgriff auf Rombach zeigt, dass Hemmerle hier faktisch ein Wahrheitsverständnis propagiert, das ganz pragmatistisch auf Be-Währung hinzielt. Rombach formuliert in der „Strukturontologie“: „Wahrheit ist [...] niemals als Richtigkeit, sondern immer nur als Berichtigung von Annahmen möglich. So wird nicht nur Wahres, sondern die Wahrheit selbst ‚erfah-

92 Peirce' Theorie abduktiver Wissensgewinnung kann hier nicht vorgeführt werden. Ihre Pointe besteht darin, dass verstörende Situationen zur Herausforderung für eine Neukombination bereits bestehenden Lösungswissens mit der Einsicht in fehlendes Wissen werden. Hypothesen werden kreativ gebildet, um Möglichkeiten durchzuspielen, wie die störende Situation auf den Rahmen bereits bestehenden Wissens gezogen werden kann. Das neu zu findende Wissen wird also zweifach kanalisiert, und damit wird die Lösungsenergie angesogen: durch das, was man bereits wusste; und durch das, was die Situation aller Voraussicht nach lösen wird. Abduktion ist daher weder Deduktion noch Induktion, auch wenn beide Methoden im kreativen Prozess ihre Wichtigkeit und Notwendigkeit behalten. Abduktion ist also ein Synonym zum Akt der Hypothesenbildung; und eine Hypothese ist vor allem die überraschende Neukombination von bereits bestehenden Erkenntniselementen. Für die Theologie vgl. *H.-J. Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 20–31.*

ren'.⁹³ Der Test auf die Wahrheit des Seins kann aber nur handelnd, sich gebend erfolgen. Die praktische Investition des eigenen Seins wird zum Erkenntnisweg.

„Die Situation lösen“: Denn darum geht es – in der Kreuzesspiritualität Hemmerles genauso wie in der pragmatistischen Kreativitätsphilosophie: handelnd zu erkennen, handelnd neue Optionen zu schaffen, handelnd Störungen in neue lebbarere Routinen zu verwandeln. Es soll Welt entstehen, und optimalerweise eine verbesserte. Bei Hemmerle verbindet sich dieser spirituelle Gewinn von Tatkraft und von Lösungsenergie mit der eindrücklichen Metapher des „Ganges durch die Wunde“.⁹⁴ Das Ziel des Sich-Gebens ist nicht die scheinbar heroische Selbstentleerung oder gar -schädigung, sondern das Durcharbeiten der bedrängenden Situation auf einen Zustand hin, in dem möglichst alle ein erhöhtes Wohlfahrtsniveau erreichen. Christlich gesprochen geht es darum, den Karfreitag in einen Ostermorgen zu verwandeln. Dies mag spiritualistisch klingen, bedeutet lebenspraktisch aber schlicht, dass man politisch lebt: sensibel für Problemlagen ist, sich engagiert, effiziente Lösungen anstrebt und jeden dazu befähigt, seinen Teil zu tun.

5.2.4. Intersubjektiver Zeichengebrauch und ‚consensus catholicus‘

Diese Hypothesenbildung vom Ostergeheimnis her – dem Rhythmus aus Verlassenheit und Einigung – macht den Christen zu einem Forscher im peirceschen Sinn. Immer wieder geht es biografisch darum, die Gegenwart des Verlassenen zu ahnen, zu erkennen, zu adressieren und in die Lösung von Situationen zu überführen.

Dies kann niemand allein. So wie Peirce die virtuell unbegrenzte Forschungsgemeinschaft als letzten Garanten der Wahrheitsfest-

93 H. Rombach, *Strukturontologie* (s. Anm. 41), 152. Angesichts solcher Sätze wäre eine Sondierung lohnend, wie nah Rombach selbst am pragmatistischen Denkimpuls zu lokalisieren ist.

94 Vgl. K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit* (s. Anm. 37), 155.

stellung vorsieht, so liegt hier auch die Funktion von Kirche bei Hemmerle. Kirche ist ihm der Raum der agape (Z. 16), und die „kühnste“⁹⁵ ihm bekannte Kirchendefinition stammt von Bonaventura: „Kirche ist das sich gegenseitig Liebende.“⁹⁶ Kirche ist der Raum, in dem und durch den die Hypothesen auf die paradoxe Gottesgegenwart in schmerzhaften und verstörenden Situationen erinnert, gebildet, ausgehalten, realisiert und gefeiert werden. Niemals ist Kirche begrenzt, sondern Hemmerle denkt das ganze Sein, die Schöpfung als sich vollziehende agape der Kirche, zugleich kosmisch wie eschatologisch: Kirche ist der „Ort, an welchem die Schöpfung eintritt ins trinitarische Geschehen des Beschenktseins und Schenkens“⁹⁷. Insofern ist mit „Kirche“ eigentlich auch kein eigener Kultursachbereich gemeint – so berechtigt eine organisationsförmige Identifikation von Kirche ekklesiologisch natürlich ist –, sondern eher jene Seinsform, die dann vorliegt, wenn man sich in die Lebenspraxis des Sich-Gebens hineingibt. Hier geht es nicht um Konfession oder Perfektion, sondern um eine Überzeugung im pragmatistischen Verständnis einer Verhaltensdisposition. Wie es im Referenztext heißt: Kirche wäre dann überall da, wo der Schwerpunkt „aus dem Selbst ins Andere“ (Z. 9 f.) erfolgt.

5.2.5. Produktion von Deutung und Bedeutung

Der letzte Punkt dieses Aufweises einer grundlegenden Theoriekorrespondenz zwischen dem Pragmatismus und Klaus Hemmerle betrifft eine oft übersehene, für den philosophischen Diskurs aber eminent wichtige Dimension: Obwohl Hemmerle ontologisch argumentiert, ist sein Realismus sprachanalytisch und zeichentheoretisch vermittelt. Dies kann hier nur angedeutet werden, findet sich aber zum Beispiel auch in unserem Referenztext aus den „Thesen“. Hemmerle formuliert in den Zei-

95 Ebd., 184.

96 Ebd., 184 f. Vgl. sekundär *M. Sellmann*, Die Kirche in der Sicht von Klaus Hemmerle, in: Pastoralblatt 8/2009, 227–232; sowie *A. Frick*, Der dreieine Gott (s. Anm. 9), 154–169.

97 *K. Hemmerle*, Thesen (s. Anm. 5), 60.

len 28 bis 30: „So erschließt sich vielleicht am ehesten, wieso eine Phänomenologie der Liebe ursprüngliches Sich-Zeigen von Sein und Seiendem *artikuliert*.“⁹⁸

Das letzte Wort weist den Weg. Es besteht eben nicht ontologische Identität zwischen dem Sich-Geben und dem erkannten Sein, sondern eine Zeichenrelation. Es bedarf bestimmter Artikulationsweisen, es bedarf der rombachschen ‚Phäno-praxis‘, um das Sein und die Wirklichkeit zu deuten. Genauer: Es braucht Artikulations*praxen*, nämlich das Sich-Geben als situativen Gestus und als biografischen Habitus. Diese spezifische Differenz zwischen „Sein“ und „Erkennen“ hat theologisches Denken wegen der spezifischen Differenz von „Gott“ und „Welt“ auch in ontologischen Spekulationen immer festzuhalten.⁹⁹

Genau in dieser Differenz aber gewinnt der peircesche Pragmatismus seine philosophische Komplexheit wie seine Relevanz für eine Theologie, die sich sprachanalytisch auszuweisen hat. Ohne dass es hier möglich wäre, die Semiotik Peirce‘ auszubreiten, sei doch wenigstens notiert, dass der Pragmatismus die Bedeutung von Zeichen immer dreifach generiert sieht: Zeichen sind intersubjektive Interpretationen, die sich in zukünftigem Verhalten manifestieren. Alles, was wir als Subjekte denken und erkennen, ist an intersubjektive Muster der Wahrnehmung und des Austauschs gebunden; an kollektive Akte der Deutung; und an Belege der Relevanz durch Handlungen. Zeichen sind also Überzeugungen, und sind sie damit, wie gesehen, Dispositionen für Verhaltensweisen.¹⁰⁰

98 Hervorhebung MS.

99 Sicher schillert Hemmerle hier gelegentlich. Von Klaus Kienzler stammt der schöne und für Hemmerle-Leser auch sehr bekannte Ausspruch: „Die einen waren begeistert, die anderen verärgert, wenn Klaus Hemmerle den Leser oder Hörer sozusagen an der Hand nahm und ihn durch die Heiligste Dreifaltigkeit spazieren führte.“ So K. Kienzler, Christologie bei Klaus Hemmerle, in: Lebendige Katechese 2/1998, 97; zit. bei W. Hagemann, Verliebt in Gottes Wort (s. Anm. 11), 234.

100 Vgl. ausführlich und mit theologischer Deutung M. Vetter, Zeichen deuten auf Gott (s. Anm. 70), 26–146; sowie K. Oehler, Peirce (s. Anm. 56), 60–75.126–133. Vgl. auch den wichtigen § 24 der „Thesen“ zur Analogie und zur Verfremdung des Seins im Sprechen und Denken.

Überträgt man diese Theorie auf das oben zitierte Diktum Hemmerles, wonach das Sich-Geben die Struktur des Seins artikuliert, wird nicht nur die Verwandtschaft der argumentativen Postulate sichtbar, sondern auch, wie viel Fahrt eine pragmatistische Deutung Hemmerles gegenüber einer klassisch phänomenologischen gewinnt: Denn ineinander übertragen, liest das Sich-Geben dann nicht nur das Sein irgendwie ab, sondern das Sich-Geben katalysiert die intersubjektive Kommunikationspraxis, deutet sich gemeinschaftlich im Vollzug seiner selbst und baut die Disposition auf, sich zu wiederholen und zu Gewohnheit zu werden. Dies aber würde bedeuten: Das Sich-Geben generiert das Sein, indem es es artikuliert. Indem es sich in die Artikulation gibt, ist erst das Sein.

Zugänglicher als in der einen Zeile des hier konsultierten Referenztextes hat Hemmerle das Gemeinte in einem Text kondensiert, der überschrieben ist mit: *Jeder hat, was er gibt.*¹⁰¹ In ganz typischer Manier und mit paradoxer Hinterlist skizziert Hemmerle vier Schritte, die den Konflikt zwischen Selbstverwirklichung und Selbsthingabe zu lösen versprechen. Diese Schritte lauten:

- (1) Gib, was Du hast – sonst hast Du es nicht.
- (2) Gib, was Du bist – sonst bist Du es nicht.
- (3) Gib, was Du nicht hast – so ist es Dein.
- (4) Gib, was Du nicht bist – so bist du mehr als du selbst und bist erst ganz, was du bist.

Der entscheidende Umschlag erfolgt in Schritt (3), und hier kommt die Dimension der kreativen Differenz ins Spiel. Wer sich gibt, gibt auch das, was noch nicht ist, aber erstrebt wird.

„Zwischen dir und mir, in der lebendigen Beziehung, in der wahren Freundschaft und Liebe, liegt nie nur die Welt, die es gibt, sondern erstet immer neue Welt. Liebe, und schenke, was du hast und

101 *K. Hemmerle, Jeder hat, was er gibt. Ermutigung zur Selbsthingabe, in: ders./K. Rahner: Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 19–29.*

bist; so schenkst du mehr als was du hast und bist, schaffst du eine neue Welt. Und in der neuen Welt allein gewinnst du, was du nicht hast. Es ist ein Irrtum, der viel Unfrieden stiftet: Wir meinen, es fehle uns das, was andere haben. Im Grunde aber fehlt uns das, was weder andere noch wir selber haben. Es fehlt uns das Neue, jenes, was sich uns schenkt, wenn wir bereit sind, uns zu schenken.¹⁰²

Was Hemmerle hier beschreibt, ist erkennbar sowohl ontologisch wie epistemologisch gemeint: Wirklichkeit wird nicht entdeckt, indem man sich und das Seine gibt, sondern sie wird tatsächlich geschaffen. Es ist sowohl das Risiko des Selbsteinsatzes wie die Offenheit für das Neue, das die horizontlose Welt auszeichnet.

Auch wenn er sich nicht auf Hemmerle bezieht, wäre es ein Leichtes, in den beeindruckenden Analysen des Neopragmatisten Hans Joas zum Zusammenhang aus Selbsthingabe und kreativer Weiteröffnung eine Referenz zu ebendiesem Denken zu behaupten. Joas kann zeigen, dass es Erfahrungen der unthematischen Selbsttranszendenz sind, auf die hin die Artikulationssprachen des Religiösen ihr ganzes Potenzial aktivieren können – und sich so einer postkonfessionellen Gesellschaft als Partner aktivischer – nicht kontemplativer – Weltdeutung anbieten. Ähnlich wie bei Hemmerle ist es genau dieser Raum aus Erfahrung und Deutung – zwischen Sein und Erkennen –, der als Zwischenraum die Potenzialität für das Neue erst eröffnet.¹⁰⁵

Es ist richtig beobachtet, wenn Kritiker sowohl der pragmatistischen Zeichentheorie wie des Denkens bei Hemmerle einen Zirkelschluss diagnostizieren. Tatsächlich bleibt Hemmerles Denken am Ende an Nachfolge, Aktivität, reales Sich-Geben gebunden. Genauso bleibt die finale Wahrheit der Zeichenerkenntnis bei Peirce an die potenziell unendliche Hypothesentätigkeit

102 Ebd., 26.

103 Vgl. nur H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1996; sowie ders., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2015. Kürzer, populärer H. Joas, *Religion* (s. Anm. 71), 12–62.

der Deutungsgemeinschaft gebunden – und dies immer unter der großen Hypothese, dass Denken und Sein in einem Gott konvergieren.¹⁰⁴ Böhnke formuliert treffend, und was sich auf Hemmerle bezieht, träfe *in the long run* auch auf Peirce zu: „Sein Denken bleibt an Nachfolge [Praxis, Phänopraxis, MS] gebunden. Es ist einladend, nicht zwingend.“¹⁰⁵

6. Mehr als ein Glasperlenspiel – Konsequenzen einer pragmatistischen Werkinterpretation Hemmerles

Insofern der ganze Gedankengang dafür plädiert, pragmatistische Philosophie als relevant für theologische Überlegungen anzusehen, muss er sich natürlich auch selbst der pragmatistischen Maxime stellen und sich fragen: In welche Handlung führt es hinein, wenn wir so denken, und wie wichtig wären die Folgen dieser Handlungen? Ist es nicht eine schlichte akademische Fingerübung, die am Ende wenig austrägt, ob Hemmerle nun eher phänomenologisch oder nicht doch (mindestens auch) pragmatistisch zu verstehen sei? Ändern sich denn wirklich Sinn und Relevanz eines Denkers, je nachdem wie man das heuristische Licht auf ihn wirft?

Die Fragen verschärfen sich noch, wenn man hinzufügt, dass die gebotenen Analysen im professionellen Interesse der praktischen Theologie vorgetragen werden – noch dazu einer, die Pastoral als Kunst *angewandter* Theologie versteht: Wie kann das nun christentums- und kirchenpraktisch werden, dass man Hemmerle angeblich treffender einspielt, wenn man ihn mehr von Peirce und James als von Husserl und Heidegger her importiert?

Nimmt man nun noch hinzu, dass der Pragmatismus als Praxisphilosophie in der deutschsprachigen Pastoraltheologie

104 Vgl. K. Oehler, Peirce (s. Anm. 56), 116–126.

105 M. Böhnke, Mehr-Ursprünglichkeit (s. Anm. 6), 273.

kaum mehr als ein Schattendasein führt,¹⁰⁶ während phänomenologisch inspirierte Ansätze gut etabliert sind, nimmt die Begründungslast des Ganzen weiter zu.

Es soll eine dreigeteilte Antwort gegeben werden, deren Elemente oben unter den Nummern 1.1. und 1.2. bereits anklingen.

Erstens soll gerade pragmatistisches Denken bekannter und überzeugender gemacht werden – und dieses Vorhaben bekommt je mehr Biss, je deutlicher man zeigen kann, dass hoch- anerkannte Theologinnen und Theologen implizit oder sogar explizit durch diesen Ansatz gefasst werden können. Klaus Hemmerle bewegt sich definitiv in dieser Liga höchsten fachwissenschaftlichen Respektes. Sollten die hier entwickelten Konvergenzen seines Denkens zum Pragmatismus überzeugen, wäre also ein Gewährsmann gewonnen, und seine Reputation könnte die des Pragmatismus unterfüttern. Wenn man so will: ein strategisches Interesse.

Zweitens wird hier die Ansicht stark gemacht, dass theologisches Denken und Sprechen eine Alternative zur Bewusstseinsphilosophie dringend benötigt. Gerade in der Pastoraltheologie führt die Dominanz bewusstseinsphilosophisch geprägten Subjekt- bzw. Interaktionsdenkens zu oft dazu, dass man weder an die Hauptströmungen gegenwärtiger Soziologie, noch weniger aber an politische und ökonomische Interventionslogik anschlussfähig ist. Oft ist es ein verkapptes Substanz- bzw. Subjektdenken und eine deduktive Prinzipienableitung, die zu diesem Ergebnis führt. Umso ärgerlicher ist es, wenn ein so substanzieller und ausstrahlungsstarker Denker wie Klaus Hemmerle, der von seinen Fundamenten her relational, plural

106 Zwar rief der Dogmatiker *Elmar Klinger* die Disziplin vor Jahren auf, Peirce stärker zu rezipieren – dies aber blieb weitgehend folgenlos; vgl. ders., Ein Grundlagenproblem der praktischen Theologie – der Pragmatismus, in D. Nauer u. a. (Hrsg.), *Praktische Theologie. Bestandaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Fuchs), Stuttgart 2005, 398–401. Neuerdings vgl. *M. Sellmann*, Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“. Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 1/2015, 105–116.

und abduktiv denkt, nur für bewusstseinsphilosophisch inspirierte Theologie eingenommen wird. Es kommt dann eine Hemmerle-Rezeption heraus, die seine spirituelle Schriftstellerei, seine Diagnosen der Situation und seine Appelle an existenzieller gelebtes Christsein herausstreicht. Hemmerles Theologie, bewusstseinsphilosophisch gedeutet, ist dann gut für Exerzitien, geistliche Jahreskalender, ontologisches Erstaunen und die Einübung in eine Haltung pastoraler Weite. Dies muss man nicht kleinreden, denn von welchem Fachtheologen kann man all das schon behaupten? Trotzdem ist es schade, wenn ein schneller Wagen nur mit dreien statt mit eigentlich verfügbaren sechs Zylindern fährt. Und sollte sich erweisen lassen, dass es nicht nur den Hemmerle gibt, mit dem man die gegenwärtige Zeit spirituell kontemplieren kann, sondern auch den, der komplett ernüchtert in die unternehmerische Tatgestalt christlicher Identität hinein befähigt, dann wäre das wichtig. Man muss Hemmerle damit nicht nachträglich zum großen und bisher scheinbar verkannten Politiker, Behördenleiter oder Wirtschaftsethiker taufen – denn all das war er erkennbar nicht.¹⁰⁷ Aber es ist ein Unterschied, ob ich mit Hemmerle in die Lektüre oder in die aktive Gestaltung der gegebenen Zeit einsteige. Und Letzteres kommt deutlicher in den Blick, wenn man aus dem phänomenologischen Denkgestus heraus- und in den pragmatistischen hineinkommt. Pointiert wird man sagen können, dass die Phänomenologie zu den Ursachen will, während es den Pragmatismus in die Zukunft zieht. Und es bedeutet ganz offensichtlich eine erhebliche Radikalisierung des phänomenologischen Denkens – dies konnte oben an dem Denkweg Heinrich Rombachs kurz gezeigt werden –, wenn die entschlossene und forschend ausgerichtete Intervention in zu schaffende Situ-

107 Vgl. nur die Grenzanzeigen bei A. Frick, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 9), 320, der ja gerade Hemmerles Denken auf dessen sozialetische Anschlussfähigkeit hin überprüft: „Hemmerle beschränkt sich darauf, einen theologisch-philosophischen Deutehorizont von Problemstellungen und gemeinsamer Verantwortung zu beschreiben, aber er bringt ihn nicht zur sozialetischen Entfaltung.“

ationen und Konstellationen noch als phänomenologischer Erkenntnisweg angesehen werden will. Insofern erscheint es berechtigt, den radikal relational und interventionistisch denkenden Hemmerle mit handlungstheoretischem Instrumentar zu entdecken und zu verstärken.¹⁰⁸

Denn das ist das dritte Interesse: Mit guten Gründen kann belegt werden, dass sich das Christsein in Deutschland und im westlichen Europa in einem Veränderungsprozess befindet, der als epochal apostrophiert werden kann. Es scheint sicher, dass man in Zukunft anders Christ sein wird als in noch frischer Vergangenheit.¹⁰⁹ In solchen Umbruchs- und Übergangszeiten benötigt man eine Mentalität des Wagens und des Ausprobierens. Ganz gemäß dem in diesen Tagen wieder oft zitierten Rahner-Wortes vom „Tutorismus des Wagnisses“¹¹⁰ gehört die Fähigkeit zur Er-

108 Spätestens an dieser Stelle ist es geboten, aus ‚Phänomenologie‘ und ‚Pragmatismus‘ nun auch keine zwei Opponenten zu machen, die in einem wechselseitigen Überbietungsverhältnis stünden. Dies ist schon daher sachlich unzutreffend, weil Peirce selbst in seiner Wissensarchitektur eine Disziplin namens Phänomenologie für unersetzlich hält. Pragmatismus und Semiotik erhalten ihre Grundstruktur aus Mathematik und Phänomenologie – bei Peirce auch Phaneroskopie; vgl. *M. Vetter*, *Zeichen deuten auf Gott* (s. Anm. 70), 44–61 u. ö. Der basale Unterschied beider Denkartarten liegt in der Identifikation des Ortes und der Weise, wo und wie den Phänomenen ihre Bedeutung zugesprochen wird: Bei Peirce geschieht dies handelnd, präziser: sprach- und existenzialpragmatisch, also in der gemeinsamen Hypothesenfindung gemäß ihren Dispositionen experimentell handelnder Subjekte; phänomenologisch, je nach Ansatz, geschieht dies intentional, transzendental oder empathisch-sozial – jedenfalls aber bewusstseinsfundiert.

109 Vgl. nur *M. Sellmann*, *Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung*, in: *W. Damberg/K.-J. Hummel* (Hrsg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015, 113–140.

110 *K. Rahner*, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, in: *ders. u. a.* (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/1, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 256–276: „Die Kirche lebt heute in einer Zeit, wo es einfach notwendig ist, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr sichtbar ist. Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des

kundung, zum Experiment, zur riskanten Investition mit Sicherheit zu den geforderten Kardinaltugenden christlicher Identität. Man ist versucht, ein weiteres Rahner-Wort zu erweitern: Der Christ der Zukunft wird nicht nur ein Mystiker sein, oder er wird gar nicht sein – er wird auch ein Unternehmer sein müssen.

Solche Mentalitäten bilden sich aber nicht aus heiterem Himmel. Theologie hat hier eine wichtige Aufgabe, denn sie erzeugt nicht nur die nachträgliche Strukturierung von Diskursen, sondern auch die vorträgliche Freisetzung von Optionen. In Pionierzeiten des Wagnisses ist genau diese kreative Leistung von Theologie unersetzlich. Denn im besten Falle informiert, motiviert und orientiert sie pastorale Planung.

Hier aber ist ein Punkt zu setzen: Eine handlungstheoretische Analyse dominierender Pastoraltypen muss erkennen, dass gerade eine solche kreativitätsphilosophische Grundierung von Pastoralplanung weitgehend fehlt. Dies kann hier nicht in Breite ausgeführt werden. Überblickt man aber die Paradigmen gegenwärtiger Reaktionen kirchlicher Organisation auf den geforderten Wandel, zeigt sich ein Dual, das interessanterweise aus der soziologischen Theorie gut bekannt ist: erkennbar sind utilitaristisch und normativistisch inspirierte Agenden von Pastoralplanung.¹¹¹

Wagnisses. Die Kirche darf heute eigentlich nicht bei der Lösung von echten Problemen fragen: Wie weit muss ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird, wenigstens so weit zu gehen, sondern sie müsste fragen: Wie weit darf ich unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes in der heutigen Situation sicher so ist, daß die Kirche das Äußerste wagen muss, um so zu bestehen, wie Gott es von ihr verlangt“ (275).

111 Ganz wichtig: Diese beiden Adjektive ‚utilitaristisch‘ und ‚normativistisch‘ werden hier strikt fachwissenschaftlich gebraucht und unterscheiden sich gesellschaftstheoretisch einfach durch den Weg, über den soziale Ordnung generiert werden soll: über den Abgleich von Bedürfnissen, Mitteln und Zielen im utilitaristischen Entwurf; oder über den Konsens in Normen, Werte und kollektive Motivationen. Vgl. zum Ganzen *H. Joas, Die Kreativität des Handelns* (s. Anm. 59).

Der utilitaristische Planungstyp arbeitet dabei mit Ziel-Mittel-Relationen, Planvorgaben, Budget- und Kennziffer-Logiken sowie mit hierarchischen Anweisungswegen zur Durchsetzung der Planziele. Der normativistische Typ ist gekennzeichnet durch Leitbildentwicklungen, Arbeit an der intrinsischen Motivation möglichst vieler Beteiligter, konsensualen Prozesslogiken und Rückbezügen zur spirituellen Tradition des gemeinsamen Weges. Beide Paradigmen sind in den derzeitigen Strukturprozessen der Bistümer unverkennbar dominant. Mitunter vermischen sie sich auch – was immer wieder zu Verständnisproblemen führt, wer welches Signal wie zu verstehen hat. Als utilitaristisch können etwa die vielen Maßnahmen rund um das Immobilien-Management der Pfarreien oder die Arbeiten mit dem Instrument von Pastoralkonzepten bezeichnet werden. Als normativistisch wären die zahlreichen Zukunftsbild-Papiere zu nennen, die eine gemeinsame Vision des zukünftigen Christseins anbieten.

Pragmatistisch geschultes Denken stellt fest, dass beide Paradigmen, bei allen ihren Vorteilen und Notwendigkeiten, doch auch eine Schlagsseite haben, auf die aufmerksam gemacht werden muss, gerade weil es um so vieles geht: Beide kommen nicht systematisch in eine kreative Grundbewegung des Machens, Gründens, Experimentierens und Wagens hinein. Beide werden von eindimensionalen Zugkräften angetrieben: dem Bestandsinteresse oder dem überwölbenden Prinzip. Beide verteilen Rollen im Status quo: die Erfüllung des Bedürfnisses oder den Gehorsam zum erkannten Grundwert. Beide provozieren Anpassungslernen, nicht aber Veränderungslernen. Beide versetzen Pastoral in einen reaktiven Zustand. Beide sichern das Jetzige, gewinnen aber nicht das Kommende. Für sich radikalisiert, werden beide Paradigmen zueinander fundamentalkritisch: utilitaristische Pastoralplanung kann dann als ökonomistisch und lebensfeindlich, als Ausverkauf und stromlinienförmige Anpassung diskriminiert werden; normativistisches Proklamieren von pastoralen Semantiken ist dann schnell weltfremd, schönredend, frömmelnd oder sogar manipulativ.

Was beiden fehlt, ist eine prozessuale Intelligenz des kreativen Handelns im Meso-Bereich, die gerade aus dem fragmentierten und kontrollierten Ausprobieren Erkenntnisse zieht; die sozusagen gegebene Welt nicht nur verteilt (Utilitarismus) oder auf einen gegebenen Horizont hin ausrichtet (Normativismus), sondern Welt und neue Chancen generiert und nutzt; die durch riskantes Experimentieren und Evaluieren neue Plattformen in die Zukunft baut, von denen man dann Schritte geht, die heute ganz undenkbar scheinen.

Darum ist es so wichtig, dass Hemmerle eventuell im Sinne dieser Kreativitätsphilosophie des Pragmatismus interpretierbar ist: Wenn es stimmt, hätte man eine mächtige Stimme gewonnen, die man entschlossen weiterdenken kann auf das hin, was jetzt so dringend benötigt würde: eine Theologie des Anfangens. Sein Sich-Geben wäre dann folgerichtig präzisierbar in konkrete Praxen eines pastoralen Unternehmertums. Darin enthalten wären bestimmte Kompetenzen, die zu entwickeln wären: so die des Gründens, des Wagens, des Investierens, des Führens, des Organisierens und des Wirkung-Kontrollierens.

Dass man dabei sicher mit Hemmerle über ihn hinaus weiter zu denken hätte, ist nicht nur kein Makel, sondern ein Ausweis der weiterhin unerschöpften Aktualitätsfähigkeit dieses großen Theologen.

Literatur

Apel, K.-O., Einführung: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce, in: Ch. S. Peirce, Schriften I, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a.M. 1967, 13–153.

Bausenhart, G./Böhnke, M./Lorenz, D. (Hrsg.), Vorwort, in: dies. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 9–12.

- Böhnke, M.*, Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle, Würzburg 2000.
- Deuser, H.*, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie, Berlin/New York 1993.
- Fisch, M. H.*, Vorwort, in: Th. A. Sebeok/J. Umiker-Sebeok, „Du kennst meine Methode“. Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, Frankfurt a. M. 1982, 15–23.
- Frick, A.*, Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles, Würzburg 1998.
- Gander, H.-H.*, Art. Phänomenologie, in: RGG⁴, 1253–1255.
- Greshake, G.*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. ²1997.
- Gutberlet, C.*, Der Pragmatismus, in: PhJ 21, 437–458.
- Hagemann, W.*, Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen, Würzburg 2008.
- Hemmerle, K.*, Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1, hg. v. Reinhard Feiter, ausgewählt und eingeleitet von Heinz-Jürgen Görtz, Klaus Kienzler und Richard Lorenz (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften 1), Freiburg i. Br. 1996.
- Hemmerle, K.*, Besprechung Heinrich Rombach, Strukturontologie, in: PhJ 79 (1972), 212–219.
- Hemmerle, K.*, Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen, in: B. Casper/P. Hünermann (Hrsg.), Besinnung auf das Heilige, Freiburg i. Br. 1966, 9–79.
- Hemmerle, K.*, Das Neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie, in: Erbe und Auftrag 57, 81–89.
- Hemmerle, K.*, Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes, in: B. Casper (Hrsg.), Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen, Freiburg i. Br. 1982, 9–27.

- Hemmerle, K.*, Die theologische Relevanz der Spiritualität des Werkes Mariens, in: P. Wezel (Hrsg.), Eine Botschaft an unsere Zeit. Festakademie zum 40-jährigen Bestehen des Werkes Mariens, Berlin 1984.
- Hemmerle, K.*, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 12 (1983), 306–317.
- Hemmerle, K.*, Die Wahrheit Jesu, in: ders., Ausgewählte Schriften II, hg. v. R. Feiter; Freiburg i. Br. u. a. 1996, 176–198.
- Hemmerle, K.*, Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes, in: ders. (Hrsg.), Dreifaltigkeit. Schlüssel zum Menschen – Schlüssel zur Zeit. Beiträge zu Zeitfragen des Glaubens, München/Zürich/Wien 1989, 119–135.
- Hemmerle, K.*, Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte, in: ders. (Hrsg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes zu seinem 80. Geburtstag, Freiburg i. Br. 1987, 102–122.
- Hemmerle, K.*, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums, Freiburg i. Br. u. a. ⁶1986.
- Hemmerle, K.*, Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung, Freiburg i. Br. u. a. 1995.
- Hemmerle, K.*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln/Freiburg ²1992.
- Hemmerle, K.*, Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung, München u. a. 1982.
- Hemmerle, K.*, Jeder hat, was er gibt. Ermutigung zur Selbsthingabe, in: ders./Karl Rahner: Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg iB u. a. 1979, 19–29.
- Höffe, O.*, Immanuel Kant, München ⁵2000.
- Hünemann, P.*, Ein „Welt-Geistlicher“, in: das Prisma Sonderheft 1994, 12–15.
- Hünemann, P.*, Hemmerle, in: LThK Sonderausgabe, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2009, 1418.
- Irrlitz, B.*, Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart 2002.

- James, W.*, Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt 2001, 161 f.
- Joas, H.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. u. a. 2004.
- Joas, H.*, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1992.
- Joas, H.*, Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: ders., Gesellschaftstheorie und Pragmatismus, Frankfurt a. M. 1992, 114–145.
- Kasiske, P.*, Rechts- und Demokratietheorie im amerikanischen Pragmatismus, Baden-Baden 2009.
- Kasper, W.*, Der Gott Jesu Christi, Mainz ²1983.
- Kienzler, K.*, Religionsphänomenologie bei Bernhard Welte, in: G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 180–200.
- Kienzler, K.*, Phänomenologie des Glaubens – von Bernhard Welte zu Klaus Hemmerle, in: G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 227–247.
- Kienzler, K.*, Strukturtheologie – von Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 248–265.
- Kienzler, K.*, Christologie bei Klaus Hemmerle, in: Lebendige Katechese 2/1998, 97.
- Klinger, E.*, Ein Grundlagenproblem der praktischen Theologie – der Pragmatismus, in: D. Nauer u. a. (Hrsg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven (FS Fuchs), Stuttgart 2005, 398–401.
- Lehmann, K.*, „Der größte Dank an ihn: das Zeugnis unseres Lebens“. Ansprache beim Trauergottesdienst, in: das Prisma, Sonderheft 1994, 77–81.
- Loos, S.*, Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger

- ger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 15–73.
- Lorenz, D.*, Das Phänomenologieverständnis Heinrich Rombachs, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 127–147.
- Lorenz, D.*, Fundamentaltheologie als Gespräch. Eine Analyse der phänomenologischen Methode Klaus Hemmerles im Beitrag „Der Begriff des Heils“, in: G. Bausenhart u. a. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 316–341.
- Lubich, C.*, Die Welt wird eins, München u. a. 1991.
- Lubich, C.*, Der Schrei der Gottesverlassenheit. Der gekreuzigte und verlassene Jesus in Geschichte und Erfahrung der Fokolar-Bewegung, München u. a. 2001.
- Oehler, K.*, Charles Sanders Peirce, München 1993.
- Pape, H.*, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Göttingen 2002.
- Peirce, C. S.*, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, in: ders., Schriften I, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1967, 184–231.
- Peirce, C. S.*, Wie unsere Ideen zu klären sind, in: ders., Schriften I, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1967, 326–358.
- Pröpper, T.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985.
- Rahner, K.*, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: ders. u. a. (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 256–276.
- Reinhard, R.*, Just get it!, in: Hohe Luft 1/2015, 28–33.
- Rombach, H.*, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg i. Br./München 1980, 330.

- Rombach, H.*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg i. Br./München 1971.
- Rombach, H.*, Substanz, System, Struktur. Bd. I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg i. Br./München 1965.
- Safranski, R.*, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie, München 2013.
- Sander, H.-J.*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006.
- Schubert, H.-J. u. a.* (Hrsg.), Pragmatismus zur Einführung, Hamburg 2010.
- Schubert, K./Spree, A.*, Einleitung, in: W. James, Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt 2001, 7–31.
- Sellmann, M.*, Die Kirche in der Sicht von Klaus Hemmerle, in: Pastoralblatt 8/2009, 227–232.
- Sellmann, M.*, Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“. Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 1/2015, 105–116.
- Sellmann, M.*, Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung, in: W. Damberg/K.-J. Hummel (Hrsg.), Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, Paderborn 2015, 113–140.
- Siregar, E.*, Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie, Freiburg (Schweiz) 1995.
- Vetter, M.*, Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente, Marburg 1999.
- Wuchterl, K.*, Philosophische Arbeitsweisen und Forschungsprogramme, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2, Reinbek 1994, 708–747.