

## B Zur Methode:

### Die Aufgabe einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode

#### 1. Die Transzendentalphilosophie Kants als Herausforderung an die Theologie

Für die Theologie im 19. u. 20. Jahrhundert ist diejenige Bedeutung des Wortes »transzendental« bestimmend geworden, die Kant diesem Begriff gegeben hat. Dabei greift Kant ausdrücklich auf die »Transzendentalphilosophie der Alten« zurück<sup>1</sup>, macht sich jedoch deren Aufgabenstellung auf grundlegend veränderte Weise zueigen. Während die alte »Transzendentalienlehre« den Begriff des *Seienden* als eines solchen durch die Angabe von »*Passiones generales entis*« inhaltlich näher bestimmte, d. h. durch Prädikate, die jedem Seienden notwendig zukommen (*omne ens est unum, verum, bonum*), wollte Kant die Allgemeingültigkeit von Aussagen, die von jedem *Gegenstand* gelten, dadurch sichern, daß er die Bedingungen angab, die die Konstitution derartiger Gegenstände möglich machen. Er fand diese Bedingungen in den Formen des Anschauens und vor allem des Denkens, das aus dem »rohen Stoff« subjektiver Vorstellungen jene Gegenstände erst aufbaut, die sodann dem Subjekt mit objektiver Gültigkeit, d. h. mit Maßgeblichkeit für sein theoretisches und praktisches Urteilen, gegenübertreten<sup>2</sup>. Dabei scheint Kant sich dessen nicht bewußt gewesen zu sein, daß er damit die Lehre der mittelalterlichen Aristoteliker auf veränderte Weise wiederaufnahm, wonach der »*intellectus agens*« aus den »*phantasmata*« die Gegenstände möglichen Erkennens, die »*cognoscibilia actu*«, erst zustandebringe, die, außerhalb dieser Beziehung zum Intellekt, keine Eigen-Existenz besitzen, »*non existunt in rerum natura*«<sup>3</sup>.

Es sind vor allem drei Implikate der kantischen Transzendental-

---

<sup>1</sup> KdrV B §12.

<sup>2</sup> KdrV A 1.

<sup>3</sup> Thomas v. A., *qu. disp. de anima* art 4c.

philosophie, die für die Theologie bedeutsam geworden sind: die Verwandlung der Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes, die transzendente Dialektik und ihre Auflösung, schließlich das uneingelöste Programm einer »Geschichte der reinen Vernunft«.

- a) *Die Verwandlung der Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes, das Ende der alten Onto-Theologie – und ein später Versuch ihrer Wiedergewinnung*

Kants neues Verständnis der Transzendentalphilosophie hat an die Stelle der Ontologie eine Lehre von den formalen Bedingungen jener Verstandestätigkeit treten lassen, aus der die Gegenstände hervorgehen. So verstanden muß »der stolze Name einer Ontologie dem bescheidenen einer Analytik des reinen Verstandes Platz machen«<sup>4</sup>. Damit aber wurde jene traditionelle Onto-Theologie unmöglich, die Gott als das »Esse subsistens« verstanden hatte, d. h. als jenes Seiende, das in seinem Eigenstand (subsistentia) alle Fülle des Seins in sich vereinigt. Statt dessen wurde innerhalb der Analytik des reinen Verstandes die Gottesvorstellung zu einem perspektivischen Fluchtpunkt (focus imaginarius), in dem alle Perspektiven des Verstandesgebrauches zusammenlaufen<sup>5</sup>.

Damit erschienen nicht nur alle Versuche, Gottes Existenz zu beweisen, von vorne herein gegenstandslos, sondern auch der Sachgehalt allen philosophischen Redens von Gott wurde auf grundlegende Weise verändert. Der als »focus imaginarius« verstandene Gott kann, da ihm der Selbststand im Sein (Substantialität) mangelt, auch nicht als das Subjekt einer Selbstbestimmung im Handeln begriffen werden. Damit schien, vor allem im Urteil katholischer Theologen, jede Verbindung der Transzendentalphilosophie mit der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre unmöglich zu sein. Diese Unvereinbarkeit wurde ihrerseits dafür verantwortlich gemacht, daß, unter dem Einfluß der kantischen Kritik, der Glaube an einen persönlichen Gott seine rationale Begründung verloren habe und zu einer Sache irrationaler Gefühle geworden sei<sup>6</sup>.

Bei dieser Argumentationslage konnte eine »transzendente

<sup>4</sup> KdrV A 247.

<sup>5</sup> KdrV A 644.

<sup>6</sup> So vor allem die Kritik von Carl Braig, die in die »Anti-Modernisten-Encyclica« Pius X. Aufnahme gefunden hat – C. Braig, *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*, Freiburg i. B. 1907.

Theologie« erst entstehen, als Joseph Maréchal, seit seinen Vorlesungen von 1914, den Versuch unternahm, Kants Lehre von der Gegenstandskonstitution durch jene Begriffe, die nichts anderes enthalten als Funktionen zu möglichen Urteilen, erneut mit einer Ontologie zu verbinden. Gerade jener Akt, durch den das Subjekt die Gegenstände seiner Erkenntnis und deren Zusammenhang in einer »Welt« aufbaut, impliziere, so lautete nun das Argument, eine Beziehung zum absoluten Sein, das, ganz im Sinne der Tradition, als realidentisch mit dem Gott der christlichen Verkündigung verstanden werden dürfe. Diese Argumentation beruht auf dem Hinweis, daß die Gegenstandskonstitution in Akten des Urteils vollzogen wird, das seine Gestalt und Funktion durch die Copula »ist« gewinnt, welche ihrerseits, wenn sie sich auf endliche Gegenstände bezieht, eine jeweils besondere und begrenzte »Seinsweise« dieses Gegenstands bezeichne, die nur als eine beschränkte Teilhabe am absoluten Sein verstanden werden könne<sup>7</sup>. Daher wird in jedem Urteilsakt die Beziehung sowohl des Urteilenden als auch des durch das Urteil gesetzten Gegenstands auf das absolute Sein mit-prädiziert<sup>8</sup>. Diese Mit-Prädikation geschieht freilich zumeist nicht auf thematisch-explizite, sondern auf unthematisch-implizite Weise<sup>9</sup>.

Die Identität des so mit-prädizierten absoluten Seins mit dem Gott der christlichen Glaubensverkündigung aber erschien dadurch gesichert, daß die absolute »Seinsfülle« eine absolut freie Zuwendung zur Kreatur möglich macht. Diese Zuwendung schenkt der Kreatur, unbeschadet ihrer Endlichkeit, jenes unbedingte »Bejahtsein durch Gott«, das im »Ja« der menschlichen Akte des theoretischen und vor allem des praktischen Urteils nachvollzogen werden kann<sup>10</sup>. Eine transzendente Reflexion auf die Gegenstandskonstitution im Urteil hat dieser Auffassung nach eine Ontologie und ontologische Theologie erneut möglich gemacht.

Durch eine so verstandene transzendente Reflexion war zunächst der Weg zu einem *philosophischen Sprechen von Gott* wieder gewonnen und die Behauptung von Gottes Existenz neu gerechtfertigt. Der Versuch nämlich, Gottes Existenz zu bestreiten, erwies sich,

<sup>7</sup> Vgl. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, vor allem cahier V, 524–526.

<sup>8</sup> J. B. Lotz, *Ontologia, Codex ad usum lectorum*, 4. These, entfaltet in: *Das Urteil und das Sein* 1957, sowie in: *Metaphysica operationis humanae*, Röm 1956: »In omni iudicio [...] Esse subsistens implicite attingitur seu cognoscitur«, a. a. .O. 109.

<sup>9</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes* 83.

<sup>10</sup> A. a. .O. 125.

dieser Argumentation gemäß, als widersprüchlich, weil das explizite Urteil »Gott existiert nicht« jene Bedingung bestreitet, die in jedem Urteil, also auch im Urteil des Gottesleugners, implizit mitgesetzt ist. Ebenso wird in dem Akt, Gott die Liebe zu verweigern, jene Bedingung explizit negiert, die jede Bejahung des Urteilenden und seiner Gegenstände ermöglicht und damit in jedem »Ja« des theoretischen und praktischen Urteils implizit mit-bejaht wird<sup>11</sup>.

Von hier aus konnte versucht werden, den Übergang zu einer *transzendentalen Offenbarungstheologie* zu gewinnen, d. h. zu einer Auslegung der spezifischen Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung im Lichte jener Gottesbeziehung des menschlichen Geistes, die in jedem Urteilsakt mit-vollzogen wird. Dieser Übergang geschieht bei Rahner durch den Nachweis, daß jene Gottesbeziehung, die mit dem Wesen des Menschen als eines urteilsfähigen Subjekts mitgesetzt ist und daher von ihm nicht widerspruchsfrei bestritten werden kann, eine Alternative offenläßt, die nur durch Gottes freies Wort entschieden werden kann.

Transzendentalphilosophisch gesehen nämlich vollzieht der menschliche Geist seine Gottesbeziehung in einem »Vorgriff«, der über jedes konkrete und darum endliche Seiende schon »hinausgreift« und damit das absolute Sein oder Gott nicht als bestimmte Gestalt ergreift, sondern als das »absolute Darüber-Hinaus aller Gestalten«<sup>12</sup>, oder, wie Rahner dies ausdrückt, »in asymptotischer Ferne«<sup>13</sup>. In dieser Rede von der asymptotischen Ferne wirkt Kants Gedanke nach, der Gottesbegriff bezeichne nicht einen Gegenstand, der dem menschlichen Erkennen oder Wollen gegeben werden könnte, sondern eine regulative Idee, an der der urteilende Verstand sich bei jedem seiner Akte orientieren muß. Rahner deutet jedoch diese »Ferne« als Ausdruck eines beständigen Selbst-Entzugs Gottes gegenüber dem menschlichen Geist, welcher Selbstentzug seinerseits als Ausdruck des göttlichen Gerichts über den Sünder verstanden werden müsse. Die offene Alternative, die sich daraus ergibt, ist die Frage, ob dieses Gericht das letzte Wort Gottes an den Menschen bleiben müsse, oder ob der gleiche Gott sich, in freier, ungeschuldeter Gnade, auch in der Weise unüberbietbarer Nähe zeigen könne<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> K. Rahner, Atheismus, in: *Sacramentum mundi* I, 372 ff.

<sup>12</sup> J. Maréchal, *Le point de départ* V, 542.

<sup>13</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 135.

<sup>14</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 173 f.

Auf dieses *möglicherweise* ergehende Gnadenwort ist der Mensch, kraft des in jedem Urteilsakt vollzogenen Vorgriffs, immer schon verwiesen; daß dieses Wort *wirklich* ergangen sei, macht den Inhalt der christlichen Botschaft von der Inkarnation des göttlichen Wortes in der Menschennatur Jesu aus. Diese darf als die supereminente und zugleich völlig ungeschuldete Vollgestalt derjenigen Gottesbeziehung begriffen werden, die mit dem Wesen des Geistes schon mitgesetzt ist<sup>15</sup>. Zur transzendentalphilosophischen Gotteslehre tritt so eine transzendentaltheologische Inkarnationslehre hinzu, von der aus Rahner den Zugang zu einer transzendentaltheologischen Re-Interpretation anderer theologischer Traktate, vor allem der Gnadenlehre, der Sakramentenlehre und der Lehre von der Kirche gewinnt.

Da aber durch Gottes Gnade eine einzige Alternative entschieden wird, die Alternative von asymptotischer Ferne und unüberbietbarer, in der hypostatischen Union von Gotteswort und Menschenatur gegebener Nähe, gibt es eine *Geschichte* in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nur insofern, als durch die Inkarnation des Gotteswortes eine einmalige und unüberbietbare Veränderung dieses Gottesverhältnisses geschieht. So »schrumpft« die »ganze Offenbarungsgeschichte, die mit der Geschichte der Menschheit koextensiv ist« theologisch gesehen »zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Ereignisses Christi zusammen«<sup>16</sup>.

Die Anfrage, ob auf diese Weise ein theologisches Verständnis der Geschichte erreicht werde, das der Eigenart der biblischen Verkündigung, vor allem des Alten Testaments, gerecht werden kann, ist ein zentrales Thema nicht nur der Kritik an Rahner, sondern an allen Versuchen einer transzendentalen Theologie geworden. Denn es konnte mit guten Gründen vermutet werden, es sei der transzendente Ansatz, d. h. der Ansatz bei der Frage nach den allem geschichtlichen Wandel entzogenen Bedingungen des Urteilsaktes und seiner Bedeutung für die Gegenstandskonstitution, der jedem Versuch im Wege stehe, der Geschichte konstitutive Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zuzuerkennen – und zwar einer Geschichte, die sich nicht auf einen einzigen Augenblick reduzieren läßt. An der Frage, ob sich die transzendente Reflexion mit der historischen verbinden läßt, ohne daß daraus psychologische oder soziologische Mißverständnisse des transzendentalen

<sup>15</sup> K. Rahner, Transzendentaltheologie 991.

<sup>16</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 169.

Problems entstehen, entscheidet sich deshalb zugleich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer transzendentalen Theologie.

b) *Die transzendente Dialektik und eine philosophische »Deduktion« der christlichen Rechtfertigungslehre*

Ein anderes Bild vom Verhältnis zwischen Transzendentalphilosophie und Theologie ergibt sich, wenn Kants Hinweis auf diejenige Dialektik ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, in die die Vernunft, sowohl in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch, sich notwendig verstrickt. Nur wenn diese Dialektik aufgelöst werden kann, ist die Konstitution von Gegenständen möglich, sei es von Gegenständen der Erkenntnis, sei es von solchen der Praxis, d. h. von Zwecken, zu deren Verwirklichung wir nicht nur subjektiv geneigt, sondern objektiv verpflichtet sind. Insofern ist die transzendente Dialektik ein integrierender Bestandteil von Kants Transzendentalphilosophie.

Die grundlegende Differenz zwischen Kants theoretischer und praktischer Philosophie ergibt sich aus den unterschiedlichen Wegen zur Auflösung dieser Vernunftdialektik. Und es ist dieser Unterschied, der für die Theologie entscheidende Bedeutung gewonnen hat.

Im *theoretischen Vernunftgebrauch* nämlich ergibt sich diese Dialektik aus einem unvermeidlichen Schein: Dieser besteht darin, daß die für jeden Verstandesgebrauch unerläßlichen Vorstellungen von der vollständigen Erfüllung derjenigen Aufgaben, die die Vernunft sich stellen muß, als Vorstellungen von ansichseienden Gegenständen erscheinen. Die Unentbehrlichkeit von regulativen Ideen wird dann als der Erweis der notwendigen Existenz desjenigen verstanden, was diese Ideen intendieren. Der »focus imaginarius« aller Verstandestätigkeit wird so als das notwendig existierende Wesen mißverstanden. Die Vernunftdialektik, die sich aus diesem »transzendentalen Schein« ergibt, wird dadurch aufgelöst, daß das Zustandekommen dieser perspektivischen Täuschung durchschaut wird, womit der Schein zwar nicht verschwindet, aber aufhört, uns zu täuschen<sup>17</sup>. Wird Gott also nicht mehr als das im höchsten Maße Seiende verstanden, sondern als der Inhalt einer regulativen Vernunftidee, dann ist die Verführung durch den transzendentalen Schein über-

<sup>17</sup> KdrV A 297 f.

wunden. Die Auflösung der Dialektik der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche verlangt so den Verzicht auf alle Onto-Theologie.

Im *praktischen Vernunftgebrauch* dagegen ergibt sich die Vernunftdialektik daraus, daß die Vernunft sich das »höchste Gut« zu ihrem Endzweck machen muß, eben dies aber, wegen eines darin enthaltenen inneren Widerspruchs, nicht kann. Denn die Gesetze der Kausalität, die eingehalten werden müssen, um irgendeinen Zweck, und so auch den Endzweck, *wirklich zu machen*, sind strukturverschieden vom Sittengesetz, das uns gebietet, diesen Endzweck zu *wollen*<sup>18</sup>. Wegen der Strukturdifferenz der beiden Gesetze ist es nicht widerspruchsfrei möglich, das höchste Gut aus reiner Gesinnung zu wollen und zugleich auf die kausalen Bedingungen seiner Verwirklichung Rücksicht zu nehmen. Diese Dialektik kann nicht dadurch aufgelöst werden, daß wir einen unvermeidlichen Schein durchschauen, sondern nur dadurch, daß wir die Existenz eines Wesens annehmen, das wir zugleich als Schöpfer der Natur und als Gesetzgeber des Sittengesetzes verehren.

So verbietet die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs die Realsetzung dessen, was wir im Gottesgedanken intendieren; die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs dagegen macht eben diese Realsetzung nötig, und zwar im Sinne eines theoretisch nicht beweisbaren Satzes, der »einem praktischen Gesetz unauflöslich anhängt«<sup>19</sup>. Das Sittengesetz kann nur erfüllt werden, wenn wir jene sittlichen Pflichten, die die Vernunft sich in reiner Selbstgesetzgebung selber abverlangt, zugleich »als göttliche Gebote« verstehen dürfen<sup>20</sup>.

Mit dieser Definition von Religion hat Kant, vermutlich ohne sich dessen bewußt zu sein, sich auf transzendente Wege das jüdische Religionsverständnis zueigengemacht, das jene göttliche Weissung, die alle menschliche Sittlichkeit erst möglich macht, als die zentrale Selbstoffenbarung Gottes begreift. Darauf beruht es, daß unter den Kantianern sich auffallend viele jüdische Denker finden, von Kants Lieblingsschüler Markus Herz bis zu dem Neukantianer Hermann Cohen. Umgekehrt erweist Hegels oft recht verständnislose Kritik am Judentum sich bei näherer Betrachtung als eine Kritik

<sup>18</sup> KdpV A 204f.

<sup>19</sup> KdpV A 120.

<sup>20</sup> Rel B 229.

am Religionsverständnis Kants, das auf dem Versuch beruhte, die transzendente Vernunftdialektik durch einen postulatorischen Gottesglauben *aufzulösen*, statt sie als eine dem göttlichen Geiste selbst immanente Dialektik *auszulegen*. So ist Hegels Judentumskritik in ihrem Zentrum Kantkritik, diese aber wesentlich Kritik an Kants Verständnis von Transzendentalphilosophie, das alle Dialektik nur als eine Logik des (aufzulösenden) Scheins begreifen kann.

Doch betrifft die von Kant beschriebene Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs nicht nur den Begriff des »höchsten Gutes«, sondern schon dessen »erstes Bestandsstück«, die Reinheit der Gesinnung. Das Sittengesetz fordert von uns diese Reinheit der Gesinnung; aber in seiner Gestalt als »Imperativ« zeigt es zugleich an, daß wir diese Gesinnung (noch) nicht besitzen, sondern das, was unsere eigene Vernunft von uns fordert, als ein Gebot erfahren, dem wir, nicht ohne Widerstreben, gehorchen müssen. Dann aber scheint es unmöglich, daß wir uns eine Gesinnung, die wir nicht haben, durch einen Entschluß, der diese Gesinnung schon voraussetzen würde, selber geben. Um dies auch nur zu *wollen*, müßten wir die Reinheit der Gesinnung schon besitzen; dann aber wäre ein eigener Akt des Gehorsams nicht nötig. Es ist folglich nicht einzusehen, »wie ein böser Baum gute Früchte bringen soll«<sup>21</sup>.

Kant sieht die einzige Möglichkeit, diese Dialektik aufzulösen, in einer »Deduktion«, d. h. in einem philosophischen Berechtigungsnachweis, der »Idee einer Rechtfertigung« des Sünders<sup>22</sup>; dieser nämlich wird nur durch einen »Urteilsspruch aus Gnade«<sup>23</sup> zu einer sittlichen Selbstbestimmung fähig, zu der er sich, in seine eigene Bosheit verstrickt, aus eigener Kraft nicht erheben könnte. Von hier aus (und nicht nur wegen der Kritik aller Gottesbeweise) wird es begreiflich, daß Kants Lehre von der transzendentalen Dialektik und der Bedingung ihrer Auflösung vor allem die Zustimmung evangelischer Theologen fand<sup>24</sup>.

Auf eine Konsequenz aus seiner Postulatenlehre, die Kant an späterer Stelle wenigstens in Erwägung gezogen hat, soll an dieser Stelle noch hingewiesen werden, weil sie von theologischem Interesse ist: Wenn wir unsere Pflichten einerseits als Ausdruck der

<sup>21</sup> Rel B 50.

<sup>22</sup> Rel B 101.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> J. Kaftan, Kant als Philosoph des deutschen Protestantismus, Berlin 1905.

Selbstgesetzgebung der Vernunft, andererseits »als göttliche Gebote« verstehen sollen, müssen wir annehmen, daß die Selbstgesetzgebung der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch, die uns diese Pflichten vorschreibt, als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung zu begreifen ist. Das aber hat Folgen für das Verständnis der sittlichen Tat. Auch sie ist, als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Weltregierung, auf einen Zweck bezogen, den Gott selbst sich gesetzt hat: auf das »Reich Gottes«. Und so wird Kant in einem Spätwerk jene Dialektik, die sich daraus ergibt, daß die Reinheit der moralischen Gesinnung keine Garantie für die Wirksamkeit der sittlichen Tat enthält, auf eine überraschende Weise auflösen: Die sittliche Tat verhält sich zu diesem göttlichen Zweck nicht wie das geeignete Mittel, das die Erreichung dieses Zweckes herbeiführt, sondern wie das Zeichen zu dem, was es bedeutet, näherhin wie das sakramentale Zeichen sich zu Gottes Wirken verhält: als »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum«<sup>25</sup>.

Freilich hat Kant, obgleich seine Lehre von der Vernunftdialektik ein konstitutives Bestandsstück seiner Transzendentalphilosophie ist, seine Postulatenlehre nicht »transzendental« genannt. Auch diejenigen evangelischen Theologen, die sich auf ihn beriefen, haben ihre Argumentation nicht als »transzendente Theologie« bezeichnet. Das gilt auch für die meisten philosophischen Versuche der Vertreter des Deutschen Idealismus, die kantische Philosophie so weiterzuentwickeln, daß sie ein Problem auflösen konnte, das Kant am Ende seiner »Kritik der reinen Vernunft« zwar genannt, aber nicht mehr thematisch behandelt hatte: die Aufgabe, das Verhältnis der Vernunft zur Geschichte zu bestimmen. Obgleich also hier der Terminus »transzendental« zumeist nicht verwendet wird, sind doch alle diese Versuche für die Verhältnisbestimmung von Transzendentalphilosophie und Theologie bedeutsam. Denn an ihnen, aber auch an ihrer Kritik, lassen sich Möglichkeiten abschätzen, nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern auch die transzendente Theologie so weiterzuentwickeln, daß beide ihre bisherige relative Ferne zum Problem der Geschichte überwinden können.

---

<sup>25</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademieausgabe VII, 84; vgl. R. Schaeffler, *Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant*, in: A. Franz u. W. G. Jacobs, *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn 2000, 39–62.

## 2. Eine ungelöste Aufgabe der kantischen Transzendentalphilosophie: Die Geschichte der reinen Vernunft – Antwortversuche des Deutschen Idealismus und ihre Bedeutung für die Theologie

Das letzte Kapitel der Kritik der reinen Vernunft trägt die Überschrift »Die Geschichte der reinen Vernunft«. Doch beginnt der darauf folgende Abschnitt mit dem Satz »Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System offenbleibt und künftig ausgefüllt werden muß«<sup>26</sup>. Die Frage, warum Kant diese »Stelle« nicht selber »ausgefüllt« habe, führt auf das grundsätzliche Problem, ob die Transzendentalphilosophie, wie Kant sie verstand, überhaupt in der Lage sei, die Vernunft in ihrer transzendentalen Funktion, die Konstituierung von Gegenständen möglich zu machen, als eine geschichtliche Größe zu begreifen<sup>27</sup>. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob eine transzendente Theologie dazu dienen kann, die christliche Glaubensbotschaft in ihrem wesentlich geschichtlichen Charakter auszulegen.

Nun scheint die Geschichte der Inbegriff solcher Ereignisse zu sein, die den *Inhalt* der Erfahrung ausmachen. Um von diesen Ereignissen Kenntnis zu gewinnen, ist die *Möglichkeit* der Erfahrung immer schon vorausgesetzt. Und sofern man mit Kant annimmt, daß die Formen des Anschauens und Denkens die *Bedingungen* dieser Möglichkeit sind, gilt auch von ihnen: Sie gehen allen Inhalten der Erfahrung und darum auch aller Geschichte ermöglichend voraus, statt selber, als Ergebnisse historischer Ereignisreihen, Inhalte solcher Erfahrung zu sein. Alles, was als Glied eines historischen Zusammenhangs bestimmbar ist, ist Ergebnis, nicht Bedingung der Gegenstandskonstitution. Eine Geschichte haben dann zweifellos die Individuen und Gruppen, die sich bemühen, vernünftig zu denken, nicht aber die »reine Vernunft«, die immer schon tätig geworden sein muß, wenn Individuen und Gruppen als solche identifiziert und ihre Tätigkeiten und Zustände als Glieder im Zusammenhang einer Geschichte beschrieben werden sollen.

Es ist daher sehr wohl verständlich, daß innerhalb einer kantisch

<sup>26</sup> KdrV A 852.

<sup>27</sup> (Vgl. R. Schaeffler, Transzendente und historische Reflexion, in: Kohlenberger u. a. [Hrsg.] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, Wien 1976, 42–76).

verstandenen Transzendentalphilosophie eine Geschichte der reinen Vernunft nicht geschrieben werden konnte. Denn schon die Frage nach einer solchen Geschichte scheint widersprüchlich zu sein. Entweder hat die Vernunft eine Geschichte, dann ist sie nicht »reine« Vernunft, sondern die empirisch beschreibbare Tätigkeit empirisch beschreibbarer Subjekte. Oder sie ist »reine«, alle Konstitution von Gegenständen der Erfahrung ermöglichende Vernunft, dann hat sie keine Geschichte. Desto erstaunlicher ist, daß Kant in seinem System eine »Stelle« für eine solche Geschichte hat offenhalten wollen.

Doch kann hinzugefügt werden: Welche Gründe es auch immer gewesen sein mögen, die Kant dazu bewogen haben, die »Geschichte der reinen Vernunft« als ein künftig zu behandelndes Thema der Transzendentalphilosophie zu beurteilen, jedenfalls reicht es zur Erfüllung dieser Aufgabe offensichtlich nicht aus, immer neue Variationen einer Abfolge von »Vernunft-Einstellungen« zu beschreiben (Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus), bei denen die Vernunft selbst, die sich auf solche Weise je verschiedenen »einstellt«, unverändert erhalten bleibt. Statt dessen käme es, wenn wirklich eine »Geschichte der reinen Vernunft« geschrieben werden soll, darauf an, komplementär zur *Gegenstandskonstitution* auch die in Stufen sich vollziehende *Konstitution des Subjekts* zu beschreiben. Die Vertreter des Deutschen Idealismus haben diesen Versuch unternommen.

Fichte sieht die Möglichkeit aller Beziehung des endlichen Subjekts auf Objekte darin begründet, daß das absolute Ich in sich selbst in freier Selbstbestimmung die Differenz zwischen dem endlichen Ich und dem Nicht-Ich setzt<sup>28</sup>.

Damit ist zugleich eine Bewegung in Gang gesetzt, in welcher das endliche Ich, das sich zunächst durch das Nicht-Ich begrenzt und bestimmt erfährt, seinerseits seine Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung entdeckt. Diese seine Freiheit versteht und praktiziert es zunächst unbewußt, dann in der Begegnung mit einem ihm äußerlich begegnenden Vernunftwillen, drittens in der Entgegensetzung des Individuellen gegen das Allgemeine (in der Weise der »Sündhaftigkeit«); schließlich wird es, in einer vierten und fünften Epoche, dazu fähig, zuerst theoretisch, in der »Vernunftwissenschaft«, dann auch praktisch, in der »Vernunftkunst«, diese Entgegensetzung zu überwinden. In dem Maße nämlich, in welchem das endliche Ich sich

<sup>28</sup> J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794, Ausg. I. H. Fichte I, 110.

selbst mitsamt seiner Beziehung auf das Nicht-Ich als Manifestation des absoluten Ich begreift, kann es auch seine freie Selbstbestimmung nicht mehr aus dem Gegensatz, sondern aus der Übereinstimmung mit dem Allgemeinen verstehen und vollziehen. Auf diese Weise ergibt sich eine Geschichte der endlichen Vernunft mit fünf Epochen<sup>29</sup>.

Diese Auffassung von der Geschichte kann »transzendental« genannt werden, sofern sie die Frage beantwortet, wie eine Beziehung des endlichen Subjekts zu seinen Objekten möglich sei. Insofern hat *Schelling* mit Recht die Philosophie des Ich »Transzendentalphilosophie« genannt, auch wenn dieser Ausdruck bei *Fichte* nicht vorkommt. Zur Grundlage einer »transzendentalen Theologie« ist *Fichtes* Philosophie freilich nicht geworden, denn sie enthielt eine grundsätzliche Kritik aller Berufung auf Offenbarung<sup>30</sup>. Offenbarung nämlich als ein »äußeres Wort«, das der Mensch sich nicht selber sagen kann, sondern hören muß, entspricht jenem Stadium der »beginnenden Sündhaftigkeit«, in welchem die Vernunft dem Individuum als etwas Äußeres, Gehorsam heischendes gegenübertritt und dadurch jenen Protest hervorruft, der zur »vollendeten Sündhaftigkeit« überleitet, d. h. zur Selbstdurchsetzung der individuellen Freiheit gegenüber allem Allgemeinen. Demgegenüber besteht die »Vernunftwissenschaft« und »Vernunftkunst« gerade darin, daß das Individuum in sich selbst den Willen der allgemeinen Vernunft entdeckt, sodaß es nun in freier Selbstbestimmung vernünftig denkt und handelt, ohne dazu äußerer Autoritäten zu bedürfen.

Anders als *Fichte* haben *Schelling* und *Hegel* die Geschichte der reinen Vernunft verstanden. Und aus diesem anderen Verständnis der Geschichte ergab sich auch eine andere Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Auslegung jener Offenbarung, auf die die christliche Glaubensbotschaft sich beruft.

*Schelling*, der eine komplementäre Beschreibung der Subjekt-konstitution durch »die Natur« und der Gegenstandskonstitution durch das Subjekt entwickeln wollte, hat den Ausdruck »transzendental« nur für den zweiten Teil dieser Bemühung verwendet, den ersten Teil »Naturphilosophie« genannt und beide Betrachtungsweisen in der Lehre vom Absoluten fundiert, das als »Indifferenz« zwi-

<sup>29</sup> J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Ausg. I. H. Fichte VII, 11 f.

<sup>30</sup> So schon in der frühen Schrift »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« von 1790, Ausg. I.-H. Fichte V, 1–8.

schen Subjekt und Objekt der Grund dafür ist, daß die beiden Prozesse der Objektkonstitution und der Subjektkonstitution sich gegenseitig spiegeln<sup>31</sup>.

In diesem Zusammenhang hört die Dialektik auf, eine »Logik des Scheins« und eine Anleitung zu seiner Überwindung zu sein, und wird zu einer Lehre von der dialektischen Entfaltung des Absoluten in die Opposition und Korrelation des Subjektiven und des Objektiven. In dieser korrelativen Opposition von Subjektivem und Objektivem tritt das Wesen des Absoluten in die Erscheinung. Und in diesem Sinne ist die Geschichte als die Abfolge jener Schritte, in denen Opposition und Korrelation von Subjektivem und Objektivem in immer neuen Gestalten hervortreten, »die fortschreitende Offenbarung des Absoluten«<sup>32</sup>.

Theologisch gesehen rückt nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit nicht die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, sondern die Lehre vom »Hervorgang« des Sohnes aus dem Vater, von der »*oppositio relativa*« zwischen beiden und von ihrer Vermittlung im Heiligen Geist. Jene »fortschreitende Offenbarung des Absoluten«, von der Schelling im »System des transzendentalen Idealismus« gesprochen hat, kann nur dadurch verstanden werden, daß in Gott selbst ein Hervorgang geschieht, durch welchen der Vater den Sohn zeugt. Diese Folgerung hat Schelling in seiner Spätphilosophie gezogen. »In ihrer Ausführung begreiflich [...] wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott ein vermitteltes ist: Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt geschaffen«. So ist schon durch den christologischen und weiterhin trinitarischen Charakter des Schöpfungsaktes angelegt, was »in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe« wiederkehrt<sup>33</sup>. Theologen wie Patricius Benedikt Zimmer, vor allem aber russische Religionsphilosophen haben sich an Schellings trinitarischer Geschichtsphilosophie orientiert, um einen Ansatz zur Deutung der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott zu finden<sup>34</sup>.

Deutlicher noch als Schelling hat *Hegel* die gesamte Geschichte der Menschheit als Manifestation jenes Prozesses gedeutet, in dem

<sup>31</sup> Vgl. F. W. J. v. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen 1800, Ausg. Schröter II, 600, Vgl: ders.: *Zur Darstellung meines Systems*, III, 4.

<sup>32</sup> F. W. J. v. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Ausg. Schröter II, 603.

<sup>33</sup> F. W. J. v. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, vierzehnte Vorlesung, Ausg. Schröter VI E, 29.

<sup>34</sup> Vgl. P. B. Zimmer, *Begriff und Gestalt der Geschichte*, München 1817.

das Absolute jene Selbst-Unterscheidung und Selbst-Vermittlung vollzieht, durch die es sein Wesen offenbart. Im Gegensatz zu Schelling jedoch hat Hegel dieses Absolute nicht als die Indifferenz von Subjekt und Objekt, sondern als Geist verstanden. Denn das Wesen des Geistes ist es, sich das Andere gegenüberzusetzen und sodann dadurch, daß er dieses Andere als seine Setzung begreift, zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Für die Theologie ist dieses Geschichtsverständnis Hegels aus zwei Gründen bedeutsam geworden: erstens weil nach Hegels Überzeugung unter allen Religionen das Christentum als diejenige Religion erscheint, in der die Natur Gottes, Geist zu sein, zum ersten Male ausdrücklich hervortritt<sup>35</sup>; zweitens weil der Geist, nach Jesu Tod und Himmelfahrt ausgegossen, als Geist der Gemeinde wirksam wird und diese als jene Gestalt der göttlichen Gegenwart in der Welt aufbaut, die allein dem Wesen Gottes angemessen ist<sup>36</sup>. Diese Gemeinde ist freilich dazu bestimmt, sich zur Universalität zu erweitern und in dieser ihrer Vollendungsgestalt nicht mehr als eine Sondergruppe der übrigen Menschheit gegenüberzutreten, sondern sich in der neuen, vom Geist erfüllten Menschheit aufzuheben.

So ergab sich aus der Weise, wie Hegel die Dialektik des Geistes verstand, die Möglichkeit, nicht nur die christliche Trinitätslehre neu zu begreifen, sondern auch weitere Inhalte der christlichen Verkündigung auf philosophischem Wege verständlich zu machen, so vor allem den Absolutheitsanspruch des Christentums, aber auch das Selbstverständnis der Kirche als der Antizipationsgestalt einer kommenden universalen und geistgewirkten Menschheit. Evangelische Theologen wie Ferdinand Christian Baur haben versucht, den Inhalt des Evangeliums und die Geschichte der Kirche im Lichte der hegel-schen Dialektik neu zu deuten.

Die Frage, ob ein Verständnis von Dialektik, das diese als die Selbstentfaltung des Absoluten begreift, die gesuchte Brücke zwischen transzendentaler und historischer Reflexion schlagen könne, entscheidet sich daran, welche Rolle im dialektischen Prozeß der Freiheit zuerkannt werden kann. Nun sind sich alle Vertreter der dialektischen Systeme, unter Einschluß der Vertreter des dialektischen Materialismus, darin einig, daß die Freiheit das *Ziel* des dialektischen Prozesses sei. Uneinigkeit besteht hinsichtlich der Frage, ob der Pro-

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Ausgabe Glockner XI, 415.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, Ausg. Glockner XVI, 316.

zeß selber mit Notwendigkeit voranschreite, oder ob *innerhalb* jenes Vorgangs, aus dem die menschliche Subjektivität und ihre Objektwelt hervorgehen, die Freiheit einen bestimmenden Einfluß habe. Theologisch gewendet ist dies die Frage, ob das, was wir als Geschichte erfahren, die Manifestation desjenigen Vorgangs sei, in welchem der Sohn aus dem Vater und der Geist aus beiden hervorgeht, oder ob die göttlichen Akte der Schöpfung und der Offenbarung im Unterschied von jedem Prozeß, auch dem innergöttlichen, durch eine Entscheidung bestimmt seien, die auch durch das göttliche Wesen nicht präjudiziert wird. Denn nur wenn Schöpfung und Offenbarung freie göttliche Akte sind, die von allen »Processiones«, die aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit hervorgehen, unterschieden bleiben, kann auch das, was aus diesen göttlichen Akten hervorgeht, vor allem der menschliche Geist, Subjekt freier Akte sein.

Während Hegel dazu neigt, die Geschichte als die Manifestation derjenigen Dialektik zu beschreiben, durch welche Gott sein Wesen als Geist realisiert, sieht *der späte Schelling* in der Differenz zwischen wesensnotwendigem Prozeß und durch Freiheit bestimmter Geschichte zugleich den Unterschied, freilich auch die Beziehung zwischen Mythos und Offenbarung. Er versteht den Mythos als jenen theogonischen Prozeß, der notwendigerweise auf jenen »Punkt« zuläuft, »wo alles auf eine freie Tat gestellt erscheint«<sup>37</sup>. Denn »im Prozeß ist bloße Notwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit«<sup>38</sup>. Schöpfung und Offenbarung sind die beiden ausgezeichneten Akte der göttlichen Freiheit, »ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens zu Begreifendes«<sup>39</sup>. Gerade diese Betonung der göttlichen Freiheit war es, durch die Schelling auf die Theologie Franz Anton Staudenmaiers eingewirkt hat.

Für die hier erörterte Frage, ob die Transzendentalphilosophie so weiterentwickelt werden kann, daß Kants Desiderat einer »Geschichte der reinen Vernunft« einlösbar wird, ist Schellings Philosophie der Offenbarung und der in ihr sich manifestierenden göttlichen Freiheit deshalb belangvoll, weil die göttliche Freiheit, wie er sie versteht, zugleich das transzendente Problem auf neue Weise beantwortet: die Frage, wie die menschliche Vernunft tätig werden muß, wenn es möglich sein soll, daß ihr Gegenstände ihres Erkennens und Wollens

<sup>37</sup> F. W. J. v. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 399.

<sup>38</sup> A. a. .O. 395.

<sup>39</sup> A. a. .O. 403.

gegenübertreten. Es handelt sich bei jedem dieser Akte um einen Nachvollzug jenes Aktes der göttlichen Freiheit, die wesentlich ein Akt freier Selbstbeschränkung ist. Durch diesen Akt nämlich setzt Gott sich dazu herab, etwas nicht zu sein, nämlich nicht die Welt. Nur so schafft er der Kreatur den Raum, ihm in endlicher Eigenständigkeit gegenüberzutreten<sup>40</sup>. Und nur indem der Mensch diesen Akt freier Selbstbeschränkung mit- und nachvollzieht, kann auch er den Objekten jenen Eigenstand einräumen, in welchem sie ihm gegenübertreten, sodaß er zu ihnen in jene freie Beziehung eintreten kann, die das Wesensmerkmal der Geschichte ist. Diese freie Selbstbeschränkung ist das Merkmal der Liebe. Wie die Kreatur aus der Liebe Gottes hervorgeht, so kommt auch die menschliche Freiheit nicht im sich durchsetzenden »Eigenwillen« zur Vollendung, sondern nur in der Liebe.

Insofern hat bei Schelling die transzendente Frage nach dem Möglichkeitsgrund der Objektconstitution und die komplementäre Frage nach dem Möglichkeitsgrund für die Konstitution endlicher Subjekte nicht nur den Weg zu einer philosophischen Trinitätslehre geöffnet; vielmehr ergab sich auf diesem Wege auch eine Theorie der Geschichte in ihrer Differenz gegenüber aller Notwendigkeit eines Prozesses.

Dennoch stellt sich die zweifache Frage: Ist auf diese Weise Kants Desiderat wirklich eingelöst, aus der Transzendentalphilosophie den Ansatz zu einer »Geschichte der reinen Vernunft« zu gewinnen? Und ist es den Vertretern des Deutschen Idealismus gelungen, zwischen transzendentaler und historischer Reflexion so zu vermitteln, daß dadurch ein Leitfaden für die Weiterentwicklung einer transzendentalen Theologie gewonnen werden kann?

Vergleicht man nämlich Hegels und Schellings Versuche, die Geschichte der reinen Vernunft zu beschreiben, dann zeigt sich: Hegel ist es gelungen, nicht nur im Allgemeinen anzugeben, warum die Vernunft eine Geschichte hat; vielmehr konnte er diese Geschichte auch in ihren einzelnen Epochen nachzeichnen, und zwar nicht in einer deduzierten Konstruktion, wie bei Fichte, sondern so, daß der Leser darin die Geschichte der Völker, Kulturen und Staaten, wie sie empirisch erforscht werden kann, wiedererkennt. Aber indem er die-

<sup>40</sup> F. W. J. v. Schelling, Weltalter, ein Fragment, Druck I, 155, Ausg. Schröter 85; Vgl.: ders. Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, Ausg. Schröter VI, 745, Werke XIV, 353.

se Geschichte als den Prozeß des zu sich selber kommenden Geistes begreift, wird die Freiheit der Individuen zu einem Spiel subjektiver Meinungen und Antriebe, die die Vernunft, mit der ihr eigenen »List«, als Mittel zu ihrem Ziele gebraucht. Auf solche Weise wird, nach Hegels eigener Absicht, der Anschein des Kontingenten aus dem Verständnis der Geschichte entfernt<sup>41</sup>. Die Meinung der Individuen aber, durch ihre freien Entscheidungen eine historische Wirkung zu erzielen, die nicht durch die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses beherrscht wäre, erweist sich als Illusion.

Theologisch gesehen wird so aus der Freiheit des Menschen, der sich auch zur Sünde entschließen kann, eine im Geschichtsprozeß notwendige vorantreibende Negation; und aus der ungeschuldeten Freiheit der göttlichen Vergebungsgnade wird die im Geschichtsprozeß ebenso notwendige Negation der Negation. Beide aber, die Negation und ihre Überwindung, erscheinen als notwendige Momente im Prozeß des zu sich kommenden Geistes.

Schelling dagegen legt bei seiner Deutung der Geschichte den Akzent auf die göttliche und menschliche Freiheit und kann gerade dadurch die Geschichte von jedem mit Notwendigkeit voranschreitenden Prozeß unterscheiden. Aus der göttlichen Liebe als einem Akt freier Selbstbeschränkung Gottes entsteht der Handlungsspielraum für eine menschliche Freiheit, die, als Freiheit zum Guten und Bösen, nicht notwendig dem göttlichen Liebeswillen entspricht, aber auch im Bösen noch geschichtsmächtig bleibt<sup>42</sup>. Aber er kommt, im Unterschied zu Hegel, von diesem Ansatz aus nicht zu einer philosophischen Deutung der konkreten, empirisch erforschbaren Geschichte. Durch die Entscheidung zwischen dem »Eigenwillen«, der sich gegenüber dem Allgemeinen und zugleich gegenüber dem endlichen Anderen durchzusetzen versucht, und der »Liebe«, die auf solche partikuläre Selbstdurchsetzung verzichtet, ist die Vernunft der Individuen zwar *geschichtlich*, gewinnt also ihre konkrete Gestalt aus Entscheidungen der Freiheit, aber sie hat insoweit keine *Geschichte*, d. h. sie fügt sich nicht in einen die Individuen umgreifenden Ereigniszusammenhang ein – es sei denn, dieser die Individuen umgreifende Ereigniszusammenhang werde doch wieder, wie in Schellings

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Ausg. Hoffmeister 29.

<sup>42</sup> F. W. J. v. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Ausg. Schröter IV, 244, Werke VII, 354.

»Weltalter-Fragment«, als Prozeß verstanden, der von einer Notwendigkeit des sich selbst explizierenden Absoluten beherrscht wird<sup>43</sup>.

Das Problem einer »Geschichte der reinen Vernunft«, wie Kant sie gefordert, aber nicht geschrieben hat, scheint insofern darin zu liegen, daß »Geschichte« als ein Zusammenhang freier Handlungen der Individuen verstanden werden muß, während »die Vernunft« im transzendentalen Verständnis des Wortes aller Gegenstandskonstitution ermöglichend vorausliegt, auch derjenigen Konstitution, aus der die empirische Gegebenheit von Individuen und Gruppen erst hervorgeht. Sollte daher »die Vernunft« eine Geschichte haben, dann scheint diese »Geschichte der Vernunft« die Voraussetzung, nicht die Folge jener freien Entscheidungen zu sein, die wir empirischen Subjekten zuschreiben können. Darum erscheint eine solche »Geschichte«, falls es sie gibt, immer wieder als ein Zusammenhang von Ereignissen, der von aller empirischen Geschichte verschieden bleibt und, als deren Ermöglichungsgrund, ins Absolute fällt. Darauf beruhen die Schwierigkeiten, mit denen Hegel und Schelling bei ihrem Versuch zu kämpfen hatten, transzendente und historische Reflexion miteinander zu vermitteln. Dennoch erhebt sich die Frage, ob bei ihnen Ansätze zu finden seien, aus denen, in weiterführender Reflexion, eine Lösung dieser Schwierigkeiten zu gewinnen ist. Davon wird es auch abhängen, ob von einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie ein theologischer Gebrauch gemacht werden kann, der dem geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft entspricht.

Ehe in die Erörterung dieser Frage eingetreten wird, sei eine Vorbemerkung erlaubt. Die folgenden Ausführungen zu einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode mögen dem philosophischen Leser zu knapp, dem theologischen zu ausführlich erscheinen. Den philosophischen Leser, der sich eine eingehendere Darstellung und Begründung dieses Methoden-Vorschlages wünscht, kann ich auf mein schon mehrfach erwähntes Buch »Die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« verweisen. Den theologischen Leser, der rascher zu sehen wünscht, was eine solche Methode für die Theologie bedeuten könnte, muß ich um seine Geduld bitten. Denn im vorigen Kapitel, bei der Kennzeichnung der Fragestellung, der die hier vorgelegte Untersuchung dienen soll, ist mehrfach auf zweierlei hingewiesen worden: Einerseits muß es den Theologen überlassen

<sup>43</sup> F. W. J. v. Schelling, Weltalter, ein Fragment, Druck I, 141 ff., Ausg. Schröter 77 ff.

bleiben, zu beurteilen, ob die hier vorgelegte »Einübung« diejenigen Erwartungen erfüllt, die sie, aus der Notwendigkeit ihrer Sache heraus, an die Philosophie richten; andererseits ist gerade dazu, ein solches Urteil zu fällen, ein erhebliches Maß an »philosophischer Einübung« erforderlich. Die Darstellung dieser Methode aber ist ein wesentlicher Teil dieser Einübung. Darum ist es erforderlich, diese Methode zunächst noch unabhängig von ihrer möglichen Anwendung auf Fragen der Theologie darzulegen. Erst in einem zweiten Schritt kann gezeigt werden, welchen möglichen Ertrag sich die Theologie von der Anwendung dieser Methode erwarten kann.

### 3. Weiterführende Hinweise aus der Geschichte der Transzendentalphilosophie

Um die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie abzuschätzen, kann es hilfreich sein, zunächst noch einmal einen Blick in ihre Geschichte zu werfen.

#### a) *Kant und Schelling: Erfahrung oder Konstruktion?*

Kant hat seine Transzendentalphilosophie als den Versuch verstanden, die objektive Gültigkeit solcher Sätze nachzuweisen, die sich auf jeden möglichen Gegenstand beziehen und in dieser Allgemeingültigkeit nicht durch den Hinweis auf Erfahrung begründet werden können. Er hat den Grund dieser Allgemeingültigkeit darin gefunden, daß diese Sätze die Bedingungen formulieren, die nicht nur den *Akt* des Erkennens, sondern zugleich dessen *Gegenstände* möglich machen, weil diese Gegenstände durch die Akte unseres Anschauens und Denkens allererst konstituiert werden.

Wird nun aber die Transzendentalphilosophie als Lehre von der Gegenstandskonstitution verstanden, dann erhebt sich die Frage: Ist die Konstitution des Gegenstandes durch die Akte des Anschauens und Denkens etwas anderes als eine Abfolge von Schritten der *Konstruktion*, die, ausgehend von reinen Begriffen, schließlich auch die anschauliche Gestalt des Gegenstandes aus sich erzeugt? Als Vorbild einer solchen Konstruktion wird immer wieder das Verfahren der Geometer genannt, die aus mathematischen Begriffen und ihrem funktionalen Zusammenhang die anschauliche Gestalt von Kreisen, Ellipsen und Parabeln konstruieren. Schelling hat in diesem Sinne die

Konstruktion, d.h. die Hervorbringung der anschaulichen Gestalt aus dem reinen Begriff, für die wichtigste Leistung des Erkennens gehalten, freilich vor allem bezogen auf die Hervorbringungen der »intellektuellen«, nicht der sinnlichen Anschauung.

Er distanzierte sich dadurch ausdrücklich von Kant, der die Gegenstandskonstitution nicht als Konstruktion begreifen wollte, sondern als Ermöglichung von *Erfahrung*. Denn bei der bloßen Konstruktion scheint das Subjekt in sich selbst und seinen Hervorbringungen befangen zu bleiben. Nur in der Erfahrung tritt ihm das Objekt in seiner Eigenständigkeit und seiner Maßgeblichkeit für das Urteil gegenüber. »Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit«<sup>44</sup>. Die Gegenstandskonstitution gewinnt, obgleich sie eine Leistung des Subjekts ist, ihre objektive Bedeutung dadurch, daß sie Erfahrung möglich macht. Das gilt nach Kants Überzeugung sogar für die Mathematik: Zwar bringt diese ihre Gegenstände, die Zahlenverhältnisse und Raumgestalten, auf konstruktivem Wege selber hervor; aber diese Konstrukte bewähren ihre objektive Gültigkeit gerade dadurch, daß sie jene Gesamtordnung des Raumes und der Zeit zustandebringen, die ihrerseits die Erfahrung von Naturerscheinungen und von deren raum-zeitlichen und kausalen Verhältnissen möglich macht<sup>45</sup>.

Damit sind zwei gegensätzliche Auffassungen von der Aufgabe der Transzendentalphilosophie deutlich geworden, die, als alternative Modelle, auch dann bedeutsam bleiben, wenn man versucht, über Kants oder Schellings Positionen hinauszugehen. Kantisch verstanden ist die Transzendentalphilosophie nicht eine Anleitung zu apriorischen Konstruktionen, die die Erfahrung überflüssig machen könnten, sondern die Benennung von Bedingungen, die die Erfahrung möglich machen. Für Schelling dagegen bewährt sich der Begriff gerade darin, daß er nicht darauf wartet, durch eine ihm entsprechende Erfahrung mit Inhalt gefüllt zu werden, sondern die Anschauung, die ihn erfüllt, aus sich selber erzeugt. Und die Transzendentalphilosophie hat die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Konstruktionen begreiflich zu machen.

Von hier aus muß freilich an Kant die kritische Rückfrage ge-

<sup>44</sup> Prol A 205.

<sup>45</sup> (vgl. den Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche, KdrV A 712 ff.).

stellt werden: Wie kann seine Transzendentalphilosophie eine Lehre von der Gegenstands*konstitution* sein, ohne, und sei es gegen seine Absicht, zu einer Lehre von der Gegenstands*konstruktion* zu werden? Oder anders gewendet: Wie verschafft sich der Gegenstand, obgleich er nach gemeinsamer Auffassung der Transzendentalphilosophen durch das Subjekt konstituiert wird, diesem Subjekt gegenüber jene Eigenständigkeit, die nötig ist, wenn er ihm als Inhalt einer Erfahrung gegenübertreten soll? Und wie bleibt die menschliche Vernunft sich, trotz aller ihrer Gesetzgebung über die Gegenstände ihres Erkennens, ihrer Endlichkeit bewußt, aufgrund derer sie, im Unterschied zum göttlichen »Intellectus archetypus«, sich die Gegenstände geben lassen muß, auf die sie sich erkennend richtet?

Fragen dieser Art zeigen, was bei der Alternative »Erfahrung oder Konstruktion?« auf dem Spiele steht: Es ist der Eigenstand der Objekte auch gegenüber dem sie konstituierenden Subjekt, und es ist das Bewußtsein von der Endlichkeit der menschlichen Vernunft auch in ihrer transzendentalen, gegenstandskonstitutiven Funktion, sofern diese Endlichkeit ihr in der Begegnung mit den von ihr konstituierten Gegenständen bewußt wird.

Diese Frage gewinnt dort besondere Bedeutung, wo geprüft werden soll, ob von der transzendentalen Methode ein theologischer Gebrauch gemacht werden kann. Es ergeben sich nämlich zwei ganz unterschiedliche Auffassungen von der möglichen Gottesbeziehung des Subjekts, wenn dessen Beziehung zu seinen Gegenständen entweder als Ergebnis einer Konstruktion oder als Erfahrung verstanden wird. Und mancher Widerstand von Theologen gegen die Transzendentalphilosophie erklärt sich aus der naheliegenden Vermutung, daß man nicht beginnen kann, von »Gegenstandskonstitution« zu reden, ohne bei einer Lehre von der »Konstruktion« aller Gegenstände zu enden.

An dieser Stelle sei ein terminologischer Hinweis gestattet: Der hier formulierte Gegensatz zwischen »Erfahrung« und »Konstruktion« besteht nur dann, wenn man »Konstruktion« im Sinne Schellings als die Hervorbringung der Anschauung aus dem reinen Begriff versteht. Dann nämlich verliert der so »konstruierte« Gegenstand seine Eigenständigkeit gegenüber dem Subjekt, und die Begegnung mit ihm verliert jenen Charakter des Unvorhersehbaren und Überraschenden, der für die Erfahrung kennzeichnend ist. Wird der Begriff »Konstruktion« dagegen so verstanden, daß er nur die konstitutive Bedeutung der Begriffe und ihres Gebrauchs für den Aufbau der Gegenstandswelt bezeichnet, dann hebt er ein inneres Moment hervor,

das zu jeder Erfahrung gehört und tritt deshalb zum Begriff der »Erfahrung« in keinen Gegensatz. In diesem Sinne hat Carlo Huber mehrfach von einer »costruzione della realtà« gesprochen<sup>46</sup>.

Wenn nämlich die Objekte, als bloße Konstrukte, keinen Eigenstand gegenüber dem Subjekt gewinnen, dann können sie ihm auch nichts »sagen«, was das Subjekt nicht in reiner Reflexion auf sich selbst zu erkennen vermöchte. Dann aber gibt es, religiös gesprochen, kein »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur«, sondern nur immer neue Weisen, wie das Subjekt sich selbst an den Objekten gespiegelt findet. Wenn es eine Gottesbeziehung des Subjekts gibt, dann ereignet sie sich in dessen reiner Innerlichkeit. Und wenn dieses Subjekt eine Geschichte haben sollte, dann nicht deshalb, weil es von seinen Objekten überrascht und zu einer Veränderung seines Anschauens und Denkens genötigt werden könnte, sondern allenfalls deshalb, weil es sich durch eine Art von Erleuchtung zu neuen Weisen des Denkens und Anschauens befähigt sieht und darin möglicherweise ein Wirken der göttlichen Freiheit erkennt. Aber die verwandelnde Kraft geht dann nicht von den Gegenständen aus, und die neue »Öffnung der Augen« geschieht in der reinen Innerlichkeit des Bewußtseins. Schellings Offenbarungsverständnis scheint auf solche Weise zwar die Beziehung des endlichen Subjekts zu Gott und seiner Freiheit hervorzuheben, aber demgegenüber eigentümlich weltlos zu bleiben.

Anders würde es sich verhalten, wenn das Subjekt seine Gegenstände nicht »konstruieren« könnte, sondern sie sich in einer Erfahrung »geben« lassen müßte, und zwar auch dann, wenn diese Objekte durch die Akte des Anschauens und Denkens erst zustandegebracht würden, wenn also »Konstitution« nicht »Konstruktion« bedeuten sollte. Dann nämlich könnte das Subjekt durch seine eigenen Produkte überrascht, zur Selbstkritik veranlaßt und dazu genötigt werden, mitten in seinem Erkennen einer »je größeren Wahrheit« auf der Spur zu bleiben. Und es bliebe möglich, den Anspruch dieser je größeren Wahrheit, den das Subjekt an seinen Objekten abliest, als Ausdruck dafür zu verstehen, daß inmitten des Endlichen und Relativen, das den Inhalt der Erfahrung ausmacht, ein Unbedingtes sich geltend macht, das als »Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur« verstanden werden kann. Von den Bedingungen, unter denen dies möglich wird, soll sogleich die Rede sein. Aber

<sup>46</sup> So zuletzt in: Carlo Huber, »Vegliate dunque«, Assisi 1999.

schon jetzt ist deutlich: Nur wenn die ursprüngliche Beziehung des Subjekts auf seine Objekte den Charakter der Erfahrung hat, nicht den der Konstruktion, ist auch eine Geschichte der Vernunft möglich, die sich nicht in deren reiner Innerlichkeit oder in einer vermeintlichen Unmittelbarkeit zu Gott ereignet, sondern in der Begegnung mit den Objekten. Und nur dann ist auch ein Verständnis der Offenbarung möglich, das diese nicht nur als eine Abfolge innerer Erleuchtungen begreift, sondern als eine Abfolge von Begegnungen mit dem göttlichen Anspruch inmitten der Welt.

Freilich muß dann weitergefragt werden, auf welche Weise die Erfahrung verstanden werden muß, wenn sie, im Unterschied zur Konstruktion, jenen Eigenstand der Objekte und diese Endlichkeit der Vernunft deutlich machen soll. Dabei kann es klärend wirken, im Lichte dieser Frage noch einmal Kants und Hegels Begriff der Erfahrung einander gegenüberzustellen.

#### *b) Kants und Hegels Erfahrungsbegriff*

Bei Kant bezeichnet der Begriff »Erfahrung« zunächst jenen Gesamtzusammenhang, in dem alles seine eindeutig bestimmbare Stelle finden muß, was dem Subjekt als das Objekt seines Erkennens gegenüber treten soll. Die Struktur dieses Gesamtzusammenhangs liegt fest und ist durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Verstandeskategorien eindeutig definiert. Als allumfassender Zusammenhang ist er ein einziger. »Es gibt nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören«<sup>47</sup>.

Sekundär aber wird der Erfahrungsbegriff dann für jene Erkenntnisart gebraucht, durch die uns, in diesem von uns selbst aufgebauten Gesamtzusammenhang, einzelne Gegenstände begegnen, denen unser Urteil entsprechen muß, um wahr zu sein. Indem diese Gegenstände ihre unverwechselbare Stelle im Raum, in der Zeit und in der Wechselbeziehung der Substanzen einnehmen, sind sie apriori

<sup>47</sup> KdrV A 110.

durch die Formen unseres Anschauens und Denkens bestimmt. Und in dieser ihrer Bestimmtheit gehen auch sie (nicht nur der Kontext selbst) aus der Tätigkeit unseres Anschauens und Denkens hervor. Dennoch wahren sie diesem Anschauen und Denken gegenüber ihre Eigenständigkeit und Maßgeblichkeit, indem sie die rein formale Struktur des Erkenntniskontexts mit Inhalt füllen und so die Fragen beantworten, die das Subjekt an sie richtet (Was? Wann? Wo? als Folge wovon? als Bedingung wofür?). Die strukturelle Ordnung des Kontextes macht derartige Fragen möglich, präjudiziert aber nicht die Antworten, die der Gegenstand auf diese Fragen gibt<sup>48</sup>.

Stellt man von hier aus erneut die Frage nach dem Kriterium, an dem Erfahrung sich von Konstruktion unterscheidet, dann zeigt sich die Zweideutigkeit des kantischen Erfahrungsbegriffs. Einerseits nämlich soll die Erfahrung, inhaltlich gesehen, dem Subjekt Antworten geben, die dieses durch seine Fragen nicht präjudiziert und die deshalb nicht durch apriorisches Wissen überflüssig gemacht werden können. Andererseits gewinnen alle Erfahrungsinhalte, konstitutionstheoretisch gesehen, ihre Bestimmtheit nur dadurch, daß sie durch die Aktivität des anschauenden und begreifenden Subjekts in den allumfassenden Erfahrungskontext eingeordnet werden. Was dieser Einordnung und damit all unserer Tätigkeit im Anschauen und Denken vorausgeht, kann deshalb im kantischen Kontext nur als die ganz partikuläre und gestaltlose »Sinnesaffektion« beschrieben werden, die noch nichts von räumlicher, zeitlicher oder gar begrifflicher Bestimmtheit an sich trägt. Einer solchen gestaltlosen Sinnesaffektion aber ist keine bestimmte Antwort auf irgendeine Frage zu entnehmen.

So weist Kant zwar mit Grund darauf hin, daß für die Erfahrung ein Moment der Unverfügbarkeit charakteristisch ist: Das Subjekt muß sich die Inhalte seiner Erfahrung geben lassen, statt sie selbst, nach der Art einer Konstruktion, hervorbringen zu können. Aber die Art, wie er die Konstitution der Erfahrungsgegenstände beschreibt, läßt nicht recht deutlich werden, inwiefern das Subjekt in den anschaulichen und begrifflichen Merkmalen dieser Gegenstände etwas anderes entdecken kann, als die Ergebnisse seiner eigenen Konstitutionsleistung, und wie sich der so vollständig vom Subjekt konstituierte Gegenstand vom Ergebnis einer Konstruktion unterscheidet. Hält Kant nämlich die nach notwendigen Regeln erzeugte Einheit

<sup>48</sup> Vgl. KdrV B XII–XIV.

für das Kennzeichen des Gegenstands<sup>49</sup>, dann trifft diese Kennzeichnung auch auf die Ergebnisse regelgerechten Konstruierens zu. Kant hat also die Unterscheidung zwischen Erfahrung und Konstruktion zwar intendiert, aber ein hinlängliches Kriterium für diese Unterscheidung nicht angeben können.

Daß ihm dies jedoch nicht gelang, lag an seinem Erfahrungsbegriff, nach welchem alles Gestalthafte, das wir an den Gegenständen vorfinden, auf die Leistung des Subjekts zurückgeführt wird. Unter dieser Voraussetzung aber kann alles, was dieser Gestaltung vorausliegt, nur als amorphes Material (»roher Stoff«) von Sinnesaffektionen beschrieben werden. Dieser Begriff der »Sinnesaffektion« aber enthält bald zu wenig, bald zu viel, um den Unterschied zwischen Erfahrung und Konstruktion zu sichern. Er enthält zu viel, wenn damit die inhaltliche Bestimmtheit der Sinnesdata angegeben werden soll; denn diese geht aus der Tätigkeit des Subjekts erst hervor, statt ihm etwas zu »sagen«, was es sich geben lassen könnte und müßte. Andererseits sagt der Begriff der »Sinnesaffektion« zu wenig, wenn er die inhaltlich ganz unbestimmte Verwiesenheit auf ein Wirkliches bezeichnet, dessen Eigenart wir erst bestimmen könnten, wenn wir schon wüßten, welchen Ort es im Raume, in der Zeit und im Wechselverhältnis der Substanzen einnimmt.

Gerade auf dem Hintergrund dieser bei Kant nicht zulänglich beantworteten Frage, an welchem Kriterium zwischen Erfahrung und Konstruktion unterschieden werden kann, erweist Hegels Erfahrungsbegriff sich als hilfreich. Hegel nämlich versteht unter »Erfahrung« primär nicht den Gesamtkontext all dessen, was uns als Fülle möglicher Gegenstände begegnen kann, sondern den je einzelnen Vorgang, aus dem sowohl das Subjekt als auch sein je konkreter Gegenstand verwandelt hervorgehen: Die »dialektische Bewegung, die das Bewußtsein sowohl an ihm selbst als auch an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue, wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird«<sup>50</sup>. Dieser Vorgang beruht zwar auf einer Tätigkeit, die »das Bewußtsein sowohl an ihm selbst als auch an seinem Gegenstand ausübt«<sup>51</sup>; und insofern bleibt auch bei Hegel die Objektkonstitution eine Leistung des Sub-

<sup>49</sup> »Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen seiner Anschauung Einheit bewirkt haben« – KdRV A 105.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ausg. Glockner II, 78.

<sup>51</sup> *Ibid.*

jekts. Aber insofern durch diese Tätigkeit auch das Subjekt verwandelt wird, gewinnt der Gegenstand, an dem das Bewußtsein sein Wissen als unangemessen zu beurteilen lernt, auch seinerseits eine vorantreibende Bedeutung in jenem dialektischen Prozeß, der »Erfahrung« heißt.

Diese Dialektik beruht darauf, daß der Gegenstand nicht, wie Kant dies voraussetzte, sich der Gesetzgebung des Anschauens und Denkens widerstandslos unterwirft. Vielmehr macht der Gegenstand gerade in der Weise, wie er sich dem Anschauen und Denken darbietet, also »für uns« ist, zugleich ein »Ansichsein« geltend, das sich von seinem Für-uns-Sein unterscheidet. Das geschieht freilich nicht so, daß dieses Ansichsein sich unserem Erkennen einfach verweigert, sondern so, daß es zum vorantreibenden Moment innerhalb des Fürunsseins wird: Daß der Gegenstand sich in seinem Ansichsein von jeder Weise unterscheidet, wie er von unserem Anschauen und Denken erfaßt wird, ist selber ein Moment der Weise, wie er sich diesem Anschauen und Denken zeigt.

Damit hat Hegel in seinem Verständnis von Erfahrung die unvermittelte Entgegensetzung von An-sich und Für-uns, die Kants kritische Philosophie bestimmte, überwunden. »Der Gegenstand scheint für dasselbe [das Bewußtsein] nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er »nicht für dasselbe« sondern wir er »an sich« ist«. Aber dieser Anschein trügt. In der Begegnung des Subjekts mit dem Gegenstande zeigt sich, daß dieses »sein Wissen diesem [dem Gegenstande] nicht entsprechend findet«; und indem das Bewußtsein dies entdeckt, verändert sich die Weise, wie es den Gegenstand sieht und begreift. Der Unterschied zwischen dem Für-uns und dem An-sich ist dem Subjekt selber bewußt geworden, fällt damit in das Bewußtsein und macht ein Moment an der Weise aus, wie der Gegenstand fortan »für uns« ist, näherhin sein vorantreibendes Moment. Indem das Bewußtsein sein eigenes Wissen kritisiert, »hält auch der Gegenstand selbst nicht aus«, sondern geht als »neuer, wahrer Gegenstand« aus dieser Bewegung hervor<sup>52</sup>.

Damit aber ist zugleich ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Konstruktion und Erfahrung gewonnen: Während die Konstruktion – beispielhaft ablesbar an der Konstruktion geometrischer Figuren – das konstruierende Bewußtsein unverändert läßt, geht aus

<sup>52</sup> Phän II, 78.

der Erfahrung auch das Subjekt in veränderter Gestalt hervor. In der Konstruktion bestätigt das Subjekt daher seine Selbst- und Weltgesetzgebung; in der Erfahrung dagegen wird es sich der Unzulänglichkeit seiner jeweils erreichten Gestalt bewußt. Während man deshalb die Konstruktion als den sich vollbringenden Dogmatismus bezeichnen könnte, nennt Hegel die Erfahrung den »sich vollbringenden Skeptizismus«<sup>53</sup>; denn der jeweils »neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten; er ist die über ihn gemachte Erfahrung«<sup>54</sup>.

Dieser Skeptizismus freilich führt, da das Bewußtsein selber ihn »vollbringt«, nicht zu seiner Überwältigung durch den unverstandenen Gegenstand, sondern zu seiner Verwandlung. »Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst«<sup>55</sup>. Und nur deswegen, weil alle Verwandlungen, die dem Bewußtsein und seinem Gegenstande widerfahren, aus der Selbsttätigkeit des Bewußtseins hervorgehen, stehen alle Akte der Erfahrung untereinander in einem allumfassenden Zusammenhang. Und wenn bei Hegel auch primär der einzelne Akt der Verwandlung des Subjekts und seines Gegenstandes »Erfahrung« heißt, so kann doch sekundär auch dieser Gesamtzusammenhang »Erfahrung« genannt werden. Dieser Gesamtzusammenhang beruht nicht darauf, daß die immer gleichen und unveränderten Formen des Anschauens und Denkens mit immer neuem »Material« von Sinnesdaten angereichert werden<sup>56</sup>. Er beruht vielmehr darauf, daß die dialektische Verschränkung von Ansich und Füruns auf jeder Stufe der Entwicklung wiederkehrt: Immer neu gibt der Gegenstand selbst uns zu erkennen, daß er mehr ist als die Weise, wie das Subjekt von ihm weiß.

c) *Zurück zur Frage nach einer Geschichte der reinen Vernunft:  
Die weiterführende Bedeutung von Hegels Erfahrungsbegriff*

Der Vergleich zwischen den Erfahrungsbegriffen Kants und Hegels kann dazu dienen, die Bedingung zu benennen, unter der jene »Stelle im System« ausgefüllt werden kann, die Kant offenlassen mußte: die Beschreibung einer »Geschichte der reinen Vernunft«.

Schon an früherer Stelle (s. o. S. 85 ff.) wurde bemerkt: Schon

<sup>53</sup> Vgl. Phän II, 72.

<sup>54</sup> Phän II, 78.

<sup>55</sup> Phän II, 74.

<sup>56</sup> Gegen diese kantische Vorstellung richtet sich Hegels Polemik Phän. II 20f.

die Frage scheint widersprüchlich, ob die Vernunft, sofern sie als »reine Vernunft« aller Erfahrung ermöglichend vorausgeht, eine Geschichte habe. Denn die Geschichte, als ein empirisch beschreibbarer Ereigniszusammenhang, setzt die Gegenstandskonstitution durch reine Vernunft schon voraus. Es gibt eine einzige Voraussetzung, unter der dieser scheinbare Widerspruch verschwindet: die Voraussetzung, daß es Inhalte der Erfahrung gibt, durch die die Formen des Anschauens und Denkens so verändert werden, daß daraus neue Weisen der Erfahrung und folglich auch neue Weisen der Objektivität von Objekten hervorgehen. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich, daß zwischen den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und wenigstens einigen ihrer Inhalte kein lineares, sondern ein zirkuläres Verhältnis besteht. Die Formen des Anschauens und Denkens machen Erfahrung möglich und gehen insofern allen ihren wirklichen Inhalten ermöglichend voraus; aber gewisse Inhalte dieser Erfahrung können diese Formen verändern, und aus dieser Veränderung geht die Möglichkeit neuer Weisen des Erfahrens und ihrer Gegenstände hervor. Oder kurz: Kants Desiderat einer Geschichte der reinen Vernunft ist nur einlösbar, wenn das Verhältnis von Möglichkeitsbedingungen und Inhalten der Erfahrung anders bestimmt werden kann, als Kant selbst dies getan hat.

Nun ist es gerade das zirkuläre Verhältnis zwischen Formen und Inhalten, zwischen den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und ihrem wirklichen Vollzug, das *Hegels* Verständnis der Erfahrung bestimmt. Dieser Auffassung gemäß gibt es eine Geschichte der reinen Vernunft, weil die Formen des Anschauens und Denkens von den Gegenständen, die sie konstituieren, nicht unbetroffen bleiben, sondern durch sie zu einer Umgestaltung genötigt werden können, aus der auch die Inhalte der Erfahrung verändert hervorgehen. Darin liegt, bei aller notwendigen Kritik an Hegels Erfahrungsbegriff, dessen bleibende Bedeutung für jeden Versuch, Kants Programm einzulösen und eine »Geschichte der reinen Vernunft« zu schreiben.

In diesem Zusammenhang sei ein Hinweis gestattet: Man kann Erfahrungen, die ihrem Inhalt nach so sind, daß sie zugleich die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändern und damit die Bedingungen künftiger Erfahrungen neu definieren, »transzendente Erfahrungen« nennen. Dieser Begriff wird von Edmund Husserl an wenigen, aber zentralen Stellen verwendet<sup>57</sup>. Johannes B. Lotz

<sup>57</sup> Vgl. Tobias Trappe, *Transzendente Erfahrung*, Basel 1996.

hat den Begriff »transzendente Erfahrung« ins Zentrum seiner Bemühungen um eine Erneuerung der transzendentalphilosophischen Gotteslehre gerückt, Karl Rahner hat ihn in die theologische Diskussion einbezogen<sup>58</sup>. Freilich gebrauchen die genannten Autoren den Begriff »Erfahrung« in einem weiten Sinne zur Bezeichnung für jede Weise, wie ein noumenaler Gehalt dem auf ihn gerichteten Akt originär gegeben ist, also beispielsweise auch für die Selbstgegebenheit des Subjekts oder für die Gegebenheit der »phänomenologisch reduzierten« Gegenstandswelt. In dieser Verwendung aber sagt der Begriff »transzendente Erfahrung« nichts darüber aus, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise der Inhalt, der sich dem Bewußtsein zeigt, die von Husserl behauptete »strenge Korrelation« zum dem Akt, dem er sich erschließt, aufsprengen und eine Veränderung der Vollzugsgestalt dieses Aktes nötig machen kann. Nur dann aber wäre dieser Begriff geeignet, zu erklären, ob und auf welche Weise die reine Vernunft eine Geschichte hat. Es ist also weniger Husserls als Hegels Begriffsgebrauch, der geeignet ist, diese Aufgabe zu lösen.

Für die Theologie kann dieses Verständnis der Erfahrung bedeutsam werden, wenn sie sich die Aufgabe stellt, die spezifische Eigenart der *religiösen Erfahrung* zu bestimmen und in diesem Zusammenhang auch dem Begriff der »transzendentalen Erfahrung« eine präzisere Bedeutung zu geben. Denn wenn Hegel das »Für-uns-sein« des »An-sich« als notwendiges Moment *jeder* Erfahrung beschreibt, weil der Gegenstand gerade in der Weise, wie er sich zeigt, seine Differenz gegenüber der Weise seines Erscheinens geltend macht, dann gilt dies für die *religiöse Erfahrung* in ausgezeichnetem Maße. Ihr Gegenstand, oft »das Numinose« genannt, zeigt sich so, daß er in der Weise seines Erscheinens zugleich seine Vorbehaltenheit wahr, sodaß in seinem »Aufleuchten« gerade sein Verhülltbleiben mit-erscheint. Die »Doxa« ist deswegen, religiös verstanden, der Lichtglanz des Heiligen und sein verhüllender Mantel zugleich. Deshalb gehört es zur religiösen Erfahrung, daß dem, der sie macht, sein bisheriges Anschauen und Denken zerbricht. Er »sieht«, daß das Über-Licht des Heiligen ihn zunächst zum Sehen unfähig macht, ehe ihm das Auge auf neue Weise geöffnet wird. Ihm widerfährt, paulinisch gespro-

---

<sup>58</sup> J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 31 f.

chen, die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«<sup>59</sup>, die ihn alles bisherige Wissen als »Torheit« beurteilen läßt.

Dabei ist entscheidend: Die religiöse Erfahrung läßt den, der sie macht, nicht notwendig vor dem Unbegreiflichen verstummen, sondern befähigt ihn zu einer neuen Weise des Sehens und Begreifens. Wenn jede Erfahrung als Phase in diesem Prozeß des »Geblendetwerdens« durch den Gegenstand und des von ihm hervorgerufenen »Sehens mit neuen Augen« verstanden werden kann, dann wird auch begreiflich, daß die speziell religiöse Erfahrung als die Krise des »alten« und seine Verwandlung in das »neue Denken« beschrieben werden muß. »Einst waret ihr Finsternis, nun aber Licht im Herrn«<sup>60</sup>.

Nun bleibt aber auch gegenüber Hegels Erfahrungsbegriff ein Bedenken anzumelden, das bei seiner Anwendung auf die speziell religiöse Erfahrung besonders deutlich hervortritt: Jener Eigenstand, mit dem der Gegenstand der Erfahrung dem Subjekt gegenübertritt, verwandelt sich für Hegel immer wieder in ein inneres Moment der Subjektivität selbst, näherhin in deren innerlich vorantreibendes Moment, dessen Kraft sich aus der immanenten Dialektik des Geistes ergibt. Deshalb wird dieser, wo ihm das vermeintlich Fremde begegnet, in Wahrheit stets nur auf immer neue Weise »zu sich selber« gebracht. Für die religiöse Erfahrung bedeutet dies: Auch das Göttliche kann nach diesem Verständnis nur zum Gegenstand der Erfahrung werden, weil es den Menschen zu dem Bewußtsein seiner eigenen Geist-Natur vermittelt. Die Einsicht, die Hegel beim Evangelisten Johannes bezeugt findet: »Gott ist Geist«, und das religiöse Bekenntnis »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« (Gott kann nur durch sich selber erkannt werden) verbinden sich so zu der Überzeugung, daß die Geist-Natur Gottes mit der Geist-Natur des Menschen innerlich zusammenfallen. Es muß bezweifelt werden, daß dadurch die religiöse Erfahrung noch so beschrieben wird, wie der religiöse Mensch selbst sie begreift. Und deswegen erscheint es bedenklich, von diesem Erfahrungsverständnis einen theologischen Gebrauch zu machen. Aber auch abseits von derartigen Fragen der theologischen Anwendung scheint bei diesem Erfahrungsverständnis ein Moment verloren zu gehen, das auch in ganz profanen Zusammenhängen zur Eigenart der Erfahrung gehört: das Moment jener Endlichkeit der

<sup>59</sup> Röm 12,1.

<sup>60</sup> Eph 5,8.

menschlichen Vernunft, die sich ihren Gegenstand geben lassen muß, statt ihn aus sich selber erzeugen zu können. Der Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen, das dem Subjekt in der Erfahrung begegnet, und in diesem Sinne seine »Wahrheit«, bleibt von allem verschieden, was das Subjekt in sich selber entdecken und daher in einem inneren Selbstgespräch sich selber sagen könnte. Oder auf eine Kurzformel gebracht: Das Moment der »Veritas semper maior« wird bei Hegel darauf reduziert, daß das Subjekt »noch nicht« zu jenem Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, zu dem es in der dialektischen Selbstentfaltung seines Wesens gelangen kann und soll.

Es ist dieses Moment der Endlichkeit der Vernunft in ihrem Verhältnis zur »Veritas semper maior«, das bei Kant besonders deutlich hervortritt. Wenn darum die Frage nach der Eigenart und den Bedingungen der Erfahrung angemessen gestellt werden soll, ist es angezeigt, unter diesem Gesichtspunkt noch einmal Hegel mit Kant zu vergleichen.

#### 4. Die Bewährungsprobe einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie: Das Bekenntnis zur »Veritas semper maior«

Es ist eine alte philosophische Einsicht, daß die Wahrheit stets größer ist als unser Wissen von ihr. Mit Bezug auf jeden Gegenstand wird jeder erreichte Erkenntnisstand durch ungelöste Erkenntnisaufgaben weit überboten, und sogar die jeweils noch *unentdeckten* Aufgaben sind größer als diejenigen, die wir zwar noch nicht gelöst, uns aber wenigstens ausdrücklich gestellt haben. Die traditionelle Rede von der »je größeren Wahrheit« (*veritas semper maior*) drückt diese alte Einsicht aus. Die erkenntnistheoretische Frage aber lautet: Wie können wir eben dies, daß unser Wissen hinter der Wahrheit zurückbleibt, seinerseits zum Inhalt unseres Wissens machen? Wie ist, sokratisch gesprochen, ein Wissen von unserer eigenen Unwissenheit möglich? Und wie kann dieses Wissen jene abstrakte Gestalt überwinden, in der wir zwar einsehen, daß es stets »irgendwie unendlich mehr zu wissen gibt, als wir wissen«, aber dieses »unendlich mehr« nicht klar benennen können? Wie wird die traditionelle Rede von der »stets größeren Wahrheit« aus einem inhaltlich völlig unbestimmten und daher folgerungslosen Gemeinplatz zum Hinweis auf die Weise,

wie der Gegenstand selbst, inmitten unseres Wissens von ihm, seine Überlegenheit über dieses unser Wissen zur Geltung bringt?

Hält man dieses Moment der Überbietung unseres Vorwissens und sogar unseres Erwartens für ein Unterscheidungsmerkmal der Erfahrung gegenüber aller Konstruktion, dann kann die gestellte erkenntnistheoretische Frage auch so formuliert werden: Wie muß die Erfahrung begriffen werden, wenn das in ihr liegende vorantreibende Moment deutlich werden soll – und zwar so, daß es nicht der inneren Dynamik des Geistes zugeschrieben werden kann, sondern den Gegenständen zugeschrieben werden muß, die dem Subjekt in ihrer Eigenständigkeit gegenübertreten?

a) *Noch einmal: Kant und Hegel*

Die Frage nach demjenigen Moment, das unsere Erfahrung über ihren jeweils erreichten Stand hinaustreibt, hat Kant selber nicht ausdrücklich gestellt. Doch läßt sie sich in seinem Sinne auf folgende Weise beantworten: Unsere Denk- und Anschauungsformen sind in solcher Weise neutral gegenüber der Differenz der Inhalte, die wir in sie aufnehmen, daß auch eine noch so große Menge von Sinnesdaten sie nicht auf endgültige Weise »auszufüllen« vermag. So ist etwa die reine Form der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen völlig neutral gegenüber der inhaltlichen Differenz derjenigen Naturerscheinungen, die wir als die Bedingungen bzw. als die Folgen anderer Naturerscheinungen begreifen. Daher kann eine noch so große Menge konkreter Kausalverknüpfungen, die wir erkennen, die rein formale Kausalkategorie nicht in solcher Weise »ausfüllen«, daß die Frage »aus welchem Grunde?« und »mit welcher Folge?« zum Verstummen käme. Selbst zu jedem einzelnen Gegenstande lassen sich noch unendlich viele weitere Sinnesdaten sammeln, die zu den bisher schon bekannten Daten in ein raumzeitliches und kategoriales Verhältnis gebracht werden können. Die Kunst des Forschers besteht zu einem guten Teil gerade darin, an der Eigenart der von ihm schon geleisteten Synthese und damit an der Weise, wie der so konstituierte Gegenstand dem Subjekt gegenübertritt, offene Möglichkeiten zu entdecken, nach weiteren Sinnesdaten zu suchen, durch die er weiter bestimmt werden könnte, oder den schon bekannten Daten Hinweise auf noch unbekannte kategoriale Verknüpfungen abzugewinnen. Die Wahrheit ist, so verstanden, stets größer als unser Wissen von ihr, weil die reine Formalität unserer Anschauungs- und Verstandesfor-

men nach immer neuen Weisen ihrer inhaltlichen Füllung verlangt, und weil dieser Prozeß prinzipiell unabschließbar ist. Man mag Kants Überzeugung von der inhaltslosen Formalität des Anschauens und Denkens und der formlosen Inhaltlichkeit der Sinnesaffektionen als unzulänglich beurteilen, weil sie den inhaltlich bestimmten Impuls der *Veritas semper maior* nicht angemessen zu beschreiben vermag. Aber in wichtigen Hinsichten bleibt Kants Theorie der Erfahrung gleichwohl von unaufgebbarer Bedeutung: vor allem als Hinweis darauf, daß das Bewußtsein sich immer neu von dem Überschuß der Wahrheit gegenüber dem Wissen von ihr überraschen lassen muß, daß dieser überraschende Überschuß ein wesentliches Moment der Erfahrung ist und daß er deshalb gerade nicht durch eine apriorische Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der eigenen Entwicklung des Subjekts überwunden werden kann.

Im Sinne Hegels dagegen läßt sich auf die gestellte Frage antworten: Der Gegenstand könnte sich uns gar nicht zeigen, wenn er nicht jenes »Andere« wäre, das uns gegenübertritt, um uns mit uns selbst zu vermitteln. Er ist deshalb niemals das *unvermittelt* Andere, sondern immer schon das *uns wesentlich zugehörige* Andere, das »Andere unserer selbst«, dessen wir bedürfen, weil wir nicht unmittelbar, sondern nur an diesem »Anderen unserer selbst« zum Selbstbewußtsein gelangen können. Und dies ist der Grund, warum in jeder Weise, wie der Gegenstand sich uns zeigt, der Unterschied zwischen seinem Ansichsein und seinem Fürunssein schon impliziert ist. In der Gegensatz-Einheit von Ansich und Füruns, kraft derer die Differenz zwischen der Wahrheit und dem Wissen selber ins Wissen fällt, spiegelt sich die Dialektik des »Anderen«, das uns gerade in seiner Differenz gegenüber unserem Wissen dennoch wesentlich zugehört. Die »je größere Wahrheit« ist, inmitten unseres Wissens, jenes Moment der Andersheit, das allein tauglich ist, das Subjekt aus einer bewußtlosen Unmittelbarkeit zum vermittelten Selbstbewußtsein zu führen. Man mag, um den Unterschied zwischen Prozeß und Geschichte zu betonen, Hegels *Deutung* dieser Verschränkung von Ansich und Für-uns kritisieren, sofern Hegel in dieser Verschränkung die Dialektik des Geistes ausgedrückt findet, der, am »Anderen seiner selbst«, zu sich selber findet. Aber als *Beschreibung* dessen, was in der Erfahrung geschieht, bleiben seine Aussagen dennoch in Kraft.

b) *Gesucht: Eine Theorie der Erfahrung  
als Dialog mit der Wirklichkeit*

Der erneute Vergleich zwischen Kant und Hegel hat deutlich gemacht, worauf es ankommt, wenn die Bedingungen der Erfahrung so beschrieben werden sollen, daß zugleich sichtbar wird, wie die Beziehung auf die »Veritas semper maior« sich inmitten dieser Erfahrung als deren vorantreibendes Moment erweist. Gesucht ist eine Theorie, die zwei Hinweise miteinander zu verbinden vermag: den Hinweis Kants auf die Endlichkeit der menschlichen Vernunft und die Unverfügbarkeit der Weise, wie das Wirkliche ihr gegenübertritt, und den Hinweis Hegels auf das zirkuläre Verhältnis zwischen Formen, die Erfahrung möglich machen, und Inhalten, die diese Formen verändern. Es wird im Folgenden zu zeigen sein, daß dazu eine Theorie notwendig ist, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift.

Unser Anschauen und Denken macht Erfahrung möglich, indem es durch seine Formen einen Kontext vorzeichnet, innerhalb dessen das Wirkliche seine Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil geltend machen kann. Dies geschieht auf eine Weise, die weder durch Konstruktion noch durch Reflexion antizipiert werden kann, sondern ein Hören auf den stets überraschenden Anspruch des Wirklichen erfordert. Darin zeigt sich jene Endlichkeit der Vernunft, auf die Kant so nachdrücklich hingewiesen hat. Freilich kommt uns dieser Anspruch des Wirklichen nur zum Bewußtsein, indem wir die Akte des Anschauens und Denkens schon vollziehen. Dieses unser Anschauen und Denken hat deshalb den Charakter einer Antwort, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben, aber einer Antwort solcher Art, daß der vernommene Anspruch des Wirklichen nur in dieser unserer Antwort für uns (und sekundär auch für andere) vernehmbar gemacht werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang die Akte unseres Anschauens und Denkens als »Antworten« bezeichnet werden, dann knüpfen die hier vorgetragenen Überlegungen bewußt an die traditionelle Lehre vom »Verbum Mentis« an und übernehmen eine zentrale These der mittelalterlichen Aristoteliker »Nihil cognoscimus nisi verbo mentis«: Erkenntnis ist nur möglich, indem wir die Gegenstände, die wir erkennen, mit einem »inneren Wort« bezeichnen, das allem nach außen verlautenden Wort, dem »Verbum Oris,« ermöglichend vorausliegt. Doch wird sich zeigen: Nicht erst die Akte des Intellekts, son-

dern schon die der Sinne haben den Charakter einer Antwort auf den Anspruch des Wirklichen. Unser Anschauen und Wahrnehmen hat den Charakter eines responsorischen Gestaltens, geschieht also weder in einem rein passiven Hinnehmen, noch in einem rein subjektiven Erfinden, sondern in der Weise, daß ein Anspruch des Wahrnehmbaren in den Formen unseres Anschauens und Denkens beantwortet und dadurch erst vernehmbar gemacht wird. Wenn in den folgenden Überlegungen auf solche Weise der mittelalterliche Sprachgebrauch, in dem der Ausdruck »Verbum Mentis« geläufig war, wieder aufgenommen wird, so scheint dies eine bloße Metapher zu sein. Diese aber rechtfertigt sich dadurch, daß das nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) seinen Gegenstandsbezug und Wahrheitsanspruch daraus gewinnt, daß es aus dem inneren Wort (»Verbum Mentis«) hervorgeht und den Anspruch des Wirklichen, der zunächst in diesem inneren Wort zur Sprache gebracht wurde, an neue Hörer weitergibt.

Das menschliche Anschauen und Denken kann ein »Verbum« heißen, auch wenn diese Akte in der reinen Innerlichkeit des Subjekts vollzogen werden. Denn alles nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) und damit aller Dialog unter Menschen gewinnt seinen Gegenstandsbezug und Wahrheitsanspruch daraus, daß das zum anderen Menschen gesprochene Wort aus einem Verhältnis des Sprechers zur Wirklichkeit hervorgeht, das »dialogisch« genannt werden muß: Nur weil die Erfahrung ein »Dialog mit der Wirklichkeit« ist, können wir in dem nach außen verlautenden Wort den Anspruch des Wirklichen an neue Hörer weitergeben, den wir zunächst im inneren Wort zur Sprache gebracht haben. Der Dialog unter Menschen, der im wörtlichen Sinne »Dialog« heißt, setzt jenes Verhältnis jedes Einzelnen zur Wirklichkeit voraus, der im metaphorischen Sinne »Dialog« genannt werden kann und »Erfahrung« heißt (s. u. S. 149 ff. u. 157 ff.). Schon jetzt aber kann gesagt werden: Der responsorische Charakter, durch den die Akte unseres Anschauens, Wahrnehmens und Denkens sich von freien Erfindungen unterscheiden, schließt deren Eigengesetzlichkeit (Autonomie) nicht aus, sondern setzt sie voraus. Wir geben unsere Antwort auf den Anspruch des Wirklichen in den Formen unseres Anschauens und Denkens; und diese Formen gehen aus der Eigengesetzlichkeit unserer Subjektivität hervor. Zugleich aber wird deutlich werden: Der Anspruch des Wirklichen erweist sich, inmitten unserer Antwort, als »je größer« und verlangt deswegen immer neu eine Umgestaltung unseres Anschau-

ens und Denkens. Aus dieser Umgestaltung gehen jeweils neue Kontexte möglicher Erfahrung hervor, innerhalb derer das Wirkliche seinen Anspruch auf neue Weise zur Geltung bringen kann. Die Akte des Subjekts haben also nicht den Charakter einer einmaligen Responson, sondern sind Glieder in einem zukunfts-offenen Dialog mit der Wirklichkeit. Darin ist jenes zirkuläre Verhältnis zwischen Formen und Inhalten begründet, auf das Hegel hingewiesen hat, um so zu zeigen, daß die Vernunft eine Geschichte hat und nur aufgrund dieser ihrer Geschichtlichkeit ihre Aufgabe zu erfüllen vermag.

Aber dieses zirkuläre Verhältnis von Formen und Inhalten führt nicht (wie Hegel gemeint hat) dazu, daß das Subjekt im Gesamtprozeß der Erfahrung immer nur »zu sich selber kommt«, sodaß das »Wesen des Geistes« als das Prinzip gelten könnte, aus dem der gesamte Verlauf der Begegnungen zwischen dem Subjekt und seinen Objekten deduziert werden könnte. Vielmehr bleibt der Anspruch des Wirklichen für das Subjekt, auch wenn es zum vollen Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, stets überraschend und unvorhersehbar. Die Kontingenz der Erfahrung kann nicht durch die vermeintliche Einsicht in ihre Notwendigkeit aufgehoben werden. In der Begegnung mit dem Wirklichen behauptet nicht nur das Subjekt seine Autonomie, sondern auch die Objekte. Das Verhältnis zwischen beiden bleibt ein Dialog, der nicht in das Selbstgespräch des zu sich selber kommenden Subjekts aufgehoben werden kann.

Eine detaillierte Darstellung einer solchen Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit dem Wirklichen begreift, habe ich in meinem mehrfach erwähnten Buch gegeben<sup>61</sup>. Im folgenden Abschnitt soll diese Theorie wenigstens in Umrissen noch einmal gekennzeichnet werden. Dabei wird deutlich werden, daß sie die Bedingungen erfüllt, die im soeben durchlaufenen Gedankengang dazu geführt haben, das »gesuchte« Verständnis der Erfahrung von einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie zu erwarten. Da aber an dieser Stelle (im Unterschied zu meinem erwähnten Buch) eine solche Weiterentwicklung der transzendentalen Methode deshalb gesucht wurde, weil von ihr erwartet wurde, sie werde eine »philosophische Einübung in die Theologie« möglich machen, sollen schon in diesem einleitenden Teil der vorgelegten Untersuchung an die Dar-

<sup>61</sup> R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg und München 1995.

stellung der Methode wenigstens einige Bemerkungen angeknüpft werden, die erkennen lassen, auf welche Weise eine solche Methode einen Beitrag zu einer philosophischen Einübung in die Theologie leisten kann.