

## VIII Re-Interpretation der »Gottesbeweise«

Schon zu Beginn der hier vorgelegten Untersuchung (s. Band I, 33–75) und dann mehrfach in deren weiterem Verlauf wurden Zweifel geäußert, ob jene Erwartungen, die die Fundamentaltheologie aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus an die Philosophie richtet, auf dem Wege der klassischen Ontologie erfüllt werden können. Das gilt auch und sogar in besonderem Maße für die metaphysischen »Gottesbeweise«. Selbst wenn es ihnen gelingt, die Existenz eines ersten unbewegten Bewegers, eines allervollkommensten Wesens oder eines »subsistierenden Seins« nachzuweisen, bleibt die Frage offen, ob damit wirklich diejenige Wirklichkeit getroffen wird, die im religiösen Kontext »Gott« genannt wird und nur dem religiösen Akt, als der Gegenstand der spezifisch religiösen Verehrung, »originär gegeben« ist. Aber selbst wenn dies als zweifelhaft gelten muß, bleibt doch die Aufgabe bestehen, um derentwillen die Theologen von den Philosophen derartige Beweise erwarten: Die Theologie bedarf der Kriterien, um zwischen religiösen Fiktionen und dem Bezug zur Wirklichkeit Gottes zu unterscheiden und um die Gottesbeziehung dort, wo sie stattfindet, vor Selbst-Mißverständnissen zu bewahren. Und sie bedarf solcher Kriterien nicht nur, um als Wissenschaft auftreten zu können, sondern auch und vor allem um der Religion selber willen, die auf charakteristische Weise deformiert wird, wenn die Grenze zwischen Fiktion und Wirklichkeitsbezug, zwischen angemessenem und irregeleitetem Verständnis des Heiligen undeutlich bleibt. Die Fundamentaltheologie kann deshalb nicht auf die Frage verzichten, »ob Gott sei« (oder ob alles Sprechen von Gott es mit Fiktionen zu tun habe) und »was Gott sei« (woran ein angemessenes von einem irregeleiteten Verständnis der Wirklichkeit des Heiligen unterschieden werden kann). Und um diese Fragen zu beantworten, bedarf sie der philosophischen Argumentation. Ihre »Erwartungen« an die Philosophie sind insofern unabweislich, auch wenn bezweifelt werden kann und muß, ob sie auf den bisher begangenen Wegen erfüllt werden können.

Nun hat sich im weiteren Verlauf der hier vorgetragenen Untersuchung gezeigt: Die beschriebenen Erwartungen der Theologie sind auf dem Wege einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie besser zu erfüllen als auf dem Wege der klassischen Metaphysik. Denn eine solche Transzendentalphilosophie kann durch die Analyse der Struktur der religiösen Erfahrungen Kriterien gewinnen, um die Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen von religiösen Fiktionen zu unterscheiden, aber auch um die Grenze anzugeben, wo der Vollzug des religiösen Aktes in dessen Fehlgestalten übergeht; diese ihrerseits können zu Fehlgestalten der religiösen Gegenstandskonstitution führen und so zur Folge haben, daß »falsche Götter« verehrt werden. Auf diese Weise beantwortet die Transzendentalphilosophie nicht weniger als die klassische Metaphysik die Fragen »ob ein Gott sei« und »was Gott sei« und gewinnt so Kriterien, an denen die tatsächlich beobachtbaren Formen der Religion kritisch miteinander verglichen werden können (s.o. das 3. Teilergebnis S. 158 ff. vgl. das 4. Teilergebnis S. 187 ff.). Und zugleich hat sich gezeigt: Eine auf solche Weise weiterentwickelte Transzendentalphilosophie findet auf unmittelbarere und deutlichere Weise als die klassische Metaphysik einen Zugang zu einem personalen Gottesverständnis (s.o. das 6. Teilergebnis S. 266 ff.) und gewinnt zugleich die Gottesprädikate der klassischen Metaphysik, die Transzendenz, Einheit und Vollkommenheit Gottes, auf eine Weise zurück, die diesen Prädikaten ihre speziell religiöse Bedeutung sichert (s.o. das 7. Teilergebnis S. 328 ff.).

Daran schließt sich die Frage an, ob damit die Bemühungen der klassischen Metaphysik um Gottesbeweise gegenstandslos geworden sind, oder ob sie einer »relecture« zugänglich gemacht werden können, durch die sie zwar eine veränderte Form und Bedeutung gewinnen, aber gerade dadurch ihre Unentbehrlichkeit für die Theologie auf neue Weise erkennen lassen. Denn auch in diesem speziell religionsphilosophischen Zusammenhang gilt die Vermutung, die Kant mit Bezug auf die klassische Transzendentalienlehre (die »Transzendentalphilosophie der Alten«) ausgesprochen hat: »Ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat«, verdient »immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt zu der Vermutung, daß er in irgendeiner Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie dies oft geschieht, falsch gedolmetscht worden«<sup>1</sup>.

Nun kann man, im Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse,

<sup>1</sup> KdrV B 113.

die Frage, ob und wie nicht nur die klassischen *Gottesprädikate*, sondern auch die *Gottesbeweise* »neu gedolmetscht« werden können, auf folgende Weise konkretisieren: Wenn die Fragen, »ob Gott sei« und »was Gott sei« (De Deo an sit et quid sit) durch die wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung schon beantwortet sind, ohne daß es dazu metaphysischer »Gottesbeweise« bedürfte, welche Aufgabe haben dann derartige Beweise noch zu erfüllen? Die Antwort aber, die durch die kommenden Überlegungen gegeben werden soll, läßt sich vorwegnehmend auf folgende Weise charakterisieren: Ebenso wenig wie Ideen, Kategorien oder Anschauungsformen sind Postulate dazu bestimmt, Erfahrung überflüssig zu machen; ihre Funktion besteht vielmehr darin, sie zu ermöglichen. Die Aufgabe der Postulate besteht, konkreter beschrieben, darin, den Grund zu benennen, der die Aufhebung der Vernunft-Dialektik möglich macht. Ob es gelungen ist, diesen Grund aufzufinden und angemessen zu bestimmen, muß sich daran zeigen, daß es möglich wird, nicht nur in abstracto von der wiedergewonnenen Fähigkeit zur Erfahrung zu sprechen, sondern in concreto Programme des Erwerbs von Erfahrung vorzuzeichnen. Und auch die klassischen Gottesbeweise lassen sich als Vorzeichnungen solcher Programme lesen. An früherer Stelle sind diese Vernunftpostulate in folgender Weise formuliert worden: »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt der Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »in omnitudine realitatis«, d. h. in allem, was ist, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden. Und 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 der Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie Gott den Menschen weiß und ihn in allem, was ist, unter seine Anrede stellt« (s. Band I, 146)<sup>2</sup>. Diesem Ergebnis soll nun die These hinzugefügt werden: Die klassischen Gottesbeweise zeichnen, wenn sie im Licht der Postulate neu gedolmetscht werden, Wege vor, auf denen aus diesen Postulaten Fragen gewonnen werden, die durch die Erfahrung (nicht nur die

<sup>2</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit S. 685.

religiöse, sondern auch durch die theoretische, sittliche oder ästhetische) beantwortet werden können.

## 1. Der »kosmologische Gottesbeweis« als Anleitung zum »Lesen im Buche der Welt«

### a) *Beweisziel und Argumentationsweg des »kosmologischen Gottesbeweises«*

Das Beweisziel des »kosmologischen Gottesbeweises« der klassischen Metaphysik läßt sich auf die Formel bringen: Die Welt, die uns in der Erfahrung gegeben ist, ist so beschaffen, daß sie nur als Schöpfung Gottes angemessen verstanden werden kann. Das religiöse Interesse an diesem Gottesbeweis beruht darauf, daß er den Gottesbegriff in einen Zusammenhang stellt, der weit über das spezielle Gebiet religiöser Erfahrung hinausgreift und »die Welt«, das Ganze unserer Erfahrungsgegenstände, betrifft. Dieser Beweis leitet dazu an, denjenigen Gott, von dem der Glaube spricht, in allem, was uns begegnet, und zwar auch in ganz profanen Zusammenhängen, als den Schöpfer aller Dinge wiederzuerkennen. Das spezielle Interesse aber, das die Theologen diesem Beweis entgegenbringen, beruht darauf, daß er zeigen soll: Wenn es die Aufgabe der Wissenschaft ist, »die Ursachen der Dinge zu erkennen« (*rerum cognoscere causas*), dann kann diese Aufgabe nur durch die Erkenntnis der »obersten Ursache aller Dinge« ihre abschließende Erfüllung finden. Der Argumentationsweg, der zur Erreichung dieses Zieles führen soll, beginnt mit der Feststellung, daß alle Inhalte unserer Erfahrung kontingent sind, und führt von dort aus über die Feststellung der Notwendigkeit von Kausalreihen, die zu diesen kontingenten Ergebnissen geführt haben (und die in diesem Zusammenhang nicht im Einzelnen rekonstruiert zu werden brauchen) zu der These, diese Kausalreihen bedürften einer »Ersten Ursache«. Diesem Ergebnis wird die Behauptung hinzugefügt: »Und das ist es, was alle »Gott« nennen«. Im hier vorgetragenen Gedankengang schließt sich daran die zweifache Frage an: Kann dieses Beweisziel auch auf anderem Wege, durch eine Lehre von den Vernunftpostulaten, erreicht werden? Und falls dies möglich ist: Behält dann der »kosmologische Gottesbeweis« noch eine – vermutlich veränderte – Bedeutung?

- b) *Die »kosmologische« Intention des Vernunftpostulats:  
die Benennung der Bedingung, die die Interferenz der »Welten«  
möglich macht*

Um den Zusammenhang zwischen den Vernunftpostulaten und den Programmen der Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung nachzuzeichnen, ist es hilfreich, sich zunächst an Funktion und Eigenart der Postulate zu erinnern. Sie sind dazu bestimmt, jene Dialektik der Vernunft aufzuheben, in der die Idee der Welt als des allumfassenden geordneten Gesamtzusammenhangs aller Inhalte und die Idee des »Ich denke« als des ebenso allumfassenden widerspruchsfreien Zusammenhangs aller Akte des Subjekts sich zunächst auflösen. Das bedeutet für die Idee der Welt: Was dieser Begriff meint, ist uns nicht gegeben (niemand hat jemals das Ganze aller Gegenstände vor dem geistigen Auge), sondern aufgegeben. Wir haben die Aufgabe, die Fülle dessen, was uns begegnet, fortschreitend nach Regeln des Verstandes zu verknüpfen; dabei sind wir von der Zielvorstellung geleitet, alles Einzelne dem geordneten Zusammenhang eines allumfassenden Ganzen einzuordnen. Und es ist diese Aufgabe, an deren versuchter Erfüllung die Vernunft zunächst scheitert, weil die Einheit der Welt in eine Vielheit von »Welten« zerfällt: die Welt der Forschungsgegenstände (die »Natur«), die Welt der verpflichtenden Handlungsziele (der »sittlichen Zwecke«), aber auch die Welt der Inhalte ästhetischer oder sittlicher Erfahrung. Und das erste der oben in Erinnerung gerufenen Postulate ist dazu bestimmt, den gemeinsamen Grund zu benennen, der diese unterschiedlichen Welten zusammenhält und dadurch ihre Interferenzen erklärbar macht, auch wenn uns der angemessene Begriff von der »Einheit aller Welten« und ihrem Einheitsgrund fehlt. Denn nur durch die Annahme eines solchen Einheitsgrundes kann vermieden werden, daß jede dieser Welten durch die Interferenz mit anderen auch in sich widersprüchlich wird und so aufhört, ein Kontext möglicher Erfahrung zu sein. Darin kann die »kosmologische« Intention des Vernunftpostulats gesehen werden. Der so postulierte Einheitsgrund kann »beim Namen gerufen«, d.h. in jeder seiner Begegnungsweisen wiedererkannt, aber nicht durch einen Wesensbegriff definiert werden, weil jeder dieser Begriffe einer jeweils besonderen Erfahrungswelt entnommen werden müßte.

Schon dadurch wird deutlich: Das Problem der »Ganzheit der einen Welt« und ihres Grundes ist kein Spezialproblem der physika-

lisch entworfenen »Kosmologie«, auch nicht wenn die Physik durch eine »Meta-Physik« bis zur Erkenntnis der letzten Gründe alles physikalisch Gegebenen fortschreitet. Vielmehr handelt es sich um ein allgemeines Problem der Transzendentalphilosophie, für die die Rückfrage nach den »metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« (um einen Buchtitel von Kant zu zitieren) nur eine Teilfrage darstellt. Darum kann auch das Postulat, das dieses Problem lösen soll, sich nicht nur auf eine »kosmologische« Größe richten (etwa auf eine »oberste Ursache«, die alle Ursachenreihen der Natur zu einer einzigen zusammenschließt), sondern auf den Einheitsgrund aller »Welten«, dessen Wirksamkeit in jeder von ihnen wiedererkannt werden soll. Nicht nur das »Naturgesetz«, auch das »Sittengesetz«, aber auch diejenige Gesetzmäßigkeit, die den Zusammenhang aller Inhalte der ästhetischen oder der religiösen Erfahrung bestimmt, müssen als die Erscheinungsgestalten der »Gesetzgebung« dieses postulierten Einheitsgrundes gedeutet werden.

Aufgrund dieser Überlegung kann, im Blick auf die klassische Metaphysik, angegeben werden, worin jene »Verstandesregel« besteht, die dem »kosmologischen Gottesbeweis« zugrundeliegt, aber auch warum sie neu »gedolmetscht« werden muß und kann. *Die »Verstandesregel« besagt, daß überall dort, wo sich Zusammenhänge zeigen – und das gilt auch für die Interferenz strukturverschiedener Erfahrungswelten – die Frage nach dem einheitlichen Grund, der diesen Zusammenhang möglich macht, nicht abgebrochen werden darf.* »Neu gedolmetscht« muß diese Verstandesregel werden, weil der gesuchte Grund der Beziehung zwischen den Erfahrungswelten nicht mit einem Begriff beschrieben werden kann, der einer unter diesen Welten entstammt, z. B. mit dem Begriff des physikalisch verstandenen ersten Glieds einer Reihe von Naturkausalitäten.

- c) *Das »Lesen im Buche der Welt« –  
eine hilfreiche Metapher, aber mehr als ein bloßes  
poetisches Bild*

Als Alternative zu einem solchen Begriff bietet sich zunächst eine Metapher an, von der freilich an späterer Stelle zu zeigen sein wird, daß sie mehr ist als ein bloßes poetisches Bild: die Metapher vom »Lesen im Buche der Welt« und von seinem »Autor«. Diese Metapher hat zunächst den Vorteil, ein Verhältnis zu beschreiben, das nicht innerhalb des »Buches« stattfindet, sondern auf eine diesem

Buch gegenüber transzendente Ursache verweist. Der »Autor« tritt – von dem Grenzfall autobiographischer Werke abgesehen – nicht als besondere Figur innerhalb seines Werkes auf, nimmt deswegen auch keine besondere Stelle in diesem Buche ein, auch nicht die Stelle eines »Anfangs«, sondern ist »auf jeder Seite gegenwärtig«. Darum ist auch, um seine Identität zu erkennen, nicht eine Einsicht in den geordneten »Gesamtplan« des Buches erforderlich: Jede einzelne »Seite« des Buches trägt seine Handschrift; und diese ist es, die die »Zuschreibung des Gelesenen« an diesen Autor möglich macht. Das gilt auch dann, wenn er mehrere Werke geschrieben haben sollte, die, auch wenn sie inhaltlich äußerst verschieden sind, diese gemeinsame »Handschrift« erkennen lassen.

Dabei erweist sich diese Metapher sowohl für die Transzendentalphilosophie als auch für die Religionsphilosophie als hilfreich. Der Transzendentalphilosoph wird in ihr die Leistung des »Lesers« als Leistung einer »Gegenstandskonstitution« wiedererkennen: Ein Buch ist, wenn man es ohne Beziehung auf einen wirklichen oder möglichen Leser betrachtet, eine Ansammlung von Konfigurationen eines Farbstoffes (gewöhnlich der Druckerschwärze) auf einem Träger (gewöhnlich dem Papier). Erst im Bewußtsein des Lesers werden aus solchen »Graphemen« Buchstaben und aus diesen Buchstaben Wörter und Sätze mit einem Bedeutungsgehalt. Das »Buch« entsteht als solches erst im »Lesen«. Und doch steht das Buch mitsamt seinem Bedeutungsgehalt dem Leser als ein Objekt gegenüber und will von ihm erkannt sein. Sein Text wird zur Bewährungsprobe aller Auslegungen. Der Leser findet in ihm nicht nur seine immer schon mitgebrachten Meinungen gespiegelt, sondern lernt durch seine Lektüre kennen, was er zuvor nicht wußte, und muß am so Erkannten seine Meinungen überprüfen und gegebenenfalls korrigieren. Das Buch hat, obgleich es erst im Lesen aus einer Ansammlung von Graphemen zum Buche wird, objektive, d. h. für das Urteil des Lesers maßgebliche Bedeutung. Es ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, daß Gegenstandskonstitution *durch* das Subjekt den Anspruch auf objektive Geltung *für* das Subjekt nicht ausschließt. Schließlich gilt für das Verhältnis des Buches zu seinem Autor, was transzendentalphilosophisch über das Verhältnis der Objekte der Erfahrung zu ihrem postulierten Grunde gesagt worden ist: Die Vielfalt der Weisen, wie die in einem Buch beschriebenen Personen und Sachverhalte den Leser in Anspruch nehmen und ihn zu einer Antwort herausfordern, können und müssen als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten der

einen Weise verstanden werden, wie der Autor seinen Leser unter seine Anrede stellt.

Religionsphilosophisch aber ist diese Metapher geeignet, das religiöse Verhältnis zum Heiligen zu beschreiben: Dieses begegnet nicht (oder nur in denjenigen Ausnahmefällen, die »autobiographischen Passagen« in einem Buche vergleichbar sind) als ein besonderer Gegenstand der Erfahrung neben anderen Gegenständen; vielmehr kann alles, was überhaupt zum Inhalt der Erfahrung werden kann, auch zum Inhalt der spezifisch religiösen Erfahrung werden, d.h. zu jener Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt, in der das Heilige als gegenwärtig und wirksam erfahren wird, also zur »Hierophanie«. Das Heilige begegnet dem, der seine Gegenwart erfährt, nicht als das »erste Glied« einer Kausalreihe, deren unüberschaubar viele Glieder zwischen den »Anfang« und die Gegenwart treten, sondern ist, wenn auch in gestuften Weisen der Deutlichkeit, in allen Teilen der Erfahrungswelt ebenso gegenwärtig wie der Autor »auf jeder Seite seines Buches«. Seine Erkenntnis fügt deswegen auch der Welterkenntnis nicht ein neues Glied hinzu, füllt deswegen auch nicht die Lücken im Welterkennen aus, sondern hält die Mannigfaltigkeit der Inhalte menschlicher Welterfahrung zur Einheit zusammen – ähnlich wie die Einsicht, daß in allen Inhalten eines Buches der Autor zum Leser spricht, nicht zu den Inhalten des Buches einen neuen hinzufügt oder Lücken im Verständnis des Geschriebenen ausfüllt, sondern die Vielfalt des Gelesenen, durch Entdeckung der »Handschrift des Autors«, zur Einheit zusammenschließt.

Wenn aber die Metapher vom »Lesen im Buche der Welt« sich sowohl in allgemein transzendentalphilosophischer als auch in speziell religionsphilosophischer Hinsicht in solchem Maße als hilfreich erweist, dann stellt sich die Frage, ob sie nicht mehr sei als ein poetisches Bild für einen Sachverhalt, der im reinen Begriff angemessener zur Sprache gebracht werden könnte. Eine vergleichbare Frage wurde an früherer Stelle gestellt, als es darum ging, den Ausdruck »Dialog mit der Wirklichkeit« danach zu befragen, ob er mehr sei als eine »bloße« Metapher. Damals hat sich ergeben: Dieser Ausdruck ist, unbeschadet seines metaphorischen Charakters, dem beschriebenen Sachverhalt angemessen, weil er die Bedingung beschreibt, auf der alle Dialoge zwischen Menschen beruhen: Wir können jenes Gespräch mit anderen Menschen, das im »wörtlichen« Sinne »Dialog« heißt, nur deswegen führen, weil unser Verhältnis zur Wirklichkeit in einem »metaphorischen« Sinne dialogischen Charakter hat. Wir



sprechen miteinander, indem wir dem Hörer jenen Anspruch des Wirklichen weitergeben, den wir, noch ehe wir sprechen, in unserem Anschauen und Denken schon beantwortet haben und den nun auch der Hörer auf seine Weise durch sein Anschauen und Denken beantworten soll. Der »metaphorische« Gebrauch der Vokabel »Dialog« benennt insofern den Sachgrund, der den »wörtlichen« Gebrauch der gleichen Vokabel erst möglich macht (s. Band I, 110 ff.).

Es scheint, daß dies auch für den Begriff des »Lesens« gilt. Alles Lesen im »wörtlichen« Sinne, also das Lesen in Büchern, die von Menschen geschrieben wurden, ist nur möglich, weil deren Verfasser zuvor »im Buche der Welt gelesen« hat und nun auch den Leser zu einem solchen »Lesen im Buche der Welt« einlädt. Der metaphorische Gebrauch des Wortes »Lesen« benennt insofern die Bedingung seines »wörtlichen« Gebrauchs. Das Lesen in »Büchern von Menschenhand« beruht auf der Fähigkeit, Farb-Konfigurationen (»Grapheme«) oder auch Laut-Konfigurationen (»Phoneme«) als Zeichen aufzufassen und aus diesen Zeichen den Kontext aufzubauen, innerhalb dessen sie eine Bedeutung haben, näherhin eine zweifache Bedeutung: einen Mitteilungs-Sinn (eine Auskunft über Sachverhalte) und einen Kundgabe-Sinn (eine Auskunft über den Sprecher bzw. Verfasser). Dabei kann der Mitteilungs-Sinn sehr mannigfach sein, gelegentlich sogar, z. B. wenn es sich um ein recht locker komponiertes Buch handelt, disparat. In anderen Fällen ist die scheinbare Disparatheit der Inhalte ein vom Verfasser bewußt eingesetztes Kunstmittel. Aber auch noch in solchen Fällen wird diese Mannigfaltigkeit des Mitgeteilten durch den Kundgabe-Sinn zu einem einheitlichen Kontext zusammengehalten: Der Leser erkennt den identischen Sprecher oder Autor in der Vielfalt dessen wieder, was er gesagt bzw. geschrieben hat.

Aber solches Lesen »im wörtlichen Sinne« ist nur möglich, weil schon der vorliegende Text das Produkt eines Lesens »im metaphorischen Sinne« darstellt. Der Verfasser hat aus der Vielfalt dessen, was er erlebt hat, in einem Akt aktiver Gegenstandskonstitution, ein Gefüge von Zeichen aufgebaut, die etwas bedeuten und von jemandem oder etwas sprechen. Nur so konnte es ihm gelingen, den vielfältigen Anspruch des Wirklichen, den er vernommen hat, zur Sprache zu bringen und diese Vielfalt der Ansprüche des Wirklichen zu einer Einheit zu verknüpfen. Nur daraus entstand jener Kontext, in dem das, was ihm widerfahren ist, etwas bedeutet. Dabei sind die Inhalte dieser Erfahrung dessen, der zum Sprecher bzw. Autor werden soll,

nicht selten so vielgestaltig, ja disparat, daß die Einheit des Kontextes und damit die Bedeutung jedes einzelnen Inhalts verlorenzugehen droht. Dann ist der Zusammenhang, der dem einzelnen Inhalt objektive Bedeutung verleiht, nur durch die Annahme garantiert, daß die vielfältigen Weisen, wie das Wirkliche den Erfahrenden in Anspruch nimmt, als eine Fülle von Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten des einen Anspruchs verstanden werden dürfen, mit denen ein gemeinsamer Grund aller Erfahrungs-Kontexte das Subjekt in Anspruch nimmt. Das oben in Erinnerung gerufene Postulat benennt jene Einheit des Ursprungs, der die Wiederherstellung des immer wieder zerbrechenden Kontextes der Erfahrung – und damit auch des immer wieder zerbrechenden Kontextes alles Sprechens und Schreibens – möglich macht. Der Sprecher bzw. Schreiber war zur Erfahrung nur fähig, weil er im Buch der Welt gelesen hat und darin, neben dem Mitteilungs-Sinn der einzelnen Inhalte, den Kundgabe-Sinn der Anrede dessen entziffert hat, den er nun als den »Autor des Buches der Welt« begreifen gelernt hat. Er konnte in der Fülle dessen, was er als »Text« vorfindet, dem einen Autor auf der Spur bleiben, um seine Handschrift zu entziffern. Und indem er einen Text spricht, den andere hören, oder ein Buch schreibt, das andere lesen, gibt er zugleich mit der Vielfalt der Weisen, wie die Erfahrungswirklichkeit ihn in Anspruch genommen hat, auch diese eine Anrede des postulierten Grundes seiner Erfahrungswelt bzw. seiner Erfahrungswelten an den Hörer oder Leser weiter. Alle Bücher, die im »wörtlichen« Sinne gelesen werden können, enthalten den Niederschlag eines Lesens im »metaphorischen« Sinne: eines Lesens im Buche der Welt, das den Versuch einschließt, in allen Inhalten dieses »Buches« die »Handschrift des Autors« zu entziffern.

#### *d) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

Aus dem Gesagten wird zugleich deutlich, auf welche Weise jene »Verstandesregel«, die dem »kosmologischen Gottesbeweis« zugrundelag, »neu gedolmetscht« werden muß. Sie verlangt, wie soeben ausgeführt wurde, überall dort, wo Zusammenhänge sich zeigen, nach jenem Einheitsgrund zu fragen, der solche Zusammenhänge erst möglich macht. Und der »kosmologische Gottesbeweis« will aufzeigen, daß dieser Einheitsgrund nur in Gott zu finden sei. Das gilt auch für das Gottespostulat, das den Erkennenden anweist, »in omnitudine realitatis«, in allem, was ist und geschieht, die Gegenwarts-

gestalt der einen Weise zu entziffern, wie Gott den Menschen unter seine Anrede stellt. Dieses Postulat beruht darauf, daß die Vernunft sich mit dem Zerfall der einen »Welt« in eine Mehrzahl von »Welten« nicht zufriedengeben kann, weil sonst, aufgrund der wechselseitigen Durchdringung dieser Welten, auch jede einzelne von ihnen in ihrer Struktur zusammenbrechen würde und folglich auch kein einzelner Gegenstand innerhalb dieser Welten seine objektive Geltung bewahren könnte. Jede dieser Welten erschiene, im Lichte der jeweils anderen gesehen, wie ein realitätsfernes Konstrukt, wenn nicht alle diese Welten mit ihrer je unterschiedlichen Struktur als die Erscheinungsgestalten jener einen »Gesetzgebung« begriffen werden dürften, durch die ein postulierter gemeinsamer Grund all dieser Welten jedem einzelnen Inhalt der Erfahrung seine Maßgeblichkeit für die erfahrenden Subjekte verschafft. Was die genannte »Verstandesregel« vorschreibt, wird insofern durch das Gottespostulat eingelöst. Aber dies geschieht nun nicht mehr durch Suche nach einer »obersten Ursache« der Natur, beispielsweise nach einem »ersten unbewegten Beweger«, sondern durch die Suche nach dem »Autor«, dessen »Handschrift« in all seinen »Büchern«, der Natur wie der Welt der Zwecke, aber auch dem Zusammenhang aller Inhalte der ästhetischen und der religiösen Erfahrung wiederentdeckt werden kann. Und die abschließende Behauptung: »dies ist es, was alle Gott nennen«, wird durch ein postulatorisches Sprechen von Gott eher eingelöst als durch ein »meta-physisches«, das die physikalische Ursachenklärung zu ihrem Abschluß bringen will. Denn der Gott, von dem Religionen sprechen, ist nicht die »allerentfernteste Erst-Ursache«, zwischen die und die Gegenwart des Erfahrenden eine unübersehbare Kette von »Zwischen-Ursachen« tritt, sondern ein Gott, der in jeder aktuell erfahrenen Weltwirklichkeit, gleichgültig innerhalb welcher der vielen »Welten« sie auftreten mag, seine Gegenwartsgestalt findet.

Wird die »Verstandesregel«, die dem kosmologischen Gottesbeweis zugrundelag, auf solche Weise »neu gedolmetscht«, dann wird es einerseits möglich, dessen Schwächen zu vermeiden, andererseits diejenige Intention zu erfüllen, die gerade religiöse Menschen immer wieder veranlaßt, einen solchen Beweis zu versuchen.

Die Schwäche dieses »Gottesbeweises« beruht nicht nur auf der kosmologischen Engführung, von der mehrfach die Rede war und die darin besteht, daß er andere »Welten« als die »Natur« nicht in Betracht zieht. Sie beruht, auch innerhalb einer kosmologischen Be-

trachtung, darauf, daß diese Art der Argumentation ihren ursprünglichen Kontext innerhalb einer ganz bestimmten Auffassung vom Kosmos hatte, aus der sie sich nicht ohne Gefährdung ihrer logischen Kohärenz hat befreien können. Es war die aristotelische (später von Ptolemaios übernommene) Auffassung von den acht Himmels-Sphären, deren jede eines »unbewegten Bewegers« bedarf, unter denen der Beweger der Fixstern-Sphäre der »erste« genannt werden kann. Der Versuch, alle Naturprozesse auf die Kreisbewegungen der Himmels-Sphären zurückzuführen, stützte sich auf die Beobachtung, daß der Umlauf der Sonne im Tages- und Jahreskreis jenen täglichen bzw. jährlichen Wechsel von Hitze und Kälte herbeiführt, auf dem die Entstehung der Winde und vor allem die Verdunstung und Kondensation des Wassers und damit der Regen beruht, zugleich aber der Wechsel von Zeiten der Saat, der Reifung und der Ernte. Alle auf der Erde beobachtbaren Kräfte, Windkraft, Wasserkraft und die Kraft, die die Tiere und Menschen aus der Nahrung beziehen, entstammen insofern jener Bewegung, die der »unbewegte Beweger« der Sonnensphäre diesem Gestirn mitteilt, sowie der Kraft der Gezeiten, die dem »unbewegten Beweger« der Mondsphäre zuzuschreiben ist. Und die sieben »unbewegten Beweger« der Planetensphären werden ihrerseits in ihrem Wirken vom »ersten unbewegten Beweger« der Fixstern-Sphäre bestimmt.

Bei dem Versuch, die Lehre vom »ersten unbewegten Beweger« aus diesem Kontext der aristotelischen Kosmologie zu befreien, mußten logische Brüche entstehen, unter denen der klassische »kosmologische Gottesbeweis« leidet. Vor allem entfiel nun das logische Mittelglied zwischen der Annahme von einem oder mehreren »unbewegten Bewegern« und der Beobachtung jener Bewegungen, von denen die Physik zu handeln hat. Dieses Mittelglied bestand bei Aristoteles in der Annahme von der Ewigkeit der Kreisbewegung der Sphären; denn eine »unbewegte Bedingung« kann keinen Wechsel der Folgen hervorbringen, sondern aus ihrem immer gleichbleibenden Wirken kann nur eine immer gleichbleibende Wirkung hervorgehen. Erst mittelbar kann dann aus dem ewigen Kreislauf der Sterne der Wechsel der Weltzustände erklärt werden, wie dies am ewigen Umlauf der Sonne und am Wechsel von Hitze und Kälte auf der Erdoberfläche ablesbar ist. Es ist bekannt, mit welchen logischen Schwierigkeiten Thomas v. Aquin zu kämpfen hatte, wenn er die Lehre vom »ersten unbewegten Beweger« beibehalten, aber die beiden Folgerungen vermeiden wollte, daß der Himmel (und mit ihm die Welt)

ewig und daß der Einfluß dieses »ersten unbewegten Bewegers« auf das zeitliche Geschehen von Natur und Geschichte durch die Kreisbewegung der Sterne vermittelt sei.

Ein postulitorisches Gottesverständnis vermeidet diese Schwierigkeiten und gestattet es zugleich, diese in aller Gelassenheit zu beschreiben, weil jene Intention, die dem »kosmologischen Gottesbeweis« das Interesse religiöser Menschen gesichert hat, auf anderem, transzendentalphilosophischem Wege eingelöst werden kann. Diese Intention wird gewöhnlich dreifach angegeben: Der kosmologische Beweis, der als der argumentativ »stärkste« der Gottesbeweise gilt, soll, wie alle Gottesbeweise, »dem Menschen von seiten des Intellekts einen Zugang zu Gott öffnen« und so den religiösen Akt vor dem Verdacht bewahren, bloße Äußerung irrationaler Gefühle zu sein. Er soll zweitens, ebenfalls gemeinsam mit allen übrigen Gottesbeweisen, ein Sprechen über Gott auch vor solchen Hörern möglich machen, die selber keine religiösen Erfahrungen gemacht haben und, wenigstens vorläufig, auch nicht bereit sind, sich zu solchen Erfahrungen anleiten zu lassen. Und er soll drittens die Glaubenden davor bewahren, ihr Verhältnis zu Gott auf einen »religiösen« Teilbereich ihres Lebens beschränkt zu sehen und alle übrigen Teilbereiche rein säkular, ohne Beziehung auf Religion, zu deuten.

Nun hat sich, mit Bezug auf die erste Intention, gezeigt: Die Transzendentalphilosophie kann die innere Rationalität der religiösen Erfahrung nachweisen, weil zu dieser, wie zu jeder Erfahrung, »Verstand erfordert ist«; und sie kann deshalb Kriterien aufstellen, an denen diese Erfahrung mitsamt der in ihr enthaltenen Rationalität von irrationalen Erlebnissen unterschieden werden kann. Wenn dennoch religiöse Menschen und vor allem Theologen sich mit diesem Nachweis der inneren Rationalität der religiösen Erfahrung nicht zufriedenzugeben pflegen und einen »Zugang des Verstandes zu Gott« suchen, der von der religiösen Erfahrung unabhängig ist, so liegt dies einerseits daran, daß vielen von ihnen die Unterscheidung zwischen subjektivem Erleben und objektiv gültiger Erfahrung nicht geläufig ist oder nicht hinlänglich deutlich erscheint. Insofern kann dieser Einwand nur durch eine »philosophische Einübung« überwunden werden. Andererseits resultiert diese Unzufriedenheit daraus, daß sie, im Sinne der an zweiter Stelle genannten Intention, am Gespräch mit den »Nicht-Glaubenden« interessiert sind. Auch diese Intention kann, wie sich gezeigt hat, durch eine transzendente Betrachtung erfüllt werden; denn man muß nicht selber religiöse Erfahrungen ge-

macht haben, um Argumenten zu folgen, die die besondere Struktur dieser Erfahrung beschreiben und damit deren Eigengesetzlichkeit rechtfertigend hervorheben. Das gilt auch auf anderen Feldern der Erfahrung. Man muß z. B. nicht selber Physik betreiben, um transzendentalphilosophischen Argumenten zu folgen, die die Eigenart und die besonderen Bedingungen der wissenschaftlichen Empirie zum Inhalt haben. Auch wer, aus Mangel an der entsprechenden »Formatio Mentis«, nicht selber zu wissenschaftlicher Beobachtung und Argumentation fähig ist, kann einsehen, daß die Zeugnisse, in denen von solchen Beobachtungen die Rede ist, und die Argumente, die von Sachkundigen an diese Beobachtungen geknüpft werden, zu Ergebnissen führen, die objektiv gültig sind und deswegen nicht nur für Physiker gelten, sondern auch bei Nicht-Fachleuten Anerkennung verdienen. Und auch dieser »physikalische Nicht-Fachmann« wird diese Anerkennung nicht in blindem Vertrauen aussprechen, sondern weil er den transzendentalen Argumenten folgen kann, die die Eigenart und die Gültigkeitsbedingungen dieser Art von Beobachtung und Theoriebildung beschreiben. Das Gleiche gilt für den, der religiöse Erfahrungen nicht (oder noch nicht) zu machen fähig ist. Er wird gleichwohl transzendentalen Argumenten folgen können, die die Eigenart und die Gültigkeitsbedingungen der religiösen Erfahrung beschreiben (z. B. denjenigen transzendentalen Argumenten, die in dieser Untersuchung vorgetragen werden).

Wenn auch dieser Hinweis religiösen Menschen, und vor allem Theologen, nicht ausreichend erscheint, dann scheint dafür, neben mangelnder Einübung in transzendentalphilosophische Argumentationen, die an dritter Stelle genannte Intention maßgeblich zu sein: die Intention, dem Sprechen von Gott einen »profanen« (nicht spezifisch religiösen) oder sogar einen »säkularen« (auch nicht durch Beziehung zum Religiösen bestimmten) Kontext zu verschaffen. Die Erörterung theologischer Einreden gegen die hier versuchte transzendente Argumentation wird sich also auf diese Intention konzentrieren müssen, die unter allen versuchten Gottesbeweisen vor allem den kosmologischen bestimmt.

Nun ist deutlich geworden, daß ein postulatorisches Sprechen von Gott gerade diese Intention in ausgezeichnetem Maße erfüllt. Zunächst setzt der Nachweis, daß die Vernunft angesichts der Strukturverschiedenheit der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten in eine unvermeidliche Dialektik gerät und daß diese Dialektik nur durch Postulate aufgehoben werden kann, keine spezifisch religiöse

Prämisse voraus. Und wenn die Behauptung, die zur Auflösung dieser Dialektik »postulierte« Wirklichkeit sei »Gott« zu nennen, nur durch Bezugnahme auf die Selbstzeugnisse der Religion gerechtfertigt werden kann, dann gilt dies für die Schlußformel der klassischen Gottesbeweise »Et hoc es, quod omnes dicunt Deum« nicht weniger. Sodann aber, und dies ist im zuletzt durchlaufenen Teil des Gedankengangs deutlich geworden, führt ein postulatorischer Gottesbegriff zu der Aufforderung, »im Buche der Welt zu lesen«, um darin »die Handschrift seines Autors« zu erkennen. Damit aber verweist ein solcher postulatorischer Gottesbegriff den, der ihn sich zueigen macht, nicht nur in speziell religiöse Erfahrungszusammenhänge, sondern in »alle überhaupt denkbaren Welten« hinein. Die postulierte Einheit Gottes wird ja gerade als der Möglichkeitsgrund dafür gesehen, seine Gesetzgebung in jeder der sonst ganz strukturverschiedenen Welten zu entdecken und so deren Interferenzen begreiflich zu machen. Von dem so verstandenen Gott kann ein Mensch umso inhaltsreicher reden, je unterschiedlicher die Erfahrungen sind, die er in den unterschiedlichsten »Welten« gemacht hat. Was Franz Rosenzweig ein »Lernen von der Peripherie ins Zentrum« genannt hat, trifft auf dieses »Lesen im Buche der Welt« auf besonders deutliche Weise zu.

Das bedeutet für die Re-Interpretation des »kosmologischen Gottesbeweises«: Der Transzendentalphilosoph erkennt in der »Verstandesregel«, die ihm zugrundelag, seine eigene Intention wieder. Darum bleibt auch die Bemühung, die auf diesen Gottesbeweis verwendet worden ist, für ihn ein Maßstab seiner Selbstbeurteilung, selbst wenn er zu der Überzeugung kommt, daß das intendierte Argumentationsziel auf diesem Wege nicht erreicht werden kann. Sie erinnert ihn an die Aufgabe, beim Gottespostulat nicht stehenzubleiben, sondern von dort zum »Lesen im Buche der Welt« zurückzukehren. Denn wer den Autor kennengelernt hat, wird dadurch von der weiteren Lektüre seiner Werke nicht dispensiert, sondern darauf verwiesen, seine »Handschrift« auf immer neuen Seiten seines Werkes neu zu entziffern. Ein postulatorisches Sprechen von Gott darf deswegen nicht hinter die Sorgfalt zurückfallen, mit der die Vertreter des »kosmologischen Gottesbeweises« sich jahrhundertlang darum bemüht haben, im »Text dieser Welt« die Spuren seines göttlichen Urhebers aufzufinden.

Und so ist es gerade die »neu gedolmetschte Verstandesregel« des kosmologischen Gottesbeweises, die dessen Intention deutlich

hervortreten läßt und den Aufweis gestattet, daß diese Intention durch das vom Vernunftpostulat geleitete »Lesen im Buche der Welt« besser erfüllt wird als durch die meta-physische, physikalische Kausalverhältnisse auf ihren »ersten Grund« zurückführende Gestalt dieses Beweises. Die transzendentalphilosophisch begründete Aufforderung zum Lesen im Buche der Welt bewährt sich so als ein »neues Dolmetschen« der »Verstandesregel«, die dem kosmologischen Gottesbeweis zugrundelag. Auf diese Weise wird es möglich, einen »Gedanken, der sich so lange Zeit erhalten hat«<sup>3</sup>, in verwandelter Gestalt wiederzugewinnen.

## 2. Der »moralische Gottesbeweis« als Anleitung, beim »Lesen im Buche der Welt« Alternativen des sittlich Guten und Bösen zu entdecken

### a) *Das Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises«*

Der »moralische Gottesbeweis« gehört nicht unter die klassischen »fünf Wege« der Gotteserkenntnis, wie sie exemplarisch durch Thomas v. Aquin beschrieben worden sind. Doch hat er in jüngerer Zeit an Bedeutung gewonnen – freilich, wie sogleich zu zeigen sein wird, in einer eher popularphilosophischen Form. Um das Beweisziel dieses Arguments deutlich zu machen, ist folgende vorbereitende Überlegung hilfreich: Alle Erkenntnis sittlicher Regeln reicht nicht aus, um zu Entscheidungen der sittlichen Praxis zu führen, wenn nicht in der Erfahrung die »Fälle« gegeben werden, die unter diese »Regeln« fallen. (Dabei kann vorläufig offen bleiben, ob die Begriffe von »Regel« und »Anwendungsfall« die Eigenart der gesuchten Erfahrung angemessen beschreiben.) Die Alternativen, die nach Entscheidung durch die menschliche Praxis verlangen, müssen dem Subjekt in der Erfahrung begegnen, freilich in einer Erfahrung von besonderer Art: in der sittlichen Erfahrung, in der dem Subjekt das unbedingt Verpflichtende begegnet. Das Gewissen läßt sich als die Fähigkeit definieren, derartige Erfahrungen zu machen. Gerade für diese Erfahrung aber ist es von besonderer Bedeutung, Kriterien zu

---

<sup>3</sup> Vgl. KdrV B 113.



gewinnen, an denen sie von bloß subjektivem Erleben unterschieden werden kann, und Wege aufzuzeigen, wie aus dem subjektiven Erleben des Wünschenswerten und deswegen Motivierenden die objektiv gültige Erfahrung des Verpflichtenden gewonnen werden kann. Denn die psychologische Frage, ob und in welchem Maße ein konkretes Subjekt sich zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen motiviert fühlt und welchen Anlaß zu solcher Motivation ihm seine Erlebnisse bieten, ist von der ethischen Frage zu unterscheiden, ob und aus welchen Gründen es zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen verpflichtet sei.

Das Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises« läßt sich nun auf die Formel bringen: Die sittliche Erfahrung des objektiv Verpflichtenden ist von solcher Art, daß sie nur als Ausdruck eines göttlichen Willens angemessen verstanden werden kann. Der Argumentationsweg aber, der zu diesem Ziele führen soll, hat gewöhnlich die Form eines indirekten Beweises: In der Erfahrung des Gewissens sind wir einer unbedingten Verpflichtung gewiß. Also ist in der Gewissenserfahrung wenigstens implizit die Gewißheit enthalten, daß die unbedingte Verpflichtung, die wir erfahren, zureichend begründet ist. Gäbe es aber keinen Gott, so wird dann argumentiert, dann wäre die unbedingte Verpflichtung, das Gute zu tun, nicht zureichend begründbar. Also ist in der sittlichen Erfahrung wenigstens implizit die Gewißheit enthalten: Es gibt einen Gott.

Ob dieses Argument beweiskräftig ist, hängt davon ab, ob der Untersatz zureichend begründet werden kann: »Gäbe es keinen Gott, dann wäre die unbedingte Verpflichtung, das Gute zu tun, nicht zureichend begründbar«. Gewöhnlich wird dafür eine eher popularphilosophische Begründung gegeben: »Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt«. Das bedeutet im Umkehrschluß: Da im Gewissensurteil evident wird, daß es unbedingte Verpflichtungen gibt, kann daraus auf die Existenz eines göttlichen Gesetzgebers geschlossen werden.

Diesem Argument kann ein weiteres hinzugefügt werden: Ist die vermeintliche Erfahrung der Pflicht, sofern sie nicht auf den Willen eines göttlichen Gesetzgebers zurückgeführt wird, eine bloße Illusion, dann muß gefragt werden, wodurch diese Illusion ihre Suggestionskraft gewinnt, sodaß sie von vielen Menschen nicht durchschaut wird. Darauf wird geantwortet: Hinter dieser Illusion verbirgt sich die Absicht, subjektive Handlungsantriebe als objektiv gültige Pflichten auszugeben und damit zu rechtfertigen. Die Berufung auf sittliche Pflichten ohne Begründung durch einen Gottesbeweis er-

schiene dann als Ausdruck einer »Ideologie«, deren zumeist verschleierte Intention darin bestünde, alle diejenigen, die der Erreichung der eigenen subjektiven Absichten Hindernisse in den Weg legen, als »Gegner des moralisch Guten« zu diffamieren, um sie mit dem Pathos des »Eintretens für das Gute« desto wirksamer bekämpfen zu können. So ergibt sich das ideologiekritische Argument. »Wer von Pflicht spricht, meint Repression«. Kurz: Nur ein moralischer Gottesbeweis ist geeignet, einerseits der *häufig vorkommenden* Ideologisierung der Moral (ihrer Indienstnahme für Zwecke konkurrierender Selbstdurchsetzung) entgegenzutreten, andererseits den *universalen* Ideologieverdacht gegen *jeden* Gebrauch des Begriffes »Pflicht« zu entkräften. Nur wenn die Erfahrung des sittlich Verpflichtenden auf einen göttlichen Willen zurückgeführt wird, ergeben sich Kriterien, um den legitimen Gebrauch des Pflichtbegriffs von seinem ideologischen Mißbrauch zu unterscheiden.

Damit ist nun freilich eher ein Grund dafür aufgezeigt, einen moralischen Gottesbeweis zu fordern, als ein Weg, ihn wirklich zu führen. Ein solcher Weg öffnet sich, wenn der Satz: »Wenn es keinen Gott gäbe, wäre die unbedingte Verpflichtung, das Gute zu tun, nicht zureichend begründbar« im Rahmen der klassischen Lehre vom Willensakt interpretiert wird. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet hier die Beobachtung von einer Divergenz zwischen Inhalt und Form der sittlichen Erfahrung. Ihrem Inhalt nach weist sie das Subjekt zu bestimmten Handlungen bzw. Unterlassungen an. Ihrer Form nach läßt sie die unbedingte Verpflichtungskraft dieser Verhaltensmöglichkeiten deutlich werden. Nun ist alles, was wir durch unser Handeln hervorbringen oder durch unser Unterlassen vor Schaden bewahren können, ein endliches Gut. Auf der Einsicht in diese Endlichkeit der Güter beruht nach traditioneller Auffassung unsere Freiheit. Nur was wir als endliches Gut durchschauen, übt auf uns keine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Aber gerade was wir als endliches Gut durchschauen, kann uns, so scheint es, nicht mit absoluter Verpflichtungskraft in Anspruch nehmen, sondern läßt uns stets Möglichkeiten offen, nach »größeren« Gütern Ausschau zu halten, um derentwillen wir das (je nach Betrachtungs-Gesichtspunkt!) als »kleiner« durchschaute Gut »opfern« können, ja sogar müssen. Die Freiheit der sittlichen Entscheidung reduziert sich dann auf die »Abwägung relativer Güter«, also auf jenen Vorgang, den Platon verächtlich als den Versuch beschrieben hat, kleinere Münzen für größere in Zahlung zu geben, wobei die »eine, wahre Münze, für

die alles hinzugeben ist«, niemals gefunden wird<sup>4</sup>. Daraus scheint zu folgen: Nur wenn wir in dem Dienst an endlichen Gütern, die wir hervorbringen bzw. vor Schaden bewahren können, den Willen Gottes erkennen, gewinnt dieser endliche Dienst jene unendliche Bedeutung, die die vorbehaltlose sittliche Selbsthingabe rechtfertigt.

Auch diesem Argument läßt sich ein weiteres hinzufügen: Könnten wir die Verpflichtung zur vorbehaltlosen Selbsthingabe, die wir in der sittlichen Erfahrung entdecken, nicht als Ausdruck eines göttlichen Willens begreifen, dann ließe die sittliche Selbsthingabe sich nicht mehr von einer Faszination durch endliche Güter unterscheiden, in der die menschliche Freiheit zugrundegeht. Oder kurz: Sittliche Erfahrung, die Möglichkeiten der Selbstfindung durch vorbehaltlose Selbsthingabe zu entdecken meint, wird nur durch das »Verständnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« davor bewahrt, als Verführung zu einem »Selbstmord der menschlichen Freiheit« zu erscheinen.

Wird die Notwendigkeit, einen »moralischen Gottesbeweis« zu führen, auf solche Weise begründet, dann eröffnet sich für die Möglichkeit dieser Beweisführung folgender Weg: Das Urteil über endliche Güter – darunter alle diejenigen, die wir durch unser Handeln hervorbringen oder durch unser Unterlassen vor Schaden bewahren können – setzt einen Maßstab voraus, an dem wir sie als *wirkliche* Güter (angemessene Gegenstände unseres Wollens) erkennen. Dieser Maßstab kann nur in einem *unendlichen* Gut liegen, auf das unser Wille notwendig ausgerichtet ist und von dem er sich nur dann abwenden kann, wenn unser Verstand es mit einem endlichen Gut verwechselt. Der Begriff des endlichen Gutes setzt also dessen Differenz, aber auch seine Beziehung zum unendlichen Gut voraus; und die Erfahrung, in der uns endliche Güter gegeben werden bzw. deren Verwirklichung aufgegeben wird, wird nur angemessen verstanden, wenn entdeckt wird, daß sie diese endlichen Güter zugleich in ihrer Differenz vom und in ihrer Beziehung zum unendlichen Gut deutlich macht<sup>5</sup>.

Diese Beziehung auf das »unendliche Gut« wird dann gewöhnlich als eine Beziehung von Mitteln zu einem »letzten Zweck« gedacht, der zugleich als »Endzweck der Schöpfung« gedeutet werden

<sup>4</sup> Platon, Phaidon 69a.

<sup>5</sup> Vgl. den vierten unter den »fünf Wegen« der Gotteserkenntnis bei Thomas v. Aquin, S.th.I, q2, a3.

darf: Jede gute Tat dient, in dem bescheidenen Maße, das für Menschen möglich ist, der Heilsabsicht Gottes, die ihn bei der Hervorbringung des Menschen und aller Dinge geleitet hat. Geht diese *Unterscheidung* der sittlich gebotenen Taten vom göttlichen Endzweck verloren, dann ist das Bewußtsein, zur Realisierung endlicher Güter absolut verpflichtet zu sein, nicht mehr von der Faszination durch diese endlichen Güter zu unterscheiden, in der die Freiheit des Willens verlorengeht. Geht aber die *Beziehung* dieser einzelnen Taten auf den Endzweck verloren, dann können sie nicht mehr auf absolut verpflichtende Weise vorgeschrieben werden.

Dabei kann die abschließende Behauptung: »Dies ist es, was alle »Gott« nennen«, immer noch im Rahmen der klassischen Metaphysik, durch folgende zusätzliche Überlegung plausibel gemacht werden: Es ist die Beziehung zu diesem »unendlichen Gut«, auf der die Freiheit unseres Willens beruht: die Freiheit *von* den endlichen Gütern, die wir als endliche durchschauen, indem wir sie mit dem unendlichen Gut vergleichen, aber auch die Freiheit zum Dienst *an* diesen endlichen Gütern, sofern wir sie als Weisen der Teilhabe am Gutsein des unendlichen Gutes begreifen. Wenn aber die Beziehung auf das unendliche Gut der Grund unserer moralischen Freiheit ist, dann kann diesem unendlichen Gut jene Vollkommenheit nicht fehlen, die es begründet: Als Möglichkeitsgrund der menschlichen Freiheit muß das unendliche Gut selber als freies und folglich als personales Wesen gedacht werden. Eine unendlich vollkommene Person, die zugleich die Möglichkeit endlicher moralischer Freiheit begründet, »ist es, was alle »Gott« nennen«. Auf die Frage, ob dieses Argument beweiskräftig ist, wird an späterer Stelle noch einzugehen sein, wenn der traditionelle »moralische Gottesbeweis« mit dem in dieser Untersuchung vorgeschlagenen Gottespostulat verglichen werden wird. Schon an dieser Stelle, an der es darum geht, nicht den argumentativen Erfolg, sondern die Intention des moralischen Gottesbeweises zu würdigen, soll auf Ähnlichkeit und Differenz des moralischen Gottesbeweises im Verhältnis zum kosmologischen hingewiesen werden. Beide Arten des Gottesbeweises gehen von der Erfahrung aus, um nach dem allein zulänglichen Grunde dieser Erfahrung zu fragen. Der Unterschied aber betrifft sowohl den Ausgangspunkt als auch das Ziel des Argumentationsverfahrens. Ausgangspunkt ist nicht, wie beim kosmologischen Gottesbeweis, die Erfahrung von der Kontingenz *aller* Erfahrungs-Inhalte, sondern die objektive Verpflichtungskraft *bestimmter Inhalte der sittlichen*

*Erfahrung*; und das Ziel besteht nicht darin, nachzuweisen, daß alle Verknüpfung von Bedingungen und Folgen auf eine »Erst-Ursache« zurückgeführt werden muß, sondern darin, nachzuweisen, daß die Unbedingtheit der Verpflichtung, die den Inhalt der sittlichen Erfahrung ausmacht, nur als Ausdruck eines Willens verstanden werden kann, mit dem der »Gesetzgeber des Sittengesetzes« den menschlichen Willen in Anspruch nimmt.

Und mit diesem Unterschied des Themas (der Naturerfahrung dort, der sittlichen Erfahrung hier) hängt ein zweiter Unterschied zusammen. Der kosmologische Gottesbeweis setzt die Naturerfahrung mitsamt ihrer objektiven Gültigkeit als gegeben voraus; der moralische Gottesbeweis dagegen soll der Gefahr entgegentreten, daß die sittliche Erfahrung selber als Illusion, als Quelle von Ideologien oder als Ausdruck einer Faszination des Subjekts durch endliche Güter erscheint. Der versuchte Beweis verschafft so der sittlichen Erfahrung nicht nur eine zu ihr hinzutretende angemessene Interpretation, sondern dient zugleich dazu, Kriterien zu gewinnen, anhand derer diese Erfahrung von möglichen Fehlformen unterschieden werden kann und die es zugleich gestatten, zu verhindern, daß das berechtigte Mißtrauen gegen derartige Fehlformen sich zu einem generellen Mißtrauen gegen jede Art von sittlicher Erfahrung universalisiert. Insofern befriedigt der moralische Gottesbeweis nicht nur ein theoretisches Interesse des Interpreten, sondern vor allem ein moralisches Interesse dessen, der die sittliche Erfahrung macht und nicht bereit ist, sich das Bewußtsein der Pflicht, das in dieser Erfahrung entspringt, durch eine universalisierte Kritik »ausreden zu lassen«.

Aber unerachtet dieses Unterschiedes handelt es sich auch hier um eine Anweisung zum »Lesen im Buche der Welt«; denn die verpflichtenden Handlungsmöglichkeiten müssen in unserer Erfahrungswelt entdeckt werden; und der »Gesetzgeber des Sittengesetzes« gibt dem Menschen nur dadurch konkrete Handlungs- oder Unterlassungs-Anweisungen (und nicht bloß abstrakte Regeln), daß solche Inhalte der Erfahrung sich als konkrete Gestalten verstehen lassen, wie er, als »Autor des Buches der Welt«, seinen »Leser« unter seine Anrede stellt. Nur so wird es möglich, kantisch gesprochen, »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen.

Die Notwendigkeit aber, auf solche Weise die »Handschrift des göttlichen Autors« im »Buche der Welt« zu entdecken, wird in jener Fassung des Arguments besonders deutlich, in der es von der beobachteten Spannung ausgeht, die zwischen den stets endlichen und

bedingten Handlungsmöglichkeiten, die dem Menschen offenstehen, und der Unbedingtheit besteht, mit der er sich zu derartigen Handlungen verpflichtet weiß. Diese Spannung darf, wenn die sittliche Erfahrung in ihrer Eigenart zur Geltung kommen soll, nicht einseitig aufgelöst werden. Das würde dann geschehen, wenn sie dazu führen würde, alle endlichen Güter vor den unendlichen »verblassen« zu lassen und damit alle Ziele unseres Handelns und Unterlassens als gleichgültig erscheinen zu lassen, weil sie dem Gutsein des unendlichen Gutes nichts hinzufügen und nichts von ihm wegnehmen können. Statt die innere Spannung der sittlichen Erfahrung auf solche Weise einseitig aufzulösen, kommt es vielmehr darauf an, sie auszulegen. Das geschieht, indem der »moralische Gottesbeweis« uns dazu anleitet, in den stets endlichen Gütern, die uns zur Hervorbringung oder Erhaltung aufgegeben sind, Möglichkeiten des Dienstes am unendlichen Gut zu entdecken; nicht als Dienst an seiner Existenz (denn diese ist von allem menschlichen Leisten und Versagen unabhängig), wohl aber an den konkreten innerweltlichen Gestalten seines Erscheinens, religiös gesprochen: am »Aufleuchten seiner Doxa«. Der »moralische Gottesbeweis« bewährt sich als Anleitung, im Buche der Welt so zu lesen, daß darin Möglichkeiten entdeckt werden, »alles zur größeren Ehre Gottes zu tun«.

Wird das Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises« darin gesehen, ein solches Lesen im Buche der Welt möglich zu machen, dann schließt sich daran wiederum (wie schon beim »kosmologischen Gottesbeweis«) die zweifache Frage an: Kann dieses Beweisziel auch auf anderem Wege, durch eine Lehre von den Vernunftpostulaten, erreicht werden? Und falls dies möglich ist: Behält dann der »moralische Gottesbeweis« noch eine – vermutlich veränderte – Bedeutung?

b) *Die moralische Intention der Vernunftpostulate:  
die Benennung der Bedingung dafür, auch »als Sünder  
in einer sündhaften Welt« Möglichkeiten der Selbstfindung  
durch Selbsthingabe zu entdecken*

α) *Die moralische Intention der kantischen Postulate*  
Die »kosmologische« Intention der Vernunftpostulate, so wurde an früherer Stelle gesagt, richtet sich darauf, die Bedingung zu benennen, durch die die strukturverschiedenen »Welten« miteinander verbunden sind und von der her deswegen ihre Interferenz verstanden

werden muß (s. o. S. 336 f.). Diese »kosmologische« Intention aber ist mit der »moralischen« eng verbunden. Denn die sittliche Aufgabe, in derjenigen Welt, die wir theoretisch erkennen, die Pflichten zu erfüllen, die wir in der sittlichen Erfahrung entdecken, führt in einen unvermeidlichen Widerspruch, der nur durch das Gottespostulat aufgehoben werden kann. Die sittlich gebotene Reinheit der Gesinnung verbietet es, den vermutlichen Erfolg unserer Handlung zum Maßstab des Guten und Bösen zu machen; aber die ebenfalls sittlich gebotene wirksame Tat macht uns eben diese Rücksicht auf die kausalen Zusammenhänge zwischen der Tat und ihren Folgen zur Pflicht. Und es ist, wie Kant gezeigt hat, dieser Doppelaspekt der Pflicht, an der die Zielvorstellung, das sittlich Gebotene nicht nur zu wollen, sondern seiner Realisierung wirksam zu dienen, sich als widersprüchlich erweist. In einer Welt, die endgültig in zwei (oder mehrere) strukturverschiedene Welten zerfiele, wäre es unmöglich, das Gute in der Strenge der moralischen Gesinnung zu wollen und es zugleich wirksam ins Werk zu setzen. Das Problem der Einheit der Welt in der Verschiedenheit der Welten ist deswegen nicht nur ein kosmologisches, sondern auch und vor allem ein moralisches Problem. Und das Postulat eines Gottes, der zugleich als der Gesetzgeber des Naturgesetzes und des Sittengesetzes gedacht wird, vereinigt in sich das theoretische »Vernunftinteresse« mit dem praktischen<sup>6</sup>. Dabei ist, innerhalb der kantischen Philosophie, das praktisch-moralische Vernunftinteresse das leitende; die Postulate werden insgesamt als Gegenstände eines »Fürwahrhaltens in praktischer Absicht« beschrieben<sup>7</sup>.

Eine Verschärfung der Vernunftdialektik und damit eine erhöhte Dringlichkeit des Gottespostulats ergibt sich aus der Beobachtung, daß ein Widerspruch auch innerhalb des praktischen Vernunftgebrauchs auftritt, weil das Sittengesetz, indem es Gesetz ist und vom Individuum Gehorsam verlangt, dieses der Unreinheit seiner Gesinnung überführt, weil ein sittlich absolut reiner Wille des Gesetzes nicht bedürfte, sondern das sittlich Gebotene stets leicht und mit Freude zu tun vermöchte. Zugleich aber verlangt das Sittengesetz vom Individuum diese Reinheit der Gesinnung und damit einen »Sinneswandel«, den es freilich nur wollen könnte, wenn es die Reinheit der Gesinnung schon besäße; dann aber bedürfte es eines solchen

<sup>6</sup> Vgl. KdrV A 804 f. und Logik 125.

<sup>7</sup> KdpV A 255 ff.

Sinneswandels nicht. Das Postulat eines Gottes, der den Sünder gerechterspricht und ihn damit zur Umkehr erst fähig macht, ist notwendig, wenn dieser Widerspruch aufgelöst werden soll. Ohne dieses Vernunftpostulat würde die sittliche Erfahrung zu nichts anderem führen als zu der Einsicht in die Notwendigkeit einer Selbstverurteilung, sodaß »Tröstlosigkeit im Gemüte« und damit die Lähmung des sittlichen Willens die Folge »redlicher Selbstbeurteilung« wäre<sup>8</sup>.

Schon in der kantischen Fassung der Vernunftpostulate tritt die speziell moralische Intention dieser Postulate besonders deutlich hervor, wenn man – in einer an Kant anknüpfenden, aber über ihn hinausgehenden Überlegung – bemerkt: Diese Postulate benennen die Bedingung, unter der allein charakteristische Fehl*deutungen* und, aus ihnen resultierend, Fehl*gestaltungen* der sittlichen Erfahrung vermieden werden können. Diese Funktion der Postulate wird sich, wie anschließend zu zeigen sein wird, noch deutlicher zeigen, wenn die kantische Transzendentalphilosophie zu einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit weiterentwickelt wird.

Die ersten vier dieser Fehlgestaltungen ergeben sich, wenn die Dialektik der sich durchdringenden strukturverschiedenen Welten unaufgelöst bleibt. Die erste bestünde darin, daß die Verpflichtung zur wirksamen Tat, die in dieser Erfahrung entdeckt wird, als Rechtfertigungsgrund dafür mißverstanden würde, den Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz durch Erfolgsrücksichten einzuschränken. (»Halte deine gegebenen Versprechungen – aber nur sofern die Treue zum gegebenen Wort nicht allzuviel Schaden stiftet«.) Die zweite Fehlgestaltung bestünde darin, daß die erfahrene Verpflichtung, sich zur Reinheit der Gesinnung zu erheben, als Rechtfertigungsgrund dafür mißverstanden würde, sich der Verantwortung für die Folgen des eigenen Tuns und Lassens zu entziehen (»Tue das Gute, auch wenn die Welt darüber zugrunde geht«). In beiden Fällen wird die sittliche Erfahrung auf eigentümliche Weise »halbiert«. Im ersten Falle gilt die unbedingte sittliche Verpflichtung als ein »idealistischer Traum«, und nur die Abschätzung der Handlungsfolgen kann als Ergebnis objektiv gültiger Erfahrung anerkannt werden. Im zweiten Falle gilt gerade die Entdeckung unbedingter Verpflichtung als der Inhalt objektiv gültiger sittlicher Erfahrung, während die Abschätzung der Handlungsfolgen als Inhalt einer bloß subjektiven Vermutung bewertet wird.

<sup>8</sup> Vgl. Rel B 93 ff.



Die dritte Fehlgestaltung bestünde darin, daß der erfahrene Konflikt zwischen den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung und denen für die Wirksamkeit der Tat als Rechtfertigungsgrund dafür mißverstanden würde, sich aller wirksamen Handlungen zu enthalten, weil in einer »bösen Welt« das Gute nicht wirksam durchgesetzt werden kann. (So entsteht ein vermeintlich moralischer »Hesychasmus«, der sich, um sich in dieser »bösen Welt« nicht »die Hände schmutzig zu machen«, von allen Situationen fernhält, in denen die Pflicht zur wirksamen Tat erfahren werden könnte.) Die vierte Fehlgestaltung bestünde darin, sich durch die Erfahrung von dem Konflikt zwischen den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung und für die Wirksamkeit der Tat dazu berechtigt zu meinen, über diese »böse Welt« das Gericht zu vollstrecken, weil deren Kausalreihen den Bösen bessere Durchsetzungs-Chancen einräumen als den Guten. (Dann entsteht jener Umschlag von Moralität in den Terror, den Kant und seine Zeitgenossen an der Französischen Revolution beobachtet haben.) In diesen beiden Fällen gilt sowohl die Entdeckung unbedingter Pflicht als auch die Einsicht, daß in »dieser Welt« das Gute nicht wirksam durchgesetzt werden kann, als Ergebnis von Erfahrungen mit objektiver Geltung. Aber der Konflikt zwischen beiden Arten der Erfahrung wird auf einseitige Weise aufgelöst. Im einen Falle wird dieser Konflikt als Anzeichen dafür verstanden, daß die bestehende Welt den tätigen Einsatz der moralisch Guten »nicht verdient«; im anderen Fall wird es für möglich gehalten, die »kommende Welt« mit Machtmitteln herbeizuführen, die den Bedingungen der alten entsprechen, also vor allem die »Freiheit und Selbstbestimmung aller« durch die (für vorübergehend gehaltene) Diktatur revolutionärer Eliten durchzusetzen. Diese nehmen, »für eine Übergangszeit«, ein Monopol repressiver Gewalt in Anspruch, die die sittliche Idee der Freiheit »einstweilen« außer Kraft setzt und deshalb mit subjektiv gutem Gewissen rücksichtsloser ausgeübt wird als die Gewalt der bisher Herrschenden.

Zwei weitere Fehlgestaltungen der sittlichen Erfahrung ergeben sich, wenn jene Dialektik des Sittengesetzes unaufgelöst bleibt, die sich nicht auf das Verhältnis von Gesinnung und wirksamer Tat bezieht, sondern innerhalb der sittlichen Selbstbeurteilung des Subjekts auftritt. Das Sittengesetz überführt dadurch, daß es als Gesetz erfahren wird, das Individuum der Unreinheit seiner Gesinnung und fordert deswegen von ihm eine Umkehr, die ihrerseits nur von dem vollzogen werden könnte, der die reine Gesinnung schon besäße.

Solange diese Dialektik nicht aufgelöst werden kann, wird die sittliche Erfahrung und die darin enthaltene Des-Illusionierung über den eigenen Zustand als Rechtfertigungsgrund dafür mißverstanden, mit der Bemühung um den Sinneswandel, da dieser ohnedies nicht möglich sei, gar nicht erst zu beginnen. (»Ich weiß, daß ich ein Sünder bin, und kann daran nichts ändern«). Die andere Fehlform der sittlichen Erfahrung, die aus dieser unaufgehobenen Dialektik entsteht, besteht darin, die Aufforderung zur Umkehr »auf das erfüllbare Maß zu reduzieren«. (»Ich versuche, so gut ich kann, ein guter Mensch zu sein; niemand kann von mir verlangen, ein Heiliger zu werden«.)

Das Vernunftpostulat, das alle Gesetze, die die Vernunft sich selber gibt (das Naturgesetz nicht weniger als das Sittengesetz) als Erscheinungsgestalten eines göttlichen Anspruchs an den Menschen deutet, bringt demgegenüber die Intention zum Ausdruck, die sittliche Erfahrung in unverkürzter Weise zur Geltung zu bringen. Die Anweisung zum »Lesen im Buche der Welt«, die sich aus diesem Postulat ergibt, läßt sich auf die Formel bringen: Laß dich von dem Anspruch, den das Wirkliche an dich richtet, über den Zustand deiner selbst und der Welt aufklären; aber laß dir nie die Hoffnung rauben, daß es dir *auch als einem Sünder in einer sündhaften Welt* immer möglich sein wird, wirksame Zeichen (»Signa rememorativa, demonstrativa et prognostica«) für das Wirken eines Gottes zu setzen, der Sünder gerecht macht und inmitten »dieser Welt« die »kommende Welt«, die nur er heraufführen kann, antizipatorisch gegenwärtig macht. Und entdecke im »Text« deiner Erfahrungswelt die jeweils konkreten Gestalten, in denen Gott dich für den Dienst an der wirksamen Bezeugung seines kommenden Reichs in Anspruch nimmt und dich zugleich zur Erfüllung dieses Auftrages fähig macht. Eine solche Deutung des Vernunftpostulats führt eine Argumentation fort, die sich bei Kant ansatzweise dort findet, wo er, unter dem Eindruck des erwähnten Umschlags von der Moralität der Revolutionäre in den Terror, das Verhältnis des politisch-moralischen Wirkens zum moralischen Endzweck so bestimmt, daß es »nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon) angesehen werden müsse«<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Der Streit der Fakultäten, Akademieausgabe VII,84.

β) Die moralische Intention einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten

Die soeben beschriebenen Probleme – und damit die Notwendigkeit, die Vernunftdialektik durch Postulate aufzuheben – bleiben auch dann erhalten, wenn Kants Transzendentalphilosophie zu einer Theorie des Dialogs mit der Wirklichkeit weiterentwickelt wird. Doch tritt im neuen Zusammenhang zugleich ein neuer Problem-Aspekt hinzu: Jede Art von Erfahrung, nicht nur die sittliche, wird als eine Weise verstanden, wie das Subjekt den Anspruch des Wirklichen vernimmt und ihn durch sein Anschauen, Denken und Handeln beantwortet. Darum enthält jede Art von Erfahrung ein »tropologisches« Bedeutungsmoment, das vom Subjekt eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« (und infolge davon auch des Handelns) verlangt. Und wenn Erfahrungen einer jeweils besonderen Art vom gleichen Subjekt mehrmals gemacht werden, bildet sich in diesem Subjekt eine jeweils bestimmte Form des Anschauens und Denkens aus, die dieser je besonderen Weise entspricht, den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten. Dies wird besonders dadurch deutlich, daß jedes besondere »Kulturgebiet«, für das eine je bestimmte Art der Erfahrung prävaliert, sein je besonderes Ethos ausbildet, und daß jede dieser Formen des Ethos »cum opinione necessitatis« kultiviert und tradiert wird und dabei mit anderen Formen des Ethos in Konflikt treten kann.

Das Ethos des Gelehrten verlangt, daß er sich ausschließlich als universal vertretbares Forschersubjekt versteht und verhält; daraus folgt die Pflicht, die Ergebnisse seiner Erkenntnisbemühung öffentlich zur Diskussion zu stellen. (Die »Publikationspflicht« unserer akademischen Promotionsordnungen hat hier ihre spezifisch ethische Wurzel.) Das Ethos des verantwortungsbewußten Staatsbürgers kann demgegenüber verlangen, derartige Veröffentlichungen an ihren vorhersehbaren sozialen Folgen zu messen und gegebenenfalls gewisse Forschungsergebnisse geheim zu halten, um sozialen Schaden zu vermeiden. (Dieser ethische Konflikt spielte eine Rolle bei der Diskussion um die Veröffentlichung von Forschungsergebnissen der Kernphysik, die den Bau von Atombomben möglich gemacht haben.) Während das Ethos des Gelehrten von ihm verlangt, sich am Ideal der »universalen Vertretbarkeit« zu messen, verlangt das Ethos des Künstlers, wenigstens im neuzeitlichen Verständnis, von ihm die Ausbildung einer ganz individuellen Weise, den Anspruch des Wirklichen auf kreative Weise zu beantworten. Nur so wird er fähig, im

freien Spiel seiner ganz persönlichen Gestaltungskräfte eine Art von Werken hervorzubringen, die »wahrer sind als die vorfindliche Welt«, d. h. die einen Bedeutungsgehalt zur anschaulichen Gegebenheit bringen, an dem gemessen die vorgefundenen Erscheinungen als bloße »Oberfläche« gelten, die »aufgebrochen« werde muß, um das Wesen der Dinge zur Sprache zu bringen. Die »Exorbitanz« des künstlerisch Gestalteten, d. h. seine Kraft, das gewohnte Anschauen und Denken »aus dem Geleise (orbita) zu werfen«, kann so, im Zusammenhang des spezifischen Ethos der Kunst, als die notwendige Weise gelten, dem Anspruch des Wirklichen zu entsprechen (womit nicht geleugnet zu werden braucht, daß das Pathos des »Exorbitanten« gelegentlich auch zum bloßen Ausdruck der Eitelkeit des Künstlers entarten kann, die dessen Ethos gerade widerspricht). Das Ethos des religiösen Menschen verlangt demgegenüber jene Selbstlosigkeit, die »nicht die eigene Ehre sucht«, um »alles zur größeren Ehre Gottes« tun und deswegen alle Worte und Handlungen zu vermeiden, die in »frevelhafter Eigenmacht« in jenes Handeln Gottes eingreifen könnten, der allein das Heil des Menschen und der Welt wirken kann.

Aus der Pluralität der Weisen, den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten, ergeben sich zwei Fragen: Gibt es übergeordnete Regeln der Sittlichkeit, an denen alle Formen des Ethos gemessen werden können? Und wie verhält sich die spezifische sittliche Erfahrung zu dem »tropologischen« Bedeutungsmoment, das in jeder anderen Erfahrungsart enthalten ist?

Auf die erste dieser Fragen ist zu antworten: Derartige Regeln sind *unerlässlich*; die Frage ist nur ob sie *ausreichend* sind. Unerlässlich sind solche Regeln der Sittlichkeit zunächst deswegen, weil der Konflikt zwischen verschiedenen Weisen des Ethos auch innerhalb des gleichen Subjekts auftreten und nach Entscheidung verlangen kann. Der Gelehrte ist zugleich Staatsbürger, der Künstler kann zugleich ein religiöser Mensch, der Fromme zugleich ein Gelehrter sein (z. B. ein Theologe). Dann entsteht die Frage, wie er den Forderungen unterschiedlicher Weisen des Ethos gleichzeitig genügen oder an welchen Kriterien er sich im konkreten Falle zwischen divergierenden Forderungen entscheiden kann (z. B. zwischen der Forderung, als Glaubender für die Wahrheit der religiösen Verkündigung mit der Ganzheit seiner Person einzustehen, und der Forderung, als Theologe jede Aussage zur Diskussion zu stellen und für eine mögliche Korrektur offenzuhalten). Unerlässlich sind solche übergeordneten

sittlichen Regeln aber auch deshalb, weil die jeweils konkrete Gesellschaft in ruinöse Konflikte geraten kann, wenn die Vertreter unterschiedlicher »Kulturgebiete« für sich jeweils ein »Sonderethos« in Anspruch nehmen. Aber wer nach einem »neutralen« Ethos sucht, das von der Unterschiedlichkeit je spezifischer Erfahrungsweisen unbetroffen bleibt, der gerät in die Gefahr, die Sittlichkeit in eine bloße Anweisung zur Befolgung formaler Regeln zu verwandeln, sodaß alle Personen, Dinge und Situationen nur noch als »Fälle unter solchen Regeln« beurteilt werden können. Damit wird, zumeist unbemerkt, die Wissenschaft zum allein verbindlichen Modell der Moral; denn diese ist seit der Antike darauf gerichtet, aus dem »Material« des sinnenhaft Gegebenen die »Form« des allgemeinen »Was-Seins« zu abstrahieren und nur dieses (die »Quidditas rei sensibilis«) für den Gegenstand objektiv gültigen Erkennens zu halten. Angewandt auf das Ethos würde dies besagen: Das Individuelle – sowohl der einzelne Gegenstand des sittlichen Erkennens als auch das individuelle Subjekt der sittlichen Erfahrung – erscheint dann als das sittlich Irrelevante. Für den Gedanken der individuellen Berufung des Subjekts und der individuellen Bedeutsamkeit jedes Objekts bleibt in einem solchen, am Ideal wissenschaftlicher Objektivität orientierten Ethos kein Raum. So unerläßlich es also ist, sich um übergeordnete sittliche Regeln zu bemühen, an denen das »tropologische« Bedeutungsmoment jeder einzelnen Art von Erfahrung gemessen werden kann, so wenig reichen derartige formale Regeln aus, um der Eigenart der je besonderen Erfahrungen gerecht zu werden und den möglichen Konflikt zwischen ihnen zu entscheiden.

Noch schwieriger zu beantworten ist die zweite der soeben gestellten Fragen: Wie verhält sich die Eigengesetzlichkeit der spezifisch sittlichen Erfahrung zu den sittlichen Implikaten (den »tropologischen« Bedeutungsmomenten) anderer Erfahrungsarten? Gibt es, um sogleich einen wichtigen Anwendungsfall zu nennen, einen legitimen Widerstand gegen Gebote der Religion unter Berufung auf die sittliche Erfahrung? Oder gibt es wenigstens ein Recht, Gebote der Religion so auszulegen, daß sie den Inhalten der sittlichen Erfahrung nicht widersprechen?

Ein solches Auslegungsverfahren würde der Regel folgen, die Kant auf die Formel gebracht hat: »daß vernünftige, wohldenkende Religionslehrer sie [scil. »die in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten«] so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brach-

ten«<sup>10</sup>. Aber ein solches Auslegungsverfahren ruft Bedenken hervor. Kann ohne Angriff auf die Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung gesagt werden, jeder »Kirchenglaube« (jede religiöse Überzeugung einer konkreten religiösen Überlieferungsgemeinschaft) habe den reinen, moralischen Vernunftglauben zu seinem »höchsten Ausleger«<sup>11</sup>? Wie aber soll, wenn man ein solches Auslegungsverfahren für methodisch verfehlt hält, der mögliche Konflikt zwischen der sittlichen Erfahrung und denjenigen Verhaltensnormen geschlichtet werden, die auf anderen Arten von Erfahrung beruhen? Und konkreter: Wie sind auftretende Konflikte zwischen den Verhaltensnormen der Religion und der Moral aufzulösen?

Angesichts möglicher Konflikte zwischen unterschiedlichen Formen des Ethos gewinnt die Dialektik der Vernunft eine neue Gestalt und das Gottespostulat, das zur Auflösung dieser Dialektik notwendig ist, eine neue Bedeutung. Die Dialektik, wie sie im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie verstanden werden muß, ergibt sich zwar ebenso, wie diejenige, die Kant beschrieben hat, aus der Interferenz strukturverschiedener Erfahrungswelten (bei Kant: aus der Interferenz der »Natur« und der »Welt der Zwecke«, die dadurch deutlich wird, daß die sittlich gebotenen Zwecke in eben-derjenigen Welt verwirklicht werden müssen, die wir als »Natur« erkennen). Aber sie betrifft, wie sich nun gezeigt hat, nicht nur das Verhältnis zwischen der wissenschaftlich erkannten Kausalordnung der »Natur« und der Welt der Pflichten, die die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch entdeckt, sondern tritt, innerhalb der Welt des sittlich Gebotenen, noch einmal als Konkurrenz strukturverschiedener Weisen des Ethos auf. Entsprechend muß auch das Postulat, das diese Dialektik auflösen soll, nicht nur darauf gerichtet sein, das Naturgesetz und das Sittengesetz als zwei Erscheinungsgestalten der einen Gesetzgebung des einen Gottes zu begreifen, sondern zugleich darauf, die verschiedenen Weisen, wie das Wirkliche uns in allen übrigen Erfahrungszusammenhängen in Anspruch nimmt, als Erscheinungsgestalten der einen Weise zu begreifen, wie der eine Gott uns unter seine verpflichtende Anrede stellt. Das bedeutet negativ: Keine dieser Weisen, den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten, auch nicht die sittliche Erfahrung, kann sich selber angemessen verstehen, wenn sie nicht das Bewußtsein

<sup>10</sup> Rel A 159.

<sup>11</sup> A. a. .O. 157 f.

einschließt, daß der eine verpflichtende Anspruch Gottes auch in anderen Weisen der Erfahrung, als deren tropologisches Bedeutungsmoment, vernommen werden und zur Sprache gebracht werden muß. Auch die in der sittlichen Erfahrung entdeckte Pflicht ist nur eine unter diesen Erscheinungsgestalten. Und es bedeutet positiv: Jede dieser Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, gewinnt ihre unbedingte Verpflichtungskraft daraus, daß uns in ihr die Anrede des einen Gottes vernehmbar wird.

Freilich fehlt uns nicht nur der angemessene Begriff, der es gestatten würde, die verschiedenen »Welten« als Teile der einen, umfassenden Welt zu beschreiben, sondern auch der angemessene Begriff von dem einen verpflichtenden Anspruch, der in den vielen Weisen, wie das Wirkliche uns in der Vielfalt der Erfahrungsweisen in Anspruch nimmt, seine unterschiedlichen Erscheinungsgestalten findet. Der Einheitsgrund aller Weisen, wie wir uns ethisch in Pflicht genommen wissen, kann ebensowenig wie der Einheitsgrund aller Welten auf einen Begriff gebracht, wohl aber beim Namen gerufen werden. Der im Namens-Zuruf wirksam vollzogene Eintritt in eine personale Beziehung zu ihm gestattet es uns, auch im »Buche unserer Pflichten« so zu lesen, daß wir darin die »Handschrift des gleichen Autors« erkennen.

An dieser Stelle freilich entsteht im Zusammenhang der Moralphilosophie eine kritische Anfrage an das postulatorische Gottesverständnis, die sich auf diese Art im kosmologischen Zusammenhang nicht stellte. Für ein rein theoretisches Weltverständnis konnte es ausreichen, die verschiedenen, spezifischen Strukturgesetze der verschiedenen »Welten« auf die Gesetzgebung eines identischen »Autors« zurückzuführen, ohne von dieser göttlichen Gesetzgebung einen Begriff zu haben. Was als störende Interferenz dieser »Welten« erfahren wird, konnte als Anzeichen dafür gedeutet werden, daß wir uns bei der Beschreibung dieser Gesetze noch immer auf der Ebene der »Erscheinung« bewegen, ohne daß die eine, göttliche Gesetzgebung, die für uns in dieser Vielfalt der Strukturgesetze ihren Ausdruck findet, selber zur Erscheinung (zum »Gegenstand für uns«) werden könnte. Dabei ist, um einem geläufigen Mißverständnis noch einmal entgegenzutreten, »Erscheinung« weder das Unwesentliche noch das Täuschende, sondern die je konkrete Gegenwartsgestalt, in der die Anrede Gottes in ihrer absoluten Verbindlichkeit für uns vernehmbar wird und von uns beantwortet werden kann. Die Tatsache, daß die Strukturgesetze der verschiedenen Welten sich selber als »Er-

scheinungen« einer göttlichen Gesetzgebung erweisen, mindert nicht ihre transzendente, Erfahrung ermöglichende Maßgeblichkeit. In praktischer Hinsicht dagegen enthält diese (in theoretischer Hinsicht so hilfreiche) Unterscheidung zwischen der »göttliche Gesetzgebung selbst« und der »Vielfalt ihrer Erscheinungsgestalten« zunächst noch keine Anweisung dafür, wie der mögliche Konflikt zwischen den »tropologischen« Bedeutungsmomenten der unterschiedlichen Erfahrungsarten zu schlichten sei. Eine solche Schlichtung aber ist nötig, wenn die konkreten Alternativen der Praxis verantwortungsvoll entschieden werden sollen. Dies wiederum erfordert ein Argumentationsverfahren, das der Eigengesetzlichkeit jeder Erfahrungsart Rechnung trägt. Daraus ergibt sich die Frage, ob das Gottespostulat einen möglichen Ansatz für ein solches Argumentationsverfahren bietet.

Bezogen auf mögliche Konflikte zwischen Moral und Religion bedeutet dies: Ein solches Argumentationsverfahren müsste bei der religiösen Implikation der sittlichen Erfahrung und bei der sittlichen Implikation der religiösen ansetzen. Wer seine sittliche Erfahrung angemessen versteht, entdeckt in ihr ein religiöses Implikat, das ihm gestattet, demjenigen, der von der religiösen Erfahrung her argumentiert, mit religiösen Argumenten zu begegnen. Und wer seine religiöse Erfahrung angemessen versteht, entdeckt in ihr ein moralisches Implikat, von dem aus er demjenigen, der von der sittlichen Erfahrung her argumentiert, mit moralischen Argumenten gegenüber treten kann. Für ein solches Argumentieren aber bietet das Gottespostulat den geeigneten Ansatz. Denn in derartigen Konfliktsituationen gewinnt dieses Postulat folgende Gestalt: Wenn alle »tropologischen« Momente aller Erfahrungsarten als die unterschiedlichen Erscheinungsgestalten der einen verpflichtenden Zuwendung Gottes verstanden werden dürfen, dann kannst du gewiß sein, in jeder von ihnen der Zuwendung des gleichen Gottes zu begegnen, der dich nicht durch die Widersprüchlichkeit seiner Forderungen daran hindern wird, seinen Willen zu tun.

Dieses Vernunftpostulat macht es möglich, im praktischen Konflikt zwischen Handlungs-Anweisungen, die sich aus der Verschiedenheit der Erfahrungsarten ergeben, nach Argumentationsweisen zu *suchen*, die der Eigengesetzlichkeit dieser Erfahrungsarten Rechnung tragen. Die Suche nach einem Argument, das die Schlichtung derartiger Konflikte möglich macht, ist durch die Erfahrungen selbst, wenn sie im Licht dieses Postulates gedeutet werden, gerechtfertigt.



Und die Interferenz der Erfahrungsarten, die durch dieses Postulat deutbar gemacht wird, bietet für eine Suche den angemessenen Ansatz. Damit ist freilich nicht präjudiziert, ob im jeweils konkreten Falle die gesuchte, der Situation angemessene Argumentation auch *gefunden* wird. Aber der Verdacht, die Suche nach ihr sei apriori vergeblich, ist ausgeräumt. Es ist im Gegenteil deutlich geworden, warum eine solche Suche geboten ist, und worauf sich das Vertrauen gründet, daß sie immer möglich sein werde. Insofern macht auch die Lehre von den Vernunftpostulaten sich das oben beschriebene Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises« zueigen: Alle Erfahrung des objektiv Verpflichtenden ist von solcher Art, daß sie nur als Ausdruck eines göttlichen Willens angemessen beschrieben werden kann. Aber die Postulatenlehre erreicht dieses Argumentationsziel, wie sogleich noch näher auszuführen sein wird, auf einem anderen Wege als der traditionelle »moralische Gottesbeweis«.

γ) Ein biblisches Beispiel –

und die Dialektik der praktischen Vernunft als sittlicher Skandal  
Man kann versuchen, den praktischen Konflikt, der aus der Verschiedenheit der Erfahrungsarten hervorgeht, an einem biblischen Beispiel zu erläutern, das auf die Strukturdifferenz zwischen der sittlichen Erfahrung und den sittlichen Implikationen der religiösen Erfahrung verweist. Freilich wird gerade an diesem Beispiel deutlich, daß Konflikte dieser Art den Charakter eines sittlichen Skandals annehmen können, weil aus bestimmten Formen der religiösen Erfahrung Imperative hervorgehen, deren Erfüllung als religiös geboten erscheint, während sie den Bedingungen sittlicher Erfahrung widersprechen. Gerade darum gestattet dieses Beispiel auch die Frage, was die hier vorgeschlagene Formulierung des Vernunftpostulats zur Lösung dieses Konfliktes beitragen kann.

Das hier gewählte Beispiel ist der Konflikt zwischen Samuel und dem König Saul, der schließlich dazu führt, daß Samuel erklärt, Saul sei »von Gott verworfen«, und an seiner Stelle David zum König salbt<sup>12</sup>. Da nun die Verwerfung des Saul und die Salbung des David zu den zentralen Ereignissen in der Geschichte Israels gehört, kann die Wahl dieses Beispiels nicht als willkürlich gelten. Desto dringlicher wird die (zugegebenermaßen anachronistische) Frage, wie ein Argumentationsverfahren hätte aussehen müssen, das diesem Kon-

<sup>12</sup> 1 Sam 15,17–35.

flikt seine tödliche Schärfe hätte nehmen können. Es wird sich zeigen, daß eine postulatorische Hoffnung notwendig gewesen wäre, um ein solches Verfahren auch nur zu suchen, vielleicht auch zu finden.

Der Konflikt beruhte darauf, daß Samuel das in der Bibel mehrfach bezeugte Gebot in Erinnerung rief, besiegte Völker, die fremden Göttern dienen, auszurotten<sup>13</sup>, und dem Saul Gottes Verwerfung ansagt, weil er dieses Gebot nicht (oder nur unvollständig) erfüllt und den besiegten König der Amalekiter nicht getötet hat. Dieses Gebot wird an den entsprechenden Stellen mit der Erfahrung begründet, daß der Dienst an fremden Göttern keine »Privat-Angelegenheit« ihrer Verehrer ist, sondern »das Land verunreinigt« (seine Fruchtbarkeit als die Erscheinungsgestalt des lebenspendenden Todes von Fruchtbarkeitsgöttern erscheinen läßt) und damit auch für die Verehrer des wahren Gottes zur Quelle der Verführung werden kann.

Nun haben manche Rabbiner und jüdische Exegeten die Frage gestellt: Wie hätte Saul dem Samuel antworten können? Hätte er, wie Emil Fackenheim zu erwägen gibt, sagen sollen: Ich folge dem religiösen Gebot nicht, wenn es meiner sittlichen Erfahrung von der Würde des überwundenen Feindes widerspricht? Oder hätte er, wie Martin Buber empfiehlt, antworten können: Du mußt das Gebot Gottes falsch verstanden haben, denn der wahre Gott kann einen solchen Befehl nicht gegeben haben? Oder würde eine solche Argumentation, so einleuchtend sie auch erscheinen mag, der schon erwähnten kantischen Regel folgen, wonach der »Religionsglaube« den »sittlichen Vernunftglauben« zu seinem obersten Ausleger hat? Und müßte eine solche Auslegungsregel nicht der Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung widersprechen?

Der biblische Bericht kann nun unter drei Voraussetzungen dazu dienen, jene Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs zu veranschaulichen, die sich aus der Differenz zwischen der religiösen und der sittlichen Erfahrung ergibt: Erstens kann die Begegnung zwischen Samuel und Saul, religionshistorisch gesehen, als ein Beispiel des auch sonst nicht seltenen Konflikts zwischen dem Seher und dem König betrachtet werden. Ein solcher Konflikt wird etwa auch in der Tragödie des Sophokles in der Begegnung zwischen Theiresias und Oidipous dargestellt, die sich bezeichnenderweise gegenseitig der »Blindheit« bezichtigen. Zweitens kann dieser gegenseitige Vorwurf

<sup>13</sup> Dt 7,1–4 und 20,16–18.

der Blindheit, transzendentalphilosophisch gesehen, als Folge davon interpretiert werden, daß je einem unter den Streitenden diejenige Art von Erfahrung unzugänglich ist, die das Urteil des jeweils anderen bestimmt. Und drittens kann, um das Beispiel auf die hier gestellte Frage zu beziehen, unterstellt werden, die spezielle Erfahrung des Sehers sei religiöser, die des Königs sei moralischer Art gewesen. Es mag sein, daß man mit diesen Voraussetzungen beiden Konfliktpartnern mehr Ehre antut, als sie verdienen. Zu deutlich vermischen sich bei Samuel religiöse Motive mit solchen der schlichten Rachsucht gegenüber den Amalekitern; und zu deutlich verbindet sich bei Saul die sittliche Scheu, den überwundenen Feind zu töten, mit dem opportunistischen Grund, daß ein lebender Gefangener politisch nützlicher ist als ein toter. Dennoch tritt im Verhalten der beiden deutlich hervor, daß die Differenz zweier Erfahrungsweisen dazu führen kann, daß jeweils der, der die eine Art von Erfahrung gemacht hat, für die andere Erfahrungsart blind werden kann.

Denn während Samuel sich als »blind« gegenüber der Erfahrung von der Würde des überwundenen Feindes erweist, ist für Saul jene Erfahrung des Samuel unzugänglich, die durch die Leit-Kategorien von »Erwählung« und »Verwerfung« bestimmt ist; dies nämlich sind die Kategorien, die für die Erfahrungswelt Samuels konstitutiv sind und auch die Komposition der beiden Samuelis-Bücher bestimmen. Wie Gott sich aus einer im Dienst an fremden Göttern befangenen Menschheit in freier Wahl den Urvater Abraham »herausgegriffen« hat, so hat das Volk aus allen Göttern den einen Gott zu wählen, der es aus Ägypten geführt hat, und die »Götter des Bodens und der Sippe«, denen die Heiden dienen, zu verwerfen<sup>14</sup>. Und daraus ergibt sich das Gebot, die Versuchung zum Rückfall in den alten Götzendienst an der Wurzel zu bekämpfen. So gesehen stellt sich der Konflikt zwischen Samuel und Saul als der Konflikt zweier Erfahrungsarten dar. Denn aus der religiösen Erfahrung von der Verführungskraft des Dienstes an fremden Göttern folgte nach Samuels Auffassung das Gebot, die Verehrer dieser fremden Götter zu töten; aus der sittlichen Erfahrung, daß jeder Mensch jedem Menschen mit dem Anspruch gegenübertritt, seine Würde zu achten, folgte das Tötungsverbot gegenüber dem überwundenen Feind.

Versucht man nun, aus dem Gottespostulat ein Argumentationsverfahren herzuleiten, das eine verantwortliche Schlichtung die-

<sup>14</sup> Vgl. Jos 24,2 f. und 15.

ses Widerstreits möglich macht, dann ist zunächst aus dem bisher Gesagten eine negative Folgerung zu ziehen: Es hätte sich, falls der Seher und der König sich überhaupt auf einen Austausch von Argumenten eingelassen hätten, nicht darum handeln können, das religiöse Gebot mit Berufung auf ein im engeren Sinne sittliches »in die Schranken zu weisen«. Es hätte sich aber auch nicht darum handeln können, mit Berufung auf ein religiöses Gebot eine »Ausnahme« von der sittlichen Pflicht in Anspruch zu nehmen. Statt dessen wäre dabei anzusetzen gewesen, daß sowohl das sittliche als auch das religiöse Gebot aus dem Willen des gleichen Gesetzgebers hervorgeht.

Unter dieser Voraussetzung hätte Saul den Samuel an die sittliche Implikation seiner eigenen religiösen Erfahrung erinnern und in folgender Weise argumentieren können: Was in der sittlichen Erfahrung als »Würde des Menschen« erfahren wird, ist, religiös verstanden, eine Folge davon, daß Gott, gerade nach biblischer Aussage, den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Dem entspricht es, daß Gott im Noah-Bund seine »Erhaltungsgnade« auch der sündigen Menschheit zugesagt und deshalb das Vergießen menschlichen Blutes untersagt hat: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschenhand vergossen werden. Denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen«<sup>15</sup>. Saul hätte also argumentieren können: »Wer bin ich, daß ich mich an Gottes Bild vergreifen dürfte?«.

Entsprechend hätte Samuel den Saul an die religiöse Implikation seiner eigenen sittlichen Erfahrung erinnern können. Dann wäre folgende Argumentation möglich geworden: Zur sittlichen Pflicht des Königs gehört es, die Existenzgrundlage des eigenen Volkes zu sichern. Wenn nun die Existenz des eigenen Volkes auf einer göttlichen Erwählung beruht, der sich aus einer Welt von Dienern fremder Götter dieses eine Volk »herausgegriffen« hat, dann ist es sittliche Pflicht, dieser göttlichen Wahl durch die menschliche Entscheidung für den einen Gott und gegen alle anderen Götter zu antworten<sup>16</sup>. Und wenn die Versuchung, »zur alten Torheit zurückzukehren«, die bleibende Gefährdung des »erwählten Volkes« darstellt, dann ist die Beseitigung aller Anlässe zu solcher Versuchung ebenfalls sittlich geboten. Es gehört daher zur moralischen Fürsorgepflicht des Königs, sein Volk vor jedem Verkehr mit den Ver-

<sup>15</sup> Gen. 9,6.

<sup>16</sup> Vgl. Jos 24,15.

ehrn fremder Götter zu bewahren, weil dieser Umgang für das Volk zum »Fallstrick« werden könnte und dann Gott veranlassen würde, sich seiner Erwählung dieses Volkes gereuen zu lassen und das Volk zu verwerfen<sup>17</sup>. Samuel hätte also argumentieren können: »Wer bist du, daß du deine und deines Volkes Versuchlichkeit vergessen und dich zu einem Organ der göttlichen Erhaltungsgnade gegenüber den Götzendienern aufwerfen könntest? Bist du ein Gott, der den Sündern gnädig sein kann, weil deren Sünde seine Größe nicht mindert? Oder bist du ein Mensch unter Menschen, denen fremde Sünde zum »Fallstrick« zu werden droht?«

Versteht man, wenigstens im Rahmen eines Gedanken-Experiments, die Konflikts-Situation so, dann kann an ihr eine Regel abgelesen werden: Nur weil die sittliche Erfahrung selbst ein religiöses Moment in sich enthält, ist sie geeignet, gegen ein bestimmtes Verständnis der religiösen Erfahrung kritisch ins Spiel gebracht zu werden, ohne daß dadurch die Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung angetastet würde. Und nur weil die religiöse Erfahrung selbst ein sittliches Moment in sich enthält, ist sie geeignet, gegen ein bestimmtes Verständnis der sittlichen Erfahrung kritisch ins Spiel gebracht zu werden, ohne daß dadurch die Eigengesetzlichkeit der sittlichen Erfahrung angetastet würde. Daraus aber folgt: Die Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung auf der einen, der sittlichen Erfahrung auf der anderen Seite hat nicht zur Folge, daß es im Konfliktsfalle vergeblich sei, nach Möglichkeiten der Argumentation zu suchen. Vielmehr eröffnet die Interferenz der unterschiedlichen Erfahrungsweisen eine Möglichkeit, auch von der religiösen Erfahrung her moralisch, von der moralischen Erfahrung her religiös zu argumentieren.

Auf diese Weise ist die Interferenz der Erfahrungsarten der Grund dafür, daß ein Dialog zwischen denen, die derartige Erfahrungen gemacht haben, möglich ist und keiner sich den Argumenten des anderen ganz entziehen kann. Dennoch kann gerade diese Interferenz als Störung des jeweiligen Erfahrungskontextes erscheinen. Die Argumente, die sich auf derartige sittliche Implikationen der religiösen oder religiöse Implikationen der sittlichen Erfahrung stützen, können ja, wie das soeben beschriebene Beispiel zeigt, zu entgegengesetzten Ergebnissen führen. Und der Widerspruch zwischen diesen Ergebnissen kann den Anschein erwecken, daß die Entschei-

<sup>17</sup> Dt 7,4.

dung zwischen ihnen willkürlich sei. Damit aber drohen nicht nur die Argumente, sondern auch die Erfahrungen, auf die sie sich stützen, ihre objektive Gültigkeit zu verlieren. Die Gewißheit, daß diese Gefahr überwindbar sei, wird nur durch die Überzeugung gerechtfertigt, daß alle Arten des Anspruchs, unter den die unterschiedlichen Weisen der Erfahrung den Menschen stellen, Ausdrucksgestalten der Zuwendung des einen Gottes sind. Erst unter dieser Voraussetzung kann die Suche nach einem Wege der Praxis beginnen, der beiden Arten der Argumentation gerecht wird, im vorliegenden Falle also die Suche nach einem Verhalten, das die sittliche Würde des Besiegten wahrt und zugleich die religiöse Gefahr der Verführung zum Dienst an fremden Göttern vermeidet. Wege dieser Art hat Israel im Lauf seiner Geschichte sowohl im Umgang mit den »Fremden« im eigenen Lande als auch im Verkehr mit der Majorität in den Ländern seiner Zerstreuung gefunden.

### c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

Überlegungen der soeben vorgetragenen Art gestatten es zugleich, anzugeben, worin jene »Verstandesregel« besteht, die dem »moralischen Gottesbeweis« zugrundeliegt, aber auch warum sie »neu gedolmetscht« werden muß. *Die Verstandesregel besagt, daß keine Weise, wie wir uns unter einen verpflichtenden Anspruch gestellt erfahren, angemessen verstanden wird, wenn andere Weisen der Erfahrung von Pflicht dabei als unverbindlich beiseitegesetzt werden.* Sonderformen des Ethos, z. B. das Ethos des Gelehrten, des Künstlers, des religiösen Menschen, aber auch das Ethos der im engeren Sinne sittlichen Pflichterfüllung können nicht nur in einen Konflikt untereinander geraten, sondern bleiben auch in sich selber fragmentarisch, wenn sie sich anderen Weisen der Aufforderung zum »Tropos«, zur Umgestaltung unseres Anschauens, Denkens und Handelns, endgültig verschließen. Auch hier gibt es eine Interferenz der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten, die danach verlangt, aus einem einheitlichen Grunde verständlich gemacht zu werden. »Neu gedolmetscht« aber muß diese Verstandesregel deswegen werden, weil die gesuchte gemeinschaftliche Quelle all dieser Erfahrungen nicht in einer unter ihnen, auch nicht in der sittlichen oder religiösen Erfahrung, gesucht werden kann, sondern nur in der postulatorischen Gewißheit, die in der nun schon mehrfach vorgeschlagenen Formulierung zum Ausdruck kommt: »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«<sup>18</sup>.

Nun verlangt die soeben erwähnte Verstandesregel zweierlei zugleich: Einerseits soll ein Kontext aufgebaut werden, innerhalb dessen das Wirkliche in allen Weisen, wie es uns begegnet, seinen Anspruch an das Subjekt auf objektiv gültige Weise zur Geltung bringen kann; andererseits soll, auch angesichts strukturverschiedener Erfahrungskontexte, nach dem Einheitsgrund aller dieser verpflichtenden Ansprüche gesucht werden, weil nur so vermieden werden kann, daß die Einheit der sittlichen Forderung in eine Fülle »regionaler«, für je ein Kulturgebiet spezifischer Weisen des Ethos zerfällt. Entsprechend dieser Regel sucht der »moralische Gottesbeweis« aufzuzeigen, daß dieser Einheitsgrund nur in Gottes Gebot gefunden werden kann. Das gilt, wie sich gezeigt hat, auch für das Gottespostulat, das in jeder Weise, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der absolut verpflichtenden göttlichen Anrede erkennen will. Wird die »Verstandesregel«, die dem moralischen Gottesbeweis zugrundeliegt, auf solche Weise gedolmetscht, dann wird es – ebenso wie zuvor schon beim »kosmologischen Gottesbeweis« – möglich, einerseits die Schwächen des moralischen Gottesbeweises zu vermeiden, andererseits diejenige Intention zu erfüllen, die gerade religiöse Menschen immer wieder veranlaßt, sich um einen derartigen Beweis zu bemühen. Diese Intention ist, wie sich gezeigt hat, darauf gerichtet, die objektive Verpflichtungskraft der Inhalte unserer sittlichen Erfahrung zu sichern (s. o. S. 348 ff.). Diese Intention wird auch durch das Gottespostulat erfüllt, das uns anleitet, die stets endlichen und bedingten Handlungsziele, die die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch uns vorschreibt, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten der verpflichtenden Zuwendung Gottes zu begreifen (s. o. S. 354 ff.).

Wenn demgegenüber die klassische Metaphysik (und in ihrem Rahmen die aristotelische Lehre von den Akten der Wahlentscheidung, der »Prohairesis«) die unbedingte Verpflichtungskraft der sittlich geforderten Handlung auf das Verhältnis von endlichen Gütern

<sup>18</sup> Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 685.

zu einem höchsten Gut zurückführen will, dann ist kritisch zu fragen, ob sie auf diesem Wege ihr eigenes Beweisziel erreicht. Zweifellos benennt sie ein Grundproblem der Moralphilosophie. Denn aus dem menschlichen Tun und Lassen gehen stets nur endliche Güter hervor. Und es ist zunächst nicht einsichtig, warum deren Verwirklichung absolut gefordert werden könne. Doch ist zu fragen, ob dieses Problem wirklich gelöst wird, wenn man die menschlichen Handlungen als Mittel auf einen »sittlichen Endzweck« bezieht und diesen mit dem göttlichen Schöpfungszweck identifiziert (wie dies auch Kant noch tut). Denn Mittel sind, je nach Zweckmäßigkeitgründen, untereinander austauschbar, sofern sie sich auf den gleichen Zweck beziehen lassen. Deshalb kann bei dieser Betrachtung auch nicht der einzelnen Handlung (z. B. der Hilfe für einen notleidenden Menschen oder der Treue zum einmal gegebenen Wort) ein absoluter sittlicher Wert zugesprochen werden, sondern nur dem dadurch intendierten Zweck. Das gilt auch dann, wenn vorausgesetzt wird, Gott selbst habe sich diesen Zweck (z. B. das Heil der Menschen und der Welt) gesetzt. Dann aber verlieren die innerweltlichen Wirklichkeiten, auf die wir uns handelnd beziehen, seien es Menschen oder Dinge, jene Würde, die es verbietet, ihre Hervorbringung oder ihre Bewahrung vor Schaden als bloßes Mittel aufzufassen und damit gegen mögliche andere Mittel vergleichend aufzurechnen. Dieser Mangel wird vermieden, wenn wir die einzelne Handlung oder Unterlassung, die wir in der sittlichen Erfahrung als verpflichtend erfahren, nicht als Mittel zur Erreichung eines Endzwecks, sondern als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt begreifen, in der wir dem verpflichtenden Anspruch Gottes begegnen. Als *Erscheinungsgestalt* ist sie endlich, als Erscheinungsgestalt *des göttlichen Anspruchs* ist sie von unbedingtem sittlichen Gewicht. Gerade dieses Verständnis der sittlichen Erfahrung aber ist der Inhalt des hier beschriebenen Gottespostulats. Und so zeigt sich: Eine transzendentalphilosophische Postulatenlehre ist besser geeignet, das Argumentationsziel der klassischen Moralphilosophie zu erreichen als diese selbst.

Freilich begegnen religiöse Menschen – und mit ihnen sowohl Populärphilosophen als auch Vertreter der klassischen Metaphysik – allen Versuchen mit einem gewissen Mißtrauen, das Sittengesetz als Ausdruck der »Autonomie der Vernunft« zu deuten und den Willen Gottes als die Bedingung für die Wiederherstellung dieser Vernunftautonomie zu begreifen, statt ihn als deren Grenze zu verstehen. Aus diesen Vorbehalten spricht die Sorge, auf solche Weise gehe die ob-



jektive Verpflichtungskraft des Guten verloren, die gerade den zentralen Inhalt der sittlichen Erfahrung ausmacht. Denn eine Vernunft, die sich ihre Gesetze selber gibt, scheint nach eigenem Ermessen darüber entscheiden zu können, was diese Gesetze inhaltlich vorschreiben. Der Gesetzgeber hat stets auch die Möglichkeit, die von ihm erlassenen Gesetze zu verändern. Dann aber wäre der Gehorsam, den das Individuum dem Sittengesetz entgegenbringt, nicht mehr von der bloß formalen Konsequenz zu unterscheiden, mit der es an der einmal getroffenen Wert-Entscheidung festhält. Als sittlich »gut« erschiene dann jeweils nur das, was dem sittlichen »Gut-Dünken« des Menschen entspricht. Die so entstehende sittliche Willkür aber, so wird dann argumentiert, ist nur durch Berufung auf Gottes Gebot zu überwinden, das der Autonomie des menschlichen Willens Grenzen setzt.

Nun werden diese Bedenken gewöhnlich von den Moralphilosophen nicht geteilt. Was die Sorge betrifft, ohne Begründung in einem göttlichen Willen müßten alle sittlichen Pflichten ihre absolute Verbindlichkeit verlieren, wird geantwortet: Um absolut verbindliche Pflichten zu entdecken, ist es nicht nötig, sie auf einen göttlichen Willen zurückzuführen. Das sittlich Verpflichtende hat für die Vernunft eine eigene innere Überzeugungskraft. Und die Tatsache, daß es stets sittlich »edle« Atheisten gegeben hat, liefert dafür den empirischen Beweis. Der Hinweis auf Gegenbeispiele jedoch, die zeigen, daß viele Menschen das Gute nicht für absolut verpflichtend halten, wenn sie es nicht mehr auf einen göttlichen Willen zurückführen, von dem sie sich Lohn für die Einhaltung seiner Gebote erhoffen und Strafe für deren Übertretung befürchten, läßt, im Urteil der Moralphilosophen, nur die mangelnde sittliche Gesinnung dieser Menschen erkennen; diese können keine Freude am Guten um seiner selbst willen aufbringen, sondern vermögen es nur als Mittel zum Zweck (und sei es zum Zweck der ewigen Seligkeit) hochzuschätzen. Dafür mögen mannigfache psychologische und biographische Ursachen namhaft gemacht werden; aber eine logische Unmöglichkeit, die absolute Verbindlichkeit des sittlich Geforderten einzusehen, ohne dabei auf einen göttlichen Willen zurückzugreifen, ergibt sich daraus nicht.

Die Sorge aber, daß »Autonomie« der Vernunft »Beliebigkeit« zur Folge habe, beruht auf einem Mißverständnis. Die Tatsache, daß die Vernunft sich selber Gesetze gibt, beweist nicht, daß sie diese Gesetze auch ändern könnte. Auch die Gesetze der Logik und der Ma-

thematik werden nicht dadurch erkannt, daß die Vernunft sich einem fremden Gesetzgeber unterwirft, sondern dadurch, daß die Vernunft sie als die Bedingungen entdeckt, ohne die ihr der Aufbau einer geordneten Erfahrungswelt nicht gelingen könnte. Darin beruht die objektive Geltung dieser Gesetze, die die Vernunft nicht ändern kann, ohne ihre Selbstgesetzgebung beim Aufbau dieser Gegenstandswelt zu verlieren. Dieser Unterscheidung zwischen der objektiven Gültigkeit der Gesetze, die die Vernunft sich selber gibt, von aller Beliebigkeit der menschlichen Entscheidung entspricht es, daß Kant nicht von der »Autonomie des Menschen« spricht, sondern von der »Autonomie der Vernunft«, deren Urteil niemals beliebig ist, sodaß der Mensch als konkretes Individuum diesem »unparteiischen Urteil der Vernunft« stets absoluten Gehorsam schuldet.

Und was von den Gesetzen der Logik und der Mathematik gilt, das gilt auch vom Sittengesetz. Es wird nicht dadurch entdeckt, daß der Mensch Kenntnis davon enthält, was ein fremder Wille von ihm verlangt, sondern dadurch, daß die Vernunft dieses Gesetz als die Bedingung entdeckt, ohne die ihr der Aufbau eines geordneten Kontextes der sittlichen Erfahrung nicht gelingen könnte. Darauf beruht die objektive Geltung des Sittengesetzes, das die Vernunft ebensowenig wie die Gesetze der Logik ändern kann, ohne ihre Selbstgesetzgebung beim Aufbau der Welt verpflichtender Handlungsziele zu verlieren.

Die Notwendigkeit, »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen, ergibt sich nicht, wie der häufig erhobene Einwand es unterstellt, daraus, daß »Autonomie« irgendeine Form von »Beliebigkeit« zur Folge hätte. Sie ergibt sich vielmehr erst aus Überlegungen der Transzendentalphilosophie, vor allem in ihrer hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Gestalt. Jede Erfahrung wird nur dadurch möglich, daß wir Inhalte unseres Erlebens einem geordneten Kontext einfügen und ihnen darin ihre unverwechselbare Stelle zuweisen. Der Aufbau dieses Kontextes aber ist eine Leistung, die wir nach der Eigengesetzlichkeit unseres Anschauens und Denkens in freier Selbstbestimmung zustandebringen. Insofern ist »Autonomie«, weit entfernt, Quelle der Beliebigkeit zu sein, der Möglichkeitsgrund aller objektiven Geltung. Aber diese Selbstgesetzgebung wird auf unterschiedliche Weise ausgeübt und kommt im Aufbau strukturverschiedener Erfahrungswelten zur Wirkung. Weil aber diese strukturverschiedenen Erfahrungswelten sich auf mannigfache Weise gegenseitig durchdringen, droht jede von ihnen an dieser Interferenz mit

anderen Erfahrungswelten zu zerbrechen. Dann aber verliert die Vernunft ihre gesetzgebende Kraft; und folglich verliert auch jeder Inhalt der Erfahrungen, die innerhalb je einer Erfahrungswelt gemacht werden, seine objektive Geltung. Und die Postulate sind nicht dazu bestimmt, die Selbstgesetzgebung der Vernunft zu begrenzen, sondern sie, im Durchgang durch ihre drohende Selbst-Auflösung, wiederherzustellen. Für die sittliche Erfahrung bedeutet dies: Die Notwendigkeit, aber auch das Recht, unsere Pflichten als göttliche Gebote zu begreifen, ergibt sich nicht daraus, daß es nötig wäre, unsere Pflichten aus anderer Quelle als aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft herzuleiten, sondern daraus, daß die Selbstgesetzgebung der Vernunft sich selber aufhebt, wenn sie sich nicht als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung begreift.

Freilich ist dem hinzuzufügen: Die hier beschriebene Kritik an der transzendentalphilosophischen Lehre von der Selbstbestimmung der Vernunft entspringt nicht nur einem Mißverständnis der kantischen Lehre durch ihre *Kritiker*, sondern spiegelt ein gleiches Mißverständnis, das unter den *Anhängern* Kants weit verbreitet ist. Nicht wenige Leser Kants haben dessen Lehre von der Autonomie der *Vernunft* als Rechtfertigung für eine Selbstgesetzgebung des *Individuums* mißverstanden und diese, in einem positivistischen Verständnis von »Gesetzgebung«, als Legitimationsgrund dafür gedeutet, jeweils das als »sittlich gut« gelten zu lassen, was das Individuum als »sittlich gut« definieren will. Dann freilich trifft die Kritik zu: Das so (miß)-verstandene Urteil über das Gute und Böse ist von einem Ausdruck völliger Beliebigkeit nicht mehr zu unterscheiden. Angesichts dieser drohenden sittlichen Beliebigkeit wird im Umkehrschluß argumentiert: Was wir im Gewissen als sittlich verpflichtend erfahren, ist von aller Beliebigkeit frei und weist diese in ihre Grenzen. Führt also ein »autonomes« Verständnis der Moral in eine solche Beliebigkeit hinein, dann ist es der Eigenart der sittlichen Erfahrung unangemessen. Ein angemessenes Verständnis der sittlichen Erfahrung macht es statt dessen notwendig, die Stimme des Gewissens als Stimme Gottes zu begreifen und diesen als »sittlichen Gesetzgeber« anzuerkennen. Und die sittliche Erfahrung ist dazu bestimmt, in den Dingen, Menschen und Situationen, denen wir begegnen, die konkreten Gestalten seines an uns gerichteten Willens zu entziffern.

Sofern es um die Zurückweisung eines solchen Mißverständnis-

ses der Lehre von der Vernunftautonomie geht, sind die Vertreter der philosophischen Postulatenlehre mit den Kritikern durchaus einig. Aber erst in einer transzendentalphilosophischen Überlegung tritt der wahre Grund jenes sonst unbestimmten Mißbehagens hervor, das religiöse Menschen dem Gedanken der »Autonomie« entgegenzubringen pflegen. Autonomie, die sich als Autarkie versteht, Selbstgesetzgebung, die sich selber genug zu sein meint, gerät in einen inneren Widerspruch, aus dem sie sich nicht zu befreien vermag, wenn sie sich nicht auf einen göttlichen Willen bezieht. Darin liegt die Berechtigung jener Forderung, aus der immer wieder die Bemühung um einen »moralischen Gottesbeweis« hervorgegangen ist. Aber diese Bemühung verfehlt ihr eigenes Argumentationsziel, wenn sie den göttlichen Willen in einem Gebot sucht, das der Vernunft durch eine fremde Instanz auferlegt wird. Sie erreicht ihr eigenes Argumentationsziel erst dadurch, daß sie die geforderte Beziehung auf den göttlichen Willen transzendental, als Ermöglichungsgrund der wiederhergestellten sittlichen Selbstgesetzgebung begreift.

Das bedeutet für die Re-Interpretation des »moralischen Gottesbeweises«: Der Transzendentalphilosoph erkennt in der »Verstandesregel«, die ihm zugrundelag, seine eigene Intention wieder. Darum bleibt auch die Bemühung, die auf diesen Gottesbeweis verwendet worden ist, für ihn ein Maßstab seiner Selbstbeurteilung, selbst wenn er zu der Überzeugung kommt, daß dieser Beweis so, wie er traditionell geführt wird, sein Argumentationsziel nicht erreicht. Auch in diesem Falle erinnert ihn die jahrhundertelange Bemühung um diesen Beweis an seine Aufgabe, vom Gottespostulat her zu den vielfältigen Formen der Erfahrung von verbindlichen Pflichten zurückzukehren. Denn auch hier gilt: Wer einen Autor kennt, bleibt von der weiteren Lektüre seiner Werke nicht dispensiert, sondern darauf verwiesen, seine Anrede an den Leser aus immer neuen Seiten seines Buches herauszuhören. Das gilt auch und sogar in ausgezeichnetem Maße für den »Autor des Buches der Welt«. Ein postulatorisches Sprechen von Gott darf deshalb nicht hinter die Aufmerksamkeit zurückfallen, mit der die Vertreter des »moralischen Gottesbeweises« sich der Aufgabe gestellt haben, in der Vielfalt der sittlichen Pflichten die eine verpflichtende Anrede des göttlichen Gesetzgebers zu vernehmen.

Und so führt der Vergleich zwischen den Bemühungen der klassischen Metaphysik um einen moralischen Gottesbeweis und dem hier beschriebenen Gottespostulat zu einem Ergebnis, zu dem auch

die Erörterung des kosmologischen Gottesbeweises geführt hat: Auch dem moralischen Gottesbeweis liegt eine »Verstandesregel« zugrunde, die neu gedolmetscht werden muß, wenn ein »Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat«, auf verwandelte, seiner eigenen Intention besser entsprechende Weise wiedergewonnen werden soll<sup>19</sup>.

### 3. Der »teleologische Gottesbeweis« als Anleitung, beim »Lesen im Buche der Welt« den Grund des Zutrauens zur Wirklichkeit zu entdecken

#### a) *Die Intention des »teleologischen Gottesbeweises«*

Alle sittliche Praxis setzt voraus, daß der Handelnde, der in der sittlichen Erfahrung zur vorbehaltlosen Selbsthingabe aufgefordert wird, sich der Wirklichkeit, an die er sich auf solche Weise hingeben soll, anvertrauen kann. Darum pflegt der »moralische« Gottesbeweis sich mit dem »teleologischen« zu verbinden. Dieser geht von Erfahrungen einer zweckmäßigen Anordnung einzelner Phänomene innerhalb der Erfahrungswelt aus und versucht, darin eine »Weisheit« am Werke zu finden, die die Dinge und Ereignisse geordnet hat. Von dort aus wird auf einen Gott geschlossen, der in seiner Weisheit und Güte das Ganze seiner Schöpfung bestimmt und dem Menschen einen Auftrag in seinem allumfassenden Heilsplan zugewiesen hat. Ein besonders deutlicher Ausdruck dieses Vertrauens ist das Bekenntnis des Psalmisten: »Herr, wie sind deiner Werke so große und viele! Du hast sie alle in Weisheit gemacht. Die Erde ist voll von deinen Geschöpfen«<sup>20</sup>. Das Zutrauen des Menschen in die Wirklichkeit, von der er sich sittlich in Anspruch nehmen läßt, ist begründet in dem »Ja« Gottes zu seiner Schöpfung als dem Werk seiner Weisheit: »Der Herr hat Gefallen an seinen Werken«<sup>21</sup>.

Das Argumentationsziel des »teleologischen Gottesbeweises« läßt sich auf die Formel bringen: Die Welt, die uns in der Erfahrung gegeben ist, ist so beschaffen, daß sie nur als Werk der göttlichen

<sup>19</sup> Vgl. Kant KdrV B 113.

<sup>20</sup> Ps 104,24.

<sup>21</sup> Ps 104,31.

Weisheit angemessen verstanden werden kann. Der Argumentationsweg, der zur Erreichung dieses Zieles führen soll, beginnt mit der Feststellung, daß *innerhalb dieser Welt* mannigfache Phänomene eines zielgerichteten Wirkens beobachtet werden können und daß ein solches Wirken nur durch einen »Bauplan« möglich wird, der die Gestalt solcher wirkenden Wesen bestimmt. Das gilt vor allem von Pflanzen und Tieren, aber auch von unbelebten Substanzen, die weder auf eine Begabung der Wirkenden mit Intelligenz noch auf ein planmäßiges Eingreifen des Menschen zurückgeführt werden können, sondern sich aus der »Natur« dieser Substanzen ergeben. Von dort aus wird geschlossen, daß diese »Zweckmäßigkeit« der Natur-Ausstattung nur aus dem Wirken einer überweltlichen Intelligenz zu erklären ist, die *das Ganze dieser Welt* hervorgebracht hat<sup>22</sup>.

Aus dieser Art der Argumentation ergibt sich freilich ein Problem, das seit Leibniz als »Theodizée-Frage« erörtert wird, aber dem Inhalt nach schon Thomas v. Aquin bekannt war: Wenn nämlich die Zweckmäßigkeit, die an vielen einzelnen Phänomenen beobachtet werden kann, auf einen intelligenten Urheber des Ganzen zurückgeführt wird, dann sind auch diejenigen Phänomene auf diesen Urheber zurückzuführen, die wir als dysteleologisch erfahren, vor allem die physischen Übel, die im Lauf der Welt unvermeidlich sind, aber auch das moralisch Böse, das dieser Urheber, wenn er es schon nicht gewollt hat, so doch nicht verhindert, obgleich er die Macht dazu hätte. Auf solche Weise wird die Erfahrung von der Existenz des Übels und des Bösen zum wichtigsten Einwand gegen die Annahme eines göttlichen Schöpfers. Auch Thomas macht sich selbst deswegen diesen Einwand: »Es scheint, daß es keinen Gott gibt. Denn in der Welt nehmen wir die [physischen und moralischen] »Mala« wahr. Also gibt es keinen Gott«<sup>23</sup>. Die Auflösung dieses Einwandes aber wird darin gesucht, daß alles, was im Einzelnen an Übel bzw. an Bösem beobachtet werden kann, für Gott als Mittel dient, um im Ganzen ein Ziel zu erreichen, das »besser« ist als alles, was erreicht werden könnte, wenn es diese »Mala« nicht gäbe<sup>24</sup>.

Wie schon mit Bezug auf das kosmologische und das moralische Argument, so soll auch mit Bezug auf das teleologische die Frage zu-

<sup>22</sup> Vgl. den »fünften« der »fünf Wege der Gotteserkenntnis« nach Thomas v. Aquin, S.th. I, q2, a3.

<sup>23</sup> A. a. O. unter dem Stichwort »Videtur quod non«.

<sup>24</sup> A. a. O. ad primum.

nächst zurückgestellt werden, ob dieses Argument beweiskräftig sei, um zunächst die Intention freizulegen, in der es versucht wird. Diese Intention ist darauf gerichtet, in der Welt, die wir erfahren, nicht nur die Allmacht einer Erst-Ursache, sondern auch die Weisheit und Güte eines Gottes am Werk zu sehen; das aber ist nötig, wenn die Erfahrung vom physischen Übel und vom moralisch Bösen nicht zu einer Verachtung der »bösen Welt« führen soll, die alle Versuche moralischen Handelns als vergeblich erscheinen ließe. Sittliches Handeln bleibt vor solcher Vergeblichkeit nur dann bewahrt, wenn es von dem Vertrauen getragen ist, daß die offenkundige Übermacht der Übel und des Bösen, im Heilsplan eines weisen Gottes, zur Erreichung eines guten Zieles beitragen kann, das »besser« ist als alles, was in einer Welt ohne derartige »Mala« möglich wäre. (Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Bekehrung des Sünders, über die »im Himmel mehr Freude ist als über neunundneunzig Gerechte«.)

Wird das Argumentationsziel des teleologischen Gottesbeweises (und der mit ihm verbundenen Beantwortung der »Theodizée-Frage«) so verstanden, dann ergibt sich wiederum, wie schon beim kosmologischen und beim moralischen Gottesbeweis, die zweifache Frage: Kann dieses Beweisziel auch auf einem anderen Wege, durch eine Lehre von den Vernunftpostulaten, erreicht werden? Und falls dies möglich ist: Behält dann der »teleologische« Gottesbeweis noch eine – vermutlich veränderte – Bedeutung?

*b) Die teleologische Intention des Gottespostulats:  
die Benennung derjenigen Bedingung, die »unsere Schritte zum  
Weg verknüpft«*

Schon bei der Kritik an der Weise, wie der »moralische Gottesbeweis« gewöhnlich geführt wird, ist deutlich geworden: Die absolute Verpflichtung zur guten Tat, die wir in der sittlichen Erfahrung entdecken, kann durch das Begriffspaar von »Mittel« und »Endzweck« nicht angemessen beschrieben werden. Denn der »Wert« der sittlichen Handlung und des durch sie erreichten Ergebnisses erschöpft sich nicht in seiner »Brauchbarkeit« im Dienste eines Zieles, zu dem diese Handlung das geeignete »Mittel« wäre. Sofern ein »teleologisches« Denken durch das Begriffspaar von »Zweck« und »Mitteln« bestimmt wird, widerspricht es der Intention des Gottespostulats, das darauf gerichtet ist, jeden einzelnen Inhalt der Erfahrung als die Gegenwartsgestalt zu begreifen, in der der Mensch der Wirklich-

keit Gottes begegnet und von ihr in Anspruch genommen wird. Die Frage, ob das Gottespostulat dennoch eine »teleologische« Intention einschlieÙe, ist deshalb zugleich die Frage, ob es eine »Teleologie« gebe, die durch andere Kategorien als durch die des Zwecks und der Mittel beschrieben werden kann, und ob das Gottespostulat uns zu einem »Lesen im Buche der Welt« anleite, das geeignet ist, im »Text« unserer Welt-Erfahrung diese anders geartete Teleologie freizulegen. Zur Kennzeichnung einer solchen Möglichkeit wurde in der Überschrift dieses Abschnitts eine Formulierung gewählt, die auf das Psalmwort anspielt: »Gerechtigkeit zieht vor ihm her und verknüpft seine Schritte zum Weg«<sup>25</sup>.

Zu Beginn der hier vorgelegten Untersuchung, bei der Kennzeichnung der »weiterentwickelten transzendentalen Methode«, wurden »Grundsätze des reinen Verstandes« formuliert, die den Aufbau von Kontexten der Erfahrung möglich machen. Einer dieser Grundsätze – das gegenüber Kant neu formulierte »Postulat des empirischen Denkens überhaupt« – lautete. »Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie künftige Erfahrungen überflüssig macht oder durch künftige Erfahrungen überflüssig gemacht werden könnte. Vielmehr können wir mit Bezug auf jede Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen oder alte neu zu verstehen. Auf dieser Gewißheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen jene Kontinuität eines Weges zu wahren, die nötig ist, wenn wir dem »je größeren Anspruch des Wirklichen« auf der Spur bleiben wollen«<sup>26</sup> (vgl. Band I, 134 f.). Das Gottespostulat aber benennt den Grund, der diese Gewißheit von der Kontinuität eines Weges rechtfertigt, ohne die einzelnen Schritte auf diesem Weg zu bloßen »Mitteln« herabzusetzen. Jede gegenwärtige Erfahrung darf, diesem Postulat gemäß, als die Gestalt verstanden werden, in der die Wirklichkeit Gottes sich uns zuwendet und uns unter ihren Anspruch stellt. Aber das Zutrauen in die Identität Gottes und in seine bleibende Treue führt nicht dazu, daß wir uns dem Wechsel seiner Gegenwartsgestalten verschließen, sondern verleiht jeder dieser Gestalten ihre unverwechselbare Kostbarkeit und macht uns dessen gewiß, daß wir bei jedem neuen Schritt auf dem Wege, in jeder neuen Phase des Dialogs mit der Wirklichkeit, nicht »fremden Göttern« be-

<sup>25</sup> Ps 85,14 in wörtlicher Übersetzung.

<sup>26</sup> Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 347 und 353.



gegenen werden, sondern den einen und gleichen Gott wiedererkennen und beim Namen rufen können. So legt das Gottespostulat den soeben in Erinnerung gerufenen »Grundsatz des Verstandes« aus, dieser Grundsatz aber macht das Postulat von der Einheit und Treue Gottes zum Rechtsgrund für jenes »Zutrauen in die Erfahrung« (Franz Rosenzweig), das uns vor der Sorge bewahrt, in der Unvorhersehbarkeit der Erfahrungen die eigene Identität zu verlieren. Insofern macht das Gottespostulat sich die Intention zueigen, von der auch die Bemühung um einen teleologischen Gottesbeweis geleitet wird: die Intention, in allem, was ist und geschieht, eine heilschaffende Zuwendung Gottes zu erkennen, der wir uns in der Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungen anvertrauen können, um ein ungeteiltes und zugleich verantwortetes »Ja zur Welt« zu sprechen.

Ähnlich wie schon beim »kosmologischen« und »moralischen« Gottesbeweis gestatten es derartige Überlegungen, jene »Verstandesregel« freizulegen, die dem »teleologischen Gottesbeweis« zugrundeliegt, freilich auch deutlich zu machen, warum sie »neu gedolmetscht« werden muß. Die »Verstandesregel« besagt, daß *alles sinnvolle Handeln in einem universalen Sinnzusammenhang seine Stelle finden muß, der nicht vom Menschen aufgebaut werden kann*, und daß alle Erfahrungen des Sinnhaften, die wir in Teilbereichen unserer Erfahrungswelt machen, als Hinweise auf diesen universalen Sinnzusammenhang gedeutet werden dürfen, dem wir uns auch dort anvertrauen können, wo wir ihn, aufgrund der Unvorhersehbarkeit unserer Erfahrungen, nicht auf den Begriff bringen können. Wir brauchen jenen Heilswillen Gottes, der in allem, was ist und geschieht, am Werke ist, nicht im Einzelnen zu kennen; aber wir müssen alle einzelnen Erfahrungen von Sinnhaftigkeit in der Welt so deuten dürfen, daß in ihnen ein solcher universaler Heilswille zum Ausdruck kommt, wenn unsere theoretische und praktische Zustimmung zu den Erfahrungen partikulären Sinns nicht ständig unter »Widerrufs-Vorbehalt« stehen soll.

»Neu gedolmetscht« muß diese Verstandesregel deswegen werden, weil der gesuchte Grund eines solchen universalen Sinnzusammenhangs nicht in einem möglichen »Endzweck« gefunden werden kann, der alles Einzelne (die einzelnen Handlungen, aber auch die Dinge und Menschen, zu denen wir uns handelnd verhalten) zu Mitteln herabsetzen würde, sondern in einer identischen Wirklichkeit, die in freier Treue jeden neuen Inhalt der Erfahrung zu ihrer neuen Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt macht. Darin erweist sich jene

göttliche »Gerechtigkeit«, die den Menschen in jeder neuen Lebens-Situation zum »Recht-Tun« befähigt und so nicht nur die göttlichen, sondern auch die menschlichen Schritte »zum Wege verknüpft«. Das »Lesen im Buche der Welt« ist, so verstanden, die Bemühung, auf jeder neuen »Seite« des Buches den einen »Autor« wiederzuerkennen und sich von ihm zur Fortsetzung jenes »Dialogs mit dem Text« ermutigen zu lassen, der »Erfahrung« heißt.

c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

Wiederum, wie schon bei der Behandlung des »kosmologischen« und des »moralischen« Gottesbeweises, wird aus dem Gesagten deutlich, auf welche Weise die »Verstandesregel« neu gedolmetscht werden kann und muß, die dem »teleologischen Gottesbeweis« zugrundeliegt. Sie verlangt, alle Erfahrungen von Sinnhaftem *in der Welt* so miteinander zu verknüpfen, daß sie als Hinweise auf die Sinnhaftigkeit *der Welt* verstanden werden können. Denn nur aufgrund dieser Verknüpfung kann auch die einzelne Weise, wie wir im Anschauen und Denken, vor allem aber im Handeln, den Anspruch des Wirklichen beantworten, als ein Akt verantworteten Vertrauens vollzogen werden, der uns in unserer Theorie und Praxis eine ungeteilte Hingabe an das Wahre, Schöne und Gute möglich macht, ohne daß wir fürchten müßten, in der Vielfalt der Erfahrungsweisen und Handlungsziele uns selbst zu verlieren. Das Gottespostulat aber leitet uns dazu an, den universalen Sinnzusammenhang nicht darin zu suchen, daß wir durch unsere jeweilige Antwort auf den Anspruch des Wirklichen zur Erreichung eines »Endzwecks« beitragen, sondern darin, daß wir in unserem Anschauen, Denken und Handeln eine heilschaffende göttliche Zuwendung wirksam bezeugen, die alle Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, zu einem universalen Sinnzusammenhang zusammenfügt.

Damit aber verändert sich auch der Begriff des »umfassenden Sinnzusammenhangs«, in den, gemäß der erwähnten »Verstandesregel«, die partikulären Erscheinungen des Sinnhaften in der Welt eingeordnet werden müssen. Das Wort »Sinn« nämlich, und damit auch das Wort »Sinn-Zusammenhang«, wird in der deutschen Sprache in dreifacher Weise verwendet: in der Bedeutung von »Zweckmäßigkeit« (so sprechen wir von einer »sinnvoll konstruierten Maschine«), in der Bedeutung von »Verständlichkeit eines Bedeutungsgehalts« (so sprechen wir von »sinnvollen Sätzen« im Gegen-

satz zu einer »sinnlosen Abfolge von Tönen«), schließlich in der Bedeutung von »Zustimmungswürdigkeit« (so suchen wir nach einem »Sinn des Lebens«, der uns das »Ja-Sagen« zur eigenen Existenz möglich macht). Wird der »Sinn« eines gegebenen Phänomens oder einer aufgegebenen Handlung in der Eignung zur Erreichung eines Zwecks gesucht, dann setzt er den lückenlosen Zusammenhang aller Mittel und Teilzwecke mit dem Endzweck voraus. Fällt nur ein einziges Glied im so verstandenen »Sinnzusammenhang« aus, dann kann auch die einzelne gegebene Erscheinung oder aufgegeben Handlung nichts mehr zur Erreichung des Endzweckes beitragen und verliert dann ihren Sinn. (Auch der kleinste Defekt einer Maschine macht, wenn er nicht behoben werden kann, alle ihre Teilfunktionen »sinnlos«.)

Anders verhält es sich mit dem »Sinn« als »verstehbarem Bedeutungsgehalt«. Auch ein Text-Fragment (z. B. ein Fragment eines Vorsokratikers) hat seine verstehbare Bedeutung, auch wenn der Gesamtkontext, dem es entstammt, für uns unwiederbringlich verloren ist. Auch in solchen Fällen gibt es Sinn-Zusammenhänge, innerhalb derer solche Fragmente sich gegenseitig beleuchten und auslegen, auch wenn wir den »Sinn des Ganzen« nicht kennen. Solche Sinn-Zusammenhänge zu erkennen und damit das hermeneutische Wechselverhältnis der Elemente zu erfassen, gelingt uns leichter, wenn wir Anlaß haben, solche Fragmente dem gleichen Autor zuzuschreiben (z. B. dem Vorsokratiker Heraklit). Auch wenn wir das Ganze seines verlorenen Werkes nicht kennen, erkennen wir doch seine »Handschrift« (in diesem Falle die Eigenart seiner Fragestellung und Argumentation) in jeder einzelnen seiner erhaltenen Äußerungen wieder. Und dies ist die Aufgabe, die die genannte »Verstandesregel« uns stellt.

Ähnlich verhält es sich, wenn wir unter »Sinn« den »Grund einer Zustimmungsfähigkeit« verstehen. Ein Kunstwerk, in einem Ruinenfeld entdeckt, erweckt unsere Bewunderung als Zeugnis einer untergegangenen Kultur, von deren Gesamtheit wir keine Kenntnis haben. Eine gute Tat, vollzogen in einer von Unrecht und Gewalt bestimmten Umgebung (z. B. ein Ausdruck der ohne Rücksicht auf Gefahr vollzogenen Zuwendung eines »Zivilisten« zu einem Häftling in einem »Vernichtungslager« eines totalitären Staates) motiviert uns zu einem Akt der Verehrung auch und gerade dann, wenn diese gute Tat »am Lauf der Dinge nichts ändern konnte«. Solche Werke der Kunst und Taten der Sittlichkeit haben »Sinn«, auch in

einer »Wüste der Sinnlosigkeit«. Die Sinnlosigkeit, ja Sinnwidrigkeit des Ganzen hebt den Sinn des Einzelnen nicht auf. Und auch solche Werke und Taten stehen in einem Sinn-Zusammenhang, innerhalb dessen sie sich gegenseitig auslegen. So kann ich etwa sagen: Seit ich dieses Kunstwerk gesehen oder von dieser guten Tat gehört habe, sehe ich alle anderen Werke und Taten in einem neuen Licht. Denn ich entziffere in ihnen das Zeugnis für ein Unbedingtes, dessen Anspruch der Künstler bzw. der sittlich handelnde Mensch beantwortet hat, und werde dadurch fähig, auch andere Werke und Taten als Antworten auf diesen Anspruch auszulegen<sup>27</sup>. Auch in solchen Fällen stellt uns die erwähnte »Verstandesregel« die Aufgabe, die mannigfachen Erfahrungen von Sinnhaftem in einen hermeneutischen Wechselzusammenhang zu bringen.

Das Gottespostulat aber benennt den gemeinsamen Grund, auf den wir alle Einzelphänomene von Sinnhaftigkeit beziehen und der uns so die Gewißheit verleiht, daß es immer möglich sein wird, diese einzelnen Erfahrungen in einen hermeneutischen Wechselzusammenhang zu bringen: den gemeinsamen Autor des für uns stets nur in Fragmenten lesbaren »Buches der Welt«. Sein an den »Leser« gerichtetes Wort ist die gemeinsame Herkunft der unterschiedlichen Ansprüche, die durch die Werke und Taten der Menschen beantwortet und dadurch erst für andere vernehmbar gemacht worden sind. Und indem das Gottespostulat uns zu einem solchen »Lesen im Buche der Welt« anleitet, erfüllt es zugleich die Intention des »teleologischen Gottesbeweises«, in allem, was ist und geschieht, die Spuren der göttlichen Weisheit zu entziffern.

Wird die »Verstandesregel«, die dem teleologischen Gottesbeweis zugrundelag, so gedolmetscht, dann wird es einerseits möglich, in aller Gelassenheit dessen Schwächen festzustellen und zu vermeiden, andererseits diejenige Intention zu erfüllen, die vor allem religiöse Menschen immer wieder veranlaßt hat, einen solchen Beweis zu versuchen. Die Schwierigkeit des teleologischen Arguments liegt, wie schon Thomas bemerkt hat, darin, daß mit ihm das Theodizée-Problem verbunden ist; seine Schwäche liegt darin, daß dieses Problem auf dem bisher versuchten Wege nicht zu lösen ist. Gerade

<sup>27</sup> Vgl. R. Schaeffler, Sinn, in: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe III, 1325–1341, sowie ders.: Verantwortete Vorläufigkeit – der Mut zur Partikularität und die Kritik der Frage nach dem Sinn des Ganzen, in: E. J. M. Kroker und B. Dechamps [Hrsg.] Wertewandel und Lebenssinn, Frankfurt a. M. 1990, 118–140.

dann nämlich, wenn der versuchte Nachweis gelänge, daß alles Übel in der Welt (unter Einschluß des moralisch Bösen) im Rahmen eines göttlichen Heilsplanes dazu diene, ein »größeres Gut« zu realisieren, das in einer Welt ohne das Leiden Unschuldiger und ohne die Macht der Bösgesinnten nicht möglich wäre, würde der Gedanke, daß ein guter und zugleich allmächtiger Gott sich solcher »Mittel« bediene, erst im vollen Sinne zum religiösen Skandal. Wer die Bösen in der Welt, und sei es nur »für eine kleine Weile«, nicht an der Ausübung ihrer Macht hindern und dafür das Leiden Unschuldiger »in Kauf nehmen« wollte, um dadurch einen »höheren Zweck« zu erreichen, würde diese Unschuldigen zu Mitteln machen, deren »Opferung« auch um eines noch so »großen« Gutes willen einen Verstoß gegen ihre Würde darstellte. Wie skandalös eine auf diesem Wege versuchte Theodizée gerade dann ausfallen müßte, wenn sie gelänge, wird exemplarisch an Hegels Geschichtsphilosophie deutlich, die sich ausdrücklich als Theodizée versteht und die Opferung ganzer Generationen und Völker »auf der Schlachtbank der Geschichte« dadurch rechtfertigt, daß nur auf diesem Wege ein göttlicher Heilsplan erfüllt werden konnte.

Es hilft auch nicht weiter, wenn man, wie dies in jüngerer Zeit vor allem Theologen versuchen, die Bemühung darauf zu konzentriert, »die Theodizée-Frage offenzuhalten«, weil jede Art der Beantwortung dieser Frage den Protest gegen das Leiden Unschuldiger als gegenstandslos erscheinen ließe. Würde nämlich, so argumentieren diese Autoren, die Theodizée-Frage positiv beantwortet, d. h. würde der Nachweis gelingen, daß das göttliche Heilsziel die »vorübergehende« Übermacht *der* Bösen und *des* Bösen in der Welt rechtfertigt, dann müßte, so meinen die Vertreter einer solchen »Rechtfertigung Gottes«, jeder vernünftige Betrachter (und sogar der Betroffene selbst) den »gezählten Preis« für gerechtfertigt halten. Diese Folgerung aber widerspricht der sittlichen Erfahrung von der Würde des Einzelnen. Würde die Theodizée-Frage aber negativ beantwortet, würde also der Nachweis gelingen, daß das Leiden Unschuldiger auch durch einen noch so guten Endzweck nicht gerechtfertigt werden kann, dann müßte, wie schon Thomas in seinem Selbst-Einwand bemerkt hat, daraus geschlossen werden, daß es keinen guten und zugleich allmächtigen Gott gebe. Dann aber entfielen, so wird nun argumentiert, auch der Adressat des Protests gegen den Zustand dieser Welt und mit ihm der Rechtsgrund dafür, eine andere Welt zu »fordern«. Jeder vernünftige Betrachter (und sogar der Betroffene selbst)

müßte dann, so argumentieren die Kritiker aller Theodizée-Versuche, zu dem Urteil kommen, daß ein Begriff des Guten, dem in der Welt, wie sie ist, keine Realität entspricht oder auch nur entsprechen kann, von einer wohlgemeinten Fiktion nicht mehr zu unterscheiden ist. Dann aber bestünde das einzig realitätsgemäße Ethos darin, der Welt, wie sie ist, entgegen allen eigenen und fremden Interessen, zuzustimmen. Der Erfolglosigkeit der Bemühungen um eine Theodizée entspricht dann, wie Camus dies in der Spätphase seines Denkens vorgeschlagen hat, die Notwendigkeit einer »Ontodizée«, einer Rechtfertigung des Wirklichen, und eines Verzichts auf den Widerstand gegen dessen unüberwindliches Eigengesetz. Diese Folgerung aber widerspricht der sittlichen Erfahrung von der Unbedingtheit einer sittlichen Forderung, die nicht mit Rücksicht auf »die Welt, wie sie nun eben ist«, relativiert werden kann.

Nun kann aber eine Frage nicht deshalb endgültig »offengehalten« werden, weil jede Weise, sie zu beantworten, zu Folgerungen führt, die man als unannehmbar beurteilt. Wer eine Frage stellt, muß zwischen den möglichen Weisen, sie zu beantworten, wählen – oder nachweisen, daß sie eine Voraussetzung enthält, die bestritten werden kann. Im vorliegenden Falle handelt es sich um eine zweifache Voraussetzung: daß die Macht des Bösen in der Welt und mit ihr das Leiden Unschuldiger ein Argument gegen die Überzeugung sei, die Welt werde von einem guten und zugleich allmächtigen Gott beherrscht, und daß dieses Argument nur durch die Beziehung aller Zustände und Ereignisse in dieser Welt auf einen »Endzweck« widerlegt werden könne, der dieses »Mittel« rechtfertige. Diese Voraussetzungen werden in der Tat gemacht, wenn man versucht, einen »teleologischen Gottesbeweis« in seiner bisher üblichen Form zu führen. Und so ist es, so paradox das klingen mag, gerade diese Form des »teleologischen Gottesbeweises«, die einerseits das Problem der Theodizée entstehen läßt, andererseits seine Lösung verhindert.

Das hier formulierte Gottespostulat bedarf der beiden soeben genannten Prämissen nicht. Denn es besagt: Es gibt für den Menschen keine Lebens-Situation, die ihn nicht zu theoretischen und praktischen Antworten herausfordern könnte, und in der es nicht möglich wäre, in dem Anspruch des Wirklichen, den er beantwortet, die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der fordernden und zugleich gnädigen Zuwendung Gottes zu erkennen – weder die Situation eines Leids, das ihm ohne eigene Schuld widerfährt, noch die Situation fremden Unrechts, das ihm angetan wird oder die Situation

eigenen Unrechts, in das er sich selber verstrickt hat. So verstanden hat auch das eigene Leid und die eigene oder fremde Schuld immer einen »Sinn«, d. h. einen verstehbaren Bedeutungsgehalt und einen Grund ihrer Akzeptabilität – freilich nicht den, diese Lebenssituation im Sinne von Camus' »Ontodécie« um ihrer selbst willen zu bejahen, sondern den, in ihr die Zuwendung des gleichen Gottes wiederzuerkennen. Dieser vermag, wenn er will, diese Lebenssituation auch zu ändern: »Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehen«; aber auch dann, wenn er dies nicht tut, wird er sich dem Menschen nicht einfach verweigern. Auch dem unschuldig Leidenden und dem Sünder in einer sündigen Welt kann er »sein Angesicht zuwenden« und ihn befähigen, in »der Welt, wie sie ist« wirksame Zeichen seiner heil-schaffenden Gegenwart zu setzen. »Wenn du aber nicht willst, so geschehe dein Wille« – ein Wille, der auch dann Heilswille bleibt, wenn der Mensch in seinem Wirken nur Unheil und Gericht zu erkennen vermag<sup>28</sup>. Viele Generationen von Leidenden, aber auch von Sündern, haben auf diese Weise »im Buche der Welt gelesen« und auch auf dessen dunklen Seiten die »Handschrift seines Autors« wiedererkannt – nicht um resignierend hinzunehmen, was unabwendbar ist, sondern um auch darin eine »Anrede des Autors an seine Leser« zu erkennen, die ihnen eine Aufgabe zuweist.

Das unschuldig erduldet Leiden des Anderen aber, und sogar dessen Schuld, aus deren Verstrickung er sich nicht aus eigenen Kräften zu befreien vermag, enthält die zweifache Aufforderung an den, der es beobachtet: nach Kräften zur Überwindung dieser Situation beizutragen und ihm zugleich auch in der Situation des Leidens und der Schuldverstrickung, solange und soweit sie nicht überwunden werden kann, jene mitmenschliche Solidarität zu erweisen, die dieser seinerseits als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Solidarität mit den Leidenden und den Sündern zu deuten vermag.

Damit ist die Frage, woher Schuldverstrickung und schuldlos erlittenes Leid komme und wie beide zu überwinden seien, nicht beantwortet. Sie bleibt gestellt und verlangt alle Anstrengung zu ihrer Beantwortung. Aber die Erfahrung, von der sie ausgeht, hört auf, ein Einwand gegen die Überzeugung von der Existenz Gottes zu sein, ebenso wenig wie die dunklen Seiten eines Buches ein Einwand gegen die Weisheit seines Autors sind. Und die Antwort, die auf diese Frage gegeben werden muß, hört auf, mit den Kategorien von Mittel und

<sup>28</sup> Mt 26,39–41.

Zweck gegeben werden zu müssen, sondern wird mit den Kategorien von Bedeutungsgehalt und Erscheinungsgestalt gegeben: Auch eine Situation, zu deren Überwindung alle Kräfte des Menschen aufgeboten werden müssen, und sogar eine solche, die durch Aufbietung aller menschlichen Kräfte nicht überwunden werden kann, kann eine Weise sein, wie Gott sich dem Menschen zuwendet und ihn unter seinen verpflichtenden Anspruch stellt.

Es ist für den religiösen Menschen – und nicht nur für ihn! – eine bleibende Aufgabe, die rechte Synthese zweier Bemühungen zu finden: der Bemühung, das Leid der Menschen (seien sie im Übrigen Sünder oder Gerechte) und die Macht des Bösen mit ganzer Kraft zu bekämpfen, und der Bemühung, auch der Erfahrung des eigenen und fremden Leids, der eigenen und der fremden Schuld einen »Sinn« abzugewinnen, d. h., eine verstehbare Bedeutung und einen Grund ihrer Akzeptabilität. Wer vor der ersten Aufgabe resigniert, der entzieht sich dem Anspruch, den »diese Welt der Sünde und des Todes« an ihn richtet, und verweilt in einer ästhetischen Betrachter-Distanz. Das kann auch in der Form einer »Ontodizée« geschehen, die die Welt, wie sie ist, annimmt, weil sie auch in ihren physischen und moralischen Schrecklichkeiten noch eine Art von »Großartigkeit« besitzt, die man bewundern kann, wie jene Götter der Fruchtbarkeit und des Todes, die man in beiden Weisen ihres Wirkens verehrt. Wer sich dagegen der zweiten Aufgabe entzieht, auch in den Erfahrungen von Leid und Schuld einen Sinn zu entdecken, der wird versucht, sich zum Richter über diese »böse Welt« aufzuwerfen. Gegen diese Welt führt er einen Vernichtungskampf, der mörderisch ist und selbstmörderisch werden muß. Aber die Synthese zwischen beiden Bemühungen wird nicht in einer quantitativen Abwägung gefunden, die fragt, »wieviel« Anstrengung zur Überwindung von Leid und Schuld, »wieviel« Ergebung in das Unabwendbare geboten sei, sondern in der postulatorischen Hoffnung, die gewiß ist, daß in beiderlei Weisen des Umgangs mit Leid und Schuld die fordernde Gegenwart des gleichen Gottes wiedererkannt werden kann, nötigenfalls über Phasen der »Gottesfinsternis« hinweg.

Dazu freilich ist es nötig, beim »Lesen im Buche der Welt« weder auf dessen dunklen noch auf dessen lichten Seiten zu verharren, sondern jenen Sinnzusammenhang freizulegen, der beiderlei Arten von Erfahrung in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung bringt. Nur so ist es möglich, in beiden die Zuwendung des gleichen Gottes zu erkennen, der, um es mit einem biblischen Bekenntnis zu sagen,



»tötet und lebendig macht, zur Unterwelt hinabführt und wieder herauf«<sup>29</sup>. Das Gottespostulat, das zu einem solchen Lesen im Buche der Welt anleitet, erfüllt damit zugleich die Intention des »teleologischen Gottesbeweises«, in allem, was ist und geschieht, die Spuren der göttlichen Weisheit zu entziffern.

Das bedeutet für die Re-Interpretation des »teleologischen Gottesbeweises«: Der Transzendentalphilosoph erkennt in der »Verstandesregel«, die ihm zugrundeliegt, seine eigene Intention wieder. Darum bleibt auch die Bemühung, die auf diesen Gottesbeweis verwendet wurde, für ihn ein Maßstab seiner Selbstbeurteilung, auch wenn er zu der Überzeugung kommt, daß das intendierte Argumentationsziel auf diesem Wege nicht erreicht werden kann. Wie schon in den beiden früher beschriebenen Fällen, erinnert ihn diese jahrhundertelange Bemühung an seine Aufgabe, beim Gottespostulat nicht stehenzubleiben, sondern von ihm her zur Fülle der Erfahrungen von partiellen Sinnhaftigkeiten in der Welt, aber auch von ihren Dysteleologien zurückzukehren und nach dem Sinnzusammenhang zu suchen, der beide Arten von Erfahrung miteinander verbindet. Ein postulatorisches Sprechen von Gott darf hinter die hermeneutisch-kritische Genauigkeit nicht zurückfallen, mit der die Vertreter des teleologischen Gottesbeweises die Fülle dieser Erfahrungen im Einzelnen aufgesucht und nach ihrem Sinnzusammenhang geforscht haben, um in allem, was ist und geschieht, die Spuren der Weisheit Gottes zu entdecken.

Und so führt auch der Vergleich zwischen den Bemühungen der klassischen Metaphysik um einen »teleologischen Gottesbeweis« und dem hier beschriebenen Gottespostulat auf das schon in den beiden bisher behandelten Fällen gewonnene Ergebnis zurück: Auch dem teleologischen Gottesbeweis liegt eine »Vernunftregel« zugrunde, die neu gedolmetscht werden kann und muß, wenn »ein Gedanke, der sich so lange Zeit gehalten hat«, auf verwandelte, seiner eigenen Intention besser entsprechende Weise wiedergewonnen werden soll<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> 1 Sam 2,6.

<sup>30</sup> Vgl. noch einmal Kant KdRV B 113.

#### 4. Der »ontologische Gottesbeweis« als Anleitung, in allem, was ist, eine Gegenwartsgestalt der Zuwendung Gottes zu erkennen

##### a) *Argumentationsweg und Beweisziel des »ontologischen Gottesbeweises«*

Der »ontologische Gottesbeweis« wird gewöhnlich in zwei Argumentationsschritten geführt. Zunächst wird gezeigt (oder als selbstverständlich vorausgesetzt und nur in Erinnerung gerufen), daß Gott als das »absolute Sein« gedacht werden muß. Sodann wird der Nachweis geführt, daß das »absolute Sein« nicht ohne logischen Selbstwiderspruch als nichtseiend gedacht werden kann. Das – nicht immer ausdrücklich genannte – Beweisziel dieses Argumentationsverfahrens besteht darin, in allem, was ist, eine endliche Weise der »Teilhabe« am absoluten Sein zu entdecken und damit zugleich deutlich zu machen, daß wir in jeder Begegnung mit den stets endlichen Inhalten unserer Welterfahrung zugleich der ebenso endlichen Erscheinungsgestalt jener unendlichen »Seinsfülle« begegnen, aus der heraus Gott den Seienden ihr je besonderes, eingeschränktes Sein »zuteilt«. Obwohl strittig ist, ob Anselm v. Canterbury den Gottesbeweis, den er in seinem »Proslogion« geführt hat, in diesem Sinne gemeint habe, wird der »ontologische Beweis« gewöhnlich das »anselmianische Argument« genannt.

In der Philosophie der Neuzeit hat dieses Argument mehrere Neufassungen erfahren, von denen an dieser Stelle nur zwei hervorgehoben seien. Descartes hat darauf hingewiesen, daß wir alles endliche Seiende, darunter auch und vor allem uns selbst, nur dadurch als endlich beurteilen können, daß wir es mit dem unendlichen Sein vergleichen. Darum wird die Erkenntnis jedes endlichen Seienden und vor allem die selbstkritische Erkenntnis unserer selbst durch ein implizites Wissen vom Unendlichen erst möglich gemacht. Insofern ist uns das Unendliche, wenn auch auf eine gewöhnlich nicht ausdrücklich bemerkte Weise, »bekannter« als alle Dinge und sogar als wir selbst. Der »ontologische Gottesbeweis« besteht dann darin, dieses implizite Wissen, ohne das kein kritisches und im Durchgang durch diese Kritik gesichertes Wissen von irgendeinem Gegenstand möglich wäre, ins ausdrückliche Bewußtsein zu heben. Daraus kann gefolgert werden: Wenn die implizite, aber explizierbare Gotteserkenntnis der Grund ist, von dem her wir erst zur Erkenntnis aller

übrigen Dinge gelangen, dann gewinnt dieses Argument den Zugang zu der biblisch bezeugten Einsicht, daß in Gott »alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind«<sup>31</sup>.

Damit ist jene zweite Neufassung vorbereitet, die das ontologische Argument bei Joseph Maréchal und seiner Schule gefunden hat: Gott wird als die transzendente Bedingung erkannt, die jede Erkenntnis endlicher Gegenstände möglich macht. In dieser Fassung geht das ontologische Argument von dem Hinweis aus, daß jede Erkenntnis irgendeines Gegenstandes im Akt des Urteils vollzogen wird, dessen Copula »ist« nicht nur einen Subjektsbegriff mit einem Prädikatsbegriff verbindet (die Rose ist rot – »prädikative Synthesis«), sondern für das Ganze des solchermaßen Ausgesagten objektive Geltung beansprucht (die Rose sieht nicht nur rot aus, sie *ist* rot – »affirmative Synthesis«). Diese Affirmation aber enthält einen Vorgriff auf das absolute Sein, von dem aus wir auf das endliche Seiende zurückkommen, um dessen Sein als »endliche Weise der Seinshabe« auf ein Seiendes von »absoluter Seinshabe« zu beziehen<sup>32</sup>. Auf solche Weise soll die Einsicht des Thomas v. Aquin wiedergewonnen werden: »Alle erkennenden Wesen erkennen in jedem Gegenstand implizit Gott«<sup>33</sup>. Johannes B. Lotz hat dieses Argumentationsergebnis auf die Kurzformel gebracht: »In omni iudicio ens ... transcendens apparet et cognoscitur«<sup>34</sup>. »Die Entfaltung des bloßen Vorgriffs zur ausdrücklichen Gotteserkenntnis ist der Gottesbeweis«<sup>35</sup>.

Wie schon bei den früher beschriebenen Gottesbeweisen, so soll auch hier die Frage zunächst zurückgestellt werden, ob das ontologische Argument beweiskräftig ist; zunächst soll versucht werden, die Intention freizulegen, in der ein solcher Beweis unternommen und als »Gottesbeweis« verstanden wird. Er zielt darauf, dem Sprechen von Gott seine universale Bedeutung zu sichern; oder negativ gesprochen: Er tritt dem Anschein entgegen, nur in einem speziell religiösen Kontext könne von Gott sinnvoll gesprochen werden, während das Sprechen von Gott in allen »profanen« Kontexten zum Gebrauch inhaltsloser Formeln werde. Darauf beruht das spezifisch religiöse Interesse an einem solchen Gottesbeweis. Denn wer durch eigene re-

<sup>31</sup> Kol 2,3 vgl. Descartes, Med IV, nr. 1.

<sup>32</sup> Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique V,305 f., vgl. V,526.

<sup>33</sup> Thomas v. Aquin, de veritate 22,2 ad 1, zitiert bei Maréchal a. a. O. V,314.

<sup>34</sup> J. B. Lotz, Ontologia, lateinische Fassung, vierte These.

<sup>35</sup> J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein 114.

ligiöse Erfahrung oder durch Kenntnisaufnahme von fremden Zeugnissen derartiger Erfahrung weiß, wovon er spricht, wenn von Gott die Rede ist, der weiß zugleich: Ein »Gott«, der nur für die Religion belangvoll wäre, wäre nicht mehr der Gott, von dem in Religionen gesprochen wird. Gerade der in der religiösen Erfahrung »originär erschlossene« Gott ist derjenige, dessen »Doxa« an allem, was ist, ihren Widerschein findet. Ließe dieser »Widerschein der göttlichen Doxa« sich nicht »auf dem Antlitz aller Kreatur« erkennen, dann wäre nicht mehr von dem die Rede, »was alle »Gott« nennen«. An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, wie diese Beweisabsicht sich zu der hier mehrfach vorgetragenen These der Religions-Phänomenologie verhalte, die Wirklichkeit Gottes sei nur dem religiösen Akt »originär gegeben« (s. u. S. 398). Wenn nun die Beweisabsicht des »ontologischen Gottesbeweises« darauf gerichtet ist, das Sein all dessen, was uns in irgendeiner Erfahrungsart gegeben werden kann, als die endliche Gestalt der »Teilhabe« am unendlichen Sein Gottes kenntlich zu machen, dann erhebt sich, wie schon bei den bisher behandelten Gottesbeweisen, die zweifache Frage: Kann dieses Argumentationsziel auch auf anderem Wege, durch eine Lehre von den Vernunftpostulaten, erreicht werden? Und falls dies möglich ist: Behält dann der ontologische Gottesbeweis noch eine – vermutlich veränderte – Bedeutung?

b) *Die ontologische Intention des Vernunftpostulats:  
die Benennung der Bedingung dafür, in jedem Anspruch  
des Wirklichen die Erscheinungsgestalt einer »Veritas«  
zu erkennen, die jede einzelne Erfahrungsart überschreitet*

Unter den Vernunftpostulaten, die in dieser Untersuchung (und zuvor in »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit«) formuliert worden sind, ist es immer wieder das erste gewesen, das sich für einen Vergleich mit den traditionellen Gottesbeweisen angeboten hat. »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«<sup>36</sup> (vgl.

<sup>36</sup> Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 685.

Band I, 146). Das liegt daran, daß dieses Postulat sich auf die Weise bezieht, wie wir die Begegnung mit den Gegenständen unserer Erfahrung verstehen, während das zweite Postulat sich auf die Mannigfaltigkeit der Subjektivitätsweisen bezieht; Entsprechend sind die Gottesbeweise der klassischen Metaphysik nicht (oder nicht primär) auf das erkennende Subjekt, sondern auf die Allheit seiner Objekte bezogen. Das »Tertium comparationis«, das es gestattet, die traditionellen Gottesbeweise und vor allem den ontologischen Gottesbeweis mit dem soeben noch einmal in Erinnerung gerufenen Gottespostulat zu vergleichen, besteht darin, daß auch dieses Postulat von »allem« spricht, »was ist«, um in dem Anspruch jedes Wirklichen, das uns begegnet, die an uns gerichtete Anrede Gottes zu erkennen.

Das *moralische* Interesse des erwähnten Gottespostulats, so hat sich gezeigt, ist darauf gerichtet, die Dialektik im Begriff der »Pflicht« auflösbar zu machen. Diese Dialektik ergibt sich daraus, daß wir in unterschiedlichen Weisen der Begegnung mit dem Wirklichen unterschiedliche Weisen des verpflichtenden Anspruchs erfahren, die untereinander nicht harmonisierbar sind und sich deshalb gegenseitig zu relativieren drohen. Darum gilt es zu zeigen, daß diese Dialektik nur auflösbar ist, wenn die Differenz der Ansprüche, mit denen das Wirkliche uns in unterschiedlichen Erfahrungskontexten begegnet, eine Differenz der Erscheinungsgestalten ist, in denen uns die eine göttliche Wirklichkeit unter ihren verpflichtenden Anspruch stellt. Entsprechend ist die *ontologische* Intention des gleichen Vernunftpostulats darauf gerichtet, die Dialektik im Begriff des »Seienden« auflösbar zu machen. In der Welt der Gegenstände wissenschaftlicher Empirie kommen die Inhalte der ästhetischen, der sittlichen oder der religiösen Erfahrung in ihrer besonderen Eigenart nicht vor und erscheinen deswegen, gemessen am Wirklichkeitskriterium wissenschaftlicher Empirie, als »bloß subjektive Vorstellungen«. Und umgekehrt kommen die spezifischen Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie, z. B. die »Elementarteilchen«, aber auch jene »Energie«, die im Wechsel ihrer Erscheinungsformen »erhalten bleibt«, in der Welt der religiösen, sittlichen oder ästhetischen Erfahrung nicht vor und können, an deren Wirklichkeitskriterium gemessen, als realitätsferne Konstrukte erscheinen. Gerade das, was wir – im Sinne von Maréchal – durch die Akte der »affirmativen Synthesis« intendieren, wenn wir sagen: »So *ist* es, es scheint nicht nur so«, scheint dann von der jeweiligen Betrachtungsweise abhängig zu sein; und die Unterscheidung zwischen »Sein« und »Erscheinen« scheint

von der nicht weiter begründbaren und insofern willkürlichen Option für eine bestimmte Erfahrungsweise abzuhängen (heute zumeist von der nicht weiter begründbaren Option für die wissenschaftliche Empirie, für die willkürlich ein »Monopol« auf objektive Geltung in Anspruch genommen wird).

Wird jedoch jede dieser Optionen als willkürlich durchschaut, dann scheint die Konsequenz unvermeidlich: Die nicht harmonisierbare Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, relativiert zugleich jeden einzelnen dieser Ansprüche und macht es unmöglich, ein »Sein« der Dinge auszumachen, das den Weisen, wie wir es betrachten, eigenständig und mit Maßgeblichkeit gegenübertritt. Darauf beruht jene Dialektik im Begriff des Seins, die aufgehoben werden muß, wenn nicht zugleich auch der Begriff der »Wahrheit« sich auflösen soll.

Eine Möglichkeit, diese Dialektik aufzulösen, eröffnet sich gerade dort, wo die Schwierigkeit entstand: bei der Beschreibung der »Praesentia rerum«. Das Wirkliche, das uns präsent wird, begegnet uns mit dem Anspruch, Maßstab der kritischen Beurteilung unserer Ansichten und Absichten zu sein und dadurch die Unterscheidung zwischen dem, was es »ist«, und dem, was »nur so aussieht«, möglich zu machen. Will man die Berechtigung dieses Anspruchs (und damit die Anwendbarkeit des Seinsbegriffs) prüfen, dann zeigt sich, daß diese »Gegenwart« des Wirklichen stets ein Moment der Entzogenheit einschließt, kraft dessen das, was »ist«, uns zugleich erfahren läßt, daß es sich nicht in der Weise erschöpft, wie wir es anschauend und denkend erfassen. Denn jedes Wirkliche begegnet uns als ein »Wahres«, für unser Erkennen und Handeln Maßgebliches, unserem bloßen Meinen Widerstehendes; und sein Anspruch erweist sich so, gegenüber unserem Meinen und Wissen, als »Veritas semper maior«. Jedesmal ist das Seiende, das uns mit seinem Anspruch begegnet, (um es mit Kant zu sagen) »dawider, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs geratewohl oder beliebig, sondern apriori auf gewisse Weise bestimmt seien«<sup>37</sup>.

Dieses Verhältnis von Präsenz und Entzogenheit zieht dem »Für-uns-Sein« des Wirklichen keine äußere Grenze, sondern wird zum inneren vorantreibenden Moment des Dialogs, der »Erfahrung« heißt. Das Wirkliche »ist« und tritt uns mit dem Eigenstand dieses »Seins« gegenüber, indem es diesen Dialog in keiner seiner Phasen

<sup>37</sup> KdrV A 105.

zur endgültigen Ruhe kommen läßt. Aber es ist uns in jeder dieser Dialogphasen gegenwärtig; andernfalls könnte es seine vorantreibende Kraft nicht ausüben. Die erwähnte Dialektik ergibt deswegen sich daraus, daß diese vorantreibende Kraft der »Praesentia rerum« in unterschiedlichen Erfahrungskontexten auf unterschiedliche Weise wirksam ist.

Aber diese Differenz hört auf, die besonderen Weisen der Maßgeblichkeit, wie das Wirkliche sich uns zeigt, zu relativieren, wenn wir sie als Anzeichen dafür verstehen, daß wir uns bei unseren Versuchen, den Anspruch des Seienden zu beantworten, immer noch im Bereich der »Erscheinungen« bewegen, in denen uns der eine vorantreibende Anspruch der »Praesentia Dei« begegnet. Die Vielfalt der Weisen, wie die »Veritas rerum« sich gegenüber unserem Wissen von ihr als »je größer« erweist, wird so als eine Vielfalt der Gegenwartsgestalten der einen »stets größeren Wahrheit« des einen Gottes auslegbar. Die unterschiedlichen Weisen von »Sein«, mit denen die erfahrene Weltwirklichkeit uns gegenübertritt, dürfen als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie eine göttliche Wirklichkeit der Beliebigkeit unseres »Meinens« widersteht.

Wie die moralische Intention des Gottespostulates darauf gerichtet ist, die Dialektik im Begriff der Pflicht aufzulösen, so ist die ontologische Intention des gleichen Postulats darauf gerichtet, auf die soeben beschriebene Weise die Dialektik im Begriff des »Seienden« aufzulösen, die zunächst droht, die Differenz zwischen »Sein« und »bloß so Scheinen« zu einer Folge willkürlicher Optionen zu machen.

Deutet man die ontologische Intention des Gottespostulats auf solche Weise, dann treten Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verhältnis zum ontologischen Gottesbeweis deutlich hervor. Das Postulat schließt nicht, wie der ontologische Gottesbeweis, von einem Begriff (z. B. dem »absoluten Sein«) auf die Existenz des so Begriffenen; vielmehr wird der Begriff (z. B. von dem »einem Anspruch, der in allen Weisen, wie das Wirkliche uns als Maßstab unserer wahren und falschen Urteile begegnet, seine Gegenwartsgestalt findet«) erst im Zusammenhang der postulatorischen Argumentation gebildet: Wenn die *Vielheit* der Wirklichkeitskriterien, die in je unterschiedlichen Kontexten die Unterscheidung des »Seins« vom »bloßen So-Scheinen« möglich machen, nicht zur Auflösung *jedes* Wirklichkeitskriteriums führen soll, muß der Begriff des »Seins« so gedacht

werden, daß in der Vielfalt der »Seinsweisen« der Anspruch eines absoluten Seins vernehmbar wird. Ein solcher Seinsbegriff wird nicht zuerst gebildet und sodann in einem Existenzbeweis angewandt, sondern er geht aus der Beschreibung der Dialektik und aus der Bemühung, sie aufzulösen, erst hervor.

Von der cartesischen Fassung des ontologischen Arguments unterscheidet sich das Postulat dadurch, daß es nicht am Leitfaden der Begriffe »endlich/unendlich« gewonnen wird, sodaß das »unendliche Sein« den Maßstab bildet, an dem das »endliche Seiende« gemessen und als kritikbedürftig beurteilt würde; für das Postulat ist vielmehr das Begriffspaar »Erscheinungsgestalt und Bedeutungsgehalt« leitend: Jede Weise, wie das Wirkliche uns mit dem Anspruch gegenübertritt, »größer« zu sein als unser Wissen von ihm, wird als Erscheinungsgestalt begriffen, die erst dann angemessen verstanden wird, wenn der Anspruch der göttlichen Wirklichkeit als ihr Bedeutungsgehalt erfaßt wird. Das Postulat enthält so die Anweisung, beim »Lesen im Buche der Welt« dem einen Anspruch jener einen Wirklichkeit auf der Spur zu bleiben, die sich in jeder Begegnung mit dem »je größeren« Maßgeblichkeitsanspruch jeder begegnenden Wirklichkeit ihre Erscheinungsgestalt verschafft.

Diese Differenz der Argumentationsweisen gewinnt noch an Bedeutung, wenn das Gottespostulat mit derjenigen Fassung verglichen wird, die der ontologische Beweis bei Maréchal, Lotz und Rahner angenommen hat. Der Nervus des so gefaßten Arguments besteht darin, daß wir in jeder Affirmation, in der wir irgend einen Gegenstand unseres Erkennens und Wollens als »seiend«, nicht nur als »so-scheinend« beurteilen und damit die objektive Geltung unserer Erfahrung zum Ausdruck bringen, einen »Vorgriff auf das absolute Sein« vollziehen. Dabei wird vorausgesetzt, daß wir das »Woraufhin« dieses Vorgriffs in einem ausgezeichneten Maße als »seiend« begreifen müssen. In dieser Hinsicht ist auch diese Fassung des Arguments von der Grundüberzeugung aller Formen des ontologischen Arguments bestimmt: Das »absolute Sein« kann nicht ohne logischen Selbstwiderspruch als »nicht-seiend« gedacht werden. Aber gerade die Berufung auf einen solchen Vorgriff ist durch Kants Kritik fragwürdig geworden. Die transzendente Notwendigkeit eines solchen Vorgriffs, d.h. seine Unentbehrlichkeit für die Gegenstandskonstitution, beweist zunächst nur die regulative Kraft einer Idee, d.h. eines Zielpunkts, auf den der Verstand seine Tätigkeit ausrichten muß, um zu seinen spezifischen Leistungen fähig zu sein. Im vorlie-



genden Falle bedeutet das: Die transzendente Argumentation Maréchals und seiner Schule kann nachweisen, daß »das absolute Sein« ein solcher Zielpunkt einer Richtung der Verstandestätigkeit ist, und daß wir in diese Richtung blicken müssen, wenn wir fähig werden sollen, irgendeinen Gegenstand als »seiend« zu beurteilen. Aber gegen Maréchal und seine Schüler ist, mit Kant, geltend zu machen: Ein solcher Zielpunkt ist zunächst nichts anderes als ein »Focus imaginarius«, in den die »Richtungslinien« unserer Verstandestätigkeiten zusammenlaufen<sup>38</sup>.

Auf der Verwechslung zwischen der transzendentalen Notwendigkeit, sich an einem solchen Zielpunkt zu orientieren, und der Behauptung von einer ontologischen Notwendigkeit, mit der das Ziel dieses Vorgriffs »existiert«, beruht der »transzendente Schein«. »Nun entspringt uns daraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst ... ausgeschossen wären«, wie die Lichtstrahlen von einer Lichtquelle<sup>39</sup>. Das logische Recht, von einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen regulativen Idee zu der Behauptung überzugehen, dieser Idee entspreche ein »Seiendes«, ergibt sich erst daraus, daß die Idee selbst in sich widersprüchlich wird, wenn wir sie als bloße Antizipation von der Erfüllung unserer Verstandesaufgaben begreifen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Idee der einen Welt, die die »Natur« und die »Welt der Zwecke« gemeinsam umfassen soll. An der Strukturverschiedenheit der »Welten« zerbricht der Begriff von der »einen Welt«. Die Widersprüchlichkeit eines solchen allumfassenden Weltbegriffs wird nur auflösbar, wenn wir die beiden Arten der Gesetzgebung, durch die die Vernunft derartige Welten aufbaut, als die Erscheinungsgestalten der einen göttlichen Gesetzgebung begreifen, die sowohl der Natur als auch der Welt der Zwecke ihre Gesetze vorschreibt.

Daraus läßt sich die allgemeine Regel gewinnen, die nicht nur für die Idee der Welt, sondern auch für die des »absoluten Seins« gilt. Dann und nur dann, wenn die regulativen Ideen widersprüchlich werden, darf die Wirklichkeit dessen »postuliert« werden, was die Auflösung dieser Dialektik der Vernunft möglich macht. Widersprüchlich wird die Idee des »absoluten Seins«, wenn sie als die »Spitze einer Skala« verstanden wird, auf der alle »Seinsweisen« sich, gestuft nach ihrer »Seinsfülle«, anordnen lassen. Der Wider-

<sup>38</sup> Vgl. KdrV A 644.

<sup>39</sup> Ibid.

spruch verschwindet, wenn das »absolute Sein« als der absolute Eigenstand und die absolute Maßgeblichkeit verstanden wird, mit der die Wirklichkeit Gottes uns nicht »neben« anderen Wirklichkeiten, sondern als der Ermöglichungsgrund ihre je besonderen, maßgeblichen »Praesentia« begriffen wird. Ein »ontologischer Gottesbeweis«, der die Dialektik der reinen Vernunft ignoriert und stattdessen voraussetzt, daß das notwendigerweise zu Denkende ebendeshalb auch notwendigerweise existiere, beraubt sich seines einzig möglichen Rechtfertigungsgrundes. Bezieht er aber die Vernunftdialektik in seine Argumentation ein, dann verwandelt er sich aus einem metaphysischen Beweis in ein transzendentalphilosophisches Postulat.

Sind diese Unterschiede geklärt, dann tritt die Gemeinsamkeit zwischen dem Beweisziel des ontologischen Gottesbeweises und der Intention des Gottespostulats desto deutlicher hervor. In beiden Fällen ist die Argumentation darauf ausgerichtet, den Eigenstand und die Maßgeblichkeit, mit der alle Gegenstände unserer Erfahrung uns gegenübertreten, als eine Form der »Teilhabe« an dem absoluten Eigenstand und der absoluten Maßgeblichkeit zu verstehen, mit der diejenige Wirklichkeit uns gegenübertritt, die in höchstem Maße von allem verschieden ist, was, von der Weise unseres Auffassens abhängig, »nur so scheint«. In diesem Sinne kann das, woran alles Seiende »teilhat«, das »Absolute Sein« genannt werden. Dies ist der Kontext, in dem von Gott als dem »absoluten Sein« gesprochen werden kann.

Daß aber durch die Verwendung dieses Begriffs wirklich von Gott und nicht von etwas anderem gesprochen wird, läßt sich durch folgende Überlegung deutlich machen: Der Gott, der in der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist, wird in dieser Erfahrung zugleich als derjenige erkannt, in dessen Zuwendung zum erfahrenden Subjekt eine Entscheidung, die »im Anfang geschah«, abbildhaft wiederkehrt. Deshalb sind, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, »Archaiologien«, d. h. Reden von dem, was »im Anfang« geschah, die angemessenen Weisen, die religiöse Erfahrung auszulegen (s. o. S. 63 ff. u. 97 f.). Damit aber enthält die religiöse Erfahrung die Anweisung, die Spuren der »Archai« in allem, was ist, wiederzufinden. Sowohl das Gottespostulat als auch der ontologische Gottesbeweis eröffnen nun dem, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, einen Weg, diese Spuren der gottgewirkten Anfänge in allen Inhalten seiner Erfahrung, nicht nur der spezifisch religiösen, wiederzufinden: Die »ontologische« Spur liegt im Begriff des »Seienden«, durch den wir die Dinge als gegeben, aber in ihrer Gegebenheit sich nicht er-

schöpfend beurteilen, sodaß sie gerade in ihrer Gegebenheit sich von der Weise, wie wir sie wissen, verschieden erweisen und so ihrer Aufhebung ins bloße Gemeintsein widerstehen. In den verschiedenen Weisen dieser »Praesentia rerum« wird zunächst diese charakteristische Verflechtung von Offenbarkeit und Entzogenheit der »Veritas rerum« entdeckt. Die ontologische Entdeckung, die sowohl in der Form des »ontologischen Gottesbeweises« als auch in der Form des Postulats ausgedrückt werden kann, führt die »Veritas semper maior« der Dinge, durch die sie ihrer Aufhebung in irgendeinen vermeintlich umfassenden Begriff des Seins widerstehen, auf jenes »Sein« Gottes zurück, in welchem auf eminente Weise Offenbarkeit und Entzogenheit zusammenfallen. Gerade in der Weise, wie wir in dem Anspruch, den jede in der Welt begegnende Wirklichkeit an uns richtet, diese Präsenz der göttlichen Wirklichkeit wiederfinden, verschafft dieses göttliche »Sein« sich seine Erscheinung, ohne mit ihr zusammenzufallen. So wird die »Veritas semper maior« jedes Gegenstandes unserer Erfahrung zur Weise, wie uns die »Veritas semper maior« Gottes begegnet.

In diesem philosophischen Begriff des »Seins« wird der, der religiöse Erfahrungen gemacht hat, die gesuchte Spur jener »numinösen Freiheit« wiederfinden, aus der »im Anfang« alles, was ist, hervorgegangen ist. Von einer solchen »numinösen Freiheit« zu sprechen, hat nur derjenige Veranlassung, dem die Wirklichkeit des Heiligen in der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist. Aber daß diese Freiheit den universal wirksamen Grund für die Vielfalt der Weisen enthält, wie die Inhalte unserer welthaften Erfahrung uns in ihrer vorantreibenden Gegensatz-Einheit von Offenbarkeit und Verborgenheit begegnen, ist eine ontologische Einsicht, die der religiösen Erfahrung entspricht, deren transzendentaler Grund aber erst in philosophischer Reflexion zutage tritt. Darin liegt die Antwort auf die Frage, wie sich die Universalität eines ontologischen Sprechens von Gott zu der Einsicht der Phänomenologie verhalte, daß zwischen »Noesis« und »Noema« strenge Korrelation besteht und daß deswegen die Wirklichkeit Gottes nur dem religiösen Akt »originär gegeben« ist (s. o. S. 392).

### c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

Wiederum, wie schon bei den bisher behandelten Gottesbeweisen, machen derartige Überlegungen es möglich, die »Verstandesregel«

freizulegen, die dem »ontologischen Gottesbeweis« zugrundeliegt. Freilich wird auf dem gleichen Wege auch deutlich, warum diese Verstandesregel »neu gedolmetscht« werden muß. Die Verstandesregel besagt negativ: Wenn das Wirkliche uns in unterschiedlichen Kontexten unserer Erfahrung auf je unterschiedliche Weise mit dem Anspruch gegenübertritt, »je größer« zu sein als die Weise, wie wir es anschauen und erfahren, dann genügt es nicht, diese verschiedenen Weisen des »Seins« unverbunden nebeneinanderzusetzen. Und die gleiche Verstandesregel besagt positiv: *Unser Verstand hat die Aufgabe, diese verschiedenen »Seinsweisen« so in Beziehung zu setzen, daß ihr gemeinsamer Grund (und damit zugleich der Grund ihrer Beziehung untereinander) deutlich wird.* Dieser Grund jeder einzelnen Seinsweise und ihrer Beziehung untereinander wird dann in einem »Sein« Gottes gesucht, das, als Grund und Maßstab allen innerweltlichen Seins aller Erfahrungsgegenstände, das »absolute Sein« genannt werden kann.

»Neu gedolmetscht« aber muß diese Verstandesregel vor allem aus zwei Gründen werden: Die Dialektik im Begriff des Seins, die sich aus den unterschiedlichen Kriterien der Unterscheidung zwischen »Sein« und »bloßem So-Scheinen« ergibt, macht es einerseits unmöglich, die verschiedenen Seinsweisen auf einer Skala ihrer »Seinsfülle« anzuordnen, an deren Spitze das »absolute Sein« anzuordnen wäre. Andererseits ist gerade diese Dialektik der Argumentationsgrund dafür, den Begriff des »absoluten Seins« nicht nur als eine regulative Idee aufzufassen, sondern als den Begriff von einer Wirklichkeit, die uns in unterschiedlichen Erscheinungsgestalten ihrer Gegenwart unter ihren Anspruch stellt.

Auch im Verhältnis zum »ontologischen Gottesbeweis« wird – ähnlich wie beim »kosmologischen«, »moralischen« und »teleologischen« – aus dem Gesagten deutlich, auf welche Weise die Verstandesregel, die ihm zugrundeliegt, neu gedolmetscht werden kann und muß. Die Notwendigkeit, sie – nach der »kopernikanischen Wendung« zur Transzendentalphilosophie – neu zu deuten, ergibt sich schon daraus, daß die Transzendentalphilosophie, so wie Kant sie verstanden hat, nicht nur diesem Beweis, sondern jeder Ontologie skeptisch gegenübersteht. Aber auch die religiöse Erfahrung, in der allein die Wirklichkeit Gottes »originär gegeben« ist, scheint, wenigstens in einem ersten Hinblick, mit einem ontologischen Reden von Gott kaum vereinbar zu sein. Wenn es dennoch eine »Verstandesregel« gibt, die sowohl dem philosophischen Gottespostulat als auch dem

ontologischen Gottesbeweis zugrundeliegt, dann muß sie so verstanden werden, daß sie eine Ontologie im Allgemeinen und ein ontologisches Reden von Gott im Besonderen auf neue Weise zu rechtfertigen vermag.

Kant hat bekanntlich aus seiner Analyse der Bedingungen, auf denen die objektive Geltung der Erfahrung und zugleich die Möglichkeit ihrer Gegenstände beruht, die Folgerung gezogen: »Der stolze Name einer Ontologie ... muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen«<sup>40</sup>. Denn da es die Formen des Verstandes sind, die (gemeinsam mit den regulativen Ideen der Vernunft, denen der Verstand bei seiner Tätigkeit folgt) unsere Erfahrung und zugleich deren Gegenstände möglich machen, können nur solche »synthetischen Sätze apriori« gerechtfertigt werden, die diese Formen der Verstandestätigkeit beschreiben. Die Analyse dieser Formen ersetzt so, so scheint es, die »Transzendentalphilosophie der Alten«, die in ihrem Kern die Lehre von den transzendentalen »*Passiones generales entis*«, also Ontologie gewesen ist<sup>41</sup>. Nur unter dieser Bedingung wird eine Metaphysik, die aus lauter derartigen Sätzen besteht, »als eine Wissenschaft auftreten können« (vgl. den Titel der »Prolegomena«). Weiterhin hat Kant darauf hingewiesen, daß die Aussage, etwas »sei« (wie dies von allen Gegenständen unserer Erfahrung gesagt werden kann) dem Begriff von diesen Gegenständen kein neues Prädikat hinzufügt, sondern nur sein Verhältnis zum erkennenden Subjekt beschreibt – nämlich jene Eigenständigkeit und Maßgeblichkeit, mit welcher der Gegenstand diesem Subjekt gegenübertritt. »Sein ist kein reales Prädikat«<sup>42</sup>. Damit verliert auch die Lehre von einer »Hierarchie der Seienden«, an deren Spitze ein »absolutes Seiendes« stünde, ihre Grundlage. Auch das kantische Postulat, »daß ein Gott sei«, beruht nicht auf einer solchen Stufenleiter der Seienden, sodaß man, mit Maréchal, sagen könnte, Gott sei das »Seiende von höchster Seinshabe«.

Aber auch die Theologie, sofern sie religiöse Erfahrungen auslegt, (vor allem die Theologie reformatorischer Tradition) erhebt grundsätzliche Einwände gegen ein ontologisches Sprechen von Gott. Denn jeder Versuch, ontologische Prädikate auf Gott anzuwenden (*ens perfectissimum*, *ipsum esse*, *esse subsistens*) impliziere notwen-

<sup>40</sup> KdrV A 247.

<sup>41</sup> Vgl. KdrV B 113 ff.

<sup>42</sup> KdrV A 598.

dig ein Verfahren, Kategorien der »Wesensnotwendigkeit« auf Gott anzuwenden, und müsse dadurch die Freiheit und Personalität Gottes verfehlen. Denn diese macht es nötig, jede Art, in der Gott für uns, auch für unser Denken, zugänglich wird, als einen Akt seiner ungeschuldeten Gnade zu begreifen. Insbesondere jeder Versuch, die Existenz Gottes aus irgendwelchen Erkenntnisgründen zu »deduzieren«, vergesse, daß der Mensch durch keinerlei logische Operationen Gott dazu »zwingen« kann, aus seiner Verborgenheit hervorzutreten und so für uns zum »offenbaren Gott« zu werden.

Eine Möglichkeit, diesen philosophischen und theologischen Einwänden zu begegnen, öffnet sich, wenn man den Begriff des Seins nicht primär vom »Esse essentiae« her denkt, von jener Wesensfülle her, die in einem einzigen Falle, nämlich bei der Wesensfülle Gottes, das »Esse existentiae« einschließt. Statt dessen gilt es, zunächst bei jener »Praesentia« anzusetzen, jener »Gegenwart«, in welcher alle Dinge sich uns so »praesentieren«, daß sie alles unser Wissen von ihnen immer schon übersteigen, sodaß ihre Gegebenheit ein Moment der vorantreibenden Entzogenheit einschließt. Diese vorantreibende Kraft der »je größeren Wahrheit der Dinge« zeigt sich in unterschiedlichen Erfahrungskontexten auf unterschiedliche Weise. Aber diese Unterschiedlichkeit hört auf, jede einzelne Weise des vorantreibenden Anspruchs der Dinge zu relativieren, wenn sie als Anzeichen dafür verstanden wird, daß in ihr die eine »Praesentia Dei« ihre für uns erfahrbare Erscheinungsform findet.

Das »absolute Seiende« ist, so gedacht, jene Wirklichkeit, bei der diese Wechsel-Implikation von Präsenz und Entzogenheit nicht nur »ihren höchsten Grad erreicht«, sondern in der sie, in welcher Form auch immer sie uns in der Erfahrung begegnen mag, ihren Sachgrund findet. Die vielen Weisen der »Praesentia rerum« sind die Gestalten, in denen die »Praesentia Dei« für uns erfahrbar wird. Derjenige aber, der religiöse Erfahrungen gemacht oder Zeugnisse von solchen Erfahrungen gehört und verstanden hat, wird in dieser Beschreibung des »absoluten Seienden«, d. h. des zugleich »absolut Gegenwärtigen« und »absolut Entzogenen«, die Eigenart des Heiligen wiedererkennen, das nicht »neben« der Weltwirklichkeit begegnet, sondern so, daß alles, was ist, zur Gestalt seiner aufleuchtenden »Doxa« werden kann. Wer jemals, in einer Weise der religiösen Erfahrung, dessen gewiß geworden ist, daß »alle Lande von seiner [Gottes] Doxa voll sind«, wird in der ontologischen Argumentation, werde sie in der Form der klassischen Metaphysik oder der Postulatenlehre vor-

getragen, das Zeugnis für die »Spur« dieser freien göttlichen Zuwendung wiedererkennen. In dieser Zuwendung macht Gott nicht »etwas von sich« offenbar, während er »etwas anderes von sich« verborgen hält, sondern »präsentiert« sich unserem Anschauen und Denken gerade in der Einheit von Präsenz und Entzogenheit.

Wird der Begriff des »absoluten Seienden« so gefaßt, dann kann die transzendente Frage nach dem gemeinsamen Möglichkeitsgrund all unserer Erfahrungen und ihrer Gegenstände zugleich als Ausgangspunkt (*point de départ*) einer Ontologie verstanden werden. Die transzendente Frage nach der Bedingung, die es möglich macht, daß alles, was uns in der Erfahrung begegnet, gerade in der Weise, wie es sich zeigt, über sein »Für-uns-Sein« hinausweist, kann dann, im Sinne eines Postulats, in folgender Weise beantwortet werden: Die vielfältigen Weisen, wie das Wirkliche, das uns begegnet, sich als »seiend« zur Geltung bringt – als eigenständig *gegenüber* uns und zugleich als maßgeblich *für* uns – und wie das Wirkliche dadurch den Dialog, den wir mit ihm führen, über jede jeweils erreichte Gestalt hinausdrängt, kann, dieser Argumentation nach, nur dann angemessen verstanden werden, wenn jede dieser Weisen der Einheit von Präsenz und Entzug als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt einer göttlichen Zuwendung verstanden wird. Wenn aber der Begriff des »absoluten Seienden« so verstanden wird, wird es zugleich möglich, diesen Begriff auch als eine Verstehenshilfe aufzufassen, um von Gott religiös und doch zugleich ontologisch zu sprechen: In jener freien und zugleich vorbehaltlosen Zuwendung Gottes, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, entdecken wir die transzendente Bedingung dafür, daß überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts uns in derjenigen Weise präsent wird, in welcher diese Präsenz den zukunfts offenen Dialog mit dem Wirklichen nicht abschließt, sondern erst eröffnet. Das »*Esse praesentiae*« jedes einzelnen Dings oder Menschen erweist sich als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt jener Präsenz, mit der Gott sich uns in Freiheit zuwendet und unter den Anspruch seiner »je größeren Wahrheit« stellt.

Sowohl das Gottespostulat als auch der ontologische Gottesbeweis lassen sich dann als Versuche verstehen, alle »Ontologie«, alle Rede vom Seienden und den vielfältigen Weisen seiner uns in Anspruch nehmenden Präsenz, in einer philosophischen Rede von Gott zu begründen und andererseits alle Theologie, alle Rede von Gottes freier Zuwendung, zugleich als Benennung des Möglichkeitsgrundes

zu begreifen, auf dem jede, auch die ganz profane »Praesentia rerum« beruht.

An früherer Stelle wurde gesagt: Das religiöse Interesse, das, trotz aller Einreden von Philosophen und Theologen, der Bemühung um einen ontologischen Gottesbeweis entgegengebracht wird, ist darauf gerichtet, dem Sprechen von Gott seine universale Bedeutung zu sichern; und das philosophische Gottespostulat macht sich dieses Interesse zueigen (s. o. S. 390–399). Wer von Gott nicht als von derjenigen Wirklichkeit spricht, die es möglich macht, daß uns, weit über den engeren Rahmen der religiösen Erfahrung hinaus, »etwas und nicht vielmehr nichts« begegnet, hat nicht von Gott gesprochen, weder auf religiöse noch auf philosophische Weise. Und die Verstandesregel, die uns verbietet, bei einer unverbundenen Vielheit von Seinsweisen stehenzubleiben, und uns anweist, nach jenem einen Möglichkeitsgrund zu suchen, der die vielfältigen Weisen der »Praesentia rerum« zu seinen Erscheinungsgestalten macht, verlangt deshalb ein »ontologisches« Sprechen von Gott, sei es im Sinne des Postulats, sei es im Sinne der Bezeugung religiöser Erfahrung, in der »alles, was ist« auf neue Weise verstehbar wird.

Wiederum kann gesagt werden, was schon mit Bezug auf die früher behandelten Gottesbeweise gesagt worden ist: Wird die »Verstandesregel«, die dem ontologischen Gottesbeweis zugrundeliegt, so gedeutet, dann wird es möglich, einerseits in aller Gelassenheit dessen Schwächen festzustellen, andererseits diejenige Intention zu erfüllen, die vor allem religiöse Menschen immer wieder veranlaßt hat, einen solchen Beweis zu versuchen. Von den Schwächen des ontologischen Arguments – sowohl in seiner »anselmianischen« als auch in seiner cartesischen Fassung als auch in derjenigen, in der es dem transzendentalphilosophischen Argument Maréchal's zugrundeliegt – war schon dort die Rede, wo dieses Argument mit dem transzendentalphilosophischen Gottespostulat verglichen wurde (s. o. S. 395 f.). Aber unerachtet dieser Kritik erkennt der Transzendentalphilosoph in der »Verstandesregel«, die diesem Argument zugrundelag, seine eigene Intention wieder: Auch der Philosoph will den Gott, von dem er spricht und von dem er voraussetzt, er sei mit dem identisch, von dem in Religionen die Rede ist, nicht nur als eine »besondere« Wirklichkeit verstehen, die »neben« all den Wirklichkeiten gefunden wird, die in profanen Weisen des Erfahrens entdeckt werden; er will ihn vor allem als den Grund begreifen, der es möglich macht, daß uns überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts als »seiend« gegenübertritt.



Die Intention, von der der ontologische Gottesbeweis geleitet war, wird so auch für den Transzendentalphilosophen zum Maßstab seiner Selbstbeurteilung, auch wenn er zu der Überzeugung kommt, daß dieses Argumentationsziel auf dem Wege der traditionellen Metaphysik nicht erreicht werden kann. Denn diese Intention erinnert ihn an seine Aufgabe, das Gottespostulat, zu dem er gelangt ist, durch ein »Lesen im Buche der Welt« zu bewähren. Ja in diesem Falle (im Unterschied zu des bisher beschriebenen) wird der Transzendentalphilosoph für sich in Anspruch nehmen können, nicht nur einen besseren Argumentationsweg gefunden, sondern schon das Argumentationsziel genauer bestimmt zu haben. Die Absicht, das »Sein« Gottes in den vielfältigen Weisen der »Praesentia rerum« bezeugt zu finden, kann leicht in Vergessenheit geraten, wenn das philosophische Sprechen von Gott in der Form einer »speziellen Metaphysik« versucht wird, die andere Weisen der »speziellen Metaphysik«, die philosophische Anthropologie und Kosmologie außer sich hat. Ein postulatorisches Sprechen von Gott kann demgegenüber einen deutlicheren Willen zur Konkretetheit zum Ausdruck bringen, weil es gerade die vielfältigen Weisen der »Praesentia rerum« sind, in denen der Transzendentalphilosoph die Spuren der »Praesentia Dei« zu entziffern versucht.

Und so führt auch der Vergleich zwischen den Bemühungen der klassischen Metaphysik um einen »ontologischen Gottesbeweis« und dem hier beschriebenen Gottespostulat dazu, die schon gewonnene Regel zu bestätigen: Auch dem ontologischen Gottesbeweis liegt eine »Vernunftregel« zugrunde, die »neu gedolmetscht« werden muß, wenn »ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat«, auf verwandelte, aber seiner eigenen Intention besser entsprechende Weise wiedergewonnen werden soll.

## Achstes Teilergebnis

Die traditionelle »Philosophische Gotteslehre« hat vor allem versucht, die beiden Fragen zu beantworten, ob Gott sei und was Gott sei. Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie beantwortet diese beiden Fragen auf anderem Wege als die klassische Metaphysik. Aus einer Strukturanalyse der religiösen Erfahrung werden Kriterien gewonnen, an denen entschieden werden kann, ob eine vermeintliche religiöse Erfahrung sich auf eine Wirklichkeit oder auf

Fiktionen bezieht (De Deo an sit) und auf welche Weise die Inhalte, die einer von allen Fiktionen unterschiedenen religiösen Erfahrung »originär gegeben« sind, angemessen begriffen werden können (De Deo quid sit, d.h. welche Prädikate dem Gott zuzusprechen seien, dessen Wirklichkeit nur in der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist). Die Gottespostulate aber, die keine spezifisch religiöse Erfahrung voraussetzen, sondern die Bedingung benennen, deren Existenz angenommen werden muß, wenn die Dialektik der reinen Vernunft auflösbar sein soll, bewähren sich als Weisen des Sprechens von Gott dadurch, daß sie Interpretamente (Mittel des Verstehens) der religiösen Erfahrung anbieten: Sie zeigen Wege auf, um denjenigen Gott, von dem in Religionen gesprochen wird, (Id quod omnes dicunt Deum) in allem, was ist und geschieht, also auch in den Inhalten der nicht speziell religiösen Erfahrung, wiederzuerkennen. Auf diese Weise erfüllen die Gottespostulate die Intention, in der religiösen Menschen sich immer wieder um Gottesbeweise bemüht haben, und vermeiden zugleich die argumentativen Schwächen der Gottesbeweise in ihrer traditionellen Gestalt. Damit werden jedoch die klassischen Gottesbeweise nicht bedeutungslos, sondern gestatten eine Re-Interpretation: Sie werden zu Anweisungen, vom Postulat des einen, transzendenten und personalen Gottes zu den verschiedenen Gestalten unserer Erfahrungswelt zurückzukehren und in allem, was uns in der Erfahrung gegeben ist, (nicht nur in der speziell religiösen Erfahrung) die Spuren jenes Gottes wiederzuerkennen, der nur der religiösen Erfahrung »originär gegeben« werden kann.

So wird ein neu interpretierter »kosmologischer Gottesbeweis« zur Anweisung, so im Buche der Welt zu lesen«, daß dessen »Autor« auf jeder »Seite dieses Buches« (nicht nur in seinem »Anfangskapitel«) seine »Handschrift« erkennen läßt. Ein neu interpretierter »moralischer Gottesbeweis« leitet dazu an, alle Formen des Verpflichtenden (nicht nur die spezifisch moralischen Pflichten, sondern auch die, denen der Künstler, der Gelehrte, der religiös Ergriffene sich unterstellt weiß) »als göttliche Gebote« zu begreifen und so die Unbedingtheit der Verpflichtung inmitten der Bedingtheit aller menschlichen Handlungen zu verstehen. Der neu interpretierte »teleologische Gottesbeweis« wird zur Anleitung, alle Gestalten des »Sinnhaften« und deswegen Verstehbaren und Zustimmungswürdigen, die wir in der Welt entdecken, (nicht nur diejenige spezielle Form der Sinnhaftigkeit, die wir »Zweckmäßigkeit« nennen) als die Erscheinungsgestalten einer göttlichen Zuwendung zu begreifen, der

wir uns anvertrauen können, auch wenn die erfahrenen Dysteleologien unserer Erfahrungswelt sich dem Versuch widersetzen, sie als »Mittel« zur Erreichung eines »guten Endzwecks« zu deuten und damit zu rechtfertigen. Der neu interpretierte »ontologische Gottesbeweis« aber wird zur Anweisung, alle Weisen der »Praesentia rerum«, durch die die Dinge und Menschen sich uns zeigen und zugleich erkennen lassen, daß sie sich in ihrem »Für-uns-Sein« nicht erschöpfen, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten einer »Praesentia Dei« zu begreifen, in welcher die ungeteilte Zuwendung Gottes seine bleibende Entzogenheit gegenüber allem Zugriff unseres Anschauens und Denkens nicht ausschließt.

In allen diesen Formen einer Re-Interpretation der traditionellen Gottesbeweise gelingt es, in einem »Gedanken, der sich so lange Zeit erhalten hat«, eine »Vernunftregel« zu entdecken, die freilich »neu gedolmetscht werden muß«<sup>43</sup>. Die so neu gedolmetschte Vernunftregel kann zugleich dazu dienen, den postulatorischen Gottesglauben einer Bewährungsprobe zu unterziehen: Dieser postulatorische Gottesglaube verfehlt sein eigenes Ziel, wenn er uns nicht zu einem »Lesen im Buche der Welt« anleitet, das in allem, was ist und geschieht, in allem Verpflichtenden, in allem Verstehbaren und Zustimmungswürdigen (»Sinnhaften«), in jeder Weise der »Praesentia rerum« die »Handschrift des Autors« entziffert und damit seine Zuwendung zum »Leser« am Werke sieht.

## Rückblick: Die Theorie der religiösen Erfahrung und die Aufgabe einer »philosophischen Einübung in die Gotteslehre«

Zu Beginn des nun abgeschlossenen Zweiten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung war von der Eigenart der »philosophischen Gottesfrage« die Rede. Es hat sich gezeigt, daß die Philosophie keinen Anlaß hätte, von Gott zu sprechen, wenn es die religiöse Erfahrung nicht gäbe und wenn der Philosoph deren Zeugnisse nicht vorfände. In diesen Zeugnissen ist die Vokabel »Gott« ursprünglich heimisch, weil das, was sie bedeutet, nur dem religiösen Akt »originär gegeben« ist. In der Sprache der Philosophie ist diese Vokabel ein Lehnwort, dessen Gebrauch gerechtfertigt werden muß. Nun könnte es freilich so scheinen, als mache die religiöse Erfahrung ein philosophisches

<sup>43</sup> Vgl. KdrV B 113.

Sprechen von Gott überflüssig, weil der, der die religiöse Erfahrung macht, hinlänglich weiß, daß Gott ist und welche Eigenschaften von ihm ausgesagt werden müssen. Doch ist dieser Anschein irreführend. Denn es ist nötig, einerseits durch kritische Analyse der Zeugnisse religiöser Erfahrung Kriterien zu gewinnen, an denen sich objektiv gültige Erfahrungen von religiösen Fiktionen unterscheiden lassen, andererseits gewisse Fehlformen dieser Erfahrung zu diagnostizieren, aus ihren Gründen herzuleiten und so vermeidbar zu machen.

Die philosophische Gottesfrage muß also in einer *Auslegung* religiöser Zeugnisse gestellt werden, weil diejenige Wirklichkeit, die »Gott« genannt wird, nur der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist. Aber diese Auslegung muß *kritisch* sein, weil es Fehlformen der religiösen Erfahrung gibt. Manche von diesen führen dazu, daß der, der diese Erfahrung macht, von einer Wirklichkeit zu sprechen meint, es aber in Wahrheit mit seinen eigenen Fiktionen zu tun hat. Andere Fehlformen haben zur Folge, daß die erfahrene Wirklichkeit mißverstanden wird und daß dieses Mißverständnis die religiöse Gegenstandskonstitution in die Irre leitet, sodaß aus ihr Scheingegenstände hervorgehen. Zur Gewinnung von Kriterien für eine solche kritische Auslegung wurde eine weiterentwickelte transzendente Methode vorgeschlagen, die teils, als *allgemeine* Transzendentalphilosophie, die strukturelle Eigenart der Erfahrung im Allgemeinen bestimmt, teils, als *spezielle* Transzendentalphilosophie, die besondere Struktur der religiösen Erfahrung beschreibt.

Das Ergebnis dieser Überlegungen bestand darin, daß die traditionellen Aufgabe einer philosophischen Gotteslehre auf neue Weise gelöst werden konnte: die Beantwortung der beiden Fragen »Ob Gott sei« und »Was Gott sei«.

Die *Realität* Gottes wurde nicht unabhängig von den Zeugnissen religiöser Erfahrung aufgewiesen sondern dadurch, daß aus der Struktur dieser Erfahrung Kriterien gewonnen wurden, die es gestatteten, zwischen einem »fingierten Gott« und der Erfahrung göttlicher Wirklichkeit zu unterscheiden. Denn wenn sich zeigen läßt, daß Gottesfiktionen und die Konstituierung religiöser Scheingegenstände nicht notwendig aus dem religiösen Akt folgen, sondern Folgen gewisser Deformationen dieses Aktes sind, dann können daraus zwei Folgerungen gezogen werden: Ein von solchen Deformationen freier Vollzug der religiösen Erfahrung ist von der Verstrickung in Gottesfiktionen und von der Beziehung auf Scheingegenstände frei und wird so der Wirklichkeit dessen, worauf er sich bezieht, auf ori-

ginäre Weise gewiß. Die Möglichkeit solcher Deformationen aufzuzeigen, ist dann eine Aufgabe der Philosophie. Dabei kann die »allgemeine Transzendentalphilosophie« zeigen, daß Erfahrung immer dann in die Erzeugung von Fiktionen übergeht, wenn sie ihren dialogischen Charakter verliert und sich in ein Selbstgespräch des Subjekts verwandelt. Und sie kann zeigen, daß die Erfahrung immer dann in die Konstituierung einer spezifischen Art von Scheingegenständen übergeht, wenn das Subjekt – oft aus der Sorge, es könne in Fiktionen verfallen – den Mut zum antwortenden »Verbum Mentis« nicht mehr aufbringt und dann von seinen Eindrücken überwältigt wird. Die »spezielle Transzendentalphilosophie« aber kann zeigen, welche besondere Gestalt diese Fehlformen annehmen, wenn von ihnen die speziell religiöse Erfahrung betroffen wird. Verwandelt die religiöse Erfahrung sich in das Selbstgespräch der vermeintlich »frommen« Seele, dann entstehen Gottesfiktionen; wenn dagegen das Verbum Mentis des Menschen in vermeintlich »frommer« Zurückhaltung verstummt, kommt es zur Konstituierung von Scheingegenständen, die den Menschen mit dämonischer Gewalt »von innen besetzt halten«.

Indem aber die Philosophie in einer Analyse des religiösen Aktes selbst die Kriterien freilegt, die eine Unterscheidung zwischen dem originären Vollzug des religiösen Akts und seinen möglichen Deformationen gestatten, beantwortet sie zugleich die Frage, »ob Gott sei«, in folgender Weise: *Daß Gott sei, wird durch die religiöse Erfahrung hinlänglich verbürgt, falls diese von jenen Deformationen frei bleibt, deren Quelle, deren Eigenart und deren Folgen sich transzendentalphilosophisch bestimmen lassen. In der Bereitstellung solcher Kriterien liegt der philosophische Beitrag zur Beantwortung der Frage »ob Gott sei«.*

Entsprechendes gilt von der Frage, »was Gott sei«. Denn die allgemeine Transzendentalphilosophie kann zeigen, daß zu jeder Erfahrung jene vier Bedeutungsmomente gehören, die hier ihr »allegorisches«, »anagogisches«, »tropologisches« und »historisches« Bedeutungsmoment genannt worden sind. Und sie kann zeigen, welche Fehlformen der Gegenstandskonstitution eintreten, wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt. Die spezielle Transzendentalphilosophie aber kann deutlich machen, welche spezielle Gestalt diese Fehlformen annehmen, wenn eines der genannten Bedeutungsmomente bei der speziell religiösen Erfahrung ausfällt: Idololatrie und Fetischismus, Vielgötterei, Magie und eine geschichtsvergessene

Gnosis. Und in Abgrenzung gegen solche Fehlformen kann sie deutlich machen, welche Bedeutung Prädikate annehmen, wenn sie zur Bestimmung der Gegenstände religiöser Erfahrung bzw. ihrer Möglichkeitsbedingung verwendet werden: die Prädikate der Verschiedenheit des Heiligen von jeder seiner Erscheinungsgestalten, seiner Einheit, seiner Qualität als Ursprung und Norm alles Guten, schließlich seiner Personalität. Und sie kann, wiederum durch eine Strukturanalyse des religiösen Aktes, angeben, unter welchen Voraussetzungen es gelingen kann, diesen Prädikaten eine spezifisch religiöse Bedeutung zu geben und zu sichern und sie so zur Auslegung der religiösen Erfahrung zu gebrauchen. Nur dadurch aber ist es gerechtfertigt, sie als Gottes-Prädikate zu verstehen.

Wenn sich aber auf solche Weise zeigen läßt, daß Idolatrie und Fetischismus, Vielgötterei, Magie und eine geschichtsvergessene religiöse »Weisheit« nicht notwendig aus dem religiösen Akt folgen, sondern sich aus gewissen Formen seines Selbst-Mißverständnisses ergeben, dann können daraus zwei Folgerungen gezogen werden: Ein von solchen Selbst-Mißverständnissen freier Vollzug der religiösen Erfahrung überwindet die Gefahren von Idolatrie, Vielgötterei, Magie und Geschichtsverlust und gestattet es, dem Heiligen die Prädikate der »Transzendenz« (der Verschiedenheit von seinen Erscheinungsgestalten), der Einheit, der »gutmachenden Güte« und der Personalität zuzusprechen. Und indem die Philosophie in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Kriterien freilegt, die eine Unterscheidung zwischen einem angemessenen Selbstverständnis und einem Selbst-Mißverständnis dieser religiösen Erfahrung gestatten, beantwortet sie zugleich die Frage, worin die Wesens-Eigenart Gottes bestehe, auf folgende Weise: *Welche Prädikate Gott als dem personal verstandenen Heiligen zuzusprechen sind und worin die spezifisch religiöse Bedeutung dieser Prädikate besteht, tritt in der religiösen Erfahrung deutlich hervor, falls diese sich von jenen Selbst-Mißverständnissen freihält, die aus dem Ausfall einzelner ihrer Bedeutungsmomente resultieren. Die Transzendentalphilosophie aber ist ein geeignetes Mittel, um die Quelle, die Eigenart und die Folgen dieser Selbst-Mißverständnisse deutlich zu machen. In der Bereitstellung solcher Kriterien und in der Freilegung der spezifisch religiösen Bedeutung der Prädikate, die zur Bestimmung des Heiligen verwendet werden, liegt der philosophische Beitrag zur Beantwortung der Frage »was Gott sei«.*

Nun stimmen die auf solche Weise, im Rahmen einer speziellen

Transzendentalphilosophie, gerechtfertigten Gottesprädikate sowohl mit denen der klassischen Metaphysik als auch mit denen der philosophischen Postulatenlehre überein. Doch zeigt eine nähere Betrachtung: Nur wenn sie im Sinne der Postulatenlehre verstanden werden – als Bezeichnung des Möglichkeitsgrundes für die Aufhebung der Vernunftdialektik – bestimmen sie ihren Gegenstand nicht als Objekt eines Wissens, sondern als Grund einer Hoffnung. Und nur so gewinnen die postulatorischen Aussagen jene Nähe zum Selbstverständnis des religiösen Glaubens, durch die sie geeignet werden, diesen auszulegen. Denn auch der Glaube ist »ein Feststehen in dem, worauf man hofft«. Und nur im Kontext einer weiterentwickelten Postulatenlehre, die von der Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit ausgeht und deshalb deren Wiederherstellung, im Durchgang durch die drohende Selbstauflösung der Vernunft, als unerzwingbare Beziehung zur »befreienden Freiheit« versteht, gewinnen auch die Aussagen über Gottes Transzendenz, Einheit und »gutmachende Güte« jene Beziehung zur Geschichte, die den »postulierten Gott« als frei handelnde, Geschichte ermöglichende Person begreifen läßt. Dies wiederum ist die Voraussetzung dafür, diese Begriffe in einem spezifisch religiösen Sinne zu gebrauchen und zur Auslegung der religiösen Erfahrung heranzuziehen. So erweist sich auch die allgemeine Transzendentalphilosophie, innerhalb derer solche Postulate formuliert werden, als geeignet, die Zeugnisse der religiösen Erfahrung auszulegen und damit der Partikularität dieser Erfahrung ihre universale Bedeutung zu sichern. Denn auf solche Weise ausgelegt, werden die Zeugnisse der religiösen Erfahrung davor bewahrt, nur eine speziell »religiöse Erfahrungswelt« auszulegen, die ohne Beziehung zu anderen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten wäre, und statt dessen aufzuzeigen, daß in dieser speziellen Erfahrung diejenige Wirklichkeit »originär gegeben« ist, die der Philosoph als die gemeinsame Bedingung aller Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten postulieren muß.

Auf diese Weise kann sowohl die spezielle als auch die allgemeine Transzendentalphilosophie Aufgaben erfüllen, die der traditionellen »*Demonstratio religiosa*« gestellt sind und bei deren Lösung sie auf philosophische Argumente zurückzugreifen pflegt. Doch bleibt daran zu erinnern: Eine Theologie, die sich zur Abgrenzung gegen die »Verehrung falscher Götter« solcher Kriterien bedient, wird konsequenterweise die gleichen Kriterien auch zu ihrer eigenen kritischen Selbstprüfung anerkennen müssen. Denn nicht nur die Phi-

losophie, auch die Theologie kann, oft unvermerkt, die Gottesprädikate der Transzendenz, Einheit und Güte auf eine Weise gebrauchen, in der sie eher ein unpersönliches Prinzip als einen personalen Gott beschreiben. Und die philosophische Reflexion auf die Bedeutungsmomente der spezifisch religiösen Erfahrung kann dazu beitragen, daß auch der Theologe diese Gefahr bemerkt und ihr widersteht.

Die Eigenart dieses Beitrages aber hat den Charakter jener »Einübung«, von der im Titel dieser Untersuchung die Rede ist. Zunächst nämlich bedarf der Philosoph selbst einer gewissen Einübung, um für die spezifische Weise sensibel zu werden, wie innerhalb der religiösen Erfahrung deren verschiedene Bedeutungsmomente hervortreten. Diese sind hier das »allegorische«, »anagogische«, »tropologische« und »historische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung genannt worden. Dazu ist es nötig, auf die Selbstzeugnisse der Religion zu hören, in denen die religiöse Erfahrung bezeugt wird und deren Eigenart zum Ausdruck kommt. Dabei können, wie dies auch in anderen Zusammenhängen der Fall ist, auch gewisse Ausfallserscheinungen aufschlußreich sein. Denn an ihnen kann abgelesen werden, was der religiösen Erfahrung verlorenggeht, wenn dem, der diese Erfahrung macht, einzelne ihrer Bedeutungsmomente nicht bewußt werden.

Hat der Philosoph sich in diese Betrachtungsart eingeübt, dann kann er auch den Theologen darauf aufmerksam machen, daß er, um seine Aufgabe zu erfüllen, einer philosophischen Einübung bedarf. Denn die Theologie als ein bestimmter Zweig der Verstehenslehre und Auslegungskunst, also der Hermeneutik, entsteht innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften immer dann, wenn sich herausstellt, daß die Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft die Inhalte ihrer Überlieferung auch mißverstehen können und daß es dadurch zu Fehlgestaltungen der religiösen Theorie und Praxis kommen kann. Um solche Mißverständnisse und Fehlgestaltungen erkennbar und überwindbar zu machen, ist das theologische Argument erforderlich<sup>44</sup>. Und um diese ihre Aufgabe zu erfüllen, kann die Theologie sich der Ergebnisse philosophischer Reflexionen bedienen, sofern auch diese geeignet sind, Fehlgestaltungen des Religiösen aufzudecken und Wege zu ihrer Überwindung zu weisen. Von solchen Möglichkeiten war in den soeben vorgetragenen Überlegun-

<sup>44</sup> Vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989.



gen die Rede. Um aber diese Möglichkeiten für die Theologie fruchtbar zu machen, wird der Theologe sich in die Eigenart philosophischen Denkens einüben müssen, vor allem wenn es sich um eine Art von Philosophie handelt, die ihm fremdartig erscheint. Es ist zu vermuten, daß dies auf die hier vorgetragene Art transzendentalphilosophischer Argumentation zutrifft.

Die soeben vorgetragenen Überlegungen sollten beiden Arten der Einübung dienen: der Einübung des Philosophen in ein Verstehen der Zeugnisse religiöser Erfahrung, aber auch der Einübung des Theologen, der abschätzen will, welche mögliche Klärung seiner eigenen Aufgaben und welche mögliche Argumentationshilfe bei deren Lösung er von einer transzendentalen Theorie der religiösen Erfahrung erwarten kann.

### **Ausblick: Das Programmwort »Credere Deum Deo et in Deum« als Bewährungsprobe eines personalen Gottesverständnisses**

Die in der Metaphysik geläufigen Gottesprädikate, die göttliche »Transzendenz«, seine wesenhafte »Einheit« und seine »absolute Vollkommenheit«, gewinnen, so hat sich gezeigt, in den Postulaten einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie eine für diese Begriffe konstitutive Beziehung zur Geschichte. Erst dadurch werden sie geeignet, als Prädikate eines personal verstandenen Gottes verwendet zu werden.

Eine Bewährungsprobe dieses philosophischen Verständnisses von Gottes Personalität besteht darin, daß es möglich ist, von hier aus auch das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein personales Verhältnis zu begreifen. Dieses personale Verhältnis kommt in der theologischen Tradition in der Formulierung »Credere Deum Deo et in Deum« zum Ausdruck. Es kann gezeigt werden, daß diese Formulierung auch das Gottesverhältnis beschreiben kann, das für den postulatorischen Gottesglauben charakteristisch ist.

Es ist eine wohlbegründete Überzeugung der Theologie, daß der Glaube, der sich auf Gott richtet, (das »Credere Deum«) nur aus dem Zutrauen in Gott und sein Wort (aus dem »Credere Deo«) entspringen kann. In der Schultradition ist diese Überzeugung auf die Formel gebracht worden, der Glaube an Gott sei in der »auctoritas Dei reve-

lantis« begründet. Diese Auffassung schließt nun freilich eine logische Schwierigkeit ein. Man muß, so scheint es, an Gott schon glauben, um seine Autorität anzuerkennen. Wenn daher diese Anerkennung der Grund des Glaubens an Gott sein soll, dann wird die Glaubensbegründung zirkulär. Diesen Zirkel entweder aufzulösen oder aber ihn logisch zu rechtfertigen, wird dann zu einer wichtigen Aufgabe der Fundamentaltheologie.

Es kann in dieser Lage hilfreich sein, sich daran zu erinnern, daß die Religionsphilosophie, unabhängig von aller Offenbarungstheologie, zu einer vergleichbaren Überzeugung gelangt ist. Der religiöse Akt, so wird von Religionsphänomenologen gesagt, ist von dem Bewußtsein begleitet, sich seinem Gegenstand zu verdanken: »Der Gegenstand des religiösen Aktes ist zugleich sein Grund«<sup>45</sup>. Diese spezielle Einsicht der Religionsphänomenologie wird im allgemeineren Rahmen einer Theorie der Erfahrung verständlich: Jedes Wirkliche, das dem Subjekt in der Erfahrung gegenübertritt, wird »durch es selbst« erkannt (*non cognoscitur nisi per seipsum*), indem es dieses Subjekt zu den antwortenden Akten des Anschauens und Denkens herausfordert und in diesen Akten, als deren vorantreibendes Moment, zur Sprache kommt. Es ist diese Eigen-Initiative des Objekts, durch das sich die Erfahrung von den Projektionen der Vorstellungskraft des Subjekts und den Konstruktionen seines Verstandes unterscheidet. Eben deshalb kann uns freilich kein Gegenstand irgendeiner Erfahrung, auch nicht der religiösen, auf andere Weise gegeben werden als im Modus der Antwort, die wir in unserem Anschauen und Denken auf seinen Anspruch geben; aber diese Gegebenheit kommt nur dadurch zustande, daß wir uns für die Möglichkeit offenhalten, durch diesen Anspruch zu einer Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens herausgefordert zu werden. Deswegen hat jede Erfahrung nicht den Charakter einer bloßen »Annäherung« an eine künftige »Adäquation« unseres Anschauens und Denkens an die »Sache«, sondern den ihrer »Repräsentation« oder »Gegenwärtigwerdung« inmitten der Weise ihres »Erscheinsens für uns« (s. Band I, 125 f.).

Das Gesagte gilt auch für die religiöse Erfahrung. Auch ihr Gegenstand wird nur »durch sich selber erkannt« (*non cognoscitur nisi per seipsum*) und kommt doch nur in unserem Anschauen und Denken als deren vorantreibendes Moment zur Sprache. Auch dieser speziellen Weise der Erfahrung kann ihr Gegenstand nur »gegeben«

<sup>45</sup> Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* 255.

werden, sofern er das Subjekt nötigt, sich für eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« offenzuhalten. Für die religiöse Erfahrung gilt dies sogar in ausgezeichnetem Maße. Denn hier erscheint die Differenz zwischen der »Veritas semper maior« und der Weise, wie das Subjekt sie anschauend und denkend erfaßt, ins Unendliche gesteigert. Und doch gilt auch hier: Auch und gerade diese Art von Erfahrung hat nicht den Charakter einer »Annäherung« an eine künftige »Adäquation« mit ihrem Gegenstand, sondern den der »Repräsentation« oder »Gegenwärtigwerdung«. Aber angesichts der unendlichen Differenz zwischen der menschlichen Subjektivität und derjenigen Wirklichkeit, die sich ihm in der religiösen Erfahrung zeigt, gewinnt diese Gegenwärtigwerdung einen spezifischen Charakter: Sie gewinnt den Charakter einer freien Zuwendung, durch die diese Wirklichkeit selbst die unendliche Ferne überwindet, die das menschliche Subjekt von seiner Seite her nicht zu überwinden vermöchte. Daraus wird die alte religionsphilosophische Einsicht verständlich »Deus non cognoscitur nisi per seipsum«. Aber dieser Grundsatz gewinnt nun eine neue Gestalt: Die religiöse Erfahrung wird nur dann angemessen verstanden, wenn sie als Ausdruck dieser freien Zuwendung begriffen wird, kraft derer ihr Gegenstand sich in die »Niedrigkeitsgestalt« ihres Für-uns-Seins »entleert«, um so das menschliche Anschauen und Denken auf eine Weise zu »erfüllen«, die das menschliche Subjekt nur »faßt«, indem es seine Unfaßlichkeit miterfährt. Wenn an früherer Stelle davon die Rede war, daß das Wort, in dem die religiöse Erfahrung ausgesprochen und vor neuen Hörern bezeugt wird, als »Gotteswort in der Knechtsgestalt des Menschenworts« zu verstehen sei (s. den ganzen Zweiten Teil des Ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung, speziell aber die Teilergebnisse 1 u. 2, S. 270 ff. bzw. 320 ff.) dann ist jetzt von der religiösen Erfahrung zu sagen, sie sei die Selbst-Vergegenwärtigung des Heiligen in der Kenosis-Gestalt, die ihre Präsenz vor unserem Anschauen und Denken möglich macht.

Aus dem Gesagten wird verständlich, daß die religiöse Erfahrung auf spezifische Weise mißverstanden werden kann. Einerseits nämlich weiß der, der diese Erfahrung macht, wie aus vielen Zeugnissen hervorgeht, sich mit einer »Fülle« beschenkt, die den ganzen »Raum« seines Anschauens und Denkens ausfüllt; das kann ihn dazu verführen, zu vergessen, daß das Heilige, das ihm begegnet, ihm stets nur in der Niedrigkeitsgestalt seines »Für-ihn-Seins« entgegentritt. Andererseits kann der Erfahrende sich der Differenz zwischen dem

Heiligen und der Gestalt seines »Für-ihn-Seins« so sehr bewußt werden, daß er versucht wird, seine Gewißheit, der Wirklichkeit des Heiligen gegenwärtig begegnet zu sein, für trügerischen Schein zu halten. Im ersten Falle entsteht die »fromme Anmaßung«, die vergißt, daß das Heilige auch in seiner Zuwendung zum Menschen seine Vorbehaltenheit wahr (traditionell gesprochen, daß es auch als das Sich-Offenbarende den Charakter des Geheimnisses behält). Im zweiten Falle entsteht die »fromme Verzweiflung«, die um der »Übergröße des Heiligen« willen kein Zutrauen mehr in die Gestalt seiner Gegenwart aufzubringen vermag. Darin liegt kein frevelhaftes Mißtrauen gegen Gottes »Wahrhaftigkeit« und keine Auflehnung gegen seine »Autorität«, sondern ein wohlbegründetes Mißtrauen des religiösen Menschen gegen sich selbst. Denn dieser hat die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß er immer wieder dazu geneigt ist, seine eigenen Gottesvorstellungen für Selbst-Manifestationen Gottes zu halten.

Dieser wechselseitige Umschlag von Anmaßung in Verzweiflung und umgekehrt muß überwunden werden, wenn die religiöse Erfahrung zu einem angemessenen Verständnis ihrer selbst kommen soll. Und diese Überwindung ist nicht anders möglich als in einem Akt des Vertrauens, das sich dem je größeren Anspruch des Heiligen in der Entäußerungsgestalt seines »Für-uns-Seins« anvertraut. Das in der Tradition oft beschriebene »Credere Deum Deo« ist jener Akt, in dem der Erfahrende sich der Zuwendung des sein Geheimnis wahren Heiligen so übergibt (Deo credit), daß er in der Entäußerungsgestalt seines »Für-ihn-Seins« dennoch seine Gegenwart zu entdecken vermag (Deum credit).

Aber nicht nur die religiöse Erfahrung sondern auch der postulatorische Vernunftglaube läßt sich als ein »Credere Deum Deo« beschreiben. Denn angesichts der Dialektik der Vernunft wird die objektive Geltung aller Erfahrung fraglich. Kant hat dies für die sittliche Erfahrung der Pflicht deutlich gemacht. Denn die Verpflichtungskraft konkreter, in der Erfahrung entdeckter Handlungsmöglichkeiten ist von bloß subjektiven Handlungswünschen nicht mehr zu unterscheiden, wenn die Vernunftidee der »moralischen Weltordnung« angesichts der Strukturdifferenz zwischen der »Natur« und der »Welt der Zwecke« als »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt« erscheint<sup>46</sup>. Die einzig mögliche Auflösung dieser Dialektik besteht

<sup>46</sup> K.d.p.V. A 205.

darin, daß wir uns im Dienst an den Handlungszielen (»Zwecken«), die die praktische Vernunft uns vorschreibt, einer göttlichen Gesetzgebung anvertrauen, von der wir voraussetzen, daß sie auch die »Natur«, also den Gesamtzusammenhang aller Objekte unseres theoretischen Vernunftgebrauchs, bestimmt. Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann zeigen, daß nicht nur die sittliche, sondern jede Art der Erfahrung in eine derartige Dialektik führt. Die Vernunftpostulate aber benennen den Gegenstand jenes Vertrauens, das uns dazu befähigt, unerachtet der Strukturdivergenz der Erfahrungswelten, in jedem Anspruch des Wirklichen, den wir in der Erfahrung vernehmen und beantworten, die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt eines göttlichen Anspruchs entziffern. Im hoffenden Vertrauen auf Gottes allumfassendes Wirken (Credere Deo) werden wir fähig, in jedem Gegenstand der Erfahrung diese Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der freien göttlichen Zuwendung Gottes zum Menschen und zur Welt wiederzuerkennen (Credere Deum). Und nur in der Kraft dieses Vertrauens bleiben wir, unerachtet aller Vernunftdialektik, zur Erfahrung fähig.

Dieser Zusammenhang zwischen der Vernunftdialektik und dem postulatorischen Gottesglauben macht wiederum die Gefahr eines Selbst-Mißverständnisses deutlich, diesmal eines solchen, das die Transzendentalphilosophie betrifft. Denn die Transzendentalphilosophie, die nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und ihrer Gegenstände fragt, setzt dabei die Erfahrung als ein Faktum voraus. Nicht ob Erfahrung möglich sei, sondern worauf ihre Möglichkeit beruhe, ist ihr Problem. Daraus konnte leicht der Anschein entstehen, als seien es seltene Grenzfälle, in denen jene Vernunftdialektik entsteht, in der die Möglichkeit der Erfahrung sich als kontingent erweist und dadurch das freie Wirken eines personalen Grundes anzeigt. Für den »Normalfall«, so scheint es dann, können diese Grenzfälle unbeachtet bleiben, weil überall dort, wo Erfahrung wirklich geschieht, ihre Möglichkeit als erwiesen gelten darf. Die Lehre von einer der Vernunft immanenten und deswegen für sie unausweichlichen Dialektik erscheint dann als ein Irrweg der Philosophie, auf den diese gerät, wenn sie die Ausnahme, die nur in Grenzfällen vorkommt, zur Regel macht, nach der jede Erfahrung gedeutet wird. Wer sich auf derartige Irrwege einläßt, so fürchtete man, raubt der Vernunft ihr Selbstvertrauen, das in den unbestreitbaren Erfolgen der Wissenschaft und der weltgestaltenden Praxis seine hinlängliche Bestätigung findet. Im Blick auf diese Erfolge des theoretischen wie

des praktischen Vernunftgebrauchs haben viele Transzendentalphilosophen, vor allem aus der neukantianischen Schule, versucht, auf die Lehre von der Vernunftdialektik und von den zu ihrer Auflösung notwendigen Postulaten ganz zu verzichten. Für sie schied deshalb die philosophische Gotteslehre aus dem Themenfeld der transzendentalen Reflexion aus; und der Gottesglaube wurde zu einer Sache rein subjektiver Gefühle, die keinen Anspruch auf objektive Geltung erheben können. Einem rationalistischen Verständnis des Wissens trat so ein Irrationalismus im Verständnis von Religion und Glaube gegenüber.

Was bei einem solchen Verständnis der Transzendentalphilosophie außer Betracht bleibt, ist zweierlei: die Eigenart des Verfahrens, dessen sie sich bedient, und die Unzulänglichkeit des Ergebnisses, zu dem dieses Verfahren führt. Das Verfahren besteht darin, die verschiedenen Weisen des Vernunftgebrauchs und die verschiedenen »Erfahrungswelten«, die ihnen zugeordnet sind, säuberlich voneinander zu trennen, sodaß in der Wissenschaft keine ethischen, in der Ethik keine religiösen, in der Religion keine ästhetischen Probleme auftreten können, es sei denn in der Weise einer »unzulässigen Vermischung der Bereiche«. Dann freilich tritt die Frage nach der Einheit des Ich ebensowenig mehr auf wie die Frage nach der allumfassenden Ganzheit der Welt. Das Ergebnis eines solchen Verfahrens aber besteht darin, daß die »Interferenzen« der Erfahrungsarten und Erfahrungswelten unbeachtet bleiben und so ein unzutreffendes Bild jeder einzelnen von ihnen entsteht: Eine Wissenschaft ohne ein ihr selber innewohnendes Ethos ist ein ebenso realitätsfernes Konstrukt wie eine Religion des reinen Gefühls ohne moralische oder theoretische Implikate oder eine Erfahrung des Schönen in Natur und Kunst ohne ethische und religiöse Bedeutungsdimension. Es sind aber gerade diese Wechsel-Implikationen, die die Frage nach der Einheit des Ich in der Diversität der Subjektivitätsweisen und nach der Ganzheit der Welt in der Vielheit der strukturverschiedenen Erfahrungswelten unvermeidlich macht; und es ist diese Frage, die die Dialektik der Vernunft immer neu aufbrechen läßt und nach einer Auflösung dieser Dialektik verlangt (s. Band I, 137–146).

Bleibt die Transzendentalphilosophie sich dieser Dialektik bewußt, dann wird zugleich deutlich, was die Formel »Credere Deum Deo« im Zusammenhang einer Lehre von den Vernunftpostulaten bedeutet: Wenn jede der Weisen, wie das Subjekt in den verschiedenen Formen seines Vernunftgebrauchs von dem Wirklichen, dem es

begegnet, in Anspruch genommen wird, als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt eines göttlichen Anspruchs verstanden werden darf, dann kann dieses Subjekt sich jedem dieser Ansprüche anvertrauen (Credere Deo) und hoffend gewiß sein, darin jener Wirklichkeit zu begegnen, die fähig ist, die Vernunft aus ihrer drohenden Selbstauflösung zu befreien (Credere Deum).

Weil aber dieses Vertrauen den Charakter einer hoffenden Gewißheit hat, tritt zu den beiden Momenten des »Credere Deo« und des »Credere Deum« ein drittes Moment hinzu, das in der Tradition das »Credere in Deum« genannt wird. Thomas v. Aquin sah in dieser Formulierung die Bezeichnung für das voluntative Moment des Glaubensaktes, sofern dieser sich liebend auf das Ziel des Erkenntnisweges, die absolute Wahrheit Gottes ausrichtet<sup>47</sup>. Er beruft sich dabei auf Augustin, der in seiner Auslegung des Johannesevangeliums den Sinn des Ausdrucks »Credere in Deum« auf folgende Weise expliziert: »Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari«<sup>48</sup>. Der Glaube hat den Charakter des liebenden Unterwegsseins. Dieses schließt die Gewißheit der Gegenwart Gottes nicht aus sondern ein, ist ein Gehen in der Gegenwart Gottes und auf sie zu. Es ist, in der hier bevorzugten Terminologie gesprochen, die menschliche Antwort auf den »Sensus anagogicus« der religiösen Erfahrung, der den Menschen fähig macht, sich für kommende Erfahrungen offenzuhalten, und zugleich die Fülle der Erfahrungen zu einem Wege zusammenschließt. Und Entsprechendes gilt für den postulatorischen Vernunftglauben, der aus der erfahrenen Gegenwart (dem Credere Deum) den Mut zu einem Weg in eine offene Zukunft gewinnt.

Nicht die Kenntnis eines allumfassenden Systems, in dem alle Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten ihre Stelle finden, sondern das hoffende Vertrauen darauf, daß der Mensch in der Vielheit der Weisen, wie er sich durch das Wirkliche in Anspruch genommen weiß, auch in Zukunft immer neu dem einen und identischen Gott wiederbegegnen wird, gestattet es ihm, in der Vielheit dieser Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten zur »Ganzheit seines Herzens, seiner Person und seiner Kräfte« zu finden. An früherer Stelle war von der Auffassung rabbinischer Exegeten die Rede, daß das Bekenntnis »Der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr« und das Gebot

<sup>47</sup> Thomas v. Aquin, S Th II II<sup>ae</sup> q 2 art 2.

<sup>48</sup> Augustinus, In Joh, Tractatus 29.

»Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit der Ganzheit deines Herzens, deiner Person und deiner Kräfte«<sup>49</sup> sich gegenseitig auslegen (s. o. S. 155 f.). Diese religiöse Weisheit, wonach nur durch die vertrauensvolle Liebe zu Gott als dem Einen auch die »Einung des Herzens« geschehe, findet, so hat sich gezeigt, in den Hoffnungspostulaten der Vernunft ihre Bestätigung; erst im hoffenden Vertrauen auf Gott findet die Vernunft zu der in ihrer unvermeidlichen Dialektik verlorenen Einheit zurück. Und sie gewinnt diese Einheit nicht so, als ob sie sie ein für alle Mal besäße und fortan nicht mehr verlieren könnte, sondern so, daß sie der Kontinuität eines Weges gewiß bleibt. Die Kontinuität dieses Weges aber ist durch die antizipatorische Präsenz des einen Gotts gewährleistet. Der Weg zur »Ganzheit des Herzens« in der Liebe zum einen Gott ist ein Weg, der in Gottes Gegenwart auf Gott zu gegangen wird und dadurch ein »Credere in Deum« genannt werden kann. Und die Hoffnungspostulate der Vernunft machen deutlich, daß die Zuordnung von göttlicher Einheit und menschlicher Ganzheit, von der die beiden Zeilen des »Höre Israel« sprechen, und der in Gottes Gegenwart zugleich auf Gott zu gegangene Weg transzendente, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt betreffende Bedeutung haben.

Gerade dies ist ein ausgezeichnetes Beispiel für den hermeneutischen Dienst, den die Zeugnisse der Religion und der postulatorische Vernunftglaube sich gegenseitig leisten können. Und die soeben beschriebenen Gefahren eines Selbst-Mißverständnisses, denen beide ausgesetzt sind, lassen deutlich werden, auf welche Weise dieser wechselseitige hermeneutische Dienst sowohl für die Religion als auch für die Philosophie heilsam sein kann. Eine »philosophische Einübung in die Theologie« bewährt sich an diesem ausgezeichneten Falle dadurch, daß sie für beide, die Philosophie wie die Theologie, Möglichkeiten eines solchen wechselseitigen hermeneutischen Dienstes aufzuschließen vermag.

<sup>49</sup> Dt. 6.5.



# Anhang

