

VI Zurück zur allgemeinen Transzentalphilosophie: Die Postulate der reinen Vernunft und ihr Anspruch, als »Gottespostulate« zu gelten

An früherer Stelle wurde gesagt: Ein besonderes Problem, das in einer philosophischen Einübung in die Gotteslehre behandelt werden muß, besteht darin, daß die allgemeine Transzentalphilosophie nicht weniger als die klassische Metaphysik den Anspruch erhebt, Aussagen über Gott zu machen, und daß sie, im Unterschied von der speziellen Transzentalphilosophie, zu diesen Aussagen gelangt, ohne dabei auf Zeugnisse der religiösen Erfahrung Bezug zu nehmen (s. o. S. 25 ff.). Freilich gewinnen diese Aussagen im transzentalphilosophischen Zusammenhang den besonderen Charakter von Postulaten. Aber auch diese müssen daraufhin geprüft werden, ob sie von irgendeinem »Prinzip« sprechen, das zu Unrecht mit derjenigen Wirklichkeit identifiziert wird, die in der Sprache der Religion »Gott« genannt wird, oder ob sie mit Recht als »Gottespostulate« gelten können.

Um diese Frage präziser stellen zu können, sind zwei Erinnerungen an den erreichten Problemstand hilfreich.

(a) Die allgemeine Transzentalphilosophie beschreibt die Bedingungen, die jede Art von Erfahrung erfüllen muß, um für ihre Inhalte objektive Geltung beanspruchen zu können; die spezielle Transzentalphilosophie aber zeigt auf, daß es mehr als nur eine Weise der Erfahrung gibt (z. B. neben der wissenschaftlichen Empirie die sittliche Erfahrung). Und diese Entdeckung wirkt auf die allgemeine Transzentalphilosophie zurück, weil aus der Strukturdifferenz der Erfahrungswelten jene Dialektik der Vernunft entspringt, die durch Postulate aufgelöst werden muß, wenn nicht jede dieser Erfahrungen ihren Anspruch auf objektive Geltung verlieren soll. (Auf diese Strukturdifferenz der Erfahrungswelten, spezieller: der »Natur« und der »Welt der Zwecke«, hat schon Kant hingewiesen, auch wenn er es vermied, von »sittlicher Erfahrung« zu sprechen, weil er in seinem Verständnis von Erfahrung ausschließlich an der wissenschaftlichen Empirie orientiert blieb.) Ist aber einmal, am

Beispiel der Strukturdifferenz zweier »Welten«, deutlich geworden, daß sich aus ihr eine Dialektik ergibt, in der die Vernunft sich selber aufzulösen droht, dann muß der Versuch, diese Dialektik durch Postulate aufzuheben, sich an jeder dieser Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten hermeneutisch bewähren, an der wissenschaftlichen Empirie, an der sittlichen Erfahrung, aber auch an der religiösen.

(b) Die kritische Würdigung der Postulate und ihres Anspruchs, »Gottespostulate« zu sein, bezieht sich innerhalb der hier vorgelegten Untersuchung auf eine Transzentalphilosophie, die gegenüber ihrer bei Kant erreichten Gestalt hinaus weiterentwickelt worden ist und die Erfahrung als einen »Dialog mit der Wirklichkeit« begreift. Eine so weiterentwickelte Transzentalphilosophie bezieht schon von ihrem Ansatz her die Geschichte in ihre Überlegungen ein. Denn im Dialog mit der Wirklichkeit wird das Bewußtsein des Subjekts nicht nur mit immer neuen Inhalten angereichert; vielmehr verändern sich im Laufe dieses Dialogs auch die Formen des Anschauens und Denkens und damit die Bedingungen der Erfahrung. Dieser Vorgang aber greift über die Lebensgeschichte des Individuums hinaus und bezieht dieses in den überindividuellen Zusammenhang einer konkret-historischen Überlieferung ein. Das Individuum bildet die Formen seines Anschauens und Denkens und damit die historisch konkrete Gestalt seiner Fähigkeit zur Erfahrung durch die Aneignung von Zeugnissen der Überlieferung aus, freilich auch durch die kritische Auseinandersetzung mit ihnen.

Da eine in solcher Weise weiterentwickelte Transzentalphilosophie die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung stets zugleich im Hinblick auf konkrete Überlieferungsgemeinschaften und ihre Geschichte stellt, stellt sich für sie auch die Frage neu, wie die von ihr »postulierte« Wirklichkeit sich zu derjenigen verhält, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften »Gott« genannt wird. Innerhalb einer auf solche Weise weiterentwickelten Transzentalphilosophie ergibt sich die Lehre von den Vernunftpostulaten zwar nicht dadurch, daß der Philosoph auf die Zeugnisse der speziell religiösen Erfahrung Bezug nähme, wohl aber durch eine wechselseitige Beziehung von allgemeiner und spezieller Transzentalphilosophie. Die Postulate, die innerhalb einer solchen Transzentalphilosophie entwickelt werden, beziehen sich auf die Möglichkeitsbedingung jeder Erfahrung, auch der speziell religiösen. Und indem die spezielle Transzentalphilosophie die speziellen Bedingungen besonderer Erfahrungsweisen, darunter der religiösen, zu bestimmen

versucht, kann sie die Frage stellen, welche Bedeutung dieser besonderen Erfahrungsart im Wechselspiel aller anderen Erfahrungsweisen zukommen kann.

1. Notwendigkeit und Eigenart der Vernunftpostulate

Die Strukturen des Anschauens und Denkens sind im Dialog mit dem Wirklichen historisch variabel. Ein Beispiel dafür wurde schon erwähnt: Die Veränderung der Raumanschauung und der Kausalkategorie beim Übergang zur neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Weise, die neue Erfahrungswelt der wissenschaftlich festgestellten »Tatsachen« aufzubauen.

Folgerung: Erfahrungen zu machen, muß man lernen. Ein Beispiel dafür ist das Erlernen wissenschaftlicher Beobachtung. Befähigung zur Erfahrung ist eine pädagogische Aufgabe. Aber von der Erfüllung dieser Aufgabe hängt es ab, ob und auf welche Weise das Individuum zur Erfahrung fähig wird. Darum ist es zugleich eine transzendentale Frage, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen das Individuum in der Aneignung von überlieferten Zeugnissen der Erfahrung und in der Auseinandersetzung mit ihnen jene Form des Anschauens und Denkens gewinnt, durch die es fähig wird, seine subjektiven Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu verwandeln, und zu welcher jeweils historisch konkreten Gestalt der Erfahrung es dadurch ermächtigt wird.

Die Ausformung der Strukturen des Anschauens und Denkens (die »Formatio Mentis«) verweist dadurch das Individuum in die Geschichte von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften hinein.

Die Akte des Anschauens und Denkens werden auch zur selben Zeit und vom selben Individuum auf strukturell unterschiedliche Weise vollzogen. So entstehen unterschiedliche Weisen der Erfahrung, z. B. die wissenschaftliche Empirie, die ästhetische, sittliche, religiöse Erfahrung. Diese sind im Verhältnis zueinander autonom aber nicht autark: Wer nur eine Weise der Erfahrung zu machen gelernt hat, macht auch diese Erfahrung auf defiziente Weise. Dafür an dieser Stelle nur ein einziges Beispiel: Auch die wissenschaftliche Empirie enthält ethische, ästhetische und sogar religiöse Momente. Diese lassen sich weder »ausblenden« noch mit der für die Wissenschaft charakteristischen Begrifflichkeit adäquat beschreiben.

Die Identität des Subjekts gewinnt in der Interferenz (wechselseitigen Durchdringung) unterschiedlicher Erfahrungsweisen ihre historisch konkrete Gestalt. Ein Beispiel dafür ist das spezifische Ethos des neuzeitlichen Forschers. Aber durch die gleiche Interferenz wird die Einheit des Aktes »Ich denke« zugleich vom Zerfall in unverbundene »Subjektivitätsweisen« bedroht. Was heute oft als ein Konflikt zwischen wissenschaftlicher Rationalität und Sittlichkeit beklagt wird, entsteht nicht erst dadurch, daß der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß »von außen«, z. B. durch »Ethik-Kommissionen«, in Grenzen gewiesen wird, sondern ist ein innerer Konflikt in der Subjektivität des Forschers. Gerade in kritischen Phasen des Dialogs mit der Wirklichkeit erscheint es unmöglich, sich zugleich als universal vertretbares Forschersubjekt und als unvertretbares Subjekt einer sittlichen Entscheidung zu verhalten.

Korrelativ dazu gewinnt die Ganzheit der Welt ihre historisch konkrete Gestalt in der Interferenz strukturverschiedener Erfahrungswelten. Ein Beispiel dafür ist die ästhetische Komponente des wissenschaftlichen Weltbildes bei Kepler. Aber auch hier gilt: Durch diese Interferenz wird die geordnete Ganzheit der Erfahrungswelt vom Zerfall in unverbundene »Erfahrungswelten« bedroht. Es scheint unmöglich, sie im gleichen Akt als eine Welt der »wertneutralen Forschungsgegenstände« und als eine Welt ästhetisch werthafter Gestalten zu betrachten. Wenn Kepler, um beim schon erwähnten Beispiel zu bleiben, in seiner Schrift »vom sechseckigen Schnee« die Schneekristalle zugleich ästhetisch bewundert, wird der wissenschaftshistorische Betrachter geneigt sein, diese Bewunderung dem »subjektiven Gefühl« zuzuschlagen und diese Gemütsregung als ein Hindernis für die Erforschung der Kristallisationsgesetze zu urteilen.

Doch zeigt eine nähere Betrachtung: Die bloße »Option« für eine dieser Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten erscheint dann als willkürliche Entscheidung, die allenfalls psychologisch aus der Eigenart des Individuums erklärt werden kann, das, in seiner Leidenschaft für die eine oder die andere Weise des Geltungsanspruchs (der »Tatsachen« oder der »schönen Gestalten«) für die jeweils andere Weise des Geltungsanspruchs blind geworden ist. Jede Erfahrungsweise und die ihr entsprechende Erfahrungswelt hat ihre eigene Weise der Objektivität, d. h. der Maßgeblichkeit, mit der sie unserem Anschauen und Denken als Maßstab des Wahren und Falschen gegenübertritt. Wer auch nur eine dieser Geltungsweisen außer acht

lässt, verkürzt sein eigenes Verständnis von »Objektivität«. Dann aber ist durch ihre Interferenz die objektive Geltung jeder einzelnen bedroht. Denn keine der partiellen »Erfahrungsweisen« und »Erfahrungswelten« kann als objektiv gültig beurteilt werden, wenn es »neben« ihnen andere und anders strukturierte Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten gibt, deren Objektivitätsanspruch mit dem der jeweils anderen nicht versöhnt werden kann. Diese Folge kann nur vermieden werden, wenn jede der Weisen, wie Wirkliches uns mit Maßgeblichkeit gegenübertritt, und jede Weise, wie wir diesem Anspruch entsprechen, als eine je besondere Erscheinungsgestalt einer einzigen Weise der objektiven Geltung bzw. des subjektiven Wissens verstanden werden darf, von der uns freilich die angemessenen Begriffe fehlen. Die »Einheit des Ich« und die allumfassende »Ganzheit der Welt« werden so aus regulativen Ideen (Begriffen von Aufgaben, die die Vernunft sich stellt) zu »Postulaten« (Inhalten einer Hoffnung, ohne die das Ich und die Welt nicht vor Selbst-Zerfall bewahrt werden kann). Diese Postulate lauten:

Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »in omnitudine realitatis«, d.h. in allem, was ist und geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden.

Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, mit denen wir uns als Forschersubjekte, als Subjekte der ästhetischen, sittlichen oder religiösen Erfahrung verhalten und verstehen, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie Gott den Menschen weiß und ihn in allem, was ist, unter seine Anrede stellt¹.

Derartige Postulate sind notwendig, wenn Erfahrung möglich bleiben soll. Aber auch von diesen Postulaten gilt – mutatis mutandis – was von den Anschauungsformen und Begriffen gesagt worden ist: Ihre Funktion besteht nicht darin, durch ein vermeintlich abschließendes Wissen künftige Erfahrungen überflüssig zu machen, sondern darin, die Bedingungen dafür zu benennen, daß die Möglichkeit der Erfahrung im Durchgang durch den Zerfall der regulativen Ideen wiederhergestellt wird. Darum muß die postulierte Bedingung, die

¹ Vgl. Erfahrung als Dialog 675.

eine Aufhebung der Vernunftdialektik möglich macht, so gedacht werden, daß sie die drohende Gefahr eines Zerfalls des Ich und der Welt nicht als bloß scheinbare Gefahr erscheinen läßt, deren Überwindung notwendig wäre und sich aus einem Prinzip deduzieren ließe. Denn jede auf solche Weise versuchte Deduktion würde sich jeweils auf dem Begriffsfelde einer bestimmten Erfahrungsweise und der ihr entsprechenden Erfahrungswelt bewegen (zumeist auf dem Begriffsfelde der Wissenschaft) und damit die Eigengesetzlichkeit und strukturelle Besonderheit der übrigen Erfahrungsweisen und Erfahrungsweisen erkennen. Die Wiederherstellung der Einheit des Ich und der Ganzheit der Welt und damit die Wiedergewinnung der Erfahrungsfähigkeit muß vielmehr, wenn sie geschieht, so gedacht werden, daß sie der Wiederherstellung von Ich und Welt den Charakter eines kontingenzen Ereignisses beläßt. Nun ist die allein zureichende Bedingung eines kontingenzen Ereignisses ein freier Akt. (Eine notwendig wirkende Ursache bringt stets nur ebenso notwendige Wirkungen hervor.) Die Vernunftpostulate sind deshalb nicht Ausdruck eines Wissens, aber auch nicht eines bloßen Meinens, sondern einer in transzentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung.

Nur dadurch, daß sie Ausdruck einer solchen Hoffnung sind, gewinnen die Postulate den Charakter von Aussagen eines »Vernunftglaubens«, der dem religiösen Glauben wenigstens seiner Form nach entspricht. Beide Formen des Glaubens sind Weisen eines »Feststehens in dem, worauf man hofft, und eines Überzeugtseins von Tatsachen, die sich dem Wissen (»Sehen«) entziehen«². Und nur als Aussagen eines solchen Glaubens können die Vernunftpostulate den Grund der Hoffnung, die sie bezeugen, wenigstens versuchsweise mit dem aus der Sprache der Religion entlehnten Wort »Gott« benennen. Ob dieser Versuch gelingt, wird sich daran ablesen lassen, ob die Vernunftpostulate sich darin bewähren, die Zeugnisse des religiösen Glaubens, in deren Sprache die Vokabel »Gott« ursprünglich heimisch ist, auszulegen und durch diese Auslegung zugleich vor drohenden Mißverständnissen zu bewahren. Nur dann löst ein postulatorischer Vernunftglaube zugleich die Prätention der klassischen »Gottesbeweise« ein, von dem zu sprechen, »quod omnes dicunt Deum«. Davon wird in einem späteren Kapitel der hier vorgelegten Untersuchung zu handeln sein (vgl. das kommende Kapitel VIII »Re-Interpretation der Gottesbeweise«).

² Vgl. Hebr. 11,1.

Denn wenn die Vernunftpostulate den Anspruch erheben, von dem gleichen Gott zu sprechen, von dem auch in Religionen die Rede ist, müssen sie sich auch an den Inhalten der religiösen Erfahrung, in denen allein die Wirklichkeit Gottes »originär gegeben« ist, hermeneutisch und kritisch bewähren. Denn auch in dieser Anwendung gilt: Vernunftpostulate haben nicht die Funktion, Erfahrungen zu ersetzen, sondern die Bedingungen aufzuzeigen, die sie möglich machen. Spezieller: Sie haben die Bedingungen aufzuzeigen, durch welche die Vernunft, im Durchgang durch ihre unvermeidliche Dialektik, die Fähigkeit wiedergewinnt, Kontexte möglicher Erfahrung aufzubauen und diese ihre Wiederherstellung als contingentes Ereignis zu begreifen. Von einem solchen contingenten Ereignis aber, in welchem das menschliche Anschauen und Denken zunächst an seine Grenzen stößt und dann in verwandelter Gestalt zu neuem Sehen und Begreifen befähigt wird, sprechen auch die Zeugnisse der religiösen Erfahrung. Darum erscheint es aussichtsreich, sie durch die Postulate der Vernunft auszulegen.

Eine Möglichkeit einer solchen hermeneutisch-kritischen Bewährung eröffnet sich durch folgende Überlegungen: Auch zur religiösen Erfahrung gehört es, ihrem speziellen Gegenstand, dem »Heiligen«, als einer »numinosen« Wirklichkeit zu begegnen, die in ungenötigter Freiheit – durch sein »Nutum«, seinen mühelos gegebenen »Wink« – über Heil oder Unheil des Menschen und der Welt entscheidet. Diese Entscheidung aber schließt ein noetisches Moment ein: die Entscheidung darüber, ob das »blendende Licht« des Heiligen das geistige Auge des Menschen endgültig zum Sehen unfähig macht oder zugleich als »erleuchtendes Licht« neue Möglichkeiten des Sehens entstehen lässt. Darum ist zu fragen, ob die Zeugnisse der religiösen Erfahrung, die von der Begegnung des Menschen mit der numinosen Freiheit des Heiligen sprechen, sich mit den Mitteln eines postulatorischen Vernunftglaubens auslegen lassen und ob daraus zugleich Kriterien gewonnen werden können, an denen zwischen unverkürzten Formen der religiösen Erfahrung und ihren möglichen Fehlgestaltungen (Pseudomorphosen) unterschieden werden kann. Dann hätte nicht nur die spezielle, sondern auch die allgemeine Transzentalphilosophie – und innerhalb ihrer die Postulatenlehre – das Recht erwiesen, ihre Aussagen als ein Reden von Gott zu begreifen.

2. Das Kernproblem: Philosophische »Prinzipienlehre« oder religiöse Begegnung mit einem in der Geschichte wirkenden und daher »personalen Gott«?

Die Vokabel »Gott«, so hat sich gezeigt, ist in der Sprache der Philosophie ein Lehnwort aus der Sprache der Religion. Der Gebrauch dieses Lehnworts ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Nachweis gelingt, daß diejenige Wirklichkeit, von der philosophisch gesprochen werden kann, mit derjenigen realidentisch ist, die im religiösen Kontext »Gott« genannt wird, auch wenn die Form, in der im religiösen bzw. im philosophischen Kontext von dieser Wirklichkeit gesprochen wird, offensichtlich verschieden ist. Diese Realidentität ist von der traditionellen, metaphysischen Gotteslehre fraglos vorausgesetzt worden. Es galt als selbstverständlich, daß der »erste unbewegte Beweger«, das »allervollkommenste Wesen« oder »das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, aber auch jenes »transzendent Eine«, das alle Ordnung in der Vielfalt der Erfahrungswelt möglich macht, dasjenige sei, »was alle Gott nennen«. Die Diskussionen über den »Deus philosophorum« haben jedoch gezeigt: Welche Position man in diesen Diskussionen auch einnehmen mag, so lassen sie doch erkennen, daß die Antwort auf die Frage, ob der »Gott der Philosophen« mit dem »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« identisch sei, keine bloß rhetorische Frage ist, deren Beantwortung sich von selbst versteht. Ihre Identität kann nicht fraglos vorausgesetzt, sondern muß, wenn man sie behaupten will, nachgewiesen werden.

Ein Weg dazu öffnet sich nicht nur im Zusammenhang der *speziellen* Transzentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen bestimmter Arten der Erfahrung untersucht, darunter auch der religiösen, sondern auch im Zusammenhang der *allgemeinen* Transzentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen jeder Erfahrung freilegt. Diese nämlich beruht auf zwei Entdeckungen Kants, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können, wohl aber eine über Kant hinausgehende Interpretation erfordern. Die erste dieser Entdeckungen besagt: Die Möglichkeit der Erfahrung beruht darauf, daß die Vernunft sich die Aufgabe stellt, allen *Inhalten* des subjektiven Erlebens eine eindeutige Stelle im geordneten Ganzen der »Welt« zuzuweisen und alle *Akte* der Erfahrung in die Einheit des Aktes »Ich denke« aufzunehmen. Nur so gelingt es, subjektive Erlebnisse in Inhalte einer objektiv gültigen Erfahrung zu transformieren. Die zweite Entdeckung aber ist in dem Satz zusammengefaßt: »Die

reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten«³. Diese Dialektik beruht darauf, daß die »regulativen Ideen« der Vernunft, d. h. die Zielvorstellungen von der Erfüllung ihrer Aufgaben, sich in unvermeidliche Widersprüche verwickeln. In dieser »Dialektik« droht die Vernunft sich selber aufzulösen. Darum ist es nötig, die Existenz derjenigen Bedingung zu »postulieren«, die allein geeignet ist, diese Dialektik aufhebbar zu machen: Indem die Vernunft in eine Beziehung zu dieser postulierten Bedingung eintritt, wird sie fähig, die Gefahr dieser Selbstauflösung zu überwinden und so wieder zur Konstituierung eines geordneten Kontextes möglicher Erfahrung fähig zu werden. Diese Beziehung hat Kant den »Vernunftglauben« genannt.

Daraus entsteht die Frage: Sind die Prädikate, die jener »postulierten« Bedingung beigelegt werden müssen, die die Aufhebung der Vernunftpostulate möglich macht, geeignet, als Gottesprädikate verwendet zu werden? Um diese Frage zu erörtern, ist zunächst die Schwierigkeit zu benennen, die dem Versuch entgegensteht, den »postulierten« Gott mit dem zu identifizieren, von dem in Religionen die Rede ist. Diese Schwierigkeit lässt sich, in einer ersten Annäherung, in folgender Weise beschreiben: Die Philosophie – sei sie im Übrigen Ontologie oder Transzentalphilosophie – spricht vom »Seienden als solchem und *im Ganzen*« bzw. von den »Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung (und damit aller nicht nur formalen Erkenntnis) und ihrer Gegenstände *überhaupt*«. Philosophische Begriffe, und zwar gleichermaßen die der Metaphysik wie die der Transzentalphilosophie, benennen insofern Prinzipien, auf denen die gesamte erfahrbare Welt beruht und die deshalb von der Gesamtheit aller Erfahrungsgegenstände verschieden (»transzendent«) sind. Die religiöse Rede von Gott dagegen bezeichnet ein Wesen, das sich in besonderen Erfahrungen innerhalb dieser Welt manifestiert hat; und aus der Begegnung mit ihm sind der Mensch und seine Welt verändert hervorgegangen. Vor der »absoluten Differenz« zwischen allen Inhalten der Erfahrung und den transzendenten Prinzipien, von denen die Philosophie spricht, scheinen alle »relativen Differenzen« zu verblassen, auf die es gerade ankommt, wenn auf religiöse Weise von Gott gesprochen wird: Entscheidend für die religiöse Erfahrung ist z. B. die Differenz zwischen Zeiten, in denen der Mensch sich als

³ KdrV A 192.

»fern von Gott« erfährt, und jenen kostbaren Stunden, in denen er das »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« erfahren hat, oder die Differenz zwischen dem »alten Menschen«, dessen Existenz der Begegnung mit dem Heiligen vorausgeht, und der »Wiedergeburt zu einem neuen Menschen«, die in dieser Begegnung geschieht, vor allem aber die Differenz zwischen einem »Heil«, das dem Menschen geschenkt wird, wenn er sich dem Anruf des Heiligen öffnet, und dem »Unheil«, in das er sich verstrickt, wenn er sich diesem Anruf verweigert.

Alle diese religiös bedeutsamen Differenzen brechen innerhalb der religiös verstandenen Erfahrungswelt auf, aufgrund von Ereignissen in der Zeit; die Prinzipien dagegen, von denen philosophisch gesprochen wird, bleiben von allem Wandel der zeitlichen Verhältnisse unbetroffen, und ihre fundierende Kraft umgreift alle Unterschiede, die innerhalb der Erfahrungswelt auftreten können. Sie sind gegenüber dieser Erfahrungswelt »transzendent«. Und diese ihre Transzendenz stellt das gemeinsame Merkmal aller Prädikate dar, die als philosophische Gottesprädikate verwendet werden können. Für die Gottheit dagegen, von der die Religionen sprechen, (oder für die Vielzahl solcher Gottmächte) ist es charakteristisch, daß sie sich in kontingenten Ereignissen innerhalb der Zeit manifestiert und sich dadurch als das Subjekt freier Entscheidungen erweist, durch die es in einen Dialog mit dem Menschen eintritt. Deshalb muß sie, wenn das »historische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung unverkürzt zur Geltung kommt, als »Person« verstanden werden.

Doch bleibt zu prüfen, ob zwischen der philosophisch verstandenen »Transzendenz« und dem religiös bezeugten innergeschichtlichen Wirken eines »persönlichen« Gottes wirklich ein Verhältnis gegenseitiger Ausschließung besteht. Um diese Frage zu beantworten, soll zunächst geklärt werden, auf welchem gemeinsamen Hintergrund der »postulierte Gott« und der »Gott der Religion« miteinander verglichen werden können. Denn erst auf einem solchen gemeinsamen Hintergrund lassen sich die möglichen Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen beiden bestimmen. Es wird sich zeigen, daß es der hermeneutische Charakter der Vernunftpostulate einerseits, der religiösen Erfahrung andererseits ist, der einen solchen Vergleich möglich macht (vgl. den folgenden Abschnitt 3). Erst in einem zweiten Schritt kann gezeigt werden, unter welchen Bedingungen im Zusammenhang einer philosophischen Postulatenlehre jene »Quelle des Lichts«, von dem die Möglichkeit jeder Erfahrung

abhängt, als »Person« verstanden werden kann. Dabei wird sich zeigen, daß eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie die Dialektik der Vernunft als ein Anzeichen dafür verständlich macht, daß die menschliche Fähigkeit, den geordneten Zusammenhang einer Erfahrungswelt aufzubauen, contingent ist, und daß diese Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit auf das freie Wirken jener Bedingung verweist, die die Vernunftdialektik auflösbar macht (Abschnitt 4). Erst wenn dies deutlich geworden ist, kann in einem dritten Schritt untersucht werden, ob und auf welche Weise die Vernunftpostulate und die religiöse Erfahrung sich nicht nur je auf ihre Weise auf die Erfahrungswelt als ganze beziehen, sondern sich auch gegenseitig auslegen können (Abschnitt 5). Daran wird sich die Frage anschließen, ob auch die Gottesprädikate der klassischen Metaphysik in den neuen Kontext einer weiterentwickelten philosophischen Postulatenlehre aufgenommen werden können und welche Bedeutung sie dabei annehmen (vgl. das kommende Kapitel VII der hier vorgelegten Untersuchung: Wiedergewinnung der metaphysischen Gottesprädikate im Rahmen einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten).

3. Die »Hermeneutik der Erfahrungswelt« als »Tertium Comparationis« der religiösen und der postulatorischen Rede von Gott

Die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen der religiösen und der postulatorischen Rede von Gott eröffnet sich gerade dort, wo an früherer Stelle der Gegensatz zwischen beiden deutlich wurde: Bei dem Anspruch der Philosophie, Prinzipien zu benennen, auf denen das Ganze der Erfahrungswelt beruht. Denn Vernunftpostulate und religiöse Erfahrung kommen darin überein, daß beide sich auslegend auf die Erfahrungswelt als ganze beziehen, auch wenn die religiöse Erfahrung zunächst einen *unverwechselbar besonderen* Inhalt hat, von dem her ein neues Licht auf dieses Ganze fällt, während die Lehre von den Vernunftpostulaten von den strukturellen Bedingungen *jeder Erfahrung* ausgeht, sodann gewisse Krisensituationen beschreibt, in denen diese Strukturen sich aufzulösen drohen, um zuletzt die Bedingung zu postulieren, die diese Selbstauflösung der Strukturen unseres Anschauens und Denkens überwindbar macht.

Um also das Verhältnis zwischen den Vernunftpostulaten und der religiösen Erfahrung genauer zu bestimmen, ist es hilfreich, jenes Verständnis des Wirklichkeit im Ganzen genauer herauszuarbeiten, das einerseits durch die religiöse Erfahrung, andererseits durch die Vernunftpostulate gewonnen wird.

a) *Der hermeneutische Charakter der religiösen Erfahrung*

Die religiöse Erfahrung hat auf spezifische Weise hermeneutischen Charakter. Sie legt jeweils bestimmte Teile der menschlichen Erfahrungswelt als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten des Heiligen und Göttlichen aus. Diese werden, um einen Ausdruck von M. Eliade zu gebrauchen, in Erscheinungsgestalten des Heiligen »transfiguriert« und gewinnen so den Charakter von »Hierophanien«. Welche Gegenstände das sind (welche von ihnen, mit Eliade gesprochen, den »hierophantischen Akzent« tragen), das wechselt von Religion zu Religion. Sogar innerhalb der Geschichte einer und derselben religiösen Überlieferung kann sich der »hierophantische Akzent« von einem Erfahrungsbereich zum anderen verlagern, beispielsweise vom Erfahrungsbereich der Natur zu dem der Geschichte. Was aber in jedem Falle erhalten bleibt, ist ein inneres Spannungsverhältnis, das philosophisch als Dialektik von »Chorismos« und »Parusia« beschrieben werden kann, von Gegenwärtigwerdung des wesenhaft Ungegenwärtigen, das auch in seinem Erscheinen seine Vorbehaltetheit wahrt (religiös gesprochen: das auch als Offenbarwerdendes immer Geheimnis bleibt). Das in der Erfahrung Gegebene als derartige Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des wesenhaft Entzogenen zu erfassen, als Offenbarwerden dessen, was in seinem Offenbarwerden gerade als Geheimnis offenbar wird, ist das hermeneutische Moment, das für die religiöse Erfahrung charakteristisch ist.

Dieses Erfassen des Gegebenen als einer Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Heiligen und Göttlichen geschieht nicht in einer zur Erfahrung hinzutretenden Interpretation, sondern ist das unterscheidende Moment der Erfahrung selbst. Eine zur Erfahrung hinzutretende Interpretation müßte Begriffe und Begriffs-Gefüge (»Theoreme«) zur Verfügung haben, um das zunächst Unverständliche des Erfahrungs-Inhalts verständlich zu machen. So interpretiert etwa der Physiologe die Erfahrung des Lichts als Folge der Reaktionen unseres Auges auf die Reizung durch elektromagnetische Schwingungen. Das ist ihm möglich, weil er die dazu erforderlichen

physikalischen und physiologischen Begriffe zur Verfügung hat. Über ein solches Gefüge von Begriffen verfügt der, der die religiöse Erfahrung macht, gewöhnlich nicht. Im Gegenteil: Er weiß sich im Akt der Erfahrung selbst der Unzulänglichkeit aller »mitgebrachten« und an den Erfahrungsinhalt »herangetragenen« Begriffe überführt. Und selbst die nachfolgende philosophische oder theologische Reflexion macht das hierophantische Ereignis nicht begreiflich, sondern führt, recht verstanden, zu einem immer radikaleren Erfassen seiner Unbegreiflichkeit. Das Erfassen der begegnenden Wirklichkeit als einer Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Heiligen hat also nicht den Charakter einer vom Subjekt nachträglich entworfenen interpretatorischen Hypothese, sondern ist ein inneres Moment der Erfahrung selbst, das dieser erst den besonderen Charakter einer religiösen Erfahrung verleiht. (In diesem Zusammenhang ist es für eine philosophische Theorie der religiösen Erfahrung hilfreich, sich an das zu erinnern, was Kant über den Unterschied zwischen einem Akt des Glaubens und dem Entwerfen einer Hypothese gesagt hat, auch wenn Kant nicht von religiösen Erfahrungen spricht⁴.)

Aber obgleich die religiöse Erfahrung immer ein Ereignis zum Inhalt hat, in welchem bestimmte Teile der menschlichen Erfahrungswelt in Hierophanien transfiguriert werden, wirft sie doch jeweils ein neues Licht auf das Ganze dieser Erfahrungswelt und auf das erfahrende Subjekt zugleich. Auch die profane Welt wird durch die Erfahrung der Hierophanie auf neue Weise ausgelegt. Und der Ausdruck »pro-fan«, »zum Vorraum des heiligen Bezirkes gehörig«, drückt diese Zuordnung aus. Das klassische Beispiel dafür ist das Verhältnis von Sabbath-Ruhe und werktäglicher Arbeit. Zunächst wird die regelmäßige Unterbrechung der alltäglichen Arbeit religiös als »schöpferische Ruhe« erfahren, in der jene vollendende Ruhe des Schöpfers abbildhaft wiederkehrt, der die Welt in ihren Eigenstand freigab, sie, um es mit einem Ausdruck aus dem Talmud zu sagen, »verschenkte« und gerade auf diese Weise »über ihren Äon herrscht«. Sodann aber verwandelt sich, im Lichte der religiös erfahrenen Sabbath-Ruhe gedeutet, auch die Arbeit der sechs Tage aus einem bloßen »Knechtsdienst« (abodah) in die Erfüllung einer göttlichen »Sendung« (melachah). »Sechs Tage sollst du deinen Knechtsdienst tun und so deine ganze Sendung erfüllen. Der siebte Tag aber ist der Tag

⁴ Vgl. den Abschnitt »Vom Meinen, Wissen und Glauben«, KdrV A 820–831.

der Ruhe für den Herrn»⁵. Auf ähnliche Weise wird in vielen Religionen die Erstlingsfrucht des Ackers als Hierophanie erfahren, als Gegenwartsgestalt jener Gabe des Lebens, die eine Gottheit »im Anfang« dem Erdboden eingestiftet hat, nicht selten als Gegenwartsgestalt des lebenspendenden Todes einer Gottheit (man denke an die »heilige Ähre«, die im Kult von Eleusis von der ins Totenreich hinabgestiegenen Göttin Kore den Kultfeiernden geschenkt wird). Aber im Lichte der so religiös erfahrenen Erstlingsfrucht wird auch die profane Ackerbestellung und Ernte als Teilhabe am göttlichen Dienst für das Leben der Welt gedeutet. In solchen und ähnlichen Fällen erweist die spezielle Erfahrung der Hierophanie sich als tauglich, das Ganze der Erfahrungswelt auch in ihren »pro-fanen« Bereichen auszulegen.

b) Der hermeneutische Charakter der Vernunftpostulate

Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung ist ein genuin philosophisches Problem. Beruht, wie die Transzentalphilosophie seit Kant annimmt, die Möglichkeit der Erfahrung darauf, daß das Subjekt fähig ist, durch die Formen der Anschauung und des Denkens einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen alle Inhalte, auf die diese Akte sich beziehen, eine eindeutige Stelle finden, dann sind diese Formen die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung. Dies ist, wie bekannt, Kants Überzeugung gewesen. Doch hat Kant zugleich bemerkt: Die Zielvorstellung (»regulative Idee«) von einem allumfassenden, geordneten Zusammenhang aller Gegenstände der Erfahrung (die Idee der »Welt«) ist weniger eindeutig, als es zunächst den Anschein hatte. Es gibt (mindestens) zwei solcher »Welten«: die Natur als den Gesamtzusammenhang aller Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie und die »Welt der Zwecke« als den Gesamtzusammenhang aller verpflichtenden Handlungsmöglichkeiten, die den Inhalt der sittlichen Erfahrung ausmachen. Diese beiden »Welten« aber sind ihrer Struktur nach verschieden. Dies zeigt sich besonders darin, daß die eine durch das Kausalgesetz, die andere durch das Sittengesetz bestimmt ist. Die Unterschiedlichkeit dieser beiden Gesetze aber hat zur Folge, daß die Reinheit der Gesinnung, die das Sittengesetz vom Subjekt verlangt, keine Garantie für die Wirksamkeit

⁵ Ex 20,9.

der Tat in sich enthält; diese Wirksamkeit hängt von der ganz anders gearteten Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen ab, die durch die Kausalgesetze der Natur bestimmt wird. Man könnte, über Kant hinausgehend, verstärkend hinzufügen: Das Sittengesetz enthält nicht nur keine Garantie für die Wirksamkeit der Tat, die aus sittlicher Gesinnung getan wird, sondern scheint diese Wirksamkeit eher zu behindern: In der Welt, wie sie ist, haben die Gewissenlosen es leichter, wirksam zu handeln. Nun verlangt aber das Sittengesetz von uns, daß wir das Gute nicht nur aus reiner Gesinnung wollen, sondern aus dieser Gesinnung heraus auch wirksam handeln, und zwar in eben jener Welt, die wir theoretisch erkennen. Angesichts der Strukturdifferenz zwischen Sittengesetz und Naturgesetz scheint diese Forderung widersprüchlich zu sein. Und in diesem Widerspruch scheint die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sich selber aufzulösen. Die sittliche Praxis würde, wenn sie von einer in sich widersprüchlichen Zielvorstellung geleitet würde, aufhören vernünftig zu sein. Dann aber würde zugleich das Kriterium entfallen, das es gestattet, zwischen objektiver Verpflichtung und bloß subjektiven Wertpräferenzen zu unterscheiden.

Worauf Kant jedoch nicht ausdrücklich reflektiert hat, ist die Tatsache, daß von der Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs rückwirkend auch der theoretische mitbetroffen wird. Denn es ist ein und dieselbe Vernunft, die in beiden Weisen ihres »Gebrauchs« tätig wird. Wenn daher die »Natur« und die »Welt der Zwecke« nicht mehr widerspruchsfrei als Teile der einen Welt gedacht werden können, dann zerfällt auch die Einheit des Aktes »Ich denke« in mehrere strukturverschiedene »Subjektivitätsweisen«. Eine Vernunft aber, die mit sich selber uneins wäre, könnte den Verstand auch nicht mehr zur theoretischen Erkenntnis anleiten. Nicht nur die Möglichkeit der Praxis, auch die der Theorie ginge verloren, wenn die Dialektik der Vernunft nicht aufgelöst werden könnte. Tritt daher diese Dialektik nicht nur beim praktischen, sondern auch beim rein theoretischen Vernunftgebrauch auf, und kann sie nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden, dann ist die postulatorische Hoffnung ebenso die Bedingung der theoretischen Erkenntnis wie die der sittlichen Praxis. Wenn daher aus der Entdeckung der Vernunftdialektik die Notwendigkeit entsteht, die Existenz derjenigen Bedingung zu »fordern« (zu »postulieren«), die allein fähig ist, die Vernunft aus dieser ihrer Dialektik zu befreien, dann beziehen auch diese Postulate sich auf jene Wirklichkeit, die allein die Fähigkeit Vernunft zu jeder Art

von Erfahrung, nicht nur der sittlichen, wiederherstellen kann. Und die Frage ist, wie diese Bedingung gedacht werden müsse.

Auf diese Frage wird sogleich einzugehen sein. Doch schon jetzt kann festgestellt werden: Indem die Vernunftpostulate die Bedingung für die Aufhebung der Vernunftdialektik benennen, legen sie die Erfahrungswelt als ganze auf spezifische Weise aus. Die Dialektik, in die die Vernunft unvermeidlich gerät, beruht nach dieser Deutung darauf, daß sowohl die Inhalte der Erfahrung als auch die Akte des Anschauens und Denkens, durch die wir diese Inhalte in den geordneten Kontext einer Erfahrungswelt einfügen, Erscheinungsgestalten für das Wirken einer anderen, überempirischen Wirkmacht sind. Jenes Beispiel dafür, das klassische Bedeutung gewonnen hat, ist Kants Verständnis unsererer Pflichten, also der Inhalte der sittlichen Erfahrung, »als göttlicher Gebote«. Damit aber wird zugleich – worauf Kant nicht eigens reflektiert hat – auch die Selbstgesetzgebung der Vernunft, durch die wir solche Pflichten entdecken, als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung begriffen. Diesem Charakter der Vernunftautonomie als einer Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der göttlichen Gesetzgebung entspricht die Eigenart dessen, was aus dieser eigengesetzlichen Vernunfttätigkeit hervorgeht. Kant hat in einer späten Äußerung die sittliche Tat, die dazu bestimmt ist, der Aufrichtung einer »moralischen Weltordnung« wirksam zu dienen, auf eine für den Leser überraschende Weise beschrieben: Während die sittliche Tat ihr Ziel verfehlt, wenn sie, im Sinne der Französischen Revolution, die moralische Weltordnung unmittelbar durch eigene politisch-moralische Anstrengung herbeiführen will, erreicht sie dieses ihr Ziel nur dann, wenn sie als wirksames Gegenwortszeichen für das weltgestaltende Wirken Gottes verstanden wird. Sie verhält sich dann zur moralischen Weltordnung nicht wie das Mittel, von dem die Erreichung eines Zweckes erwartet werden kann, sondern wie ein »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« sich zu dem verhält, was es bedeutet⁶.

Diese Ausdrücke sind offensichtlich der christlichen Sakramentallehre entnommen, die die Wirksamkeit der Sakramente damit begründet, daß sie »Zeichen« (d.h. Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten) für ein göttliches Wirken sind, das vor aller menschlichen Tätigkeit schon geschehen ist (signum rememorativum), sich je gegenwärtig auf neue Weise ereignet (signum demonstrativum) und

⁶ Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademieausgabe VII,84.

sich in einer erhofften Zukunft des Heils vollenden wird (*signum prognosticum*). Die Vernunft, die in ihrer Selbstgesetzgebung ein »Bild« der göttlichen Gesetzgebung ist, ist deshalb fähig, in ihrem Wirken »Bilder«, d. h. Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten, dessen zu setzen, was allein durch Gottes Wirken hervorgebracht werden kann.

Damit aber wird eine Verwandtschaft der philosophischen Postulatenlehre mit der religiösen Erfahrung sichtbar: Insofern diese Postulatenlehre vom Menschen verlangt, seine subjektiven Ansichten und Absichten daraufhin zu überprüfen, ob sie mit der Aufgabe vereinbar sind, zum selbstlosen »Bild« dieses göttlichen Anspruchs zu werden, entspricht der so verstandene Gott dem »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung. Es ließe sich zeigen, daß das Ethos der Wissenschaft, das vom Gelehrten fordert, nichts zu behaupten, was er nicht »im Namen der allgemeinen Menschenvernunft« behaupten kann, und die kantische Moral, die vom Menschen fordert, nichts zu wollen, was er nicht »im Namen aller Vernunftsubjekte« wollen kann, Säkularisate der religiösen Forderung sind, auf alle Eigenweisheit und Eigenmacht zu verzichten, um zur selbstlosen Würde des religiös verstandenen Bildes zu finden. Und das Gottespostulat, das nötig ist, um die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs aufzulösen, führt zu dieser Auffassung vom handelnden Subjekt zurück. Es kann nur dann auf die Wirksamkeit seines sittlichen Handelns hoffen, wenn es seine Taten als »Bilder«, d. h. wirksame »signa rememorativa, demonstrativa et prognostica«, des göttlichen Wirkens versteht; und es kann derartige Bilder nur dann tätig setzen, wenn es selbst zur selbstlosen Würde des Bildes findet und die Autonomie der Vernunft nicht zum Vorwand für die rücksichtslose Selbstdurchsetzung des Individuums mißbraucht, sondern als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung versteht.

Eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie aber kann zeigen: Der Zusammenhang zwischen dem Selbstverständnis des sittlichen Subjekts und dem postulatorischen Gottesglauben ist zwar das ausgezeichnete Beispiel eines transzentalphilosophischen Gottesverständnisses, aber doch nur eines unter mehreren Beispielen. Denn wenn in der Dialektik der Vernunft die Einheit des Aktes »Ich denke« zerbricht, dann geht dadurch die Fähigkeit zu jeder Art von Erfahrung verloren, der sittlichen, aber auch der rein theoretischen und auch der religiösen Erfahrung. Darum wird nicht nur der sittlich-praktische, sondern jeder Vernunftgebrauch nur dann ange-

messen verstanden, wenn die drohende Selbstaufhebung der Vernunft durch ihre immanente Dialektik in dieses Verständnis aufgenommen wird. Deswegen gilt nicht nur von der sittlichen Erfahrung, sondern von jeder Erfahrung überhaupt: Der Anspruch des Wirklichen, der in der Erfahrung vernommen und beantwortet wird, also ihr *Inhalt*, wird als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der Weise verstanden, wie Gott sich dem Menschen zuwendet und ihn unter seinen Anspruch stellt. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft aber, kraft derer diese dem Anschauen und Denken seine Aufgabe vorzeichnet, also die *Form* der Erfahrung, wird als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der göttlichen Gesetzgebung verstanden. Und das Selbstbewußtsein des Subjekts, das sich der Kontingenz seiner Erfahrungsfähigkeit bewußt geworden ist, wird als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der Weise begriffen, wie Gott den Menschen in seinen Blick nimmt und von ihm weiß (s. Band I, 146)⁷.

Religiöse Erfahrung und philosophische Postulatenlehre legen also je auf ihre Art das Ganze unserer Erfahrungswelt aus und machen diese als eine Vielfalt von Erscheinungsgestalten eines identischen Möglichkeitsgrundes begreiflich. Darin liegt ein erster Rechtfertigungsgrund für die Annahme, daß sie, bei aller Verschiedenheit ihrer Aussageform, von der gleichen Wirklichkeit sprechen, sodaß auch der »postulierte« Grund für die Aufhebung der Vernunftdialektik mit dem religiösen Namen »Gott« bezeichnet werden kann.

4. Der Begriff des »persönlichen Gottes« – ein Thema der Philosophie?

Vernunftpostulate und Zeugnisse der religiösen Erfahrung, so ist deutlich geworden, legen je auf ihre Art die Erfahrungswelt als ganze aus, indem sie den Möglichkeitsgrund dafür benennen, daß das menschliche Anschauen und Denken nicht »in Finsternis versinkt«, sondern zur Begegnung mit Gegenständen der Erfahrung fähig wird. Insofern haben sie den gleichen Gegenstand: das »Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt«⁸.

Doch bleibt dabei zunächst die Frage offen, ob dieser gleiche Gegenstand im religiösen und im philosophischen Zusammenhang auf

⁷ Vgl. Erfahrung als Dialog 650–685.

⁸ Joh. 1,9.

übereinstimmende Weise zur Sprache kommt. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es irreführend, ihn in beiden Kontexten mit der gleichen Vokabel zu benennen. Vom Grund dieses Zweifels war schon die Rede. Die Philosophie – und zwar nicht nur die klassische Metaphysik, sondern auch die philosophische Lehre von den Vernunftpostulaten – scheint den Möglichkeitsgrund aller Begegnung mit der Erfahrungswirklichkeit als ein »transzendentes Prinzip« zu beschreiben, das von allem zeitlichen Wechsel der Umstände unbetroffen bleibt; die Religion dagegen versteht das »Aufleuchten des Lichtes« als ein kontingentes Ereignis, das inmitten der Zeit geschieht und deshalb als Folge einer freien Entscheidung verstanden werden muß. Insofern konnte die Differenz zwischen dem philosophischen und dem religiösen Sprechen von dieser Bedingung in einer ersten Annäherung auf die Formel gebracht werden: Die Philosophie spricht von einem »Prinzip«, die Religion dagegen von einem Subjekt eines geschichtlichen Dialogs mit dem Menschen und, sobald auf den Sensus historicus dieses Dialogs ausdrücklich reflektiert wird, von einer »Person« (s. o. S. 226 ff.).

Doch bedarf diese vereinfachende Gegenüberstellung einer Differenzierung. Denn eine nähere Betrachtung zeigt: Einerseits hat die Religion eine historische Entwicklung nötig gehabt, um zum Begriff eines »persönlichen Gottes« zu gelangen. Andererseits hat auch die Transzentalphilosophie eine Entwicklung durchlaufen, die dazu führte, den Möglichkeitsgrund aller Erfahrung als Person zu begreifen.

a) *Annäherungen an eine philosophische Rede von Gottes Personalität*

Die Erfahrung des »Numinosen«, die in den unterschiedlichsten Religionen bezeugt wird, enthält wenigstens ansatzweise solche Momente, die sich im Laufe der Religionsgeschichte zu der Überzeugung entwickeln können, der Mensch habe es in dieser Art von Erfahrungen mit personalen Gottheiten zu tun. Dagegen erscheint es als zweifelhaft, ob es möglich ist, sich zu derjenigen Wirklichkeit auf spezifisch personale Weise zu verhalten, von der die Philosophen sprechen und die sie, in bestimmten Argumentationszusammenhängen, »Gott« nennen. Und dieser Zweifel spiegelt sich in der Unterschiedlichkeit philosophischer Meinungen über die Anwendbarkeit oder Nicht-Anwendbarkeit des Personbegriffs auf einen philosophisch verstandene-

nen Gott. In der philosophischen Weise, von Gott zu sprechen, ist gerade die Personalität Gottes nicht so sehr Inhalt einer feststehenden Gewißheit als vielmehr Gegenstand heftiger Kontroversen. Auf der einen Seite stehen Versuche, aus dem metaphysischen Begriff des »allervollkommensten Wesens« abzuleiten, daß diesem Wesen auch jene Prädikate zugesprochen werden müssen, die das Wesen der Person ausmachen, vor allem Selbstbewußtsein und freie Selbstbestimmung. Andererseits wird gegen diese Versuche der Einwand erhoben, daß »Personalität« ein Relationsbegriff ist, weil es zum Wesen der Person gehört, in Beziehung zu anderen Personen oder auch zu Sachen zu stehen oder in solche Relationen eintreten zu können, während das »allervollkommenste Wesen« sich selber genug ist, das Eintreten in Relationen nicht nötig hat, ja letztlich in sie gar nicht eintreten kann. Denn schon die Vorstellung von einem solchen »Eintreten« würde ein Moment der Veränderung und damit der Unvollkommenheit in den Begriff dieses Wesens hineinragen.

Um derartige Kontroversen von dem Verdacht zu befreien, sie beträfen nur die Implikationen eines von den Philosophen selber konstruierten Begriffs, und in der Unentscheidbarkeit dieser Kontroversen trete überdies die Gegenstandslosigkeit dieses Konstruks zutage, kann der Versuch unternommen werden, den Kontext eines philosophischen Gottesbegriff nicht in der Meta-Physik, sondern in der Meta-Noetik zu suchen: Der philosophisch verstandene Gott ist dann nicht primär das oberste, allervollkommenste Seiende, sondern der Möglichkeitsgrund aller Erkenntnifähigkeit des Subjekts und aller Erkennbarkeit seiner Objekte. (Sekundär kann der Nachweis versucht werden, daß er, um das eine zu sein, auch das andere sein müsse, daß also die oberste Quelle aller Erkenntniskraft und Erkennbarkeit nur in dem allervollkommensten Seienden gefunden werden könne.)

Doch dann wird dem Begriff eines personalen Gottes mit noch größerer Zurückhaltung begegnet. Seit Platon hat die Überzeugung breite Zustimmung gefunden, daß die Bedingung der Erkenntniskraft wie der Erkennbarkeit eine »dritte Größe« ist, weder Subjekt noch Objekt, sondern, dem Licht vergleichbar, gerade dadurch sichtbar-machend, daß es selber unsichtbar bleibt. (Wir sehen ja niemals den Lichtstrahl, sondern stets nur Gegenstände, die in diesen Lichtstrahl geraten.) Das noumenale »Licht« ist, gleich dem physischen, von allen Gegenständen verschieden, die es sichtbar macht; es selbst und seine Quelle, die »noumenale Sonne«, liegen »jenseits« dessen,

was wir in der Kraft dieses Lichts zu erfassen bekommen und als »seiend« bestimmen. Sie liegen »epékeina tes ousías«, jenseits des Seins und darum auch jenseits all dessen, worauf wir den Begriff der »Person« anwenden könnten. Sie werden für uns nicht anders erkennbar als in dem, was sie bewirken: die Vermittlung (platonisch gesprochen: die »Zusammenjochung«) des Geistes mit seinen Gegenständen. Will man für diese Bedingung der Subjekt-Objekt-Vermittlung den Namen »Gott« gebrauchen, dann wird man zu der Folgerung genötigt, dieser »Gott der Philosophen« sei nicht seiend, sondern »überseiend«, nicht ein personales, sondern ein »über-personales« Wesen. Für den so verstandenen Gott hat sich spät, vor allem unter dem Einfluß des frühen Schelling, der Name »das Absolute« durchgesetzt.

Und doch sind in dieser platonischen Tradition, die sich in neu-platonischer Gestalt bis zu Schelling weiterentwickelt hat, schon Momente angelegt, die zu einer Annäherung des Begriffs vom »Absoluten« an einen personalen Gottesbegriff geführt haben. Schon Platons Unterscheidung zwischen dem »Licht« und der »Sonne« beruht auf der, nicht eigens reflektierten, Voraussetzung, daß die »Quelle«, aus der alle Erkenntniskraft des Subjekts und alle Erkennbarkeit der Gegenstände stammt, also das noumenale Licht, noch einmal aus einer »Quelle«, eben der »noumenalen Sonne«, stammt. Diese Voraussetzung ist nur dann berechtigt, wenn sich herausstellt, daß das Leuchten dieses Lichtes nicht notwendig, sondern kontingent ist und also einer Ursache bedarf. Das kann nur dadurch erwiesen werden, daß wir die Erfahrung machen: dieses Licht leuchtet nicht immer und also nicht notwendigerweise. Leuchtet es nicht, dann werden wir bei unseren subjektiven Vorstellungen alleine gelassen und können nicht zum objektiv Gültigen vorstoßen. Wir können dieses Licht auch nicht durch eigene Anstrengung herbeizwingen; es muß uns aus fremder Quelle gegeben werden, auch wenn wir von dieser Quelle nur wissen, wenn sie uns schon mit der Erkenntniskraft beschenkt und die Gegenstände erkennbar macht. Nun ist – worauf nicht Platon, sondern erst Schelling aufmerksam gemacht hat – das allein adäquate Korrelat zu einer kontingenten Wirkung eine frei wirkende Ursache. Eine notwendig wirkende Ursache würde auch ihre Wirkung mit Notwendigkeit erzeugen. Dann aber würden wir auf die Kontingenz dieser Wirkung nicht aufmerksam. Daraus läßt sich die weiterführende Folgerung ziehen: Es ist nur dann sinnvoll, die »Quelle« unserer Erkenntniskraft, das Licht, noch einmal auf eine »Quelle«, die Sonne, zurückzuführen, wenn wir die Kontingenz des

Lichts erfahren haben und daher seine Quelle als frei wirkende Ursache denken müssen. Jedesmal, wenn Erkenntnis gelingt und wir dadurch unserer eigenen Erkenntnisfähigkeit und der Erkennbarkeit der Gegenstände bewußt werden, haben wir damit zugleich die ungenötigte Gabe eines freien Gebers empfangen. Die von uns nicht erzwingbare Subjekt-Objekt-Vermittlung ist, so verstanden, die Folge seiner freien Zuwendung zu uns und zur Welt. Ein Wesen aber, das zur freien Zuwendung fähig ist, dürfen wir als »Person« bezeichnen. Nennen wir dieses Wesen »Gott«, dann führen solche meta-noetischen Überlegungen nicht weniger als die klassischen metaphysischen zu einem personalen Gottesverständnis.

Indessen ist auch ein solcher Denkversuch einem Einwand ausgesetzt. Dieser lautet: Was wir als Kontingenz unserer Befreiung aus der Verfangenheit in subjektive Vorstellungen erfahren und zugleich als Kontingenz der Öffnung eines Wegs zu den Gegenständen begreifen, beweist nicht, daß die Bedingung der Subjekt-Objekt-Vermittlung nicht immer gegeben sei und also eines freien Gebers bedürfte; es kann auch daraus erklärt werden, daß dem Wirken dieser Bedingung Hindernisse in den Weg treten können – so wie die physische Sonne immer und aus einer Notwendigkeit ihres Wesens heraus leuchtet, aber Wolken ihr Licht verhüllen können.

Die Argumentationslage ändert sich erst dann, wenn sich herausstellt, daß der Befreiung des Subjekts aus seiner Selbstverfangenheit nicht nur äußere Hindernisse in den Weg treten können (was unbestritten ist), sondern daß die gleiche Tätigkeit unserer Vernunft, durch die allein wir subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformieren können, eine Selbstgefährdung dieser Vernunft erzeugt, der sie schließlich erliegt. Das »Licht«, das die Erkenntnis möglich macht, verbirgt sich dann nicht hinter irgendwelchen »Wolken«, sondern wird durch eben jene Tätigkeit des Subjekts, in der allein es »aufleuchten« kann, zum Erlöschen gebracht. Oder ohne die platonische Licht-Metapher gesprochen: Erst die der Vernunft immanente Dialektik macht jene Kontingenz unserer Befreiung aus Selbstbefangenheit klar, die die Frage nach der befreienenden Freiheit einer göttlich-personalen Wirkmacht entstehen läßt.

b) *Der Neuansatz der kantischen Transzentalphilosophie und die Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit*

Thema der Transzentalphilosophie, wie Kant sie verstanden hat, ist die Freilegung der Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Beruht, wie die Transzentalphilosophie seit Kant annimmt, die Möglichkeit der Erfahrung darauf, daß das Subjekt fähig ist, durch die Formen der Anschauung und des Denkens einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen alle Inhalte, auf die diese Akte sich beziehen, eine eindeutige Stelle finden, dann sind diese Formen die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung.

Den Ausgangspunkt, von dem aus innerhalb einer solchen Transzentalphilosophie die Frage nach Gottes Personalität philosophisch auf neue Weise aufgeworfen werden kann, bildet die kantische Entdeckung, daß die Vernunft unvermeidlich in jene Dialektik gerät, in welcher sie an den Aufgaben, die sie sich stellt, zunächst notwendig scheitert, und daß zur Aufhebung dieser Dialektik die Existenz einer geeigneten Bedingung »postuliert« werden muß. Der für ein personales Gottesverständnis entscheidende Schritt, den Kant durch seine Argumentation getan hat, besteht darin, daß er durch seine Lehre von der Vernunftdialektik entdeckt hat, daß die Vernunft an ihren selbstgesetzten Aufgaben auch scheitern kann. In einer über Kant hinausführenden Interpretation läßt sich sagen: Damit hat Kant, ohne dies ausdrücklich anzumerken, die Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit entdeckt. Diese Kontingenz aber besteht nicht nur darin, daß man sich einen Zustand, in dem das menschliche Subjekt noch nicht oder nicht mehr erfahrungsfähig ist, widerspruchsfrei ausdenken könnte, sondern darin, daß diese Grenzen selber den Inhalt einer Erfahrung bilden: Wir stoßen bei dem Versuch, Inhalte subjektiven Erlebens in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu verwandeln, an solche Grenzen unserer Erfahrungsfähigkeit, weil die Ideen der Vernunft, die uns bei diesem Versuch leiten, angesichts der Strukturdifferenz der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten widersprüchlich werden.

Greift man die in der Philosophie geläufige Licht-Metapher auch in diesem Zusammenhang auf, dann läßt sich sagen: Wir geraten in eine Finsternis, in der sich uns nichts mehr zeigen kann; aber diese Finsternis selbst macht den Inhalt eines Sehens aus. Wir erfassen, daß sich uns nichts mehr zu fassen gibt, und daß der Grund dafür nicht in einem äußeren Hindernis besteht, das unser Auge »ver-

hüllt«, sondern in der Selbsttätigkeit unserer eigenen Vernunft, die die Widersprüche, an denen sie scheitert, auf eine für uns unvermeidliche Weise selbst hervorbringt. Die Vernunftdialektik ist keine Folge äußerer Gewalt, die unserem Anschauen und Denken angetan wird, sondern ergibt sich aus unserer Selbstbestimmung und Eigentätigkeit. Diese selbst erzeugt jene Dialektik, in welcher ihre Fähigkeit verlorengreht, die verschiedenen »Welten« zur Ganzheit der »einen Welt«, die verschiedenen »Subjektivitätsweisen« zur Einheit des Aktes »Ich denke« zu verknüpfen. Und aus dieser »Finsternis«, in der dem erfahrenden Subjekt seine Welt und das eigene Ich gleichermaßen versinkt, kann es sich nicht selber befreien. In einer an Kant anknüpfenden, aber über ihn hinausgehenden Interpretation kann man deswegen sagen: Das Subjekt kann nicht durch eigene Anstrengung dafür sorgen, daß ihm »über diesem Abgrund von Finsternis ein neues Licht aufgeht«. Darauf, daß dies geschehen werde, richtet sich die postulatorische Hoffnung und das in ihr implizierte Vertrauen.

Es ist diese Art von Kontingenz, die transzentalphilosophisch als Äußerung der Freiheit jenes Grundes verstanden werden darf, der die Wiederherstellung unserer Erfahrungsfähigkeit im Durchgang durch die Vernunftdialektik möglich macht. Und wenn Kants Postulatenlehre zuletzt zu einer »Deduktion der Idee einer Rechtfertigung aus Gnade« führt, dann wird der Zusammenhang deutlich, der die Analyse der Vernunftdialektik und ihrer möglichen Auflösung mit dem Begriff eines persönlichen Gottes verbindet. Nur im Zusammenhang dieser postulatorischen Hoffnung wird Freiheit und damit zugleich Personalität zu einem philosophischen Gottesprädikat.

Aber auch unter dieser Voraussetzung muß hinzugefügt werden: Es ist eine offene Frage, ob eine solche transzentalphilosophische Reflexion zu einem angemessenen Verständnis dessen führt, was im religiösen Kontext über Gottes Freiheit und Personalität gesagt wird, vor allem über das göttliche »Erwählen« und »Verwerfen« und über jene »Zuwendung des Angesichts«, durch die Gott es dem Menschen möglich macht, zu ihm in jenes interpersonale Verhältnis einzutreten, das sich vor allem in der Anrufung seines Namens ausdrückt. Das »Aufgehen eines Lichtes über einem Abgrund von Finsternis«, von dem auch philosophisch gesprochen werden kann, um die Dialektik der Vernunft und ihre Aufhebung zu beschreiben, hat im religiösen Zusammenhang diesen spezifischen Charakter einer »Zuwendung des Angesichts«, die es dem Menschen gestattet, die

Quelle dieses Lichts beim Namen zu rufen. Darum ist »Personalität Gottes« im religiösen Zusammenhang nicht nur ein philosophisches Postulat, das die Wiederherstellung der menschlichen Erfahrungsfähigkeit im Durchgang durch ihre Selbstaufhebung einem freien Subjekt zuschreibt, sondern der Inhalt einer besonderen Erfahrung. In ihr gewinnt der Mensch die Gewißheit, sich der Zuwendung dieses Angesichts auch dann anvertrauen zu können, wenn dieses sich ihm, in gewissen Phasen seines Lebens oder der gemeinschaftlichen Geschichte der religiösen Gemeinschaft, schmerzlich verbirgt. Auch dann noch, in Phasen der Verborgenheit Gottes, bleibt er für den Glaubenden anrufbar. »Laß aufleuchten dein Angesicht und wir sind heil«⁹. Es ist also zu prüfen, ob dieses für die religiöse Erfahrung konstitutive Moment verlorengingeht, wenn der Begriff der Personalität und Freiheit in einem transzendentalen Sinne verwendet und von einem »postulierten Gott« ausgesagt wird.

Um diese Frage zu beantworten, ist folgender Hinweis hilfreich: Bei Kant beruhte die Dialektik der Vernunft auf der Strukturverschiedenheit zweier Erfahrungsweisen, der wissenschaftlich-theoretischen Empirie und der sittlichen Erfahrung, und deswegen auf der Strukturverschiedenheit zweier Erfahrungswelten, der »Natur« als des Gesamtzusammenhangs aller Gegenstände der theoretischen Erkenntnis und der »Welt der Zwecke« als des Gesamtzusammenhangs der intendierten Ergebnisse sittlichen Handelns. Diese Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten galten als unveränderlich, und infolgedessen wurde auch die Vernunftdialektik und ihre mögliche Aufhebung so beschrieben, daß sie von keiner geschichtlichen Veränderung betroffen seien. Dies wiederum hatte Folgen für die Weise, wie die Bedingung für die Aufhebung dieser Dialektik bestimmt wurde. Sie ist, kantisch verstanden, immer schon wirksam geworden; der von Kant postulierte Gott hat sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz immer schon gegeben. Und er hat dies aus einer inneren Notwendigkeit heraus getan. Denn in seiner Eigenschaft als uneingeschränkt vollkommenes Wesen konnte er uns nicht, als Gesetzgeber des Sittengesetzes, vorschreiben, der »Beförderung« eines Zweckes zu dienen, dessen Erreichung er, als Gesetzgeber des Naturgesetzes, unmöglich macht. Gerade darauf, daß zum Begriff Gottes der Begriff der höchsten Vollkommenheit gehört, beruhte es, daß die von Kant postulierte Bedingung geeignet erschien, die Dialektik der Vernunft

⁹ Ps 80,4, 8 und 10.

aufzuheben; und darauf, daß nur ein in jeder Hinsicht vollkommenes Wesen die Vernunftdialektik aufheben kann, beruhte es, daß diese Bedingung nach Kants Auffassung »Gott« genannt werden konnte.

Insoweit ist der Gottesbegriff, wie er in Kants Postulatenlehre vorkommt, nicht von demjenigen verschieden, der auch in der klassischen Metaphysik verwendet wird. Die so verstandene Postulatenlehre verändert nicht den *Begriff Gottes*, sondern gibt eine neue Begründung für die Annahme seiner *Existenz*. Nun hat sich aber an früherer Stelle gezeigt: Der metaphysische Begriff des »allervollkommensten Wesens« ist nicht ohne zusätzliche Modifikationen auf die spezifische Weise anwendbar, wie die Religion von Gottes »gutmachender Güte« spricht (s. o. S. 114 ff. u. 183 ff.). Deshalb ist die pure Tatsache, daß ein Begriff, z. B. der des »allervollkommensten Wesens«, aus dem Kontext der klassischen Metaphysik in den einer philosophischen Postulatenlehre übernommen wird, für sich genommen noch kein Rechtfertigungsgrund für die Behauptung, hier werde von der gleichen Wirklichkeit gesprochen, die im religiösen Zusammenhang »Gott« heißt.

c) *Eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, die Geschichte der Anschauungs- und Denkformen und die Krisen dieser Geschichte*

Die Problemlage ändert sich erst dann, wenn die Strukturverschiedenheit der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten zwar als einer der Gründe für das Auftreten der Vernunftdialektik gilt, aber nicht als der einzige Grund. Auch innerhalb der einzelnen Erfahrungsweisen (z. B. der wissenschaftlichen Empirie oder der sittlichen Erfahrung) treten Inhalte auf, die sich den Formen des Anschauens und Denkens nicht bruchlos einfügen, sondern das Subjekt nötigen, diese Formen umzugestalten. Das Verhältnis zwischen diesen Formen und den Inhalten der Erfahrung erweist sich als dialogisch, sodaß die Formen das Erfassen von Inhalten möglich machen, die Inhalte aber einen Anspruch des Wirklichen vernehmbar machen, der das Subjekt nötigt, diese Formen zu verändern. Folglich beruht die Möglichkeit der Erfahrung auf der Fähigkeit des Subjekts, in ein solches dialogisches Verhältnis zur Wirklichkeit einzutreten und sich so einem Anspruch des Wirklichen auszusetzen, der sich als das vorantreibende Moment in einer Geschichte der Anschauungs- und Denkformen erweist.

Nun ist aber diese Geschichte nicht frei von Krisen, in denen sich die Fähigkeit des Subjekts zum Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch als contingent erweist: Es ist nicht *apriori* gewiß, daß das menschliche Anschauen und Denken immer dann, wenn seine Formen durch den »je größeren« Anspruch des Wirklichen aufgebrochen werden, fähig sein wird, neue Formen zu entwickeln, die es gestatten werden, alte und neue Inhalte in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen; nur wo dies gelingt, können alle Inhalte der Erfahrung sich gegenseitig auslegen; und nur so kann das erkennende Subjekt der Identität des Gegenstands im Wechsel der Weisen, wie er sich zeigt, gewiß sein. Angesichts dieser Kontingenz der Fähigkeit zu jenem Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, wird die transzentalphilosophische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu der Frage: Welches ist die Bedingung, von der es abhängt, ob das menschliche Anschauen und Denken im Durchgang durch derartige Krisen seiner Geschichte zu neuen Formen der Erfahrungsfähigkeit gelangen wird?

Diejenigen Krisen, von denen hier die Rede ist, ergeben sich nicht nur aus der Strukturverschiedenheit unterschiedlicher Erfahrungsweisen, sondern treten auch innerhalb jeder einzelnen auf. Und sie ergeben sich nicht aus dem »Wesen« des Ich, das sich in den Schritten von »Position«, »Negation« und »Negation der Negation« aufgrund eines ihm immanenten Gesetzes zu seiner Geschichte entfaltet, sondern aus konkreten Inhalten seiner Erfahrung, deren Eintreten nicht *apriori* deduziert werden kann. Und entsprechend ist die Auflösung dieser Dialektik, wenn sie geschieht, ein Ereignis innerhalb dieser Geschichte der Vernunft, das sich nicht aus Gründen als notwendig ableiten läßt – auch nicht aus dem »Wesen« jenes Grundes, auf den die postulatorische Hoffnung sich richtet. Als Glied einer Geschichte der Vernunft ist das Auftreten dieser Art von Vernunftdialektik ein contingent Ereignis; und von ihrer Auflösung gilt das Gleiche. Es ist diese Kontingenz der auftretenden Dialektik und ihrer ebenso kontingenten Auflösung, die auf eine Ursache verweist, die nicht aus einer Notwendigkeit ihres Wesens heraus tätig wird, sondern aus ungenötigter Freiheit. Es ist diese die Vernunft befreende, sie vor unüberwindlicher Selbstverstrickung bewahrende oder die schon geschehene Selbstverstrickung überwindende Freiheit, die dazu nötigt, den philosophisch »postulierten« Gott als Person zu denken.

d) *Der »postulierte Gott« –
Grund einer transzendentalen Hoffnung*

Wie also in der Geschichte der Religion erst dann ein ausdrücklich personales Gottesverständnis zustandekommt, wenn unter den Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung das historische Moment dominant wird, so ergibt sich auch in der Geschichte der Transzentalphilosophie erst dann ein personales Verständnis des postulierten Gottes, wenn die transzendentale Reflexion sich mit der historischen verbindet, indem die Vernunftdialektik und ihre Auflösung als Glieder einer Geschichte verstanden werden, in der göttliche und menschliche Freiheit sich zueinander verhalten. Und wie in der Religion das Sprechen von Gott nur dann seinen spezifisch religiösen Charakter wahrt, wenn der Sensus historicus der religiösen Erfahrung im Sinne des Sensus anagogicus ausgelegt wird, so kann der Grund der postulatorischen Hoffnung nur dann ein »Gott« heißen, wenn die Postulate Ausdruck einer Hoffnung bleiben, die sich auf jene Treue des Heiligen richtet, die allein der ebenso unvorhersehbaren wie zukunftsoffenen Geschichte der Vernunft ihre Kontinuität zu sichern vermag.

Ein solches auf transzentalphilosophische Weise entwickeltes Gottesverständnis leitet die Personalität Gottes nicht durch metaphysische Argumentation aus dem Begriff seiner »höchsten Vollkommenheit« ab, sondern daraus, daß dieser Gott als der Grund und Gegenstand einer Hoffnung begriffen wird, ohne die kein Akt der Erfahrung zustandekäme: keine religiöse Erfahrung, aber auch keine theoretische oder sittliche Erfahrung irgendwelcher Art. Denn diese Hoffnung richtet sich darauf, daß die menschliche Vernunft, ohne die keine Erfahrung zustandekommt, aus ihrer drohenden Selbstauflöhung befreit wird. Eine solche Hoffnung aber ist, von seiten des Menschen, stets ein personaler Akt, durch den der Mensch sich jenem Grunde anvertraut, der ihn, im Durchgang durch seine radikale Selbstbedrohung, zu seinen Akten des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauches fähig macht. Weil aber dieser personale Akt des Hoffens sich seinerseits auf eine freie und ungenötigte Zuwendung Gottes richtet, muß auch der Gott, auf den diese Hoffnung sich bezieht, als Person gedacht werden, von deren freier Entscheidung es abhängt, ob der Mensch zum Vollzug seiner Personalität (wieder) befähigt wird.

Aufgabe der Vernunftpostulate kann es daher nicht sein, den

Nachweis zu versuchen, daß diejenige Bedingung, durch die das Anschauen und Denken vor seiner drohenden Selbstaufhebung bewahrt wird, notwendigerweise gegeben sei; dann würde jene Kontingenz gerade beseitigt, die es zu deuten gilt. Wohl aber muß die Existenz einer solchen Bedingungen »gefordert« (postuliert) werden, wenn die Vernunft ihre Aufgabe, auch strukturverändernde Erfahrungsinhalte in einen veränderten Kontext aufzunehmen, nicht *a priori* für unerfüllbar halten soll. Sie muß sich – hoffend, nicht schauend – einer solchen Bedingung anvertrauen können, wenn sie auch nur den Versuch unternehmen soll, dieser ihrer Aufgabe gerecht zu werden. *Jener Grund, der die Aufhebung der Vernunftdialektik möglich macht und von dem daher in philosophischen Postulaten gesprochen werden kann, muß als der Grund eines kontingenten Ereignisses verstanden werden, auf das eine in transzendentaler Hinsicht notwendige Hoffnung sich richtet. Nun kann aber eine notwendig wirkende Ursache nur notwendig eintretende Folgen verursachen; der adäquate Grund eines kontingenten Ereignisses dagegen ist eine freie Tat. Die in transzendentaler Hinsicht notwendige Hoffnung richtet sich also auf das Subjekt einer freien Tat und also auf eine Person. Und dies ist der zweite und entscheidende Rechtfertigungsgrund dafür, diesen Gegenstand der Hoffnung im philosophischen Zusammenhang »Gott« zu nennen* (vgl. o. S. 224 ff.). Denn auch der religiöse Glaube, also jene von allem Schauen verschiedene Gewißheit, die für den religiösen Akt charakteristisch ist, wird als ein »Feststehen in dem, worauf man hofft« bezeichnet¹⁰.

Freilich wird hier nicht nur die Ähnlichkeit, sondern auch die Differenz zwischen dem postulatorischen Vernunftglauben und dem religiösen Glauben deutlich: Die Verlässlichkeit der Hoffnung, die auch »in allen Bedrängnissen nicht zuschanden wird«, gründet sich für den religiösen Glauben auf die Zusage Gottes, der sich »keiner seiner Worte und Taten gereuen läßt«, auch wenn das Verhalten des Menschen ihm dazu immer wieder zureichende Gründe gäbe¹¹. Was das Postulat als die notwendige Voraussetzung für die Wiederherstellung der Fähigkeit zur Erfahrung »fordert«, ist so dem religiösen Glauben aufgrund des »Sensus spei« der religiösen Erfahrung gewiß geworden.

¹⁰ Hebr. 1,11.

¹¹ Vgl. den mit Noah geschlossenen Bund Gen. 8,21 f.

e) *Die Personalität des »postulierten Gottes« und der Sensus historicus der religiösen Erfahrung*

Der Begriff der »Personalität« Gottes, so hat sich gezeigt, ist in der klassischen Metaphysik strittig. Und selbst dort, wo er im metaphysischen Zusammenhang gebraucht wird, vor allem als Folgerung aus dem Begriff des »allervollkommensten Wesens«, bleibt die Frage offen, ob er geeignet ist, die spezifisch religiöse Bedeutung der Rede von einem persönlichen Gott auszulegen. Im religiösen Zusammenhang nämlich, so ist deutlich geworden, geht ein personales Verständnis Gottes vor allem aus dem historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung hervor. Denn die religiöse Erfahrung verweist den, der sie macht, auf charakteristische Weise auf seine Geschichte und fügt diese seine persönliche Lebensgeschichte in die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ein.

In jeder einzelnen religiösen Erfahrung weiß sich der Mensch vor eine Entscheidung gestellt, in der über sein Heil oder Unheil entschieden wird, weil in der gegenwärtigen Begegnung mit dem Heiligen jene Entscheidung, die von diesem »im Anfang« gefällt worden ist, in neuer, abbildhafter Gestalt wiederkehrt. Und indem der Mensch in der religiösen Erfahrung zu einer Antwort gerufen wird, in der er sich zugleich zu dem verhält, was im Anfang geschah, kommt in dieser seiner Antwort auch die »ur-anfängliche« Zwendung des Heiligen zur Welt auf neue Weise zur Sprache. Auf diese Weise wird der, der diese Antwort gibt, zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit derjenigen Überlieferung, die von diesen Ur-Anfängen spricht, vor allem für die Wahrheit der gottesdienstlichen Anamnese, die der je neuen Vergegenwärtigung dieser Anfänge dient. Deshalb bleiben nicht nur jene Anfänge bleibend denkwürdig, die den Inhalt der normativen Texte einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft und ihrer gottesdienstlichen Feier bilden, sondern, wenn auch in abgestuftem Maße, auch jene Erfahrungen, durch die ein Hörer der überlieferten Botschaft zum Zeugen ihrer Wahrheit geworden ist. In der Kette dieser Zeugen darf kein Glied fehlen, auch nicht das Zeugnis der »Kleinen«, wenn spätere Hörer nicht nur Informationen über Vergangenes erhalten, sondern zugleich jene »Formatio Mentis« gewinnen sollen, die auch sie befähigt, ihre eigenen Erfahrungen im Lichte der Überlieferung auszulegen und so auch ihrerseits zu Zeugen der Wahrheit dieser Überlieferung zu werden.

Der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung enthält also einen dreifachen Bezug: den Bezug zu den »Anfängen«, zu den je neuen Erfahrungen immer neuer Individuen, die im Lichte dieser Anfänge gedeutet werden und diese ihrerseits auf neue Weise verständlich machen, und zur Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Es ist dieser dreifache Bezug zur Geschichte, der »das Heilige«, dessen Zuwendung und Anspruch in der religiösen Erfahrung vernommen und beantwortet wird, als Subjekt eines Dialoges verstehen lässt, den es mit dem Menschen durch seine individuelle und gemeinschaftliche Geschichte hindurch führt. Und zugleich gewinnt jede Phase dieses Dialogs den Charakter einer Begegnung mit dem Unbedingten, das in Freiheit über Heil und Unheil des Menschen entscheidet. Und als solches Subjekt eines Dialogs wird »das Heilige« als Person erfahrbar und kann darum »Gott« genannt werden (s. o. S. 125 ff. u. 172 ff.).

Es ist dieser Bezug zur Geschichte, der dem Gottesbegriff der klassischen Metaphysik entweder ganz fehlt oder doch für diesen Gottesbegriff nicht konstitutiv ist. Aber auch in der Transzentalphilosophie Kants, die die drohende Selbstauflösung der Vernunft beschreibt und die Bedingung zur Auflösung dieser Dialektik durch Postulate benennt, kommt dieser Bezug zur Geschichte allenfalls in Ansätzen zur Sprache, etwa dort, wo er von dem ungeschuldeten »Urteilsspruch aus Gnade« spricht. Anknüpfend an verstreute Einzeläußerungen dieser Art, die sich bei Kant finden, kann eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie zeigen: Die Dialektik der Vernunft ergibt sich nicht nur aus ewigen Wesens-Sachverhalten (vor allem aus der Strukturdifferenz und Interferenz zweier »Welten«, der Welt der Gegenstände theoretischen Erkennens und der Welt der Zwecke sittlichen Handelns). Vielmehr ergibt sie sich aus unvermeidlichen Krisen jenes Vorgangs, den man als »Dialog mit der Wirklichkeit« bezeichnen kann. Im Unterschied zu jeder dialektischen Selbst-Explikation des Subjekts, die das jeweils begegnende Fremde nur als Moment seiner eigenen Selbst-Realisierung zu Wort kommen lässt, ist dieser Dialog in jeder seiner Phasen unvorhersehbar und zukunftsoffen. Hier spricht nicht das Subjekt sich selber aus, sondern die begegnende Wirklichkeit ist es, die ihren Anspruch geltend macht. Und unter diesem Anspruch erweist sich eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« als *nötig*, ohne daß apriorische Gründe dafür angegeben werden könnten, daß die je konkret geforderte Umgestaltung auch *möglich* sei. Darauf beruhen die Krisen in

der Geschichte der Vernunft. Sowohl diese Krisen auch die immer neuen Weisen ihrer Überwindung erweisen sich als kontingente Ereignisse innerhalb einer Geschichte, deren Verlauf nicht aus a priori-schen Gründen deduziert werden kann. Deshalb muß auch die Bedingung, die im Verlauf dieser Geschichte deren Krisen überwindbar macht und die Möglichkeit jener Umgestaltung garantiert, die zur Überwindung dieser Krisen notwendig ist, als freies Subjekt verstanden werden. Auf solche Weise gelangt eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie dazu, die von ihr postulierte Bedingung für die Aufhebung der Vernunftdialektik als Person zu verstehen und deswegen als »Gott« zu bezeichnen.

f) Eine Bewährungsprobe beider Weisen des Sprechens von Gott

Erst wenn der Begriff der »Personalität Gottes« im Rahmen einer weiterentwickelten Transzentalphilosophie in der soeben beschriebenen Weise verstanden wird, ist der Bezug zur Geschichte für diesen Gottesbegriff konstitutiv. Mit einem solchen Verständnis der transzendenten Personalität Gottes aber ist zugleich ein Maßstab gesetzt, an dem die religiöse Erfahrung sich bewähren muß. Denn diese ist der Gefahr ausgesetzt, als bloße Abfolge außergewöhnlicher Widerfahrnisse mißverstanden zu werden, deren Denkwürdigkeit sich darin erschöpft, den gewohnten Gang des Dialogs mit der Wirklichkeit bloß zu unterbrechen, statt ihm eine neue Wendung zu geben. Dann wird das religiöse Erzählen zu einer bloßen Ansammlung von »Merkwürdigkeiten«, die man bezeugt, weil sie im Zeugen wie im Hörer ein Bedürfnis befriedigen, das darauf gerichtet ist, aus dem Alltäglichen auszubrechen. Aber sobald beide, unvermeidlicherweise, in den Alltag zurückkehren, bleiben diese »Stupenda« ohne Belang.

Angesichts dieser Gefahr muß die religiöse Erfahrung sich dadurch bewähren, daß sie auch der theoretischen und praktischen Orientierung in der »profanen« Alltagswirklichkeit eine neue Gestalt verleiht. Das kann nur geschehen, indem sie den, der diese Erfahrung macht, dessen überführt, daß er, ehe er diese Erfahrung machte, »in Finsternis befangen«, d.h. in sich selber verschlossen und zum Dialog mit dem Wirklichen und seinem stets überraschenden Anspruch unfähig gewesen ist und daß ihm in jener Begegnung mit dem Heiligen, von der er erzählt, eine »Öffnung der Augen« widerfahren ist. Die religiöse Erfahrung versteht sich selber nur

dann angemessen, wenn sie ihr »historisches« Bedeutungsmoment darin entdeckt, daß das Subjekt durch ihren besonderen Inhalt auch seiner Form nach verwandelt, zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« fähig geworden ist. Diese Neuheit des Denkens aber kann nicht auf den Augenblick dieser Erfahrung beschränkt bleiben, sondern muß sich auch bei der Rückkehr in die Alltagswelt als Fähigkeit zu einer neuen Phase im Dialog mit dem Wirklichen bewähren. Oder kurz: *Wenn der Gott, von dessen Gegenwärtigwerdung der Zeuge der religiösen Erfahrung zu erzählen weiß, nicht zugleich der Gott ist, der die Vernunft auch in ganz profanen Zusammenhängen in ihrem Versuch, geordnete Kontexte ihrer gesamten Welt-erfahrung aufzubauen, »zugleich richtet und rettet«, wenn er also nicht jene transzendentale, von allen Erfahrungsgegenständen verschiedene Person ist, von der das philosophische Vernunftpostulat spricht, dann ist er auch im religiösen Erzählzusammenhang nicht der wahre Gott gewesen.*

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Auch die religiöse Erfahrung kann dem transzentalphilosophischen Postulat eines persönlichen Gottes einen Maßstab für sein kritisches Selbstverständnis an die Hand geben. Denn die »Forderung«, jene »Umwendung zur Neuheit des Denkens«, die nötig ist, wenn die Vernunft zum Dialog mit dem Wirklichen fähig bleiben soll, müsse auch möglich sein, und der »postulierte Gott« sei diejenige Bedingung, die das solchermaßen Notwendige möglich mache, kann Anlaß zu einem Selbstmißverständnis des philosophischen Postulates geben. Dann entsteht der Eindruck, die jeweils geschehende Wiederherstellung der Vernunft aus ihrer drohenden Selbstauflösung sei eine bloße Wiederholung des immer Gleichen: Immer wieder gerät das Denken in jene Situationen, in denen sein Versuch, Kontexte möglicher Erfahrung aufzubauen, zur Selbstverstrickung wird, die dieses Denken unfähig macht, den neuartigen Anspruch des Wirklichen auf angemessene Weise zu beantworten. Immer wieder erweist dieser Anspruch des Wirklichen sich von solcher Art, daß er ein auch der Form nach neues Anschauen und Denken verlangt. Immer wieder bemerkt das Subjekt, daß seine Versuche der Selbst-Erneuerung neue Formen der Selbst-Verstrickung erzeugen und daß es daher einer Befreiung bedarf. Aber wenn diese Befreiung dann wirklich geschieht und der befreienen Freiheit eines postulierten Gottes zugeschrieben wird, kann das Subjekt meinen, hier sei ihm nur zu wiederholtem Male widerfahren, was ihm aus früheren, vergleichbaren Fällen schon bekannt ist. Dann mißversteht

es das Ereignis dieser Umgestaltung als bloße Wiederherstellung des »Status quo ante«; und die Geschichte der Vernunft, die in solchen immer unvorhersehbaren Begegnungen mit der befreienden Freiheit Gottes geschieht, gerät aus dem Blick. Damit aber geht zugleich der Rechtfertigungsgrund dafür verloren, die Bedingung, die allein geeignet ist, die Dialektik der Vernunft aufzulösen, als Person zu verstehen. Denn es ist der Bezug zur Geschichte gewesen, der es gestattet hat, den »postulierten Gott« als Person zu verstehen.

In kritischer Zuspritzung gesagt: *Wenn der »postulierte Gott« sich nicht zugleich als der Gott derjenigen Geschichte erweist, von der der Zeuge der religiösen Erfahrung, aufgrund des Sensus historicus dieser Erfahrung, zu erzählen weiß, ist er auch im Zusammenhang einer philosophischen Postulatenlehre nicht der wahre Gott gewesen.*

Indem aber das Vernunftpostulat und die religiöse Erfahrung auf solche Weise füreinander zur Bewährungsprobe werden, zeigt sich, daß beide geeignet sind, sich gegenseitig zu einem besseren Verständnis ihrer selbst zu verhelfen und so in ein kritisch-hermeneutisches Wechselverhältnis einzutreten.

5. Ein hermeneutisch-kritisches Wechselverhältnis

Eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, so hat sich gezeigt, führt zu folgenden Ergebnissen: Die menschliche Erfahrungsfähigkeit ist contingent. Diese Kontingenz tritt in gewissen Krisen der Geschichte zutage, in denen die Vernunft sich selber aufzulösen droht und damit die Erfahrungsfähigkeit zunächst verlorengeht. Dann ist zur Wiederherstellung der Erfahrungsfähigkeit der freie Akt einer Ursache nötig, die »ein Licht über einem Abgrund von Finsternis aufgehen läßt«. Erst aufgrund dieser drei Ergebnisse einer weiterentwickelten Transzentalphilosophie erreicht das philosophische Sprechen von einem postulierten Gott jene strukturelle Verwandtschaft mit den Zeugnissen der religiösen Erfahrung, die den Versuch gestattet, beide in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen. Ein solches hermeneutisches Wechselverhältnis schließt gegenseitige Kritik nicht aus. Gerade die radikalsten Formen der Religionskritik, z. B. bei Feuerbach, Marx oder Freud, haben hermeneutischen Charakter gehabt. Sie wollten die Religion dadurch überwinden, daß sie ihr Wege zu einem angemessenen Verständnis

ihrer selbst aufzeigten¹². Und umgekehrt hat die religiöse Philosophiekritik sich nicht selten philosophischer Argumente bedient, um so die »Anmaßungen der Philosophie« von innen her zu überwinden (Beispiele eines solchen Verfahrens finden sich z. B. bei Kierkegaard). Der philosophische Religionskritiker und der theologische Philosophiekritiker stehen dann untereinander in einem hermeneutischen Wettbewerb. Doch muß dieser hermeneutische Wettbewerb nicht immer in der Absicht geführt werden, den Partner davon zu überzeugen, daß seine Position im Ganzen auf einem Selbst-Mißverständnis beruht, sodaß die Religion einerseits, die jeweils kritisierte Art der Philosophie andererseits sich selber »aufhebt«, sobald sie sich selber versteht. Das hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Religion und Philosophie kann auch dahin führen, daß beide ihre charakteristische Eigenart behalten und dennoch durch ihren Dialog lernen, sich besser zu verstehen als zuvor.

a) *Das gemeinsame Thema der Auslegung:
Das »Aufgehen eines Lichts über einem Abgrund
von Finsternis«*

Sich um ein solches »besseres Verstehen« zu bemühen, liegt zunächst im Interesse dessen, der religiöse Erfahrungen gemacht hat. Denn diese bereiten dem Verstehen spezifische Schwierigkeiten. Zeugen religiöser Erfahrung pflegen zu betonen, daß die Begegnung mit dem Heiligen zunächst ihre Augen »geblendet« habe, sodaß nicht nur das Heilige selbst sich »dem menschlichen Hinblick entzog«, sondern in seiner Übermacht das Verbum Mentis insgesamt zum Verstummen brachte, sodaß auch die bisher vertraute Erfahrungswelt in diesem »blendenden Licht« versank. Erst in einem zweiten Vorgang wurde dem Menschen »das Auge auf neue Weise geöffnet«, sodaß er nicht nur das Heilige, dessen Gegenwart er erfahren hatte, erkannte und zur doxologischen Antwort auf sein Erscheinen fähig wurde, sondern auch die gesamte Erfahrungswelt »in neuem Lichte sah«. Ist dieses »neue Licht« einmal aufgegangen, dann gibt es keinen Bereich der menschlichen Erfahrungswelt, der in diesem Lichte nicht auf neue Weise gesehen werden könnte. Ein herausragendes Beispiel dafür bietet jenes Bekenntnis der Seraphim, das

¹² Vgl. R. Schaeffler, Die Kritik der Religion, in: Kern/Pottmeyer/Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. I, 117–135.

der Prophet Jesajah gehört hat. »Alle Lande sind voll von seiner [Gottes] Herrlichkeit«. Wem das Auge geöffnet worden ist, der wird fähig, den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit »auf dem Antlitz aller Kreatur« wiederzuentdecken.

In beiderlei Hinsicht: als Erfahrung des zunächst »blendenden« und erst dann »erleuchtenden« Lichtes, ist die religiöse Erfahrung einerseits ein besonderes Widerfahrnis mit einem besonderen Inhalt und hat andererseits universale Bedeutung, indem sie eine neue Weise des Blicks auf die gesamte Erfahrungswelt entstehen ließ. So entsteht die Frage, wie diese Verflechtung von Partikularität des Inhalts und Universalität seiner Bedeutung zu verstehen sei. Und diese Frage ist nicht nur für den theoretischen Betrachter von Belang, sondern für den Zeugen der religiösen Erfahrung selbst. Denn es wird sich zeigen, daß die religiöse Erfahrung selbst in die Irre geleitet wird, wenn eines dieser beiden Momente aus dem Blick gerät.

Auf diese Frage nun kann die philosophische Lehre von der Vernunftdialektik und von ihrer Auflösung durch Postulate eine Antwort geben. Sie kann einsichtig machen, wie es zu einer solchen »Finsternis« kommt und wie es zu ihrer Überwindung durch ein ereignishaft »aufleuchtendes Licht« kommen kann. Und diese Beschreibung der Vernunftdialektik und ihrer Auflösung durch Vernunftpostulate kann zugleich dazu dienen, die speziell religiöse Erfahrung auszulegen, die diese Überwindung der »Finsternis« durch ein »aufleuchtendes Licht« zu ihrem zentralen Inhalt hat.

Die religiöse Erfahrung ist, aus der Sicht des Philosophen, ein Spezialfall aus der Klasse der »transzendentalen Erfahrungen«, d. h. derjenigen, die die Bedingungen verändern, unter denen künftig Erfahrungen gemacht werden können. Liegen diese Bedingungen, nach einer Einsicht Kants, in den Formen unseres Anschauens und Denkens, dann sind transzendentale Erfahrungen (und darunter auch die religiösen) solche, die das Formgefüge (die »Struktur«) dieser Akte verändern und damit den Anschauungsformen von Raum und Zeit, den Kategorien (besonders der Substanz- und der Kausalkategorie) und den Ideen (Zielvorstellungen von der Einheit des Ich und der geordneten Ganzheit der Welt) eine neue Bedeutung verleihen. Das aber geschieht dadurch, daß innerhalb der bestehenden Erfahrungswelt Inhalte auftreten, an denen die Struktur dieser Erfahrungswelt zunächst zerbricht. Dann entsteht jene »Finsternis«, in der alles Anschauen und Denken nur noch die eigene Unfähigkeit zum Sehen »sieht«, die eigene Unfähigkeit zum Begreifen »begreift«. Erst in

einem zweiten Vorgang können diese Formen des Anschauens und Begreifens auf veränderte Weise neu entstehen. Dann »geht uns ein neues Licht über dem Abgrund von Finsternis auf«.

All dies trifft auf die religiöse Erfahrung in ausgezeichnetem Maße zu. Darum ist auch die Licht-Metapher nicht nur bei den Vertretern der philosophischen Erkenntnistheorie, sondern auch und vor allem in der Sprache der Religion geläufig und wird dort auf eine spezifische Weise verwendet. Sie bezeichnet dort ein spezifisches Moment der religiösen Erfahrung. »Du, Herr, läßt meine Leuchte [mein Augenlicht] erstrahlen; Du machst meine Finsternis hell«¹³. Und auch in solchen Zusammenhängen ist nicht nur gemeint, daß dieser oder jener bestimmte Inhalt sich dem Auge des Menschen zunächst verbirgt und ihm sodann offenbargemacht wird, sondern daß seine »Leuchte« selber verfinstert wurde, sodaß gar nichts mehr in ihrem »Lichte« erscheinen konnte, und daß durch Gottes ungeschuldeten Zuwendung dieses Licht des Auges selber hell und zum Sehen fähig wird. Die philosophische Rede von der Dialektik der Vernunft, in der die Fähigkeit zur Erfahrung verlorengeht, und von der Auflösung dieser Dialektik durch Postulate der Hoffnung erweist sich so als geeignet, auch die spezifisch religiöse Rede von Gottes freier Zuwendung auszulegen. Denn diese transzendentalphilosophische Reflexion kann deutlich machen: Jene »Verfinsterung des geistigen Auges«, in die der Mensch nicht durch äußere Gewalt gerät, die vielmehr aus der Eigentätigkeit seines Anschauens und Denkens selber hervorgeht, betrifft nicht nur das besondere Gegenstandsfeld eines speziell »religiösen Sehens«, sondern seine Erfahrungsfähigkeit als ganze. Und jenes »Aufleuchten des Lichts über einem Abgrund von Finsternis«, von dem die Zeugnisse der religiösen Erfahrung sprechen, gibt dem Menschen nicht nur die Fähigkeit zu speziell religiösen Erfahrungen zurück, sondern stellt das menschliche Anschauen und Denken als ganzes und in all seinen Tätigkeitsbereichen aus dieser seiner drohenden Selbstaflösung wieder her. Diese Wiederherstellung aber kann vom Menschen weder erzwungen noch aus Prinzipien abgeleitet, sondern nur erhofft werden und ist dort, wo sie geschieht, der Inhalt einer kontingenten Erfahrung. So kann die transzendentale Reflexion die universale Bedeutung der religiösen Erfahrung deutlich machen und zeigen, daß die Zuwendung Gottes, die den Inhalt dieser religiösen Erfahrung ausmacht, über das Ganze

¹³ Ps 18,29.

unserer Fähigkeit entscheidet, irgendetwas zum Gegenstand unserer Erfahrung zu machen.

b) *Krisen in der Geschichte des religiösen Bewußtseins*

Nun tritt das Problem, wie das Verhältnis von partikulärem Inhalt und universaler Bedeutung zu bestimmen sei, auf dem Felde der religiösen Erfahrung in zwei verschiedenen Gestalten auf. Es gibt einerseits jene Erfahrungen, in denen »mit einem Schlag« eine »alte Welt« versinkt und eine »neue Welt« sich öffnet. Wer eine solche Erfahrung gemacht hat, kann ausrufen: »Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt«¹⁴. Die Dialektik der religiösen Erfahrung, »blendendes« und »erleuchtendes« Licht zugleich zu sein, erscheint dann ein für allemal zugunsten des »erleuchtenden Lichtes« überwunden. Es gibt aber auch andere, unscheinbarere, aber nicht weniger strukturverändernde Erfahrungen, die innerhalb der Geschichte der »Bekehrten«, die schon »zur Neuheit des Denkens umgestaltet« sind, auftreten. Hier nämlich werden Inhalte erfahren, die gerade dann, wenn sie als Abbild- und Gegenwartsgestalten der heiligen Ur-Ereignisse gedeutet werden, als Skandal erscheinen (die »Ehre des Namens antasten«). Gerade das religiös Notwendige, die Wiedererkennung des Urbilds in seinen Abbildern, erscheint dann als das religiös Unmögliche. Denn es erscheint frevelhaft, derartige Inhalte des religiösen Erlebens den heiligen Ursprüngen als ihre Abbildgestalten zuzuschreiben. (Ein Beispiel dafür bieten die Bürgerkriege im antiken Rom, die es als Angriff auf die Ehre der Götter erscheinen ließen, die gegenwärtige Gestalt der Civitas Romana als Abbild- und Gegenwartsgestalt der von Romulus und den Dioskuren im Auftrag des Jupiter gewirkten Stadtgründung zu begreifen.) Aus solchen Erfahrungen ergeben sich Krisen in der Überlieferungsgeschichte einer Religion, die dazu führen, daß die geordnete Ganzheit der religiösen Erfahrungswelt zerbricht und damit auch die »Einung des Herzens« angesichts solcher Ereignisse nicht mehr gelingt¹⁵.

Nun gibt es einen vermeintlichen Ausweg aus solchen Krisen, der sich jedoch alsbald als eine »Rettung zum Tode« erweist. Um sich

¹⁴ Phil. 3,13.

¹⁵ Vgl. R. Schaeffler, Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen, in: H. Zinser [Hrsg.] *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 243–261.

gegen Erfahrungen des »Skandalösen« zu sichern, an denen die Einheit der religiösen Erfahrungswelt zerbricht, kann der religiöse Mensch geneigt sein, seine Gottesbeziehung so zu verstehen, daß sie von keiner möglichen Erfahrung bedroht werden kann. Die einmal in Erfahrungen der »Erleuchtung« entdeckte, von den »berufenen Offenbarungszeugen« in normativen Texten festgehaltene und von der Überlieferungsgemeinschaft als normativ anerkannte Manifestation der Gottheit gilt dann, im religiösen Kontext, als das »allein Wahre«. Alle Erfahrungen, die dieser Wahrheit entgegenstehen könnten, werden dann einer »säkularen Welt« zugerechnet, die nicht mehr, als das »Pro-Fanum«, dem Heiligen zugeordnet, sondern religiös belanglos ist. Dann freilich entfernen sich die normativ bezeugte religiöse und die allen Menschen zugängliche säkulare Erfahrung so weit voneinander, daß von vorne herein darauf verzichtet werden muß, sie in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen. Während spezifisch religiöse Erfahrungen noch auf die heiligen Ursprünge verweisen, können die Erfahrungen des Alltags nicht mehr im Lichte der Erinnerung an diese Ursprünge gedeutet werden und tragen ihrerseits nichts mehr zum Verständnis dieser Ursprünge bei. Dann freilich wird die religiöse Welt zu einer »Sonderwelt« neben anderen »Welten«, und die religiöse Weise, den Akt »Ich denke« zu vollziehen, wird zu einer Sondergestalt der Subjektivität neben anderen.

Auch diesen drohenden Bedeutungsverlust der religiösen Erfahrung vermag die transzendentale Reflexion zu deuten. Sie erinnert den, der Krisen der genannten Art durchlebt hat, daran, daß die Differenz zwischen objektiv maßgeblicher Wahrheit und bloß subjektiver Überzeugung verlorengeht, wenn er sich der Aufgabe verweigert, alle Inhalte der Erfahrung in der allumfassenden Ganzheit der Welt zu verorten, alle Akte des Anschauens und Denkens in die widerspruchsfreie Einheit eines einzigen Aktes »Ich denke« einzubeziehen. Religiöse Überlieferungen können auch dann noch fortbestehen; aber sie bezahlen diesen ihren Fortbestand durch den Verzicht auf den Geltungsanspruch, den sie bisher erheben konnten: den Anspruch, von derjenigen Alternative zusprechen, an der sich Heil und Unheil der Welt und des menschlichen Lebens im Ganzen entscheiden. Mit diesem Verzicht aber hören sie, oft unbemerkt, auf, im spezifisch religiösen Sinne »wahr« zu sein, und werden zur subjektiven Befriedigung subjektiver, für religiös gehaltener psychischer Bedürfnisse. Durch solche Erfahrungen geht, oft nicht einmal bemerkt, das

»Licht« verloren, in dem der religiöse Mensch bisher die Erfahrungswelt als ganze gesehen hat; und es erscheint fraglich, unter welchen Bedingungen er nun noch auf ein »neues Licht« hoffen darf.

Auch derartige Krisen innerhalb der individuellen oder gemeinschaftlichen Geschichte des religiösen Erfahrens können durch die Lehre von der Vernunft-Dialektik gedeutet werden. Denn diese Lehre ist stets zunächst von kritischem Gebrauch, auch und vor allem gegenüber dem religiösen Bewußtsein, wenn dieses einen Anspruch auf »abschließendes Bescheidwissen in göttlichen Dingen« erhebt. Gegenüber einer solchen »religiösen Wissens-Anmaßung« macht die Lehre von der Vernunftdialektik geltend: Die Bedingung, die Erfahrung möglich macht, läßt sich nicht widerspruchsfrei in einen Gegenstand verwandeln, von dem wir ein Wissen beanspruchen könnten; Begriffe, die wir von dieser Bedingung unvermeidlicherweise bilden, werden immer wieder in Widersprüche führen und sich darin aufzulösen drohen, wenn wir sie als Begriffe von einem möglichen Gegenstand zu gebrauchen versuchen, statt sie als Hinweise auf den Grund einer in transzentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung zu begreifen. Auch und gerade die Postulate, durch die wir die Dialektik der Vernunft auflösen, verschaffen uns kein solches Wissen, schließen auch keine »Lücken« in unserem Wissen, sondern benennen den Grund derjenigen Hoffnung, die notwendig ist, wenn die Vernunft nicht an der Erfüllbarkeit ihrer Aufgaben verzweifeln soll.

Dies gilt nun in ausgezeichnetem Maße auch von jener Gewißheit, die durch die religiöse Erfahrung begründet wird. Sie ist nicht die Gewißheit eines Wissens, das gegen alle Krisen der Geschichte geschützt wäre, sondern die Gewißheit einer Hoffnung, die sich in der Erfahrung derartiger Krisen bewährt. Nicht durch den Rückzug in eine »religiöse Sonderwelt« lassen darum derartige Krisen sich überwinden, sondern nur dadurch, daß »Bedrängnis« die »Bewährung« jener Hoffnung bewirkt, die »nicht zuschanden werden läßt«. Denn wie alle Erfahrungswisen, so ist auch die religiöse auf unvermeidliche Weise dadurch bedroht, daß die Ideen der »Welt« und des »Ich denke« widersprüchlich werden und in diesem Widerspruch ihre regulative Kraft verlieren. Dies geschieht einerseits *innerhalb* der religiösen Erfahrungswelt selbst, sofern dort Inhalte auftreten, die gerade in einer religiös gedeuteten Welt als »Skandal« erscheinen, andererseits *an den Grenzen* der religiösen Erfahrungswelt«, sofern diese den Bezug zur »profanen« aber keineswegs »säkularen« Alltagswelt verliert. Sofern Religionen in derartigen Krisen nicht unter-

gehen, können sie die Wiederherstellung der Fähigkeit zum Aufbau einer (nun neu gestalteten) Welt religiöser Erfahrung und der Fähigkeit zur Wiedergewinnung einer (nun neu verstandenen) individuellen und gemeinschaftlichen Identität nicht der eigenen Leistung und »Weisheit« der Überlieferungsgenossen zuschreiben, sondern nur, als ein contingentes Ereignis, auf eine neue, freie Zuwendung des Heiligen zurückführen. (»Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade«.) Und die fromme Gewißheit, daß diese freie Zuwendung sich auch in kommenden Krisensituationen wiederholen wird, hat nicht den Charakter eines deduzierbaren Wissens, sondern den einer Hoffnung. Auch im speziell religiösen Zusammenhang, und in ihm besonders deutlich, geht aus solchen Erfahrungen die Gewißheit, daß die Aufgaben der Vernunft auch im Durchgang durch derartige Krisen erfüllbar bleiben werden, in veränderter Gestalt hervor: in der Gestalt von Postulaten der Hoffnung. Daß es auch künftig möglich bleiben wird, das Heilige in den Inhalten der Erfahrung wiederzuerkennen und »beim Namen zu rufen«, ist Inhalt einer Hoffnung und spricht sich in Bekenntnissen zum Grund dieser Hoffnung aus, z. B. in der Formulierung: »Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern neu wird sie mit jedem neuen Morgen. Denn seine Treue ist groß«.¹⁶

Auf solche Weise legt das philosophische Postulat, das von der »von innen heraus« bedrohten und auf contingente, nicht dem Wissen sondern nur der Hoffnung zugänglichen Weise wiederhergestellten menschlichen Erfahrungsfähigkeit spricht, die religiöse Erfahrung aus. Und in der Kraft dieser Auslegung macht sie auch den Zusammenhang zwischen partikulärem Inhalt und universaler Bedeutung der religiösen Erfahrung verständlich. Denn sie erinnert den, der religiöse Erfahrungen macht oder Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergibt, daran, daß der Inhalt seiner speziellen Erfahrung zugleich jene göttliche Wirklichkeit offenbar macht, die die Bedingung jeder Erfahrung ist. Die Wirklichkeit Gottes, die nur in der religiösen Erfahrung originär gegeben ist, wird nur angemessen verstanden, wenn sie zugleich als der Grund jener Hoffnung begriffen wird, die nicht nur die speziell religiöse Erfahrung bestimmt, sondern jede Art von Erfahrung möglich macht. Von diesem Hoffnungsgrund aber spricht das philosophische Postulat.

Entsprechend aber ist auch der Inhalt des philosophischen Po-

¹⁶ Klagel. 3,22 f.

stulats nur angemessen verstanden, wenn eingesehen wird, daß der Zeuge der religiösen Erfahrung, die der Philosoph als solcher nicht selber macht, von der gleichen Wirklichkeit spricht, auf die die philosophischen Postulate sich richten. Denn wenn der Gott, von dem philosophisch gesprochen werden kann, als Grund einer in transzentalphilosophischer Hinsicht notwendigen Hoffnung verstanden werden muß, dann ist deutlich: Die Erfüllung einer solchen Hoffnung kann nicht *a priori* deduziert werden, sondern muß, als kontingentes Ereignis, den Inhalt einer Erfahrung bilden. Und diese Erfahrung ist es, von der die Zeugnisse religiöser Überlieferungen sprechen.

c) *Hermeneutische Möglichkeiten einer weiterentwickelten Transzentalphilosophie*

Freilich bedarf es, wenn eine solche Auslegung der religiösen Erfahrung möglich werden soll, dazu jener Weiterentwicklung der Transzentalphilosophie, die sowohl den drohenden Zerfall von Ich und Welt in der Dialektik der Vernunft als auch ihre verwandelte Wiederherstellung durch Postulate der Hoffnung als kontingente, geschichtliche Ereignisse versteht. Denn erst eine auf solche Weise weiterentwickelte Transzentalphilosophie kann einsichtig machen, worauf es beruht, daß die speziell religiöse Erfahrung den Anspruch erheben kann, zugleich das Ganze der Erfahrungswelt auszulegen und so dem menschlichen Subjekt zu einem angemessenen Verständnis seiner selbst zu verhelfen. Denn die philosophische Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen *jeder* Erfahrung kann zeigen, daß die Überwindung der drohenden Selbstauflösung der Vernunft selbst dann, wenn die »postulierte« Bedingung existiert, nicht notwendig geschieht, sondern ein kontingentes Ereignis darstellt. Dann aber muß, angesichts der Kontingenz menschlicher Erfahrungsfähigkeit, jede gelingende Erfahrung auf die freie Zuwendung ihres Möglichkeitsgrundes zurückgeführt werden. Und in dieser freien Zuwendung erweist sich die postulierte Bedingung, von der die Wiederherstellung der menschlichen Erfahrungsfähigkeit erhofft werden kann, als Person. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft (nicht nur in ihrem praktischen, sondern auch in ihrem theoretischen Gebrauch), die zum Aufbau eines geordneten Kontextes möglicher Erfahrung notwendig ist, wird so als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung verstanden. In diesem Sinne hat schon Kant die

sittliche Autonomie der Vernunft als Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung verstanden und konnte deshalb die Pflichten, die die Vernunft uns vorschreibt, zugleich als göttliche Gebote verstehen. Aber deutlicher als bei Kant treten in einer weiterentwickelten Transzentalphilosophie zwei Momente hervor: Die Dialektik der Vernunft ist nicht auf die Erfahrung sittlicher Pflicht beschränkt, sofern in der Kollision zwischen den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung und für die Wirksamkeit der Tat der Begriff der Pflicht sich aufzulösen droht; sie betrifft alle Erfahrungsarten, die je auf ihre Art von der Interferenz strukturverschiedener Erfahrungswelten betroffen sind. Und die Auflösung dieser Dialektik kann nur von einer Bedingung erhofft werden, die in freier Zuwendung die menschliche Vernunft aus ihrer drohenden Selbstauflösung wiederherstellt und sich dadurch als Person erweist. Die so mit transzentaler Notwendigkeit vorausgesetzte (»postulierte«), frei von aller metaphysischen oder moralischen Notwendigkeit handelnde oberste Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist es, die im transzentalphilosophischen Sinne »Gott« genannt wird.

Von diesem Ansatz aus ist es möglich, das Sprechen von Gott als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung zu begreifen, die sich auch jenen Erfahrungen aussetzen kann, in denen die menschliche Erfahrungsfähigkeit als ganze an ihre Grenze stößt und sich so als contingent erweist. Nur in der Kraft dieser Hoffnung bleibt das Subjekt auch angesichts solcher Erfahrungen dessen gewiß, daß es ihm auch künftig möglich sein wird, neue Kontexte aufzubauen, innerhalb derer es die Fülle seiner Erlebnisse als Inhalte objektiv gültiger Erfahrung lesen kann.

Erst eine so weiterentwickelte Postulatenlehre gewinnt jenen Bezug zur Geschichte, der auch für den Sensus historicus der religiösen Erfahrung charakteristisch ist (s. o. S. 246 ff.). Und sie kann, im Lichte der postulatorischen Hoffnung, auch die übrigen Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung auslegen: ihren Sensus allegoricus, anagogicus und tropologicus.

Was es hier auszulegen gilt, ist die besondere Bedeutung, die diese drei Momente jeder Erfahrung im speziell religiösen Kontext gewinnen: Jedes von ihnen trägt auf seine Weise dazu bei, ein »Standgewinnen in dem, worauf man hofft«¹⁷ möglich zu machen, und verweist deshalb den, der diese Erfahrung macht, in seine zu-

¹⁷ Hebr. 1,11.

kunftsoffene Geschichte hinein. Das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zeigt an, daß der, der diese Erfahrung macht, sich auf diese Geschichte einlassen *muß*, um der »je größeren« Wahrheit, die sich ihm gezeigt hat, auf der Spur zu bleiben. Das anagogische Bedeutungsmoment macht ihn dessen gewiß, daß er sich dieser Geschichte anvertrauen *kann*, weil jede seiner Erfahrungen ihn einen Weg finden läßt, der »nach oben führt« (an-agei). Das tropologische Bedeutungsmoment zeigt ihm an, welche »Umwendung der ganzen Seele« von ihm *verlangt ist*, wenn er diesen Weg nicht verlieren soll. So ist auch in dem allegorischen, anagogischen und tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung jener Bezug zur Geschichte impliziert, der in ihrem historischen Bedeutungsmoment ausdrücklich hervortritt.

Die transzendentale Reflexion auf die Dialektik der Vernunft und ihre Aufhebung durch Postulate der Hoffnung legt diese speziell religiöse Weise der Erfahrung dadurch aus, daß sie zeigt: Ein derartiges vertrauensvolles Unterwegssein ist *notwendig*, wenn nicht nur die speziell religiöse Erfahrung, sondern Erfahrung überhaupt gelingen soll. Die speziell religiöse Erfahrung aber macht den Menschen dessen gewiß, daß ein solches vertrauensvolles Unterwegssein *möglich* ist und verantwortet werden kann, weil der Grund, auf den dieses Vertrauen sich stellen kann, sich dem Menschen in dieser Erfahrung gezeigt hat.

Für das Verhältnis zwischen dem »postulierten« und dem aufgrund religiöser Erfahrung bezeugten Gott läßt sich daraus die Folgerung ziehen: Die Möglichkeit, die religiöse Erfahrung durch transzendentale Reflexion auszulegen, beruht auf der Entdeckung, daß die menschliche Erfahrungsfähigkeit kontingent ist und so auf die Freiheit dessen verweist, der diese bedrohte Erfahrungsfähigkeit wiederherzustellen vermag. Diese Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit und die ihr korrelierende Freiheit der Bedingung, die die Vernunft aus ihrer drohenden Selbstauflösung befreien kann, sind genuine Themen der Transzentalphilosophie. Aber indem die Transzentalphilosophie diese Themen behandelt, spricht sie zugleich von der gleichen Wirklichkeit, die sich dem Menschen in der religiösen Erfahrung zeigt. Und sie spricht nicht nur vom gleichen Gegenstand, sondern macht über ihn Aussagen, *durch die sie sich als fähig erweist, die religiöse Erfahrung auszulegen und den, der diese Erfahrung gemacht hat, an die universale Bedeutung dessen zu erinnern, was ihm in dieser speziellen Erfahrung begegnet ist.*

Indem die transzendentale Reflexion sich zu einer solchen Auslegung der religiösen Erfahrung fähig erweist, gewinnt sie einen dritten Rechtfertigungsgrund dafür, die von ihr postulierte Wirklichkeit mit dem religiösen Namen »Gott« zu benennen (vgl. o. S. 236 ff. u. 250 f.).

Daraus ergibt sich zugleich eine Deutung der soeben beschriebenen Ausfallserscheinungen: *Der Ausfall oder die Marginalisierung des historischen Bedeutungsmoments kann darauf zurückgeführt werden, daß vielen religiösen Menschen jene Vernunftdialektik verborgen bleibt, die nach einer Auflösung durch Postulate der Hoffnung verlangt.* Dann bemerken diese Menschen zwar, daß auch und gerade die religiöse Erfahrung der menschlichen Vernunft Aufgaben stellt und daß diese Aufgaben erfüllt werden müssen, wenn der, der diese Erfahrung macht, fähig werden soll, zu begreifen, was sich ihm in dieser Erfahrung gezeigt hat und so nicht nur anderen, sondern vor allem sich selbst »Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihm ist¹⁸. Aber es entgeht ihnen, daß auch der besondere Inhalt der religiösen Hoffnung ein Verständnis der Welt im Ganzen einschließt, die »der Vergeblichkeit unterworfen ist« und aus dieser nur auf Hoffnung hin befreit werden kann. Von dieser Hoffnung, ohne die kein Inhalt unserer Erfahrung seine Orientierungskraft und Maßgeblichkeit wahren kann, weil nur diese Hoffnung die Vernunft und mit ihr alles, was sich ihr zeigt, vor Selbstauflösung bewahrt, sprechen die Postulate der Vernunft. Und so bieten diese Postulate den Ansatz, von dem aus es erst möglich wird, auch von der religiösen Hoffnung Rechenschaft zu geben.

Freilich ist ein solches Verständnis der Welt und mit ihr ein Verständnis Gottes als des allein zureichenden personalen Grundes unserer Hoffnung nicht erst aus der Reflexion der Philosophen hervorgegangen. Gewiß konnte die Transzentalphilosophie die Notwendigkeit, die Dialektik der Vernunft durch Postulate der Hoffnung aufzulösen, aus transzentalphilosophischen Gründen apriori herleiten; und eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie konnte zugleich die besondere Bedeutung des Sensus historicus jeder, auch der religiösen Erfahrung aus transzentalphilosophischen Gründen deutlich machen. Aber längst vor der Entstehung einer Transzentalphilosophie hat sich ein betont historisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen daraus erge-

¹⁸ 1 Petr 3,15.

ben, daß in einer bestimmten Überlieferungsgemeinschaft auf exemplarische Weise historische Erfahrungen gemacht und die Zeugnisse dieser Erfahrung weitergegeben werden. In der religiösen Erfahrung selbst mußte also deren historisches Bedeutungsmoment auf besondere Weise hervorgetreten sein, ehe es auch in der philosophischen Deutung dieser Erfahrung eine Schlüsselstellung einnehmen konnte. Das ist offensichtlich nicht in allen religiösen Überlieferungsgemeinschaften der Fall gewesen.

Daraus ergibt sich die Antwort auf die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, ob die hier vorgetragene Theorie, die die Marginalisierung des historischen Bedeutungsmoments für die unterschiedlichsten Fehlgestaltungen der religiösen Erfahrung verantwortlich macht, eine philosophisch unbegründete Option für die christliche Botschaft voraussetze: Für diese Option ist im hier vorgetragenen Gedankengang die rein transzentalphilosophische Überlegung maßgeblich, daß die Dialektik der Vernunft nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden kann und daß diese postulatorische Hoffnung, weil sie sich auf eine in freier Personalität wirkende Bedingung gründet, den Menschen in eine zukunftsoffene Geschichte hineinverweist. Das schließt nicht aus sondern ein, daß die jüdisch-christliche Überlieferung wesentlich dazu beigetragen hat, daß auch Philosophen auf die Bedeutung der Geschichte für die Entstehung und Veränderung der Formen des Anschauens und Denkens, auf die Krisen der Geschichte und die Tatsache aufmerksam geworden sind, daß diese Krisen sich zwar aus der Eigengesetzlichkeit der Vernunft ergeben, daß aber ihre Überwindung sich nicht aus dieser Eigengesetzlichkeit deduzieren läßt, sondern als ein contingentes Ereignis erhofft werden muß.

Darauf beruht es, daß eine bestimmte Tradition, die jüdisch-christliche, für die philosophische Theorie der religiösen Erfahrung, ja der Erfahrung überhaupt, allgemeine Bedeutung gewinnt. Diese Bedeutung besteht nicht darin, daß die philosophische Reflexion sich unkritisch jene »Forma Mentis« zueigen macht, in die die Mitglieder dieser besonderen Traditionsgemeinschaft sich eingewöhnt haben. Zwar ist es gewiß kein Zufall, daß die philosophische Theorie der Erfahrung in einem christlich geprägten Kulturkreis entstanden ist. Aber der Rückgriff auf die besonderen Inhalte dieser Überlieferung gehört in den psychologischen Zusammenhang der Entdeckung, nicht in den logischen Zusammenhang der Begründung transzentalphilosophischer Einsichten. Ist nämlich unter den besonderen Bedingungen

einer jüdisch-christlichen (oder möglicherweise auch »post-christlichen«) Kultur die Bedeutung der Geschichte einmal entdeckt, dann kann die nachfolgende transzendentale Reflexion zeigen, daß der Sensus historicus zu den strukturell unentbehrlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung im Allgemeinen, ja der Erfahrung überhaupt gehört. Und dann kann gezeigt werden, daß eine Theorie, die dieses Bedeutungsmoment nicht bedenkt, auch die andersartigen Erfahrungen nicht angemessen zu deuten vermag, die in anderen kulturellen Zusammenhängen gemacht worden sind und noch gemacht werden. So tritt durch die transzentalphilosophische *Begründung*, die die konstitutive Bedeutung des Sensus historicus jeder, auch und besonders der religiösen Erfahrung nachweist, zugleich die universale Bedeutung jener speziellen *Entdeckung* hervor, die nur unter speziellen historischen Bedingungen gemacht werden konnte und deren Zeugnisse in der jüdisch-christlichen Überlieferung weitergegeben werden.

Diese universale Bedeutung der speziellen Erfahrungen, von denen die jüdisch-christliche Überlieferung berichtet und durch die das Bewußtsein der Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft geprägt ist, hat für deren Selbstverständnis eine wichtige Folge: Das »Gottesvolk« des Alten wie des Neuen Testaments versteht sich als die Gemeinschaft derer, denen offenbar geworden ist, was den Augen anderer Menschen verhüllt bleibt. Und diese Gemeinschaft führt die so geschehene »Öffnung der Augen« darauf zurück, daß sie von Gott selbst aus einer »Welt von Götzendienern« erwählt worden ist, um den Anfang einer neuen Welt zu setzen. In dieser erhofften neuen Welt wird »der Dienst falscher Götter aus allen Landen vertrieben und der wahre Dienst des Himmels an seine Stelle gesetzt« werden (so die Hoffnungsaussage in dem schon erwähnten jüdischen Gebet »Es erweise sich groß und erweise sich heilig der erhabene Name«, das in der Begräbnisliturgie dem Verstorbenen ins Grab zugerufen wird und mit der Zusage endet: »Und du wirst's erleben und ganz Israel wird es erleben. Dazu sprechen wir: Amen«).

Von diesem Selbstverständnis des Erwählungsgemeinde wird im kommenden dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, der »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie und Christologie«, zu handeln sein.

Sechstes Teilergebnis

Theologische Kritiker der klassischen Metaphysik pflegen den Verdacht zu erheben, sie spreche, wenn sie von »Gott« spricht, von einem abstrakten Prinzip, das sie zu Unrecht mit diesem aus der Sprache der Religion entlehnten Namen benenne. Aber auch die philosophische Postulatenlehre ist von diesem Verdacht nicht frei. Sie spreche, wenn auch in der Form postulatorischer Hoffnung, von einem Prinzip, das die Fähigkeit zur »Erfahrung überhaupt« im Durchgang durch ihre Krisen wiederherstellt und so das Ganze der Erfahrungswelt bestimmt, während die Zeugnisse der Religion von konkreten Erfahrungen sprechen, in denen, inmitten der Zeit, die »Herrlichkeit Gottes« aufgeleuchtet sei. Freilich kommen beide Weisen des Glaubens darin überein, daß sie je auf ihre Weise das Ganze der Erfahrungswelt auslegen. Denn auch die religiöse Erfahrung sieht in dem, was sich ihr zeigt, jene »Archai« re-präsentiert, die die Welt im Ganzen von ihren »Anfängen« an bestimmen. Deshalb ist die »Archaiologia«, die »Rede von den Anfängen«, die angemessene Auslegung dieser besonderen Art der Erfahrung. Der »Gott der Religion« und der »Gott der Philosophen« kommen darin überein, daß sein Wirken in allem, was ist und geschieht, als der alles entscheidende »Ursprung« wiederentdeckt werden kann.

Um zu prüfen, ob zwischen diesen beiden Weisen, von Gott zu sprechen, ein unvermittelter Gegensatz bestehe, ist zunächst an die Lehre von der Dialektik der Vernunft zu erinnern, die deutlich macht, daß die Vernunft an ihrer Aufgabe, den geordneten Kontext einer Erfahrung aufzubauen, auch scheitern kann. Angesichts dieser Kontingenz menschlicher Erfahrungsfähigkeit sind die Vernunftpostulate nicht Ausdruck eines Wissens, sondern einer in transzentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung und gewinnen so eine Nähe zum »Sensus anagogicus« der Erfahrung, der im religiösen Zusammenhang den besonderen Charakter eines »Sensus spei« gewinnt. Freilich ist der Grund einer solchen Hoffnung in der religiösen Erfahrung »gegeben«, während die Postulate ihn nur zu »fordern« vermögen.

Ausgehend von dem Hoffnungs-Charakter der Postulate gewinnt eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie einen Zugang zum Verständnis der »Geschichte der reinen Vernunft«, die im Durchgang durch ihre drohende Selbst-Auflösung nicht zum »Status quo ante« zurückkehrt, sondern aus derartigen Krisen in verwandel-

ter Gestalt hervorgeht. Diese Geschichte aber kann nicht als der Prozeß der Selbst-Explikation eines »Wesens« gedeutet werden – weder des Wesens der Vernunft noch des Wesens Gottes; sie muß vielmehr als eine Abfolge kontingenter Ereignisse begriffen werden. Die Krisen dieser Geschichte ergeben sich aus der Begegnung mit jeweils konkreten Inhalten der Erfahrung, die den Menschen unter einen Anspruch stellen, den nicht er selber an sich richtet, sondern unter den er immer neu auf eine für ihn unvorhersehbare Weise gestellt wird. Und die Überwindung dieser Krisen ist jedesmal, wenn sie geschieht, ein kontingentes Ereignis, das nicht aus einem Prinzip seiner Notwendigkeit deduziert werden kann, sondern in seiner Kontingenz auf eine frei wirkende Ursache verweist. Darin liegt der entscheidende Grund dafür, den Grund der postulatorischen Hoffnung als Person zu verstehen und deshalb »Gott« zu nennen. Damit gewinnt die postulatorische Hoffnung eine Nähe zum »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, die die wechselnden Ereignisse des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens nicht als austauschbare Beispiele versteht, an denen »ewige Wahrheiten« veranschaulicht werden können, sondern als »Denkwürdigkeiten«, die gerade in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit nicht vergessen werden dürfen, wenn der Mensch auf jenem Wege bleiben soll, den das »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« ihm eröffnet hat. Freilich bleibt auch hier die Differenz der beiden Weisen des Sprechens von Gott erhalten: Die Verlässlichkeit der Hoffnung, die notwendig ist, um sich der eigenen Geschichte mit all ihren unvorhersehbaren Krisen anzuvertrauen, ist für den Vernunftglauben eine Voraussetzung, ohne die die Fähigkeit zur Erfahrung nicht, im Durchgang durch die Dialektik der Vernunft, erhalten bleiben könnte; für den religiösen Glauben dagegen ist die Verlässlichkeit dieser Hoffnung eine Folge des »Sensus spei« bestimmter Erfahrungen, die er als Zusage göttlicher Treue begreift.

Gerade in dieser Differenz aber bedeutet es eine Bewährungsprobe beider Arten des Glaubens, ob jede von ihnen in der jeweils anderen den gleichen Gott bezeugt finden kann. Nur in dem Maße, in dem der religiöse Glaube den Gott, der für ihn in besonderen Ereignissen der Geschichte offenbar geworden ist, in den Zeugnissen postulatorischer Hoffnung wiedererkennt, wird er davor bewahrt, sich auf eine »religiöse Sonderwelt« zu beschränken, als sei Gott nicht der Herr der Welt in aller Vielfalt der »Erfahrungswelten«. Und nur in dem Maße, in dem es dem Vernunftglauben gelingt, den

Gott, auf den seine Hoffnung sich richtet, auch in den Zeugnissen der religiösen Erfahrung wiederzuerkennen, wird er davor bewahrt, die Postulate der Hoffnung mit einem apriorischen Wissen zu verwechseln, das immer schon zu wissen meint, was durch bezeugte Erfahrungen nur bestätigt werden kann. Und indem beide Arten des Glaubens je auf ihre Art bezeugen, daß sie zur Erfahrung im Allgemeinen bzw. zu spezifisch religiösen Erfahrungen durch ein »Licht« fähig wurden, das »über einem Abgrund von Finsternis aufgeht«, werden sie fähig, sich gegenseitig auszulegen: Der philosophische Glaube öffnet dem religiösen Glauben einen Weg, die besonderen, in normativen Zeugnissen überlieferten religiösen Erfahrungen auf ihre universale Bedeutung hin auszulegen. Der religiöse Glaube aber öffnet dem Vernunftglauben einen Weg, seine Postulate nicht als übergeschichtliche Einsichten mißzuverstehen, die künftige Erfahrung überflüssig machen, sondern als Anweisungen zu begreifen, sich durch derartige Erfahrungen und das Zeugnis von ihnen überraschen zu lassen. Denn Postulate sind, wie alle Aussagen der Transzentalphilosophie, nur dann ihrer eigenen Intention entsprechend verstanden, wenn sie Erfahrungen nicht überflüssig machen, sondern ihren Möglichkeitsgrund benennen.