

I Fragestellung und Methode

1. Zum Thema einer »Philosophischen Einübung in die Gotteslehre«

Die Überschrift dieses Zweiten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung ist bewußt gewählt. Sie lautet nicht »Einübung in die philosophische Gotteslehre«, sondern »Philosophische Einübung in die Gotteslehre«. Die erste, hier bewußt nicht verwendete Formulierung würde anzeigen, daß ein philosophisches Sprechen von Gott eingeübt werden soll, das von aller religiösen Erfahrung und deren Bezeugung in der Religionsgeschichte unabhängig ist. So wurde die traditionelle philosophische Gotteslehre verstanden, und die fundamentaltheologische »Demonstratio religiosa« pflegte sich auf eine so verstandene philosophische Gotteslehre zu stützen. Die hier gewählte Themenformulierung dagegen soll anzeigen, daß in den folgenden Überlegungen eine philosophische Einübung versucht werden soll, die jedes Reden von Gott betrifft, sei es ein rein philosophisches, beispielsweise in einer philosophischen Postulatenlehre, sei es ein solches, das religiöse Erfahrungen auslegt, sei es jenen Teil der Theologie, der in einem engeren Sinne »Gotteslehre« heißt und sich von anderen Teilen der Theologie, z. B. der Lehre von Christus oder von der Kirche, unterscheidet. Eine solche Aufgabenstellung entspricht der Gesamt-Thematik der hier vorgelegten Untersuchung, deren Titel »Philosophische Einübung in die Theologie« lautet.

Freilich soll diese Einübung philosophischen Charakter haben. Sie kann daher nicht von den spezifischen Inhalten der theologischen Gotteslehre ausgehen, beispielsweise nicht von der besonderen Weise, wie in der christlichen Theologie von der Einheit des göttlichen Wesens in ihrem Verhältnis zur Dreiheit der göttlichen Personen gesprochen wird. Einen Ansatz zu einer spezifisch philosophischen Einübung in die theologische Gotteslehre bietet die Beobachtung, daß die Theologie in all ihren Teil-Traktaten, und so auch in ihrer theo-

logischen Gotteslehre, auf der Auslegung von Zeugnissen religiöser Erfahrung beruht. »Offenbarungen«, als deren Zeugnisse vor allem biblische Texte verstanden werden, werden ihren Zeugen durch eine spezifische Weise von Erfahrung zueigen. Andere Texte, die von den Theologen ausgelegt werden, beispielsweise die Texte normativer Entscheidungen der Konzilien, wollen zum rechten Verständnis der in der Bibel bezeugten Erfahrungen anleiten, z. B. zum rechten Verständnis der Weise, wie die Jünger ihre Begegnung mit dem Auferstandenen bezeugt haben. Normative Texte dieser Art führen dann beispielsweise den Nachweis, daß Jesus als »wahrer Mensch und wahrer Gott« verstanden werden muß, wenn seine Kreuzes-Niedrigkeit und Auferstehungs-Herrlichkeit angemessen begriffen werden soll. Darin ist die allgemeine Frage impliziert, wie religiöse Erfahrungen möglich sind und an welchen Kriterien ihre Auslegung gemessen werden muß. Diese Frage aber ist einer philosophischen Behandlung zugänglich; und mit ihr hat es eine »Philosophische Einübung in die Theologie« und spezieller eine »Philosophische Einübung in die theologische Gotteslehre« zu tun.

Die Eigenart einer so verstandenen »philosophischen Einübung in die theologische Gotteslehre« tritt deutlicher hervor, wenn sie mit der traditionellen »Philosophischen Gotteslehre« verglichen wird. Dabei wird sich zeigen: Sie übernimmt in wichtigen Hinsichten deren Aufgaben, sucht aber deren Lösung auf einem anderen Wege.

Die Aufgabe der traditionellen (und das bedeutet stets: der durch die Erfahrung vieler Generationen bewährten) philosophischen Gotteslehre wird gewöhnlich auf zweifache Weise beschrieben: Sie soll, gegenüber den Einwänden des Atheismus, darlegen, daß das Sprechen von Gott sich nicht auf eine Fiktion bezieht, sondern eine Realität zum Inhalt hat. Diesem Nachweis dient der erste Teil der philosophischen Gotteslehre, der die Überschrift zu tragen pflegt: »Ob ein Gott sei« – »De Deo an sit«. Zweitens aber soll sie, in Abgrenzung gegen manche Formen der Religion, vor allem gegen den Polytheismus und gegen den Pantheismus, darlegen, an welchem Maßstab das Sprechen von Gott gemessen werden muß, wenn entschieden werden soll, ob es »wahres Reden« sei. Dieser Maßstab wird in einem »angemessenen Gottesbegriff« gesucht. Der zweite Teil der philosophischen Gotteslehre, der dieser Aufgabe dient, steht deswegen gewöhnlich unter der Überschrift: »Was Gott sei« – »De Deo quid sit«. Es sind, wie sich zeigen wird, diese beiden Aufgaben, die

auch die hier vorgelegte »Philosophische Einübung« sich zueigen machen muß.

Der Weg aber, auf dem die traditionelle philosophische Gotteslehre diese Aufgabe zu lösen versucht, läßt sich auf folgende Weise beschreiben: Zunächst werden auf einem von aller Religion unabhängigen Wege gewisse philosophische Einsichten gewonnen, von denen in einem zweiten Schritt behauptet wird, sie beträfen diejenige Wirklichkeit, die im religiösen Zusammenhang »Gott« genannt wird. Der Weg zu diesen philosophischen Einsichten wird gewöhnlich in einer »allgemeinen und speziellen Ontologie« gesucht: der »allgemeinen Ontologie«, die vom »Seienden als solchem und im Ganzen« handelt, und der »speziellen Ontologie«, die den Nachweis führt, daß alles Seiende nur »ist«, indem es den Grund für sein Da-sein und Sosein in einem Wesen findet, das als »im höchsten Maße seiend« bezeichnet werden kann, mag es im Übrigen als »erste Ursache«, »letztes Ziel« oder »allervollkommenstes Wesen« verstanden werden. An den Nachweis der Existenz eines solchen Wesens schließt sich dann, zumeist im Sinne einer bloßen Behauptung, die Aussage an, das so Erkannte sei identisch mit derjenigen Wirklichkeit, die in der Sprache der Religion »Gott« genannt wird. Das ist der Sinn der Formel, mit der, auf exemplarische Weise, die »fünf Wege der Gotteserkenntnis« bei Thomas von Aquin abgeschlossen werden: »Et hoc est, quod omnes dicunt Deum«. Dabei ist festzustellen: Diese Schlußbehauptung bildet keinen Teil des philosophischen Arguments und fügt diesem keinen neuen philosophischen Argumentationsschritt hinzu, sondern will nur die Identität dessen, was durch das Argument erwiesen wurde, mit dem »Gott« behaupten, von dem »alle« sprechen – nämlich alle, die sich der religiösen Terminologie bedienen.

Dem Betrachter wird dadurch ein Sachverhalt deutlich, auf den die Vertreter dieser philosophischen Gotteslehre gewöhnlich nicht reflektieren: Die Vokabel »Gott« ist in der Philosophie ein Lehnwort. Sie hat ihren ursprünglichen Ort im Kontext religiöser Rede; und hier gewinnt sie ihre ursprüngliche Bedeutung. Diejenige Bedeutung dagegen, die dieser Vokabel im philosophischen Kontext zuwächst, muß demgegenüber als sekundär bezeichnet werden. Weder das philosophische Argument noch das Ergebnis, zu dem es gelangt, gewinnt durch den Gebrauch dieses Lehnworts aus der Sprache der Religion etwas hinzu; und folglich würden die Argumentation und ihr Ergebnis auch nichts von ihrem philosophischen Bedeutungsgehalt verlieren, wenn auf den Gebrauch dieses Lehnworts verzichtet würde.

Die Behauptung, das philosophisch Erkannte sei mit derjenigen Wirklichkeit identisch, die im religiösen Zusammenhang »Gott« heißt, wird gewöhnlich nicht eigens begründet. Sofern eine solche Begründung überhaupt versucht wird, liegt sie in folgendem Hinweis: Auch im ursprünglichen, religiösen Zusammenhang greift die Verwendung des Gottesbegriffs – bewußt oder unbewußt, aber auf unvermeidliche Weise – in die Behandlung von Fragen ein, die in der Philosophie behandelt werden, z. B. in die Behandlung der Frage nach dem letzten Grund aller Dinge (»Causa prima«), nach dem Maßstab aller Werturteile (»Summum bonum«) oder nach dem Möglichkeitsgrund für die Erkenntnis der Dinge (»Veritas ipsa«). Ob die Religion (oder jeweils eine bestimmte Religion) den Anspruch erhebt, derartige Fragen zu stellen oder gar zu beantworten, ist eine empirische Frage, die nur durch religionsgeschichtliche Beobachtung beantwortet werden kann. Ob die Philosophie den Anspruch erheben kann, derartige Fragen zu ihrem Thema zu machen, ist eine erkenntnistheoretische Frage, die die Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Theoriebildung betrifft.

Selbst vorausgesetzt aber, beide Fragen lassen sich positiv beantworten (vorausgesetzt also, die Religion enthält Aussagen über den Ursprung aller Dinge, den Maßstab aller sittlichen Urteile oder den Möglichkeitsgrund aller Erkenntnis, und vorausgesetzt, die Philosophie hält diese Fragen für mögliche Themen ihrer eigenen Reflexion), bleibt zu prüfen, ob Religion und Philosophie diese Begriffe in der gleichen Bedeutung verwenden. Erst dann wäre erwiesen, daß es philosophische Begriffe gibt, die, jedenfalls in gewissen Hinsichten, dem religiösen Gottesbegriff bedeutungsgleich sind. Insofern sind Zweifel möglich, ob die Vokabel »Gott«, falls Philosophen sie verwenden, wirklich das bezeichne, was im religiösen Kontext »Gott« genannt wird¹. Und dieser Zweifel kann nur ausgeräumt werden, wenn es gelingt, die philosophisch gewonnene Einsicht durch die Auslegung religiöser Zeugnisse zu bewähren und zu zeigen, daß deren genuin religiöser Bedeutungsgehalt dabei nicht verlorengeht, sondern deutlicher hervortritt. Da aber die Auslegung derartiger Zeugnisse die primäre Aufgabe der Theologie ist, kann daraus gefolgert werden: Die theologische Verwendung philosophischer Gottes-

¹ Vgl. R. Schaeffler, Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: G. Wieland, Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997, 197–217.

begriffe wird zur Bewährungsprobe dafür, daß mit diesen Begriffen wirklich von Gott und nicht von etwas anderem gesprochen wird.

Und so kommt die traditionelle philosophische Gotteslehre – wenn auch nur, um die Identitätsbehauptung zu rechtfertigen, mit der sie ihre Gottesbeweise abschließt – ohne den Versuch einer hermeneutischen Bewährung an den Selbstaussagen der Religion nicht aus. Die hier vorgelegte »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« macht das, was für die traditionelle philosophische Gotteslehre eine sekundäre Bewährungsprobe darstellt, zu ihrem primären Ansatz. Sie geht aus von einer Strukturanalyse des religiösen Aktes, wie er in Zeugnissen der religiösen Erfahrung der Erforschung zugänglich wird. Und sie sucht von dort aus Kriterien dafür zu gewinnen, an denen sich entscheiden läßt, ob diese Erfahrung sich auf eine Realität oder eine Fiktion bezieht. In dieser Weise macht sie sich die Frage »Ob ein Gott sei« – »De Deo an sit« zueigen. Und ebenfalls aus einer Strukturanalyse des religiösen Aktes versucht sie Kriterien dafür abzuleiten, ob die religiöse Erfahrung sich selber angemessen versteht und ob der Zeuge dieser Erfahrung von dem, was er erfahren hat, angemessen oder irreführend spricht. Dabei wird sich zeigen, daß gewisse Selbst-Mißverständnisse der religiösen Erfahrung auf deren Vollzug zurückwirken und Fehlformen dieser Erfahrung zustandekommen lassen. Dann wird nicht nur der Zeuge seine Erfahrung falsch beschreiben, sondern die Erfahrung selbst ihren Gegenstand verfehlten. Und indem die hier versuchte philosophische Einübung dafür Kriterien bereitzustellen versucht, macht sie sich auch die zweite der Fragen zueigen, denen die traditionelle philosophische Gotteslehre gewidmet war: »Was Gott sei« – »De Deo quid sit«.

Die Differenz betrifft insofern nicht das Thema, wohl aber die Methode. Bei dem hier vorgeschlagenen Verfahren werden nicht philosophische Einsichten, die zunächst unabhängig von den Selbstezeugnissen der Religion gewonnen wurden, sekundär auf diese angewandt – was die immer wieder bestrittene Behauptung von der Identität des philosophisch Erkannten mit dem religiös Bezeugten voraussetzt. Vielmehr werden zunächst die Zeugnisse religiöser Erfahrung zur Kenntnis genommen, um an ihnen ihre charakteristische Struktur und damit die besonderen Bedingungen für den Sachbezug und Bedeutungsgehalt dieser Art von Erfahrung abzulesen. Eine so verstandene philosophische Einübung läßt sich ihr Thema – auch für die beiden Fragen, ob ein Gott sei und was Gott sei – von der religiösen Erfahrung vorgeben und gewinnt auch ihre Ergebnisse

nicht in einer von aller Religion unabhängigen Metaphysik, sondern in einer Reflexion, die die Eigenart und die Möglichkeitsgründe dieser besonderen Art von Erfahrung betrifft und gerade auf diesem Wege deren mögliche Fehlgestalten und Mißverständnisse kenntlich zu machen vermag.

Indem eine solche Analyse sich von vorne herein an Selbstzeugnissen der religiösen Erfahrung orientiert, braucht sie nicht sekundär nachzuweisen, daß sie die spezifische Weise nachzeichnet, wie diese Erfahrung sich auf ihren Gegenstand bezieht. Insofern spricht sie immer schon von der gleichen Wirklichkeit, die auch in den Zeugnissen der religiösen Erfahrung zur Sprache kommt. Aber sie spricht von dieser Wirklichkeit auf spezifisch philosophische Weise: nicht indem sie sich, wie die Erfahrung selbst, unmittelbar auf diese Wirklichkeit bezieht, sondern indem sie auf die Bedingungen reflektiert, die diesen Wirklichkeitsbezug der Erfahrung möglich machen. Dadurch legt sie die religiöse Erfahrung auf ihre Bedingungen hin aus. Und indem sie diese Bedingungen benennt, bestimmt sie zugleich die Grenzen, an denen diese Erfahrung, sofern sie gegen diese Bedingungen verstößen sollte, ihren Gegenstandsbezug verlieren kann. Sie verhilft so der religiösen Erfahrung zu einem kritischen Selbstverständnis. Zeugnisse der religiösen Erfahrung mit Hilfe einer solchen philosophischen Reflexion »auslegen« heißt deshalb zugleich: nachweisen, daß der spezifisch religiöse Bedeutungsgehalt dieser Erfahrungszeugnisse erst dann unverstellt hervortritt, wenn sie im Lichte dieser philosophischen Reflexion »gelesen« werden. Darin liegt der hermeneutische Anspruch dieser Art von philosophischer Reflexion.

Gelingt es dem Philosophen, auf solche Weise Zeugnisse der religiösen Erfahrung kritisch auszulegen, so liegt darin zugleich ein Angebot an die Theologie. Denn auch diese legt die Zeugnisse religiöser Erfahrung und ihrer Überlieferung aus; und auch sie, nicht nur die Philosophie, muß sich kritisch prüfen, ob nicht etwa beim Übergang von der Sprache der Religion zur Argumentationssprache der Theologie diejenige Wirklichkeit aus dem Auge geraten ist, die nur der religiösen Erfahrung originär gegeben ist. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie ist von jener »Kenophonía« bedroht, von der in beiden Briefen an Timotheus die Rede ist². Und eine philosophisch gewonnene Kriteriologie kann auch ihr helfen, diese Gefahr zu vermeiden.

² 1 Tim. 6,20; 2 Tim. 2,16.

Schon aus dieser vorläufigen Beschreibung des Themas, dem die folgenden Ausführungen gewidmet sein werden, wird deutlich: Eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« hat eine zweifache Aufgabe zu erfüllen. Zunächst wird *der Philosoph* sich darin einüben müssen, die spezifische Weise zu erfassen, wie in Zeugnissen der religiösen Erfahrung von Gott die Rede ist, um daraus abzulesen, wie diejenige Wirklichkeit, die im religiösen Kontext »Gott« genannt wird, der religiösen Erfahrung gegeben ist. Sodann aber wird *der Theologe* sich darin einüben müssen, die Eigenart derjenigen philosophischen Reflexion zu erfassen, die zu dem hermeneutisch-kritischen Angebot geführt hat, das der Philosoph ihm unterbreitet. Ohne solche philosophische Einübung kann er die Möglichkeiten und Grenzen dieses Angebots nicht beurteilen; und gerade dann, wenn es sich um eine philosophische Argumentationsart handeln sollte, die ihm unvertraut ist, wird er ohne solche Einübung leicht in die Gefahr geraten, dem philosophischen Angebot entweder unkritisch zu folgen oder es voreilig zurückzuweisen.

An dieser Stelle mag zunächst eine Erläuterung zum Sprachgebrauch nützlich sein: Wenn in der hier vorgelegten Untersuchung vom »religiösen Akt« die Rede ist, so ist damit nicht speziell der jüdische Akt der »Emunah« oder der spezifisch christliche Akt der »Pistis« gemeint, sondern derjenige, spezifisch strukturierte Akt, der in jeder Religion vollzogen wird. Ein Akt dieser Art ist zwar auch der Glaube; aber was hier vorgetragen werden soll, betrifft nicht das »Proprium Biblicum«, sondern das »Generale Religiosum«.

Freilich bedeutet das zugleich: Auch der Glaube im biblischen Sinne ist ein religiöser Akt, wenn auch ein religiöser Akt besonderer Art. Und wenn die Philosophie die Möglichkeitsbedingungen des religiösen Aktes untersucht und dabei zugleich auf dessen mögliche Fehlformen und Ausfallserscheinungen aufmerksam wird, ist nicht *a priori* auszuschließen, daß auch jüdische »Emunah« und christliche »Pistis« von dieser Gefahr der Fehlgestaltung und der Ausfallerscheinungen bedroht wird. Ein Blick in die jüdische und christliche Frömmigkeitsgeschichte legt eher den Eindruck nahe, daß auch der Glaube mit derartigen Gefahren zu kämpfen hat und daß deswegen die philosophische Bemühung um Kriterien, an denen sie erkannt werden können, auch für die Theologie hilfreich sein kann.

Daran läßt sich eine Bemerkung anschließen die, theologisch gesprochen, das Verhältnis des Glaubens zum »natürlichen Licht der Vernunft« betrifft. Die Eigenart des religiösen Aktes nämlich wird

nur dort der Beobachtung und Analyse zugänglich, wo religiöse Erfahrungen bezeugt werden. Nur an solchen – verbalen oder auch non-verbalen – Zeugnissen religiöser Erfahrung kann die Struktur des religiösen Aktes abgelesen werden. Nun kann die Umgestaltung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung nicht ohne Kategorien des Verstandes, geleitet von Ideen der Vernunft, zustandegebracht werden. Insofern ist die Erkenntnis, die aus der religiösen Erfahrung hervorgeht, unabhängig von der Frage, ob sie ihrem Inhalt nach »übernatürliche Quellen« habe, ihrer Vollzugsart nach »mit dem natürlichen Licht der Vernunft« erworben. Die These, daß die Wirklichkeit des Heiligen nur dem religiösen Akt »originär gegeben« sei und daß deswegen alles philosophische Sprechen von Gott nur durch Beziehung auf Zeugnisse der religiösen Erfahrung ihren Gegenstand gewinne, schließt deshalb nicht die Behauptung ein, der jüdisch oder christlich verstandene Glaube, den die Theologen als ein übernatürliches Gnadengeschenk verstehen, sei die Bedingung jeden Sprechens von Gott, auch des philosophischen. Das war die These jenes »Fideismus«, der der »natürlichen Vernunft« die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis abgesprochen hat und der auf dem Ersten Vatikanischen Konzil verurteilt worden ist. Was hier behauptet wird, ist das Gegenteil: Weil die religiöse Erfahrung notwendigerweise eine Tätigkeit des Verstandes und der Vernunft einschließt, gewinnt sie auch ihre Erkenntnisse »naturali lumine rationis«. Für die theologische Frage, wie dieses »natürliche Licht der Vernunft« sich zur »übernatürlichen Erleuchtung durch den Glauben« verhalte, bedeutet dies freilich: Das Verhältnis von »Fides et Ratio« fällt in den Glaubensakt selbst. Er enthält, als eine besondere Art der religiösen Erfahrung, immer schon ein Moment von Rationalität, und ist zugleich, als »gratia infusa«, ein Geschenk der göttlichen Gnade. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses ist ein Problem der Theologie, in dessen Beantwortung die philosophische Argumentation, wenigstens an dieser Stelle, nicht eingreift.

2. Die »philosophische Gottesfrage« – ihre Eigenart und Aufgabenstellung

Erinnert man sich ausdrücklicher, als die traditionelle philosophische Gotteslehre dies tut, an die Tatsache, daß die Vokabel »Gott« in der Philosophie ein Lehnwort ist und ihren ursprünglichen Ort in den

Zeugnissen der religiösen Erfahrung hat, dann erscheinen die beiden Fragen »Ob ein Gott sei« und »Was Gott sei«, befremdlich. Der Philosoph hätte keinen Anlaß, diese Vokabel zu benutzen, wenn ihm nicht Zeugnisse der religiösen Erfahrung bekannt wären. Dann aber scheint die Realität dessen, wovon gesprochen wird, wenn von »Gott« die Rede ist, durch eben diese Erfahrung gesichert; und die Eigenart dessen, was sich in dieser Erfahrung zeigt, ist am Inhalt der gleichen Erfahrung abzulesen. Daraus scheint zu folgen: Entweder gibt es gar keinen Anlaß, philosophisch von Gott zu reden, oder die Frage nach seiner Existenz und seinem Wesen ist durch die religiöse Erfahrung schon beantwortet. Ein philosophisches Argument, das die zweifache Frage entscheiden soll, ob Gott sei und was er sei (»De Deo an sit et quid sit«), ist also nur dann nicht ohne Funktion, wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß in religiösen Zeugnissen von bloß vermeintlichen Erfahrungen gesprochen wird, deren Inhalt sich bei näherer Betrachtung als Fiktion erweisen könnte, oder daß die Art, wie diese Erfahrung bezeugt wird, auf einem Mißverständnis beruht und daher Gott in seinem Wesen auf irreführende Weise zur Sprache bringt. Dann aber besteht die Aufgabe des philosophischen Arguments darin, aus der Eigenart des religiösen Aktes selbst dessen spezifische Gefährdungen verständlich zu machen und Kriterien zu deren Überwindung an die Hand zu geben. Woher kommt es, daß im religiösen Akt Fiktionen für Erfahrungs-Inhalte gehalten werden können, sodaß die Akte der Verehrung und des religiösen Glaubens sich auf einen fingierten Gott, nicht auf eine existierende Gottheit beziehen? Und woher kommt es, daß im religiösen Akt Mißverständnisse der religiösen Erfahrung auftreten können, sodaß Verehrung und Glaube sich zwar nicht auf nichts (auf einen bloß fingierten Gott), aber auf eine mißverstandene Manifestation der göttlichen Wirklichkeit, auf einen »falschen Gott«, beziehen? Und woher kommt es schließlich, daß auch der Dienst am »wahren Gott« nicht apriori vor Fehlgestaltungen bewahrt ist? Woran sind solche fehlgeleitete Vollzugsformen des religiösen Akts zu erkennen? Wie sind sie zu vermeiden oder, wo sie schon eingetreten sind, zu korrigieren?

Mit solchen Überlegungen ist die Aufgabenstellung philosophischen Sprechens von Gott freilich anders beschrieben, als dies gewöhnlich geschieht. Mit dieser veränderten Aufgabenstellung soll zugleich einer veränderten philosophiehistorischen Situation Rechnung getragen werden. Es ist eine nicht mehr rückgängig zu machende Einsicht Edmund Husserls, daß zwischen der Struktur eines Akts

und der »Wesensart« seines »noumenalen Korrelats« (vereinfacht gesagt: seines Gegenstands) »strenge Korrelation« besteht, sodaß der Gegenstand in seiner je besonderen Eigenart nur dem ihm strukturell korrelierenden Akt »originär gegeben« ist. Diese Einsicht wurde in denjenigen transzentalphilosophischen Überlegungen bestätigt, die im Zweiten Teil des ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung angestellt worden sind und zu dem Ergebnis geführt haben, daß die religiöse Erfahrung ihren eigenen Strukturgesetzen folgt, und daß diejenige Wirklichkeit, auf deren Anspruch diese Erfahrung antwortet, ihre eigene Art von Objektivität, d. h. von Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil, aufweist. Jeder anders strukturierte Akt, z. B. der der philosophischen Begriffsbildung und Argumentation, verfehlt diese spezifische Maßgeblichkeit (Objektivität) der im religiösen Akt originär entdeckten Wirklichkeit des Heiligen und Göttlichen, wenn er sich nicht auf diesen religiösen Akt bezieht, um reflektierend dessen Eigenart und die daraus resultierende Weise des Gegenstandsbezugs deutlich zu machen. Oder in sprachphilosophischer Terminologie ausgedrückt: Nur in der Sprache der Religion kann unmittelbar oder »objektsprachlich« vom Heiligen und Göttlichen gesprochen werden. Jede andere Sprache, z. B. die des philosophischen Arguments, muß sich als »Metasprache« des religiösen Sprechens, d. h. als ein Sprechen über die Weise, wie in der Religion gesprochen wird, an dieser religiösen Sprache ausweisen. Nur so wird gewiß, daß in einer solchen nicht-religiösen Sprache, z. B. in der Sprache der Philosophie, wirklich von Gott und nicht von etwas anderem die Rede ist.

Das schließt nicht aus, daß der Philosoph den religiösen Aussagen, in denen die Erfahrung des Heiligen und Göttlichen originär bezeugt wird, kritisch gegenübertritt und die Frage nach Kriterien stellt, die es gestatten, auch im Blick auf das religiöse Zeugnis das Wahre vom Falschen zu unterscheiden³. Aber um sich zu vergewissern, daß er mit seinen kritischen Anfragen die Aussage-Intention des religiösen Sprechens wirklich trifft, wird er zunächst sorgsam auf die Eigenart dieses Sprechens und seines Gegenstandsbezugs achten und sein eigenes Sprechen als metasprachliche Rede über das religiöse Sprechen ausweisen. Dafür sind im Zweiten Teil des ersten

³ Vgl. R. Schaeffler, Religionsphänomenologie, Sprachanalyse und »die Wahrheitsfrage«, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Wien 1996, 184–202.

Bandes der hier vorgelegten Untersuchung die Voraussetzungen bereitgestellt worden, weil jene Zeugnisse der religiösen Erfahrung, auf die die kritische Reflexion der Philosophie sich beziehen muß, sich als Weisen verstehen, wie der Anspruch und die Zuwendung Gottes in der Antwort, die Menschen darauf geben, auch für weitere Hörer vernehmbar wird. Auf diese Analysen des »Gottesworts im Menschenwort« wird daher in den folgenden Überlegungen zurückgegriffen werden, um nun in einem neuen Schritt auch nach Quellen und Erkenntnismerkmalen irregeleiteten religiösen Redens zu fragen und die Möglichkeit zu prüfen, wie ein philosophischer Beitrag zur Überwindung dieser Fehlformen geleistet werden kann.

Denn auch in diesem Falle gilt die altbewährte Regel: »Corruptio optimi pessima«, je höher der Rang einer Wirklichkeit oder eines Aktvollzuges ist, desto verderblicher sind die Folgen seiner Fehlgestaltung. Die »philosophische Gottesfrage« ist so verstanden die Frage nach Kriterien zur Unterscheidung zwischen »genuin religiöser Erfahrung« und ihren Fehlformen, zwischen dem angemessenen Verstehen solcher Erfahrungen und ihrer Fehldeutung. Und jeder Versuch, die philosophische Gottesfrage zu beantworten, muß sich dadurch bewähren, daß er derartige Kriterien bereitstellt. Darin besteht zugleich ein wesentlicher methodischer Vorteil des hier gewählten Verfahrens. Da in der Argumentation der traditionellen philosophischen Gotteslehre nicht auf die Selbstzeugnisse der religiösen Erfahrung Bezug genommen wird, fehlt dort auch der Ort für eine Reflexion auf mögliche Fehl-Vollzüge und Fehl-Interpretationen des religiösen Akts und damit für eine Kritik, die diesen an seinen eigenen Bedingungen mißt, statt nur die einzelnen inhaltlichen Behauptungen, die in solchen Zeugnissen vorkommen, an den Ergebnissen nicht-religiöser, z. B. metaphysischer, Erkenntnisbemühungen zu messen.

Auf solche Weise wird die Aufgabe der philosophischen Erörterung der »Gottesfrage« vorwiegend kritisch bestimmt. Sie soll dazu helfen, religiöse Erfahrungen von Fiktionen zu unterscheiden und Fehlformen bzw. Selbst-Mißverständnisse dieser Erfahrung aufzuklären. Nun wird traditionell die Aufgabe der philosophischen Gotteslehre, über diesen *kritischen* Gebrauch hinaus, in der *Religionsbegründung* gesehen. Hält man jedoch an den soeben erwähnten Einsichten der Phänomenologie und der Sprachphilosophie fest, dann kann eine solche Begründung der Religion nicht darin bestehen, daß die Wahrheit religiöser Aussagen, z. B. über Gottes Existenz

und Wesen, aus nicht-religiösen Prämissen hergeleitet wird. Die Religion ist ein eigengesetzliches (autonomes) Teilgebiet menschlichen Denkens, Sprechens und Handelns. Darum kann ihre objektive Geltung nicht aus anderen Formen dieses Denkens und Sprechens, z. B. aus der Metaphysik, hergeleitet werden. Ihre philosophische Rechtfertigung kann darum nur darin bestehen, daß ein allgemeiner Verdacht gegen sie zurückgewiesen wird: vor allem der Verdacht, *jede Form religiösen Sprechens und Denkens beruhe auf Fiktionen*. Die philosophische Reflexion auf die Eigengesetzlichkeit der Religion kann demgegenüber zeigen: Es gibt innerhalb des religiösen Denkens und Sprechens Kriterien, um zwischen Fiktion und objektiv gültiger Erfahrung zu unterscheiden. Das Gleiche gilt von dem allgemeinen Verdacht, *jede Form des religiösen Verhaltens beruhe auf einer Fehlgestaltung der menschlichen Vernunft*, z. B. auf dem Versuch, durch Magie über die Kräfte von Göttern oder Geistern zu verfügen. Die philosophische Reflexion auf die Eigengesetzlichkeit der Religion kann demgegenüber zeigen: Es gibt innerhalb des religiösen Denkens und Handelns Kriterien, anhand derer solche Fehlgestaltungen erkannt und überwunden werden können. Der Beitrag der Philosophie besteht also nicht darin, einen von den religiösen Akten unabhängigen Zugang zur Wirklichkeit des Heiligen und Göttlichen zu eröffnen, wohl aber darin, die Religion gegen einen universalisierten Fiktions- oder Magieverdacht zu verteidigen und Kennzeichen einer objektiv gültigen religiösen Erfahrung zu gewinnen.

Damit kann auch zu jener Frage Stellung genommen werden, die im »Modernismusstreit« zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand: Muß jene Kritik an der klassischen Metaphysik, die in Kants Kritik der reinen Vernunft ihren maßgeblichen Ausdruck gefunden hat, notwendig dazu führen, daß dem Menschen »von seiten des Intellekts jeder Weg zu Gott verschlossen« wird⁴? Verwandelt sich für diejenigen, die dieser Kritik zustimmen, die Glaubentscheidung in den Ausdruck eines irrationalen Gefühls? Im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie kann darauf geantwortet werden: Die Frage enthält eine Zweideutigkeit. Versteht man unter einem »Weg zu Gott von seiten des Intellektes« einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes, der ohne Beziehung zur religiösen Erfahrung gewonnen werden kann, dann hat die transzendentale Kritik, in ihrem Zusammenhang mit

⁴ Pius X., Enzyklika »Pascendi« ASS 632.

den Ergebnissen der Phänomenologie und der Sprachphilosophie, diese Art eines Weges in der Tat verschlossen. Der Weg zum religiösen Gegenstand ist nur für den religiösen Akt auf originäre Weise geöffnet. Versteht man dagegen unter einem »Weg zu Gott von seitens des Intellekts« die Hervorhebung jener Verstandestätigkeit, ohne die die religiöse Erfahrung nicht zustandekäme, dann ist es gerade die transzendentale Reflexion, die diesen Weg aufschließt. Denn diese Reflexion kann zeigen: Die religiöse Erfahrung hat ihre eigene Intellektualität, die es gestattet, Kriterien zu gewinnen, an denen die Objektivität dieser Erfahrung von der bloßen Subjektivität frommer Gefühle unterschieden werden kann. Gerade sie bewahrt daher den Glaubenden ebenso sehr wie seinen Kritiker vor der Gefahr, die Glaubensentscheidung, durch die diese objektive Geltung überliefelter Zeugnisse der religiösen Erfahrung anerkannt wird, mit einer bloßen Äußerung von Gefühlen zu verwechseln, an die die »Wahrheitsfrage« gar nicht gestellt werden kann. Denn bloße Gefühle sind weder wahr noch falsch, sondern allenfalls lebensfördernd oder lebenshemmend. Die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzentalphilosophie liefert daher die geeigneten Argumente, um einer heute (wieder) weitverbreiteten Auffassung entgegenzutreten, wonach die Religion auf ihren Wahrheitsanspruch verzichten und sich darauf beschränken müsse, ihre lebensfördernde Funktion nachzuweisen.

3. Zur Methode einer Philosophischen Einübung in die Gotteslehre: Die »allgemeine« und die »spezielle Transzentalphilosophie«

Als Verfahren für eine Strukturanalyse der religiösen Erfahrung bietet sich die transzendentale Methode an. Denn die Reflexion auf die strukturellen Bedingungen der Erfahrung ist das besondere Themenfeld der *Transzentalphilosophie*. Solange diese nur mit einer einzigen Art von Erfahrung rechnete, der wissenschaftlichen Empirie, gab es auch nur eine einzige Art von Transzentalphilosophie. Exemplarisch dafür ist Kants Kritik der reinen Vernunft. Sobald dagegen mit mehreren, voneinander verschiedenen Weisen des Erfahrens gerechnet werden muß, stellen sich auch für die Transzentalphilosophie jeweils besondere Aufgaben: Die *allgemeine Transzenden-*

talphilosophie beschreibt die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt. Die *spezielle Transzentalphilosophie* dagegen beschreibt die besonderen Bedingungen besonderer Erfahrungsweisen. Ein Teil dieser speziellen Transzentalphilosophie ist die transzendentale Religionsphilosophie. Sie macht die besondere Eigenart der religiösen Erfahrung deutlich und bestimmt die strukturellen Bedingungen dafür, daß diese Erfahrung sich auf ihren spezifischen Gegenstand, also insbesondere auf Gott, bezieht. Insofern setzt die spezielle Transzentalphilosophie die allgemeine voraus und wendet deren Ergebnisse auf ihr besonderes Thema an.

Nicht immer ist innerhalb der Transzentalphilosophie darauf reflektiert worden, daß die Bestimmung der Bedingungen, durch die die Erfahrung möglich wird, zugleich Kriterien erkennen läßt, an denen defiziente Formen der Erfahrung erkannt werden können. Es wird im Folgenden zu zeigen sein, daß die Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, nicht nur – was unstrittig ist – die Struktur des Erfahrungskontextes definieren und damit zugleich den einzelnen Inhalten der Erfahrung ihren »Stellenwert« und ihre Bedeutung zuweisen, sondern daß einzelne dieser Bedeutungsmomente an den Rand der Aufmerksamkeit treten oder ganz ausfallen können. Dann entstehen fragmentarische oder fehlgestaltete Weisen der Erfahrung. Auch dies gilt sowohl für die Erfahrung im Allgemeinen als auch für die je besonderen Weisen der Erfahrung. Die allgemeine Transzentalphilosophie hat dann die Aufgabe, die einzelnen Bedeutungsmomente kenntlich zu machen, die den Inhalten der Erfahrung durch ihren »Ort« im Ganzen des Erfahrungskontextes zukommen, aber auch die Ausfallserscheinungen zu beschreiben, die sich aus dem Verlust des einen oder anderen dieser Bedeutungsmomente ergeben. So gewinnt die allgemeine Transzentalphilosophie nicht nur hermeneutische, sondern zugleich kritische Funktion. Auch diese Ergebnisse der allgemeinen Transzentalphilosophie werden von der speziellen auf ihr besonderes Themenfeld angewendet. Das gilt auch für die transzendentale Religionsphilosophie. Sie wendet die kritischen Ergebnisse der allgemeinen Transzentalphilosophie auf die speziell religiöse Erfahrung an, macht dadurch fragmentarische und fehlgestaltete Formen der religiösen Erfahrung kenntlich und zeigt die Folgen auf, die sich daraus für die Gegenstandskonstitution ergeben. Auf solche Weise gewinnt sie auch die Möglichkeit zu einem kritischen Religionenvergleich. Es wird sogleich zu zeigen sein, daß diese Aufgabe einer

transzentalen Religionsphilosophie unter den philosophiehistorischen Bedingungen von heute eine besondere Dringlichkeit gewinnt.

Doch erschöpft sich das Verhältnis zwischen der allgemeinen und der speziellen Transzentalphilosophie nicht darin, daß die allgemeine die Regeln an die Hand gibt, die die spezielle auf ihr besonderes Themenfeld anwendet. In gewissen Fällen erhebt die allgemeine Transzentalphilosophie den Anspruch, inhaltliche Erkenntnisse zu gewinnen, die mit denen der speziellen konkurrieren können. Dies gilt insbesondere für die Religionsphilosophie. Denn sie führt, wie schon Kant gezeigt hat, auf Postulate, die jene Bedingung benennen, deren Wirklichkeit angenommen werden muß, wenn die Dialektik der reinen Vernunft aufgelöst werden soll; bliebe diese Dialektik ungelöst, dann ginge die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt verloren – und damit freilich auch die Möglichkeit der speziell religiösen Erfahrung (s. Bd. I, 137 ff., 189–196). Nun werden derartige Vernunftpostulate, ebenfalls schon bei Kant, mit dem Anspruch vorgetragen, sie eröffneten einen eigenen, spezifisch philosophischen Zugang zu derjenigen Wirklichkeit, die in der Sprache der Religion »Gott« genannt wird. Die Vernunftpostulate verstehen sich zugleich als »Gottespostulate«. Damit aber wiederholt sich innerhalb der Transzentalphilosophie das Problem, das sich schon für die klassische Metaphysik gestellt hat: Nicht zur Begründung ihrer Ergebnisse, in diesem Falle der Vernunftpostulate, wohl aber zur Rechtfertigung der These, die auf solche Weise postulierte Wirklichkeit sei *mit dem Gott der Religion identisch*, bedarf die allgemeine Transzentalphilosophie der Bezugnahme auf die Zeugnisse religiöser Erfahrung.

Postulate dieser Art sind zuerst von Kant formuliert worden. Und dieser Versuch Kants kann auch dann für eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie fruchtbare Hinweise geben, wenn die besondere Fassung, die Kant seiner Postulatenlehre gegeben hat, sich als überbietungsbedürftig erweist. Kant hat eines seiner Postulate als das »Postulat der Existenz Gottes« verstanden. Das bedeutet: Er hat jene Bedingung, deren Wirklichkeit angenommen werden muß, wenn die Vernunft sich in der ihr immanenten Dialektik nicht auflösen und damit die Fähigkeit zur Erfahrung verlieren soll, für real-identisch mit derjenigen Wirklichkeit gehalten, von der Religionen sprechen und die sie als »Gott« bezeichnen. Ob diese Identitätsbehauptung zutrifft, muß sich herausstellen, wenn der Versuch unternommen wird, im Lichte dieses Postulats auch die Zeugnisse religiöser Erfahrung und die auf solche Zeugnisse gegründete religiöse

Überlieferung auszulegen. Nicht nur die spezielle Transzentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen spezieller Arten der Erfahrung auslegt, darunter auch der religiösen, sondern auch die allgemeine Transzentalphilosophie, die die allgemeinen Bedingungen jeder Erfahrung zum Thema hat, muß sich insofern an den Zeugnissen religiöser Überlieferung bewähren. Darum hat Kant es für nötig gehalten, sein Gottespostulat durch eine Auslegung des »Kirchenglaubens« zu bewähren. Dieser Versuch Kants mag hinsichtlich seiner Methode als gewaltsam, hinsichtlich seiner Ergebnisse als verfehlt beurteilt werden. Aber selbst dann bleibt die Aufgabe, die Kant hat lösen wollen, gestellt. Denn die Unzulänglichkeit einer Lösung rechtfertigt nicht die Preisgabe einer Aufgabe. Auch eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, wie ich sie in meinem Buch »Die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« vorgeschlagen habe, wird die Vernunftpostulate, zu denen sie führt, nur dann als »Gottespostulate« verstehen dürfen, wenn es ihr gelingt, in ihrem Lichte die Zeugnisse religiöser Erfahrung auszulegen. Und in dem Maße, in dem eine solche Auslegung gelingt, stellt sich heraus, daß die Transzentalphilosophie ihr eigenes Wort über Gott und seine Wirklichkeit zu sagen hat. Denn die Postulate bewähren sich zwar durch ihre Anwendung auf die Zeugnisse religiöser Erfahrung; aber sie werden auf andere, spezifisch philosophische Weise gewonnen. Eine philosophische Einübung in die Theologie, die sich auf die Gottespostulate stützt, wird so, wenn auch sekundär, zugleich zu einer Rechtfertigung eines philosophischen Sprechens von Gott, also einer philosophischen Theologie.

Soeben wurde gesagt: Vernunftpostulate können ihren Anspruch »Gottespostulate« zu sein, nur dadurch rechtfertigen, daß sie sich als geeignet erweisen, Zeugnisse der religiösen Erfahrung auszulegen. Fragt man jedoch, auf welche Weise eine solche Auslegung möglich ist, dann zeigt sich: Eine solche Auslegung kann nicht dadurch geschehen, daß der Transzentalphilosoph diesen Erfahrungszeugnissen unterstellt, ihr »wahrer Sinn« sei der, den er, unabhängig von diesen Zeugnissen, aufgrund philosophischer Einsicht, schon erkannt hat. An diesem Mangel leiden manche der kantischen Auslegungen der christlichen Botschaft, die nach der Regel verfahren. »Der Kirchenglaube hat zu seinem obersten Ausleger den reinen Religionsglauben⁵, wobei er den »reinen Religionsglauben« mit

⁵ Rel B 157–166.

dem postulatorischen Vernunftglauben gleichsetzt. Ein anderer Weg, eine solche Auslegung möglich zu machen, eröffnet sich durch die Beobachtung, daß die religiöse Erfahrung selbst die Wirklichkeit des Heiligen nicht nur als ihren Gegenstand, sondern zugleich als ihren Möglichkeitsgrund begreift: Das religiöse Subjekt weiß sich mit der Fähigkeit, das Heilige zu erfahren, von diesem selber beschenkt. Ist aber Gott (oder, wenn die religiöse Erfahrung sich nicht als ein personales Verhältnis versteht, das Heilige) der Möglichkeitsgrund der speziell religiösen Erfahrung, dann wird auf ihn auch zutreffen, was die Transzentalphilosophie über die Möglichkeitsgründe jeder Erfahrung aussagen kann. Das aber bedeutet: Nur indem die spezielle Transzentalphilosophie aufzeigt, daß die religiöse Erfahrung selbst die Frage nach ihren besonderen Möglichkeitsgründen entstehen läßt und den obersten dieser Möglichkeitsgründe »Gott« nennt, gewinnt auch die allgemeine Transzentalphilosophie das Recht, für den Inhalt ihrer Postulate den Namen »Gott« zu gebrauchen. Insofern kehrt das Verhältnis zwischen spezieller und allgemeiner Transzentalphilosophie sich um: Jene philosophische Gotteslehre, die ihrer Form nach Postulatenlehre ist, setzt die Ergebnisse der transzentalphilosophischen Religionsphilosophie voraus.

Unter dieser Voraussetzung führt die Lehre von den Vernunftpostulaten zu Prädikaten, die der Bedingung für die Auflösung der Vernunftdialektik zugeschrieben werden müssen und zugleich als Gottesprädikate gelten dürfen und darum zugleich als Maßstäbe zur Beurteilung konkreter religiöser Überlieferungen verwendet werden können. Dazu können an dieser Stelle nur zwei Beispiele vorwegnehmend genannt werden: Der »postulierte« Gott ist *transzendent*, weil die *Bedingungen* der Erfahrung von jedem *Gegenstand* dieser Erfahrung verschieden sind. Und er ist *wesentlich einer*, weil er nur so den drohenden Zerfall des einen Ich in eine Vielzahl von Subjektivitätsweisen, der einen Welt in eine Vielzahl von Erfahrungswelten überwinden kann. An diesem Maßstab der Transzendenz Gottes und seiner Einheit wird deshalb die Transzentalphilosophie auch die verschiedenen Formen der religiösen Erfahrung und die Zeugnisse ihrer Überlieferung kritisch messen.

Dem soeben skizzierten Wechselverhältnis zwischen allgemeiner und spezieller Transzentalphilosophie wird die hier versuchte Darstellung folgen. Im folgenden Zweiten Kapitel wird die Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie beschrieben, die Bedeutungsmomente jeder Erfahrung freizulegen und zugleich die

Fehlformen der Gegenstandskonstitution zu beschreiben, die eintreten, wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt. Im Dritten Kapitel werden die so erreichten Ergebnisse auf das spezielle Feld der religiösen Erfahrung angewandt, um die speziellen Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung zu bestimmen und die fragmentarischen bzw. irregeleiteten Formen der religiösen Gegenstandskonstitution zu beschreiben, die sich aus dem Ausfall jeweils eines dieser Bedeutungsmoment ergeben. Sodann wird, im Vierten Kapitel, der Kontext zu bestimmen sein, innerhalb dessen die religiöse Rede vom Heiligen in das Bekenntnis zu einem personalen Gott übergehen kann. Erst wenn auf solche Weise nachgewiesen ist, daß die religiöse Erfahrung kraft ihrer Eigenart der transzendentalen Auslegung zugänglich ist, kann die Darstellung im Fünften Kapitel zur allgemeinen Transzentalphilosophie zurückkehren, um das Verhältnis der philosophischen Postulatenlehre zur religiösen Erfahrung zu bestimmen. Dabei wird sich zeigen, auf welche Weise im Rahmen einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten die Gottesprädikate der klassischen Metaphysik wiedergewonnen werden können: die Prädikate der Einheit, der Transzendenz und der höchsten Vollkommenheit. Ein abschließendes Sechstes Kapitel wird den so gewonnenen philosophischen Gottesbegriff mit der religionshistorischen Wirklichkeit vergleichen und die Frage zu beantworten versuchen, wie es zu erklären sei, daß das Bekenntnis zu einem transzendenten, wesenhaft einen und absolut vollkommenen Gott in den Religionen, wie sie wirklich beobachtet werden können, keineswegs die Regel, sondern eher die Ausnahme darstellt und daß die Verkündigung von einem solchen Gott, mag sie von Philosophen oder von Vertretern »monotheistischer« Religionen vorgetragen werden, nicht selten auf einen »frommen Widerstand« stößt. Denn auch dieser Widerstand muß verständlich gemacht werden können, wenn eine Religionsphilosophie den Selbstzeugnissen der religiösen Erfahrung gerecht werden will.

Erstes Teilergebnis

Die Vokabel »Gott« ist in der Sprache der Philosophie ein Lehnwort, das aus der Sprache der Religion stammt und nur in deren Kontext seine ursprüngliche Bedeutung gewinnt. Aufgrund dieser Beobachtung wird für die hier vorgelegte »Philosophische Einübung in die

Gotteslehre« ein Verfahren gewählt, das sich von dem der traditionellen »Philosophischen Gotteslehre« unterscheidet. Während diese ihre Einsichten unabhängig von der Bezugnahme auf Zeugnisse der religiösen Erfahrung gewinnt und erst am Ende ihrer Argumente behauptet, das von ihr Erkannte sei mit derjenigen Wirklichkeit identisch, die im religiösen Zusammenhang »Gott« genannt wird, soll hier von Anfang an von den Selbstzeugnissen der religiösen Erfahrung ausgegangen werden – freilich nicht, um »fideistisch« zu behaupten, eine übernatürliche Offenbarung sei die Bedingung für alles philosophische Reden von Gott, sondern im Gegenteil, um die innere Rationalität dieser besonderen Klasse von Erfahrungen deutlich zu machen. Diese ergibt sich daraus, daß hier wie bei jeder Art von Erfahrung die Transformation subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung nur durch die Anwendung von Begriffen des Verstandes und von Ideen der Vernunft gelingt. Theologisch gesprochen: Die Erkenntnisse, die aus der religiösen Erfahrung hervorgehen, werden auch dann, wenn sie, *ihrem Entstehen nach*, aus »übernatürlicher Quelle« entsprungen sein sollten, durch die Tätigkeit des Verstandes aus subjektiven Erlebnissen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandelt und insofern, *ihrer Vollzugsart nach*, »mit dem natürlichen Licht der Vernunft« gewonnen. Wie deren Verhältnis zu der »vom Glauben erleuchteten Vernunft« zu bestimmen sei, ist eine Frage, die nicht der Philosoph, sondern der Theologe zu beantworten hat.

Die gewählte Methode ist die einer »speziellen Transzentalphilosophie«, die die Ergebnisse der »allgemeinen Transzentalphilosophie«, die Freilegung der Bedingungen, von denen die Möglichkeit jeder Erfahrung abhängt, auf das spezielle Gebiet der religiösen Erfahrung anwendet. Das erste Ziel dieser Untersuchung besteht also darin, aus der spezifischen Struktur der religiösen Erfahrung (nicht nur der biblisch bezeugten) die Bedingungen für deren spezifischen Gegenstandsbezug abzuleiten.

Durch diese Bezugnahme auf die religiöse Erfahrung wird jedoch die »philosophische Gottesfrage« nicht überflüssig gemacht. Denn durch die Freilegung der *Bedingungen* für den spezifischen Gegenstandsbezug dieser Erfahrung werden zugleich *Kriterien* gewonnen, an denen die genuin religiöse Erfahrung von religiösen Fiktionen unterschieden werden kann. Auf diese Weise wird die alte Frage »Ob ein Gott sei« neu gestellt. Zugleich soll es darum gehen, gewisse Fehlformen zu diagnostizieren, die sich ergeben, wenn einzelne Be-

Fragestellung und Methode

deutungsmomente dieser Erfahrung ausfallen. Dann nämlich entstehen zugleich inhaltlich unangemessene Vorstellungen vom Heiligen bzw. von Gott. Auf diese Weise wird die alte Frage »Was Gott sei« im transzentalphilosophischen Zusammenhang neu gestellt. Sind derartige Unterscheidungskriterien gewonnen, dann wird zugleich ein kritischer Religionen-Vergleich möglich.

In beiden Hinsichten aber ist es die religiöse Erfahrung, die der »philosophischen Gottesfrage« ihr Thema vorgibt. Und die Antwort auf die so verstandene »Gottesfrage« wird nicht in einer von aller religiösen Erfahrung unabhängigen Metaphysik gewonnen, sondern in einer Reflexion, die die Möglichkeitsgründe dieser spezifisch religiösen Erfahrung betrifft und damit zugleich deren mögliche Fehlgestalten und Selbst-Mißverständnisse freizulegen vermag.

Ein besonderes Problem stellen dabei jene Vernunftpostulate dar, zu denen die allgemeine Transzentalphilosophie ohne Bezugnahme auf die Selbstzeugnisse der Religion gelangt, für die sie aber den Anspruch erhebt, »Gottespostulate« zu sein. Diesen Anspruch können die Postulate nur einlösen, indem sie sich als tauglich erweisen, eine kritische Auslegung – nicht eine philosophische Überformung! – der Selbstzeugnisse religiöser Erfahrung möglich zu machen.