

## C Umrißzeichnung einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit

Die gesuchte Theorie der Erfahrung, so hat sich gezeigt, muß in einer Weiterentwicklung der kantischen Transzendentalphilosophie gewonnen werden, die, im Durchgang durch Hegels Kritik, Kants »starken Formen-Apriorismus« überwindet, ohne, wie Hegel dies gemeint hat, die Kontingenz der Erfahrung als bloß scheinbare zu begreifen und in eine aus Prinzipien deduzierbare Notwendigkeit zu verwandeln. Der Ausdruck »Dialog mit der Wirklichkeit« benennt ein solches Programm in zweifacher Hinsicht: Was beschrieben werden soll, ist ein zukunfts-offenes Verhältnis, in welchem Formen und Inhalte der Erfahrung sich aneinander entwickeln, zugleich aber so, daß dabei die Kontingenz der jeweils neuen Begegnung mit dem Wirklichen gewahrt bleibt.

### 1. Die Erfahrung und die Welt ihrer Gegenstände

#### a) *Stufen im Aufbau der Gegenstandswelt und vier »Grundsätze des reinen Verstandes«*

Das soeben erwähnte vorantreibende Moment der »Veritas semper maior«, ist auf jeder Stufe desjenigen Vorgangs wirksam, durch den sich der Gegenstand vor unserem leiblichen und geistigen Auge aufbaut: auf der Stufe der Anschauung, der Wahrnehmung und der durch Begriffe (vor allem durch die Kategorien der Relation) gestalteten Erfahrung. Dieser Vorgang soll im Folgenden wenigstens skizzenhaft nachgezeichnet werden. In nachträglicher Reflexion auf die schon geschene Erfahrung werden die Regeln freigelegt werden, nach denen der Aufbau des Gegenstandes, der uns in der Erfahrung gegenübertritt, sich stufenweise vollzieht. An Kants Sprachgebrauch anknüpfend werden diese Regeln als »Grundsätze des reinen Verstandes« bezeichnet werden.

Schon der einfache Akt des Anschauens schließt ein Moment des Gestaltens ein. Was uns in der Anschauung zum Bewußtsein kommt, sind nicht die Wirkungen isolierter »Sinnesaffektionen«, sondern immer schon eine durch aktive Leistungen unseres Bewußtseins aufgebaute Gestalt. Das ist schon vor Jahrzehnten durch die Beobachtungen der »Gestaltpsychologie« deutlich geworden<sup>1</sup>. Übrigens beruhen auf dieser aktiv-gestalterischen Eigenleistung des Anschauens auch die »Sinnestäuschungen«; denn nicht der isolierte Sinnesreiz täuscht uns, sondern die Weise, wie wir die psychischen Korrelate derartiger »Reize« zu einer Gestalt verknüpfen. Doch tritt diese gestaltende Eigenleistung des Bewußtseins nicht nur dort hervor, wo ihr Ergebnis sich, durch Vergleich mit anderen Anschauungs-Inhalten, als irreführend erweist, sondern auch und vor allem dort, wo es sich in unserer weiterschreitenden Wirklichkeits-Orientierung bewährt.

Diese gestaltende Tätigkeit des Anschauens ordnet jedoch nicht nur einen »chaotischen« Stoff von Sinnesempfindungen, die aus einzelnen Sinnesreizen hervorgehen, sondern steht in einem Wechselverhältnis zu einem Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen, den wir freilich erst dann inhaltlich bestimmen können, wenn wir den Akt des Anschauens (und die nachfolgenden Akte des Wahrnehmens und des Denkens) schon vollziehen.

Beispiele dafür bietet das binokulare Sehen. Da wir den gleichen Gegenstand mit jedem der beiden Augen unter einer leicht veränderten Perspektive erblicken, bemerken wir nicht nur (z. B. indem wir wechselweise je ein Auge schließen), daß er jeweils dem einen Auge etwas zeigt, was er dem anderen verbirgt; vielmehr bauen wir aus der Zusammenschau dieser Perspektiven die Raumgestalt des angeschauten Körpers auf und sehen so, daß er eine Rückseite hat, die wir nicht sehen – der schlichteste, in den Lehrbüchern der Erkenntnistheorie oft erwähnte Fall, wie sich inmitten des Anschauens die Veritas semper maior des Angeschauten zur Geltung bringt. Das kann uns veranlassen, die Perspektive zu wechseln. Nicht zufällig pflegen wir, wenn wir einen optisch gegebenen Gegenstand genauer erfassen wollen, den Oberkörper hin und her zu bewegen, womit die Differenz der Perspektiven erhöht wird und die Plastizität des angeschauten Gegenstands deutlicher hervortritt. Freilich wird ebenda-

---

<sup>1</sup> Veröffentlicht vor allem in der Zeitschrift »Psychologische Forschung« 1921 ff. und den einschlägigen Monographien von W. Köhler, M. Wertheimer und F. Sander.

durch auch die Tatsache der »verdeckten Rückseite« noch deutlicher erfahren. Und selbst wenn wir den Gegenstand umschreiten, um ihn von allen Seiten zu betrachten, wird uns deutlich: Wir sehen, daß die Identität des Angeschauten sich für uns in die sukzessive erfahrene Pluralität seiner Aspekte (wörtlich: seiner Anblicksgestalten) auseinanderlegt, während »er selbst« etwas jeweils Eines ist, das wir als Grund dieser Vielheit von Aspekten nur intendieren, aber nie anschauen können. Denn wir sehen immer nur die Vielheit der Anblicksgestalten, nicht die Einheit des Gegenstands als solche. So sehen wir, daß der Gegenstand von jedem seiner Aspekte verschieden ist und so als der selbst nicht anschaubare Einheitsgrund alles an ihm Angeschauten erfahrbar wird – eine weitere Weise, wie sich inmitten des Anschauens die Veritas semper maior des Angeschauten zur Geltung bringt.

Der Vorgang setzt sich fort, wenn wir unterschiedliche »Sinnesqualitäten« dem gleichen Gegenstand zuschreiben, und zwar noch vor aller Verwendung von Namen und Begriffen im rein sinnenhaften Erfassen: Der Klang einer Stimme veranlaßt uns zur Wendung des Blicks, weil wir »hören, daß es hier jemanden zu sehen gibt«; der Gestus eines Sprechenden veranlaßt uns zum aufmerksamen Hinhören, weil wir »sehen, daß es hier etwas zu hören gilt«; der dargebotene Blumenstrauß eines angekommenen Gastes läßt uns zugreifen, vielleicht auch an den Blumen riechen, weil wir »sehen, daß es hier etwas zu tasten und zu riechen gibt«. In jeder derartigen Weise sinnenhaften Erfassens werden wir uns dessen bewußt, daß jede dieser Sinnesqualitäten auf die andere verweist, weil wir nicht hören können, was gesehen sein will, nicht sehen können, was getastet und mit dem Geruchssinn aufgenommen werden muß. In jeder Weise des sinnhaften Perzipierens meldet sich also etwas am Gegenstand, was eine andere Weise des sinnhaften Perzipierens verlangt, bis wir schließlich den einen Gegenstand als den erfassen, der in seiner Einheit mit keiner seiner Erscheinungsformen zusammenfällt und den wir doch zugleich als den mit keinem unserer Sinne erfaßten Grund für die Diversität seiner Erscheinungsformen anschaulich vor uns haben – wiederum eine Weise, wie sich inmitten der sinnhaften Perzeption die Veritas semper maior des Gegenstandes Geltung verschafft.

Alle diese Formen des Verknüpfens werden im frühen Kindesalter erlernt. Und dieses Lernen hat physiologische, psychologische und lernsoziologische Bedingungen, die empirisch erforscht werden

können. Aber von diesen Entstehungsbedingungen des Anschauens sind die Bedingungen der spezifischen Art von Geltung des Angeschauten zu unterscheiden; und diese sind es, die das Interesse des Transzendentalphilosophen erregen. Denn was man die Objektivität des Angeschauten nennen kann, also jene Maßgeblichkeit, mit der er den soeben beschriebenen Akten gegenübertritt, beruht gerade darauf, daß in jedem Akt der anschauenden Perzeption der Gegenstand sich als ein solcher »meldet«, an dem es mehr zu sehen, zu hören, zu tasten gibt, als wir an ihm jeweils gegenwärtig erfassen. Der Gegenstand ist »mehr« als seine von uns jeweils erfaßte Anschauungsgestalt; aber dieses »Mehr« ist nicht abseits von der Anschauung, etwa im rein begrifflichen Denken, gegeben, sondern inmitten seiner Gegebenheit für die Anschauung selbst. Wir »sehen es ihm an«, daß er in der Weise, wie wir ihn sehen, nicht aufgeht; so erfassen wir seine *Differenz* gegenüber seiner Erscheinungsgestalt, und er treibt uns weiter zu neuen Weisen des sinnenhaften Erfassens (zum Perspektivenwechsel oder zum Übergang von der Tätigkeit je eines Sinnes zu der eines anderen). Aber weil dieses vorantreibende Moment in jedem einzelnen Akt des sinnenhaften Erfassens mit-erfaßt wird, ist der Gegenstand gerade als der, an dem wir unser Anschauen kritisch messen und als jeweils ungenügend beurteilen, in der Anschauung selber gegeben; so erfassen wir seine *Präsenz* in jeder seiner Erscheinungsgestalten.

Auf dieser Präsenz des Differenten beruht die »Gegenstandsfähigkeit« der Anschauung, d. h. ihre Fähigkeit, sich auf den Gegenstand als eine von ihr und allen ihr gegebenen »Aspekten« verschiedene Wirklichkeit zu beziehen. Wenn man Hegels Ausdrucksweise verwenden will, kann man sagen: Die Differenz zwischen dem Ansichsein des Gegenstandes und seinem Fürunssein ist selber »für uns«; in seiner anschaulich unseren Sinnen gegebenen Gestalt ist er uns zugleich als derjenige gegeben, an dem wir jeden unserer »Hinblicke« und seine diesen Hinblicken entsprechenden »Anblicke« (Aspekte) kritisch messen und gegebenenfalls korrigieren.

In solchem Wechselspiel der Hinblicke (Weisen sinnenhaften Anschauens) und der Anblicke (Weisen sinnenhafter Gegebenheit) erweist sich jenes Gestalten, das wir in jedem Akt des Anschauens leisten, als ein *responsorisches Gestalten*. Wir geben den Weisen, wie der Gegenstand in der Anschauung erscheint, durch die Weisen unseres Hinblicks die Gestalt; aber wir tun dies, indem wir einem Anspruch des Wirklichen auf der Spur sind, den wir in immer neuen

Formen des Hinblickens vernehmbar machen, weil er in jeder Weise dieses Hinblickens als vorantreibende Kraft wirksam ist. Dieses re-sponsorische Gestalten gewinnt, worauf an späterer Stelle noch einzugehen sein wird, in der künstlerischen Anschauung, aus der das künstlerische Bilden hervorgeht, seine besondere Ausdrücklichkeit.

Versucht man, diesen Vorgang, der sich noch ohne alle begriffliche Reflexion vollzieht, nachträglich auf die ihn leitende Regel zu bringen, so kann diese in einem »Ersten Grundsatz des reinen Verstandes« auf folgende Weise formuliert werden: »Alle Inhalte der Anschauung sind gestaltete Größen und gehen als solche aus der Antwort hervor, die wir durch die synthetischen Akte des anschauenden Auffassens (kantisch gesprochen: durch die »Apperzeption in der Anschauung«) auf den Anspruch des Wirklichen geben«<sup>2</sup>.

An dieser Stelle sei eine terminologische Bemerkung gestattet: Der Ausdruck »Grundsätze des reinen Verstandes« ist Kants »Kritik der reinen Vernunft« entnommen. Dort werden vier solcher Grundsätze formuliert, die Kant »Axiomen der Anschauung«, »Antizipationen der Wahrnehmung«, »Analogien der Erfahrung« und »Postulate des empirischen Denkens überhaupt« nennt<sup>3</sup>. Sie konnten so, wie Kant sie formuliert, in die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie nicht übernommen werden. Aber sie mußten im veränderten Kontext ihr inhaltlich anders gearbetetes funktionales Äquivalent finden; denn hier wie bei Kant geht es darum, die Verstandesregeln zu benennen, die den Aufbau einer Erfahrungswelt möglich machen, und zwar schon die Konstituierung der Elemente, aus denen diese Welt aufgebaut werden soll: der Inhalte des Anschauens und des Wahrnehmens.

Es ist leicht zu sehen, daß der einzelne Akt des Anschauens sich alsbald mit Akten des Erinnerns und des Erwartens verbindet. Beispiele dafür sind: Wir folgen mit den Augen einem Vogel im Flug; wir beobachten die Entfaltung einer Knospe zur Blüte; wir erfassen die Identität einer Melodie in der Abfolge ihrer Variationen. An solchen und ähnlichen Akten ist die nachbildende und die vorausbildende Einbildungskraft beteiligt. Und mit dieser Beteiligung geht die Anschauung in die Wahrnehmung über. Indem wir auf solche Weise unsere Erinnerungen und Erwartungen mit dem Inhalt einer neuen Anschauung vergleichen, geben wir dem Gegenstand die Möglich-

<sup>2</sup> Erfahrung als Dialog 335.

<sup>3</sup> KdrV A 158 ff.

keit, uns zu überraschen (sich anders zu zeigen, als aufgrund seiner bisherigen Erscheinungsweisen zu erwarten war), aber auch unsere Erinnerungen neu zu deuten (uns zu zeigen, was, von uns un bemerkt, in seiner früheren Erscheinungsgestalt schon impliziert gewesen ist).

Indem nun der Gegenstand uns auf solche Weise überrascht und seine eigene frühere Erscheinungsgestalt re-interpretiert, tritt ein weiteres Moment der *Veritas semper maior* hervor: Wir sehen wahrnehmend dem Gegenstand an, daß »noch mehr in ihm steckt«, als wir gegenwärtig an ihm wahrnehmen, und daß, auf die Zukunft bezogen, noch Anderes in ihm am Werke ist, als wir gegenwärtig bemerken. Ebendadurch bleibt das, was wir am Gegenstand je gegenwärtig sehen, »denkwürdig«, also des Gedenkens wert, weil es »verspricht«, durch kommende, neue Inhalte des Anschauens neu beleuchtet zu werden, aber auch die kommenden Aspekte, die er uns zeigen wird, im Lichte solchen Erinnerns erst wahrnehmbar zu machen. Wir nehmen die Blüte nicht als solche wahr, wenn wir die Knospe vergessen; und wir nehmen die Knospe nicht als solche wahr, wenn wir nicht auf die Überraschung durch die Blüte »gespannt sind«.

So fordert uns der Gegenstand zu Akten des Erinnerns und Erwartens heraus und überbietet doch immer wieder nicht nur unsere Erwartungen, sondern auch unsere Erinnerungen, sofern diese durch spätere Phasen im Wahrnehmungsvorgang neu ausgelegt werden. (Dabei hat eines der soeben gewählten Beispiele den Sprachgebrauch der Erkenntnistheorie geprägt: Die »Entfaltung« der Knospe zur Blüte ist jener exemplarische Vorgang, an dem wir den Begriff der »Explikation« und der »Auslegung« gebildet haben.) Auf solche Weise wird der einzelne Akt der Respon sion, die wir im Anschauen vollzogen haben, zum vielstufigen Vorgang eines »Dialogs«. Indem der Gegenstand unsere Erwartungen überbietet und zugleich unsere Erinnerungen auf unvorhergesehene Weise auslegt, schulen wir an ihm unseren wahrnehmenden Blick und verändern damit die Bedingungen, unter denen er sich uns künftig zeigen kann. Und weil dieser Blick durch unsere früheren Anschauungsinhalte, Erinnerungen und Erwartungen geprägt ist, ist jeder gegenwärtige Akt der Wahrnehmung auch ein Niederschlag der bisherigen Geschichte unseres Wahrnehmens.

Das hat eine eigentümliche Konsequenz für das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität des Wahrnehmens. Wir bilden im Laufe unserer Lebensgeschichte unsere persönliche Wahrnehmungs-

art aus. Vergleichbar der Weise, wie wir unsere persönliche Handschrift ausbilden, gibt es etwas, was man unsere »Seh-Schrift« nennen könnte, die unverwechselbare Konfiguration unserer Auffassungsweisen, in die jeder »Text«, jeder Inhalt der Wahrnehmung, aufgenommen wird und dadurch erst zur sinnhaften Gegebenheit gelangt. An der Werkgeschichte von Künstlern ist diese Ausbildung einer individuellen »Seh-Schrift« besonders deutlich ablesbar; aber sie geschieht, in weniger auffälliger Weise, in der Geschichte jedes wahrnehmenden Subjekts. Und doch ist diese lebensgeschichtlich bedingte Ausprägung einer je individuellen Wahrnehmungsart mehr als die bloße Äußerung unserer je individuellen Innerlichkeit und »Seelenart«. Sie ist zugleich und vor allem der Niederschlag unserer Versuche, dasjenige am Gegenstand zu erfassen, was uns, unsere Auffassungsart beständig überbietend, mit Maßgeblichkeit in Anspruch nimmt. Und weil dieser Anspruch immer vorantreibenden, unser Auffassen und die Gegebenheitsart der Gegenstände verändernden Charakter hat, ist die Geschichte unseres Wahrnehmens, so individuell sie verläuft, zugleich die deutlichste Weise, wie die Veritas semper maior ihren Anspruch vernehmbar macht.

Wiederum ist dafür der gestaltende Blick des Künstlers das ausgezeichnete Beispiel. Er ist der unverwechselbar individuelle Niederschlag seines Dialogs mit der Wirklichkeit; ebendarin aber ist er, weil dieser Dialog durch den je größeren Anspruch des Wirklichen in Gang gehalten wurde, der deutlichste Ausdruck für die »Wahrheit der Dinge«, ihre Veritas semper maior, und gewinnt dadurch auch für den fremden Betrachter eine wirklichkeits-aufschließende, den Anspruch des Wirklichen auch an den Betrachter weitervermittelnde Maßgeblichkeit. Aber auch für uns »ganz gewöhnlichen« Wahrnehmungs-Subjekte gilt: Die Schulung der Wahrnehmungsfähigkeit, von der soeben die Rede war, und die Ausbildung unserer ganz persönlichen Wahrnehmungsweise hängt von empirischen Bedingungen ab, die sich empirisch erforschen lassen. Aber dem so geformten Blick zeigt sich das Wirkliche mit einer Maßgeblichkeit, an der wir unsere subjektive Auffassungsart kritisch messen und für eine Korrektur offenhalten. Wie wir, gerade mit unserem geschulten Blick, am Gegenstand wahrnehmen, daß wir in der Schule des Wahrnehmens noch nicht ausgelernet haben, so kann unsere ganz individuelle Sichtweise auch Andere für den Anspruch des Wirklichen sensibel machen, der auch sie über ihre gegenwärtige Wahrnehmungsart hinausdrängt. Die Subjektivität der lebensgeschichtlich bedingten Wahr-

nehmungswise schließt die Objektivität des Wahrgenommenen nicht aus sondern ein, sofern dieses Wahrgenommene als die überbietungsbedürftige Gegenwartsgestalt der je größeren Wahrheit der Dinge erfahren wird. Denn indem wir diese Wahrheit nicht abseits von der Wahrnehmung erfassen (etwa durch deren Vergleich mit dem reinen Begriff), sondern innerhalb ihrer als deren immanentes, vorantreibendes Moment, bleibt die Weise, wie der Gegenstand von uns wahrgenommen wird, die unersetzliche Gestalt für die Gegenwart dieser Wahrheit, hegelisch gesprochen: für das Fürunssein des Ansich der Dinge.

Versucht man nun wiederum, diesen Vorgang, der sich im reinen Wahrnehmen und noch vor aller begrifflichen Reflexion vollzieht, nachträglich auf die Regel zu bringen, die ihm zugrundeliegt, so kann diese in einem »Zweiten Grundsatz des reinen Verstandes« so formuliert werden: »Alle Inhalte der Wahrnehmung sind Phasen in einem Dialog zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Wirklichkeit und enthalten daher in sich den Niederschlag früherer und die Antizipation kommender Wahrnehmungsweisen«<sup>4</sup>.

Schon der Versuch, diejenigen Akte, die wir in unserem Anschauen und Wahrnehmen vollziehen, in nachträglicher Reflexion auf ihre Regel zu bringen, macht deutlich, auf welche Weise der Verstand die Mannigfaltigkeit der Inhalte solchen Anschauens und Wahrnehmens zur Einheit der Erfahrung verbinden kann: Was er vorfindet, ist die identische Wiederkehr eines Verhältnisses (und in diesem Sinne die »Analogie«), die die verschiedenen Aktformen und Objektgestalten des sinnlichen Erkennens untereinander verbindet: das wiederkehrende Verhältnis zwischen der Veritas semper maior, durch die der Gegenstand uns in Anspruch nimmt, und der Weise, wie dieser Anspruch sich selbst, in den Gestalten des Angeschauten und Wahrgenommenen, als vorantreibendes Moment zur Geltung bringt. Die Entdeckung dieses wiederkehrenden Verhältnisses aber ist es, die es dem Verstand möglich macht, seine Begriffe auf die vielfältigen Inhalte der Wahrnehmung anzuwenden, vor allem die Kategorien der Relation. Und so läßt sich ein »Dritter Grundsatz des reinen Verstandes« formulieren: »Die Wiederkehr des Verhältnisses zwischen dem je größeren Anspruch des Wirklichen und unserer Antwort, die wir im Anschauen, Erinnern und Erwarten auf diesen

---

<sup>4</sup> Erfahrung als Dialog 337 f.



Anspruch geben, ist das Grundgesetz aller Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung«<sup>5</sup>.

Dieses transzendente, d. h. Erfahrung ermöglichende, Grundgesetz der Analogie »garantiert, daß die Gegenstände unserer Erfahrung a priori in einem Verhältnis gegenseitigen Sich-Bestimmens stehen«<sup>6</sup>. Denn sie vermitteln uns auf je unterschiedliche Art einen identischen Anspruch, der nur in ihrem Wechselverhältnis auf näher bestimmbare Weise hervortritt. Als Quelle dieses identischen Anspruchs ist der identische Gegenstand in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsweisen bestimmbar (Substanzkategorie). Und als Glieder in einem Wechselverhältnis des Sich-Bestimmens, in welchem jeweils eine Vielzahl von Wahrnehmungsinhalten als Erscheinungsformen des gleichen Gegenstandes und schließlich alle Wahrnehmungsinhalte als Erscheinungsformen für die Beziehung unter den Gegenständen auslegbar werden, sind alle Gegenstände unserer Erfahrung apriori dem Gesamtzusammenhang aller Bedingungen und Folgen eingefügt (Kategorie der Wechselwirkung von Bedingungsverhältnissen). Das »Feld« aber, innerhalb dessen diese mannigfachen Beziehungen wechselseitigen Sich-Bestimmens stattfinden, ist die uns niemals gegebene, aber stets zum Aufbau aufgegebene eine Erfahrungswelt.

Die sich immer neu stellende Aufgabe, aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsinhalte die umfassende, geordnete Ganzheit der Erfahrungswelt aufzubauen, ist nur erfüllbar unter einer Voraussetzung, die in einem »Vierten Grundsatz des reinen Verstandes« ausgesprochen werden kann: »Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrungen überflüssig macht; keine ist von solcher Art, daß sie durch kommende Erfahrungen bedeutungslos gemacht werden könnte.« Vielmehr dürfen wir mit Bezug auf jede einzelne 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 dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben«<sup>7</sup>. Da dieser Satz die Voraussetzung ausspricht, unter der allein die Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung möglich ist, kann dieser »Vierte

<sup>5</sup> A. a. .O. 340.

<sup>6</sup> A. a. .O. 341.

<sup>7</sup> A. a. .O. 347.

Grundsatz des reinen Verstandes« auch, in der von Kant gewählten Terminologie, das »Postulat des empirischen Denkens überhaupt« genannt werden.

b) »Gegenstandsfähigkeit«, »Wahrheitsfähigkeit« und »objektive Geltung«

Zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen sind drei Fragen mit Bezug auf die *speziell religiöse Erfahrung* formuliert worden (s. o. S. 35 f.). Nun aber hat sich gezeigt, daß diese Fragen mit Bezug auf jeden intentionalen Akt gestellt werden müssen: Was macht nicht nur den speziell religiösen Akt, sondern jeden intentionalen Akt gegenstandsfähig und wahrheitsfähig? Und was sichert ihm den objektiv gültigen Bedeutungsgehalt? Erst wenn diese beiden Fragen beantwortet sind, kann auch die dritte geklärt werden: ob es mehr als nur eine Art von Objektivität gebe und, falls dies zutreffen sollte, worin die speziell religiöse Wahrheitspräntention und die von ihr beanspruchte objektive Geltung bestehen könne.

Auf die erste dieser Fragen kann nun geantwortet werden: Es ist die Beziehung auf Erfahrung, die den intentionalen Akt »*gegenstandsfähig*« macht, d. h. ihn dazu fähig werden läßt, zwischen dem Anspruch, den der Gegenstand an das Anschauen und Denken des Subjekts richtet, und dessen Vorstellungen von ihm bzw. Meinungen über ihn zu unterscheiden. Denn die Erfahrung ist es, durch die das Subjekt den je größeren Anspruch des Wirklichen vernimmt, an dem es sich selbst und seine Auffassungsart kritisch messen kann. Nur dieser Anspruch des Wirklichen befreit das Subjekt von der Befangenheit in seine theoretischen Ansichten und praktischen Absichten und stellt diesen Ansichten und Absichten einen Maßstab ihrer Beurteilung und Bewährung gegenüber. Eine Dialogische Theorie der Erfahrung aber kann deutlich machen: Dieser je größere Anspruch des Wirklichen kommt nicht abseits vom Anschauen und Denken des Subjekts zur Sprache, sondern inmitten dieser Akte als ihr kritisch-vorantreibendes Moment.

Auf diese Weise greift die Dialogische Theorie der Erfahrung Kants Frage auf, was die Beziehung auf einen Gegenstand unserem Anschauen und Denken hinzufüge<sup>8</sup>. Diese Beziehung auf einen Gegenstand nämlich ist die gemeinsame Bedingung des Wahren und

<sup>8</sup> Vgl. KdrV A 57 f.; 104 f.

Falschen, weil das Gegenstandslose nicht einmal falsch sein kann. Dabei muß der Gegenstand »etwas von allen unseren Vorstellungen Verschiedenes« sein<sup>9</sup>, weil er nur so unseren Vorstellungen als Maßstab des Wahren und Falschen gegenüber treten kann. Andererseits begegnet er uns nicht »neben« unseren Vorstellungen, weil er uns sonst nicht zum Bewußtsein kommen könnte, sondern nur in ihnen selbst als deren inneres Moment. Kant sieht nun dasjenige Moment unserer Vorstellungen, durch das sie auf Gegenstände bezogen sind, in jener gesetzmäßig zustandegebrachten Einheit, die uns ein beliebiges Assoziieren unserer Vorstellungselemente verbietet und eine jeweils bestimmte Art der Synthesis notwendig macht. »Als dann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben«<sup>10</sup>. Heute dagegen ist uns deutlicher bewußt geworden, als dies zu Kants Zeiten möglich war, daß die Einheit der Synthesis zwar die notwendige, aber nicht die zulängliche Bedingung für den Bezug auf Gegenstände ist, weil gerade die von uns »bewirkte« Einheit die Gefahr geschlossener Systeme erzeugen kann, die uns für den Anspruch des Wirklichen unempfindlich machen. In diesem Falle kann die Welt, mit Camus gesprochen, nur dadurch »wieder sie selbst werden«, d. h. sich aus dem Gefängnis unserer Vorstellungen von ihr befreien, daß sie gegenüber unseren Vorstellungsbildern und Denk-Kategorien jene »Dichte und Fremdartigkeit« zeigt, die sich unserem Zugriff entzieht<sup>11</sup>. Nur indem die Wirklichkeit sich gegenüber unserer Auffassungsart als die je größere erweist, wird unser Anschauen und Denken fähig, sich auf Gegenstände zu beziehen, an denen es sich messen und dann als wahr oder falsch beurteilen kann, statt nur die eigene Befindlichkeit des Subjekts nach außen zu projizieren (zu »externalisieren«). Dieses Moment des je größeren Anspruchs also ist es, das in der Erfahrung zur Geltung kommt und unsere Akte zur Beziehung auf Gegenstände fähig macht.

Würde freilich die »Dichte und Fremdartigkeit der Welt« uns nur dadurch bewußt, daß wir das Wirkliche, wie Camus meint, als das Absurde erfahren, das die Vernunft zum Verstummen bringt und ihr dann keine andere Tätigkeit mehr gestattet, als die des machtlosen Protests, dann käme der je größer Anspruch des Wirk-

<sup>9</sup> KdrV A 105.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 28.

lichen auch nicht mehr zur Sprache. Mit dem Verstummen der Vernunft würde das »je Größere« dieses Anspruchs zum schlechterdings Unbenennbaren, das uns auch nicht mehr als Maßstab unterscheidender Selbstbeurteilung dienen kann. Eine Dialogische Theorie der Erfahrung muß sich dadurch bewähren, daß sie den »dritten Weg« aufzeigt zwischen einer sich in Selbstgesprächen verfangenden und einer vor dem Absurden verstummenden Vernunft.

Dazu ist es nötig, daß eine solche Theorie das Verhältnis zwischen der Gegenstandsfähigkeit unseres Anschauens und Denkens und der *Wahrheitsfähigkeit* dieser Akte genauer bestimmt. Denn wenn, wie soeben angedeutet wurde, die Gegenstandsfähigkeit der intentionalen Akte darauf zurückgeführt wird, daß diese sich auf den je größeren Anspruch des Wirklichen beziehen, dann wird die Frage desto dringlicher, ob die so verstandenen Akte noch »wahrheitsfähig« seien. Der Begriff des »je Größeren«, so scheint es, schließt den der »Adäquation« aus, und zwar sowohl im Sinne der »Angleichung« des Anschauens und Denkens an seinen Gegenstand als auch im Sinne der »Angemessenheit« des Angeschauten und Gedachten gegenüber dem, was es zu erkennen gilt. Gerade diese »*Adaequatio intellectus et rei*« ist es, die traditionell »Wahrheit« genannt wird. Auch Kant hat dort, wo er nach den *Bedingungen* für die Wahrheit der Erkenntnis frug, diesen traditionellen *Begriff* der Wahrheit fraglos vorausgesetzt: »Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt«<sup>12</sup>. Der Begriff des »je Größeren« aber scheint den Begriff der »Wahrheit der Dinge«, d.h. ihrer Offenbarkeit für das Erkennen, ebenso auszuschließen wie den der »Wahrheit des Erkennens«, d.h. seiner Angemessenheit an den Gegenstand. Wird dann der Begriff des »je Größeren« gar noch so verwendet, als bezeichne er eine Eigenschaft der Wahrheit, die als »*Veritas semper maior*« zu begreifen sei, dann trägt er, so scheint es, einen inneren Widerspruch in den Begriff der Wahrheit hinein, weil er das Wahre, also das Offenbare, zugleich als das von jedem Modus seiner Offenbarkeit Verschiedene bezeichnet und die Wahrheit der Erkenntnis darauf einschränkt, daß sie ihre eigene Unwahrheit (Unangemessenheit an den Gegenstand) bekennt. Unser Anschauen und Denken, so scheint es, bleibt unter diesen Bedingun-

---

<sup>12</sup> KdrV A 58.

gen nur gegenstandsfähig, indem es sich selber als radikal wahrheitsunfähig durchschaut.

Nun könnte man einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit darin sehen, daß uns wenigstens eine fortschreitende »Annäherung« an die Wahrheit möglich sei. Aber die räumliche Metapher der »Annäherung« erweist sich in zweifacher Weise als unangemessen. Einerseits nämlich ist nicht einzusehen, wie die Erkenntnisbemühung sich einer Wahrheit »annähern« soll, wenn sie keinen angemessenen Begriff von ihr hat; denn einen solchen hat sie nötig, um im Suchen nach der Wahrheit ihres Weges sicher zu sein. Und andererseits verliert der Begriff der »Annäherung« seine Bedeutung, wenn der »Abstand« zwischen der Wahrheit und unserer Weise, sie zu begreifen, sich bei jedem Versuch, sich ihr zu »nähern«, auf neue Weise wiederherstellt, ähnlich wie der Regenbogen immer neu vor dem zurückweicht, der dorthin zu gelangen versucht, wo er die Erde berührt. Einer Wahrheit, für die es wesentlich ist, »je größer« zu sein als unsere Auffassungsart, kann man sich nicht »nähern«, weil gerade ihre »Ferne« ihr Charakteristikum ist.

Im Sinne der Dialogischen Theorie der Erfahrung ist auf derartige Einwände zu antworten: Der geeignete Begriff, um das Verhältnis des Anschauens und Denkens zu dem je größeren Anspruch des Wirklichen zu beschreiben, ist nicht der der gradweisen »Annäherung«, sondern der der »Vergegenwärtigung« oder »Repräsentation«. In der stets überbietungsbedürftigen Gestalt des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens gewinnt das Wirkliche und sein Anspruch für den Erfahrenden seine Gegenwartsgestalt, sodaß das Subjekt sich nicht, bei bleibendem Abstand, ihm nur annähert, sondern ihm aktuell begegnet, um seinen Anspruch zu beantworten und so zur Sprache zu bringen. So ist es die Gegenwart der Sache selbst und ihres je größeren Anspruchs, die das Subjekt aus seiner Selbstbefangenheit befreit, es aber nicht zum Verstummen bringt, sondern zur Antwort fähig macht. Eine geläufige Redewendung bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck: »Die Sache gibt mir zu denken«. Sie präsentiert sich dem Subjekt so, daß dieses dadurch nicht nur das *Thema* seiner Reflexionen gewinnt, sondern zugleich die *Form*, in der es sein Anschauen und Denken vollziehen muß, um auf den Anspruch der Sache Antwort zu geben: Das Subjekt wird durch die Sache in einem ganz wörtlichen Sinne »in-formiert«, d.h. in jene Form gebracht, durch die es zum Erfassen dieser Sache fähig wird. In diesem Sinne läßt sich sagen: »Nulla res cognoscitur nisi per seipsam« – »Keine

Sache kann erkannt werden, wenn sie nicht selbst die Fähigkeit des Subjekts, sie zu erkennen hervorruft«. An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß der geläufige Grundsatz der Gotteserkenntnis »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« ein spezieller, freilich auch spezifisch gearteter Anwendungsfall dieser allgemeinen transzendentalphilosophischen Regel ist.

Auch diese Antwort, zu der der Gegenstand selbst das Subjekt ermächtigt, kann auf ihre Angemessenheit hin befragt und beurteilt werden. Aber »adäquat« ist sie nicht dadurch, daß sie den Gehalt dieses Anspruchs ausschöpft, sondern dadurch, daß der Antwortende in ein Verhältnis zum Wirklichen eintritt, das seinem Anspruch entspricht. Das Paradigma solchen Entsprechens ist nicht das Abbild, das seinem Urbild fortschreitend ähnlicher wird, bis es zuletzt mit ihm in allen wesentlichen Merkmalen übereinstimmt, sondern die Begegnung, wie sie zwischen Partnern eines Dialogs stattfindet. Beispielhaft dafür ist der Dialog zwischen Personen, der auf Fortsetzung angelegt ist, gleichwohl aber in jeder seiner Phasen, nicht erst bei Erreichen irgendeines Zieles, Ausdruck der aktuell vollzogenen Gegenwart jedes Partners für den anderen ist. Die Antwort ist »angemessen« (adäquat) in dem Maße, in welchem sie diese Präsenz des Anderen und das »Dasein unter seinem Blick«, unerachtet der Unausschöpfbarkeit seines Anspruchs, durch die Gestalt des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens zum Ausdruck bringt. Faßt man also »Adäquation« als die Definition der »Wahrheit« auf, so wird der Akt, der sich auf das Wirkliche bezieht, »wahrheitsfähig« durch seine Kraft, im Anschauen, Wahrnehmen und Begreifen in die Begegnung mit dem Anderen (der anderen Person, aber auch jeder Art des Wirklichen) einzutreten. »Wahrheitsfähigkeit« ist so als die Fähigkeit zum Vollzug der Begegnung zu verstehen, in die das Wirkliche den Erfahrenden durch seinen Anspruch ruft. Und »wahr«, d. h. der bezeugenden Wirklichkeit angemessen, ist eine Vorstellung, ein Begriff, ein Urteil, sofern sie den Anspruch dieser Wirklichkeit so zur Sprache bringen, daß, inmitten der Vorläufigkeitsgestalt unseres Anschauens und Denkens, eine solche Begegnung zustandekommen kann, in der der je größere Anspruch des Wirklichen unverstellt erfahrbar wird.

Erst in diesem Zusammenhang kann die weitere Frage geklärt werden, worin die »Objektivität« der Inhalte der Erfahrung besteht. Denn im Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens soll die Erfahrung Erkenntnisse vermitteln, die objektiv gelten. Und das

bedeutet zunächst: Diese Inhalte sollen für das Subjekt nicht bloß im jeweils gegenwärtigen Augenblick maßgeblich sein, sondern zu jeder Zeit, und überdies nicht nur für das jeweils individuelle Subjekt, das die Erfahrung macht, sondern für alle. Nun kann dies offensichtlich nicht bedeuten, daß die Erfahrung den Anspruch des Wirklichen erschöpfend zur Sprache bringt und dadurch kommende Erfahrungen überflüssig macht, seien es neue Erfahrungen des gleichen Subjekts, seien es die anders gearteten Erfahrungen anderer Subjekte. Wohl aber kann und muß »Objektivität« bedeuten, daß jede Erfahrung, im Sinne des oben erwähnten »Vierten Grundsatzes des reinen Verstandes«, für unser Urteil maßgeblich bleibt, auch wenn noch so viele und noch so verschiedenartige andere Erfahrungen zu ihr hinzutreten. Was einmal durch Erfahrung erkannt ist, bleibt wahr; und diese Wahrheit kann durch weitere Erfahrungen des gleichen Subjekts oder auch durch andersartige Erfahrungen anderer Subjekte nicht außer Kraft gesetzt werden. Diese bleibende und auf alle Subjekte bezogene Maßgeblichkeit des einmal durch Erfahrung Erkannten ist es, die seine »objektive Geltung« genannt wird.

Die so verstandene Objektivität ist leicht erklärlich, solange der Fortgang der Erfahrungen als die bloße Addition von Inhalten verstanden wird, die in eine immer gleichbleibende Form des Erfahrungs-Kontextes aufgenommen werden. Denn innerhalb einer Summe bleibt jedes ihrer Glieder in Kraft, zu welcher Länge auch immer die Reihe der Summanden anwachsen mag. Diese Erklärung versagt jedoch angesichts solcher Erfahrungen, durch die nicht nur die Inhalte unserer Erkenntnis vermehrt werden, sondern zugleich die Form unseres Anschauens und Denkens verändert wird. Dem so veränderten Blick zeigen sich auch alle bisher erfahrenen Inhalte »in neuem Licht«, d. h. auf veränderte Weise und mit verändertem Bedeutungsgehalt. Das gilt nicht nur für die Abfolge derjenigen Erfahrungen, die ein identisches Subjekt im Laufe seiner Lebensgeschichte macht, sondern auch für die Begegnung zwischen verschiedenen Subjekten, deren Anschauen und Denken durch unterschiedliche Erfahrungen eine unterschiedliche Gestalt gewonnen hat. Fremde Subjekte nehmen die Erfahrungen, die ich gemacht habe und ihnen bezeuge, in einen anders gearteten Kontext auf, sehen sie auf andere Art und gewinnen ihnen eine andere Art von Bedeutung ab. Und indem sie mir ihrerseits nicht nur ihre Erfahrungen, sondern auch ihr Verständnis der meinen bezeugen, lerne auch ich, meine Erfahrungen in einen veränderten Kontext aufzunehmen und auf veränderte Weise zu verstehen.

»Objektivität« als die bleibende und für alle Subjekte maßgebliche Geltung der einmal gemachten Erfahrung kann unter dieser Voraussetzung nicht bedeuten, daß das einmal Erkannte so, wie es im Akt der Erfahrung angeschaut und begriffen wurde, für alle Zeit und für jedermann auf veränderungsresistente Weise maßgeblich bliebe, wohl aber, daß das einmal durch Erfahrung Erkannte zum Bewährungsmaßstab auch aller kommenden eigenen und fremden Erfahrungen wird: Kein Inhalt einer Erfahrung, weder der eigenen noch der bezeugten fremden, kann als »wahr« gelten, wenn er nicht das, was früher oder von anderen erfahren wurde, auszulegen und in ihrem Lichte neu ausgelegt zu werden vermag. Oder kurz: Objektivität als »Geltung für immer und für alle« ist der hermeneutische Anspruch der einmal gemachten Erfahrung, alle anderen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Darum wird der hermeneutische Wechselbezug zur Bewährungsprobe beanspruchter Objektivität.

Versteht man jene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen, die wir in unserem Anschauen und Denken geben, als »Verbum Mentis« und seinen nach außen hervortretenden Ausdruck als »Verbum Oris«, dann folgt aus dem Gesagten: Das Wort, das wir sprechen, sei es inneres oder äußeres Wort, ist stets eine Phase im Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch<sup>13</sup>. Deshalb ist sowohl das Verbum Mentis als auch das Verbum Oris stets ein inmitten der Zeit gesprochenes Wort. Dennoch behält es im weiteren Fortgang des Dialogs mit der Wirklichkeit bleibende Bedeutung, weil es in diesem Dialog keine Phase gibt, die durch seine weiteren Phasen ihrem Maßgeblichkeitsanspruch verlöre. Jede einmal erreichte Gestalt der Erfahrung ist in den hermeneutischen Wechselbezug zu allen früheren und späteren Erfahrungsweisen und Erfahrungsinhalten einbezogen und stellt deshalb eine Bewährungsprobe für jedes kommende Verbum Mentis et Oris dar. Auch kommende Formen und Inhalte der Erfahrung müssen daran gemessen werden, ob sie die früheren Formen und Inhalte neu verständlich machen und ihrerseits in ihrem Lichte verstanden werden können. Das gilt auch für jedes einmal gesprochene Wort, das jemals »wahr«, d. h. dem Verhältnis zum Wirklichen und seinem Anspruch angemessen gewesen ist<sup>14</sup>. Dies ist die

<sup>13</sup> Gemäß dem Zweiten Grundsatz des reinen Verstandes, vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 337 f.

<sup>14</sup> Gemäß dem Vierten Grundsatz des reinen Verstandes, vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 347.



erste Antwort auf die zu Beginn der hier vorgetragenen Untersuchung gestellte Frage, auf welche Weise es möglich sei, inmitten der Zeit ein Wort zu sprechen und zu hören, das universal bedeutsam ist (s. o. S. 43 ff.): Jedes Zeugnis von einer Erfahrung kann insoweit universal bedeutsam werden, als es sich an allen früheren und späteren Erfahrungen hermeneutisch bewährt, und zwar auch an solchen, die andere Subjekte früher gemacht haben oder später machen werden. Insofern ist jedes Zeugnis einer Erfahrung (im Unterschied von der bloßen Mitteilung eines subjektiven Erlebens) ein Wort »inmitten der Zeit« und doch zugleich ein »letztgültiges« Wort, dessen Maßgeblichkeit durch keinen Fortgang der Geschichte aufgehoben werden kann.

Die spezifische Weise freilich, wie theologisch von einem »letzten Wort Gottes inmitten der Zeit« gesprochen wird, ist damit noch nicht getroffen. Hier ist, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, nicht nur epistemologisch von der bleibenden Gültigkeit dieses Wortes die Rede, sondern geschichtstheologisch von jener »Fülle«, die die gesamte Geschichte Gottes und der Menschen in eine Gegenwart versammelt. Eine »Philosophische Einübung in die Christologie« wird die philosophischen Voraussetzungen zu klären haben, die in einer solchen Geschichtstheologie impliziert sind und es gestatten, den geschichtlichen Ort des Christus-Ereignisses als das »Zur-Fülle-Kommen« der gesamten Geschichte zu deuten.

## 2. Die Erfahrung und ihr Subjekt

### a) *Der Gestaltwandel des Verbum Mentis, die Bedeutung strukturverändernder Erfahrungen und der Aufbau eines Erzähl-Kontextes*

Wenn es die Beziehung auf den je größeren Anspruch des Wirklichen ist, der unser Anschauen und Denken aus seiner drohenden Selbstverfangenheit befreit und zum Bezug auf Gegenstände fähig macht, und wenn dieser je größere Anspruch sich, inmitten unseres Anschauens und Denkens, als vorantreibendes Moment zur Geltung bringt, dann muß eine Theorie des transzendentalen Subjekts die Antwort auf die Frage enthalten: Auf welche Weise ist eine Veränderung unseres Anschauens und Denkens möglich, die uns nicht in die bloße Kontingenz historischer Erkenntnisbedingungen verstrickt,

sondern uns für den Anspruch der »Veritas semper maior« offenhält? Anders gefragt: Kann eine Theorie, die das »Verbum Mentis« als eine geschichtliche und deswegen veränderliche Größe versteht, einen Relativismus vermeiden, der alle vermeintliche Erkenntnis in eine bloße Spiegelung historisch bedingter »Bewußtseinszustände« verwandelt?

Nun gibt es in der Tat Beispiele dafür, daß nicht nur unser Anschauen, sondern auch unser Denken sich geschichtlich verändert hat und daß dadurch zugleich die Bedingungen dafür neu definiert worden sind, was uns als Gegenstand unserer Erfahrung gegenübertreten kann. Die bekanntesten Beispiele dafür sind: der Hervorgang jener spezifischen Vernunftgestalt, die für die antike Philosophie und Wissenschaft (»Episteme«) charakteristisch ist, aus der für den Mythos bestimmenden Weise des Anschauens, Wahrnehmens und Denkens, aber auch die Entstehung der besonderen Vernunftgestalt neuzeitlich-wissenschaftlicher Rationalität aus der mittelalterlichen Philosophie, vor allem in ihrer Ausprägung durch den Skotismus. Ein jüngeres Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte, an dem dieser Vorgang verdeutlicht werden kann, ist der Bedeutungswandel der Kausalkategorie beim Übergang von der klassischen Mechanik zur Quantenphysik. Ein anderes Beispiel ist die Tatsache, daß es heute strittig geworden ist, ob und gegebenenfalls in welcher veränderten Bedeutung die Substanzkategorie noch geeignet ist, zum Aufbau jener Welt beizutragen, in der die Gegenstände wissenschaftlicher Forschung ihre Stelle finden.

Aber mit dem bloßen Hinweis auf derartige Beispiele ist noch keine angemessene Theorie ihrer Deutung gefunden. Um einen derartigen Gestaltwandel des Anschauens und Denkens und die daraus resultierende Veränderung der Erfahrungsweisen und der ihnen korrespondierenden Erfahrungswelten zu erklären, reicht es nicht aus, die psychischen und sozialen Gründe anzugeben, die eine veränderte Einstellung der Menschen zu der sie umgebenden Weltwirklichkeit verursacht haben. Solche Gründe gab und gibt es zweifellos. Aber sie erklären nicht, was es hier zu verstehen gilt: daß einem veränderten Bewußtsein der Menschen das Wirkliche sich nicht nur auf veränderte Weise zeigt (das ist nicht erstaunlich), sondern daß aus diesem Vorgang neue Weisen des objektiven Geltens hervorgehen konnten. Rückschauend erweist sich der zunächst überraschende Gestaltwandel des Anschauens und Denkens als die unerläßliche Bedingung neuer Weisen, wie das Wirkliche gegenüber den erkennenden

Subjekten seinen Anspruch zur Geltung bringen konnte. Es hat die Menschen zu neuen Weisen der Antwort herausgefordert und in der Kraft dieser Antwort seinen Anspruch auf neue Weise vernehmbar gemacht. So ist die spezifische Weise objektiven Geltens, mit der uns die Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis gegenüberreten, durch die historische Entwicklung einer spezifisch neuzeitlichen Bewußtseinsgestalt bedingt. »Objektivität« im neuzeitlichen Sinne hat es in früheren Epochen nicht gegeben, nicht einmal als Vorstellung von einem Ziel, das die menschliche Erkenntnisbemühung sich setzt, also als regulative Idee. Und seit die Reflexionen der Physik auf die Doppelnatur des Lichts als Welle bzw. Corpuskularstrahl deutlich gemacht haben, daß es von der Weise der Betrachtung bzw. der Experiment-Anordnung abhängt, in welcher Weise das Licht uns erscheint, hat auch dieser neuzeitliche Begriff der Objektivität sich als revisionsbedürftig erwiesen, ohne daß dadurch der Willkür der Auslegungen Tür und Tor geöffnet würde: Maßgeblichkeit *für* den Betrachter kann nun nicht mehr Unabhängigkeit *von* ihm besagen, sondern erweist sich als Moment eines dialogischen Verhältnisses zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit. Nicht nur der Inhalt der Erkenntnis, sondern auch ihre Form und mit ihr die regulative Idee von dem Ziel, auf das sie ausgerichtet ist, unterliegen einem Wandel in der Geschichte.

Andererseits führen Theorien nicht weiter, die in diesem Vorgang das Walten einer übermenschlichen Macht am Werke sehen, etwa, im Sinne Heideggers, ein »Seinsgeschick«, das den Menschen »auf neue Weisen des Entbergens schickt«, oder ein »Geheiß«, das ihn auf neue Weise zu denken »heißt«. Denn da uns zur Beschreibung der Weise, wie eine derartige übermenschliche Macht auf die Menschen einwirkt, um ihr Anschauen und Denken zu verändern, jeder Begriff fehlt, ist die Einführung derartiger Erklärungsgründe nur eine neue Umschreibung dessen, was erklärt werden soll. Soll man angeben, was es bedeutet, vom Sein auf neue Wege des Entbergens geschickt, vom Geheiß in neue Weisen des Denkens gerufen zu sein, dann kann man nur wiederholen, was man erklären wollte: daß eine veränderte Weise des Anschauens und Denkens zugleich eine neue Form derjenigen Maßgeblichkeit möglich gemacht hat, mit der das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, und daß in der Rückschau dieser neu vernommene Anspruch als diejenige Instanz erfahren wird, die den Gestaltwandel des Anschauens und Denkens notwendig gemacht hat.

Demgegenüber hat die hier angedeutete »Dialogische Theorie der Erfahrung« Ansätze erkennen lassen, von denen aus sich eine Antwort auf diese Frage gewinnen läßt. Denn wenn die Weise, wie die Wirklichkeit sich uns in der Erfahrung zeigt, aus der Antwort hervorgeht, die wir in unserem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen geben, dann ist damit zu rechnen, daß dieser Anspruch sich immer wieder gegenüber unserer Antwort als »je größer« erweisen und damit eine Umgestaltung unserer Denk- und Anschauungsformen notwendig machen wird. Deren jeweils erreichte Gestalt erweist sich gerade dadurch als erfahrungsfähig, daß sie auch solchen Inhalten eine Stelle im Erfahrungskontext zuweist, die sich gegenüber der Struktur dieses Kontextes als »sperrig« erweisen und schließlich eine Veränderung dieser Struktur erzwingen. Erst ein auf solche Weise verändertes Anschauen und Denken erweist sich dann als fähig, die neuen Inhalte angemessen zu beurteilen.

Auch enthält eine solche »Dialogische Theorie der Erfahrung« einen Hinweis darauf, auf welche Weise die Variabilität unserer Anschauungs- und Denkformen mit der objektiven Geltung des Angesehenen und Gedachten zusammenbestehen kann. Denn nur eine solche Theorie kann zeigen, daß und warum die objektive Geltung des einmal Erfahrenen und Ausgesagten nicht anzeigt, daß das Wirkliche und sein Anspruch auf eine Weise erfahren und ausgesagt worden sei, die künftiger Umgestaltung nicht mehr bedarf. Es ist im Gegenteil die jeweils historisch konkrete, einer bestimmten Phase im Dialog mit dem Wirklichen zugehörige Gestalt des Anschauens und Denkens, die die objektiv gültige Erfahrung bzw. Aussage möglich gemacht hat. Das schließt freilich ein, daß diese Gestalt als das Ergebnis des gesamten bisher geführten Dialogs mit dem Wirklichen verstanden werden kann und deshalb nicht nur als die Bedingung für die Fortführung dieses Dialogs gelten darf, sondern zugleich eine hermeneutische Bewährungsprobe für alle weiteren Dialogphasen darstellt. Jede einmal gemachte Erfahrung bleibt von unverlierbarer Maßgeblichkeit, jedoch nicht so, als ob sie den Dialog mit dem Wirklichen zum Abschluß brächte. Gerade als unentbehrliche Phase im Dialog mit dem Wirklichen und als hermeneutische Bewährungsprobe jeder kommenden Dialogphase bleibt jede Erfahrung, die inmitten der Geschichte gemacht wurde und eine bestimmte, historisch konkrete Gestalt des Verbum Mentis bezeugt, für alle weiteren Stadien dieser Geschichte ein unentbehrlicher Ausdruck für den Anspruch des Wirklichen, auch wenn dieser, als Ausdruck der »Veritas semper mai-

or«, beständig über die jeweils erreichte Gestalt unseres Anschauens und Denkens hinausdrängt. Und darin liegt die Antwort auf die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, ob und wie eine Erfahrung, die eine historisch bestimmte Vernunftgestalt voraussetzt, gleichwohl universale Bedeutung beanspruchen könne (s. o. S. 52): Als unentbehrliche Phase in der Geschichte der Vernunft bildet jede Erfahrung, wenn ihre objektive Gültigkeit einmal gesichert ist, und mit ihr diejenige Gestalt des Verbum Mentis, die diese Erfahrung möglich gemacht hat, einen Maßstab, an dem jede kommende Erfahrung sich hermeneutisch bewähren muß, auch wenn die Vernunft aus dieser kommenden Erfahrung in veränderter Gestalt hervorgehen wird.

Darum gilt für jede Phase in diesem Prozeß der Umgestaltung: Die objektive Geltung des einmal Angeschauten, Begriffenen, Erfahrenen bzw. Ausgesagten schließt die Möglichkeit kommender Strukturveränderungen nicht aus sondern ein. Aber auch die strukturverändernde Erfahrung wird ihrerseits nur verständlich, wenn sie in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu früheren, durch die »alte« Bewußtseinsgestalt bedingte Erfahrungen tritt, wenn sie also im Lichte der Erinnerung an sie ausgelegt wird, freilich auch ihrerseits diese erinnerten Erfahrungen neu auslegt. Nur in einem solchen hermeneutischen Wechselverhältnis zur Erinnerung wird die neue Erfahrung in ihrer Bedeutung erfaßt und kann von der bloß subjektiven Überwältigung durch das Unverständliche unterschieden werden. Erst in diesem hermeneutischen Wechselverhältnis von Erinnerung und strukturverändernder Erfahrung kommt jene »Geschichte der Vernunft« zustande, für die Kant eine »Stelle im System offenhalten« wollte<sup>15</sup>. Und nur in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung, die dieses hermeneutische Wechselverhältnis beschreibt, kann diese Stelle im transzendentalphilosophischen System ausgefüllt werden.

Doch ist damit noch immer nicht die Frage beantwortet: Wie müssen die je gegenwärtigen Akte unseres Anschauens und Denkens vollzogen, wie muß der Geltungsanspruch des Angeschauten und Gedachten verstanden werden, wenn es möglich sein soll, unsere jeweilige Erfahrungsart und die ihr zugehörige Erfahrungswelt als vorläufig und überbietungsbedürftig zu beurteilen und gleichzeitig dessen gewiß zu bleiben, daß das, was sich diesem unserem vorläufigen Anschauen und Denken gezeigt hat, sich auch in allen kommenden Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten als objektiv gültig erweisen

<sup>15</sup> KdrV A 852.

wird? Und wenn, wie an früherer Stelle gesagt worden ist, diese objektive Gültigkeit auf einem hermeneutischen Wechselverhältnis beruht, aufgrund dessen es möglich ist, alte Erfahrungsinhalte im Lichte neuer neu zu verstehen, aber auch neue im Lichte der alten erst zu begreifen, dann bleibt doch die Frage: Worauf beruht die Gewißheit, daß alles, was wir einmal erfahren haben, sich auch an allen kommenden Inhalten der Erfahrung, über allen Strukturwandel unseres Anschauens und Denkens hinweg, hermeneutisch bewähren wird?

Eine erste Antwort auf diese Frage lautet: Es handelt sich um eine Gewißheit, die durch jede Erfahrung bestätigt wird, auch und gerade durch solche Erfahrungen, die die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändern. Denn gerade dies macht den Unterschied der Erfahrung im Verhältnis zum bloßen Erleben aus: Erfahrung erweist sich als objektiv gültig, indem ihre Inhalte eine Stelle in jenem geordneten Zusammenhang finden, den wir durch unser Anschauen und Denken aufbauen. Im Falle der strukturverändernden Erfahrung handelt es sich freilich nicht um einen durch unwandelbare Anschauungs- und Denkformen gestalteten Zusammenhang, sondern um einen solchen, der als die Geschichte des Verbum Mentis erzählt werden kann. Das Subjekt erkennt im Wandel seiner Weisen des Anschauens und Denkens seine Geschichte und kann sie als die seine erzählen. Und es ist dieser Erzählzusammenhang, innerhalb dessen alte und neue Erfahrungen sich gegenseitig auslegen: solche, die durch eine frühere Gestalt des Anschauens und Denkens bedingt waren, und solche, die eine verwandelte Struktur dieses Anschauens und Denkens voraussetzen. Nur indem es uns gelingt, einen solchen Erzählzusammenhang aufzubauen, bleibt das erfahrende und erzählende Subjekt sich zugleich dessen gewiß, daß es den identischen Anspruch von Wirklichem im Verlauf seiner Geschichte auf unterschiedliche Weise beantwortet und so vernehmbar gemacht hat. Deshalb bleibt auch das früher Erfahrene ihm bleibend bedeutsam, tritt zu den Inhalten aller späteren Erfahrung in die nun schon mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselbeziehung ein und bewährt sich so als objektiv gültig.

Von hier aus wird auch verständlich, daß zwei von den an früherer Stelle erwähnten »Grundsätzen des reinen Verstandes« den Charakter von Zukunfts-Antizipationen hatten und daher im grammatischen »Tempus Futurum« formuliert werden mußten. Das gilt vor allem von dem vierten dieser Grundsätze: »Wir dürfen mit Bezug auf jede einzelne Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezi-

fische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen oder alte neu zu verstehen. Auf dieser Gewißheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben<sup>16</sup>. Alle diese Grundsätze, auch der soeben zitierte vierte, benennen Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Und speziell der letztgenannte Grundsatz konnte, mit einer von Kant übernommenen Formulierung, »das Postulat des empirischen Denkens überhaupt« genannt werden. Weil aber auch dieses Postulat eine Bedingung benennt, von der die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, wird durch jede gelingende Erfahrung bestätigt, daß diese Bedingung erfüllt war. Auch und gerade strukturverändernde Erfahrungen zeigen dadurch, daß sie wirklich zustandekommen, das Recht jener Zukunfts-Antizipation an, ohne die sie nicht möglich gewesen wären. Da der angemessene Kontext derartiger Erfahrungen jener Erzähl-Kontext ist, in dem die Geschichte des Verbum Mentis erzählt wird, kann das »Postulat des empirischen Denkens überhaupt« auch so formuliert werden: Wir dürfen mit Bezug auf alles, was uns widerfährt, dessen gewiß sein, daß es einen Teil unserer Geschichte ausmachen wird, die sich so wird erzählen lassen, daß »Nova et Vetera« sich gegenseitig beleuchten und verständlich machen. Und jede gelingende Erzählung, die die erschütternden, die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändernden Widerfahrnisse als Teile dieser unserer Lebensgeschichte verstehen läßt, verwandelt subjektives Erleben in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung und bestätigt zugleich das Recht jenes Postulats, das eine unerläßliche Bedingung dieses Übergangs vom Erleben zur Erfahrung benennt.

Doch ist auch durch diesen Hinweis die gestellte Frage nicht endgültig beantwortet: Wohl ist es möglich, von jeder gelingenden Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung darauf zu schließen, daß die Bedingungen erfüllt waren, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Und sofern zu diesen Bedingungen gewisse Zukunfts-Antizipationen gehören, werden auch sie durch jede gelingende Erfahrung ins Recht gesetzt. Aber diese Bewährung gelingt stets nur in der Rückschau, nicht in der Prognose. Sooft es gelingt, die Erschütterungen bisher bewährter Formen des Anschauens und Denkens in den strukturierten Zusammenhang einer Erzählung aufzunehmen, erweist sich auch das »Postulat

<sup>16</sup> Erfahrung als Dialog 347.

des empirischen Denkens überhaupt« als berechtigt. Aber sooft dies auch in der Rückschau festgestellt werden mag, so wenig folgt daraus, daß dies auch in Zukunft so bleiben wird. Und auch der, dem es bisher gelang, seine »Erlebnisse so zu buchstabieren, daß er sie als Erfahrung lesen konnte«, kann im Zweifel sein, ob ihm dies auch in Zukunft gelingen werde. Und dieser Zweifel kann nicht nur auf psychologischen Gründen beruhen (etwa aus der Beobachtung nachlassender Integrationskraft seines Erinnerns), sondern auch auf logischen Gründen: Inhalte des Erinnerns und des gegenwärtigen Erlebens können strukturell so verschieden sein und auf solche Strukturdifferenzen zwischen dem »alten« und dem »neuen« Anschauen und Denken verweisen, daß es nicht mehr gelingt, sie in den einen Akt »Ich denke« aufzunehmen und so als Momente der einen Geschichte des gleichen Subjekts zu erzählen. Gelingt dies nicht mehr, dann kann der, dem solches widerfuhr, zwar noch disparate Erlebnisse *aufzählen*, aber sie nicht mehr als seine eigene Geschichte *erzählen*. Und mit dem Verlust dieses Erzähl-Kontextes geht ihm auch das Kriterium zur Unterscheidung des objektiv Gültigen vom bloß subjektiv Vermeinten verloren; weder seine Erinnerungen noch seine Erlebnisse unterscheiden sich dann noch eindeutig von Angst- oder Wunschträumen.

Nun kann man angesichts solcher Zweifel darauf verweisen, daß jener Kontext, in welchem alle Inhalte ihrer Stelle finden müssen, um als Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu gelten, nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, und daß es folglich müßig sei, danach zu fragen, ob sich ein Erzähl-Kontext für die Geschichte des Verbum Mentis immer werde *finden* lassen, da der Erfahrende selbst die Aufgabe hat, einen solchen Kontext *aufzubauen*. Aber auch dann kehrt der soeben beschriebene Zweifel wieder und kann in folgender Weise ausgesprochen werden: Selbst vorausgesetzt, daß der Aufbau eines solchen Kontextes eine Aufgabe ist, die die Vernunft sich selber stellen muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, ist nicht erwiesen, daß die Vernunft an ihren in transzendentaler Hinsicht unerläßlichen Aufgaben nicht auch scheitern kann. Wie läßt sich angesichts dieser Möglichkeit jene Gewißheit rechtfertigen, von der im oben erwähnten vierten Grundsatz des reinen Verstandes die Rede war?

Eine angemessene Antwort auf diese Frage wird sich erst finden lassen, wenn noch ein zweites Problem in die Erörterung einbezogen wird: neben der diachronen Variabilität der Formen unseres Anschauens und Denkens ihre synchrone Pluralität. Denn die Formen



unseres Anschauens und Denkens unterliegen nicht nur, unter dem Anspruch der je größeren Wahrheit, einem Wandel in der Zeit; vielmehr gibt es zur jeweils gleichen Zeit unterschiedliche Weisen, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten und dadurch vernehmbar zu machen, und deshalb unterschiedliche Erfahrungswelten, die wir durch diese je spezifisch gearteten Weisen des Anschauens und Denkens aufbauen. Es wird zu zeigen sein, daß die Beobachtung dieser *synchronen Pluralität* von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten Fragen aufwirft, die nur durch eine neue Art von Vernunftpostulaten lösbar sind, und daß diese Vernunftpostulate auch die gesuchte Deutung der soeben beschriebenen *diachronen Variabilität* in sich enthalten.

b) *Die Vielfalt der Gestalten des Verbum Mentis  
und die Dialektik der Vernunft*

Die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens werden in unterschiedlichen Weisen vollzogen. Das ästhetische Anschauen, in welchem der Anschauende sich vom Gegenstand zu Akten responsorischen Gestaltens herausgefordert weiß, ist von anderer Art als jenes Anschauen, das der wissenschaftlichen Beobachtung zugrundeliegt und von der Absicht geleitet ist, dem Gegenstand die im jeweiligen Beobachtungskontext bedeutsamen Merkmale »anzusehen«, beispielsweise diejenigen Merkmale, die ihn geeignet machen, eine Hypothese zu bestätigen oder zu falsifizieren. Die ästhetische Gestaltwahrnehmung ist von anderer Art als jene Art des Wahrnehmens, die der begegnenden Wirklichkeit, noch vor aller Anwendung von Begriffen, verpflichtende Möglichkeiten des Handelns »ansieht« (»Das meint mich!«), oder als jene Wahrnehmung, die ein Phänomen in Natur oder Geschichte als Erscheinungsgestalt des Heiligen erfaßt. Vor allem aber sind die Weisen, wie wir die einzelnen Inhalte der Wahrnehmung zum geordneten Kontext einer Erfahrung verknüpfen, von je spezifischer Eigenart. Das zeigt sich besonders deutlich daran, daß die Verstandeskategorien, durch die wir dem einzelnen Inhalt seine unverwechselbare Stelle im Erfahrungskontext geben und dadurch erst subjektive Erlebnisse von objektiv gültigen Erfahrungen unterscheidbar machen, eine für den jeweiligen Kontext spezifische Bedeutung gewinnen.

Die Identifikation einer Melodie im Wechsel ihrer Variationen gibt dem Begriff der »Identität« eine andere Bedeutung als die Iden-

tifikation einer sittlichen Pflicht (z. B. der Treuepflicht gegenüber einer Person oder der Sorgfaltspflicht in der Erfüllung einer Aufgabe) im Wechsel ihrer Anwendungsfälle; die Identifikation eines Forschungsgegenstands (»der Morgenstern ist der Abendstern«) folgt anderen Regeln als die Identifikation des Heiligen in der Diversität seiner Erscheinungsgestalten (»Der Vater Jesu Christi ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«). Auf solche Weise gewinnt die Substanzkategorie, die uns als Leitfaden für das Wiedererkennen des Identischen dient, auf unterschiedlichen Erfahrungsfeldern eine je besondere Bedeutung.

Entsprechendes gilt für die Kategorie der Bedingung und Folge. Die Weise, wie jene Phänomene, die wir wissenschaftlich erforschen, nach Regeln der Kausalität untereinander verknüpft sind, fällt nicht zusammen mit der Weise, wie aus einer einmal übernommenen Pflicht sich andere Pflichten ergeben, oder wie die Erinnerung an eine Manifestation des Heiligen neue Weisen der Hierophanie-Erfahrung ermöglicht oder ausschließt. Die Kategorie der Folge und die logische Partikel »weil« erhalten in unterschiedlichen Erfahrungskontexten eine je besondere Bedeutung.

Schließlich ist offenkundig, daß die »Kategorien der Modalität« in unterschiedlichen Erfahrungskontexten etwas je Verschiedenes bedeuten. Das ästhetisch Notwendige, das uns das Urteil gestattet, ein Produkt künstlerischer Gestaltung sei in sich konsistent und frei von Willkür und Zufälligkeit, ist etwas Anderes als das sittlich Notwendige, das uns nicht nur unter bestimmten Bedingungen, sondern unbedingt verpflichtet, oder als diejenige Notwendigkeit, mit der eine wissenschaftlich beobachtete Erscheinung, bei Vorliegen definierbarer »Randbedingungen«, das Auftreten anderer, angebbarer Erscheinungen vorhersagbar macht.

Durch diese je spezifische Bedeutung der Verstandeskategorien, durch die wir das Mannigfaltige unserer Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung verknüpfen, kommt es zum Aufbau strukturverschiedener Gesamtkomplexe aller Erfahrungsgegenstände oder »Erfahrungswelten«. Deren Differenz beruht nicht (oder höchstens sekundär) auf einem Unterschied der Gegenstände, sondern primär auf einem Unterschied der Weisen, wie sie uns in der Erfahrung gegenüberreten: Alles, was überhaupt erfahren werden kann, kann nicht nur in der Weise wissenschaftlicher Empirie, sondern auch auf ästhetische, sittliche oder auch religiöse Weise erfahren werden.

Diese Strukturdifferenz der Erfahrungswelten, deren Glieder die

gleichen Gegenstände sein können, ist ein besonders deutlicher Hinweis darauf, daß solche »Welten« aus der aktiv gestaltenden Kraft unseres Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens hervorgehen. Und doch handelt es sich dabei nicht um bloße Symptome subjektiven Erlebens oder gar um willkürliche Setzungen, sondern um Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zu je unterschiedlichen Weisen des Erfahrens herausfordert. Freilich können wir diesen Anspruch nur vernehmen, indem wir das Wirkliche schon anschauen, wahrnehmen und erfahren, also auf seinen Anspruch schon geantwortet haben, und dies auf eine Weise, die man »responorisches Gestalten« nennen kann. Es ist die jeweils besondere Art unserer Antwort, durch die wir den je spezifischen, für je eine Erfahrungsart charakteristischen Anspruch des Wirklichen zur Sprache bringen.

Da nun jede dieser Antworten nicht nur aus spezifischen Weisen des Anschauens und Wahrnehmens hervorgeht, sondern auch und vor allem aus der Verarbeitung der so gewonnenen Inhalte durch Verstandeskategorien, werden an der Strukturdivergenz der Erfahrungswelten zugleich unterschiedliche Weisen des Verstandesgebrauchs ablesbar. Und sofern der Verstand dabei jedesmal von den regulativen Ideen der Vernunft geleitet wird, das Mannigfaltige der Erlebnisse in die Einheit des Aktes »Ich denke« und die entsprechende Mannigfaltigkeit der Inhalte in die geordnete Ganzheit einer »Welt« einzufügen, legen auch die Vernunftideen sich in eine entsprechende Mannigfaltigkeit auseinander. Die Welt der Forschungsgegenstände ist eine andere als die Welt der verpflichtenden Handlungsziele (die Kant etwas mißverständlich »Welt der Zwecke« genannt hat). Dann aber scheint die Einheit der Vernunft einer Pluralität von Vernunftgestalten Platz zu machen, von denen jede dazu fähig ist, den Verstand auf Ziele auszurichten (auf das Ziel des Aufbaus einer Welt und damit zugleich auf das Ziel, in der Mannigfaltigkeit der Akte zur Einheit des »Ich denke« zu finden). Aber keine dieser Vernunftgestalten reicht dazu aus, die verschiedenen Welten der ästhetischen, religiösen, ethischen Erfahrung und der wissenschaftlichen Empirie in die eine, allumfassende Welt einzugliedern.

Damit aber werden die Vernunftideen, die man mit Recht als »Einheitsforderungen« beschrieben hat, in sich dialektisch; und die von Kant beschriebene Dialektik, die sich aus der Strukturdivergenz des theoretisch-wissenschaftlichen und des praktisch-sittlichen Vernunftgebrauchs ergab, erweist sich als bloßer Sonderfall einer allgemeineren Dialektik, in welcher die Vernunft sich notwendigerwei-

se die Aufgabe stellt, alle Inhalte der Erfahrung in die Einheit des »Ich denke« einzufügen, aber gerade bei dem Versuch, diese Aufgabe zu erfüllen, nun ihrerseits in eine Pluralität von Vernunftgestalten auseinanderfällt: Das »universal vertretbare Forschersubjekt« ist nicht das »unvertretbare Subjekt der Pflichterfahrung« oder das im freien Spiel der eigenen Kräfte dem Anspruch des Wirklichen antwortende Subjekt der ästhetischen Erfahrung. Noch einmal von anderer Art ist jene Weise des Anschauens und Denkens, die gerade dort, wo sie an die Grenzen ihrer eigenen Erfahrungsfähigkeit geführt wird, jener Einheit von Offenbarwerden und Sich-Vorenthalten begegnet, die zur Eigenart der Erscheinung des Heiligen gehört.

Dabei fügen sich aufgrund ihrer Strukturdifferenz weder die verschiedenen Erfahrungswelten zum allumfassenden System der einen Welt, noch die verschiedenen Vollzugsgestalten des Verbum Mentis zum widerspruchsfreien Ganzen der einen Vernunft zusammen. Aber gleichzeitig überschneiden sich diese Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen immer wieder auf solche Weise, daß auch der Versuch scheitert, sie durch Trennung voneinander in ein kollisionsfreies Verhältnis zu bringen.

Der Gedanke der »Veritas semper maior« gewinnt in diesem Zusammenhang eine zweifache Bedeutung: Einerseits ist, im Sinne des dritten der »Grundsätze des reinen Verstandes«, innerhalb jeder Erfahrungswelt der Anspruch des Wirklichen stets größer als die Weise unserer Antwort. Darum ist die Aufgabe, diesen Anspruch zur Sprache zu bringen, nie zu Ende getan. Jede ästhetische Erfahrung macht, auch mit Bezug auf den gleichen Gegenstand, weitere ästhetische Erfahrungen ebenso möglich wie nötig; jede sittliche Erfahrung eröffnet einen Weg, auf dem weitere verpflichtende Möglichkeiten sittlichen Handelns entdeckt werden; jeder Befund der wissenschaftlichen Empirie wirft nicht nur Probleme auf, die neue wissenschaftliche Beobachtungen nötig machen, sondern kann dahin führen, daß Fragestellungen korrigiert und die leitenden Verstandeskategorien neu verstanden werden müssen (vgl. den Bedeutungswandel der Kausalkategorie beim Übergang von der Klassischen Mechanik zur Quantenphysik).

Andererseits aber zeigt sich: Keine dieser Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten ist sich selber genug. Denn jede Erfahrungswelt hat nicht nur andere neben sich, sodaß der Anspruch des Wirklichen in keiner von ihnen erschöpfend zur Sprache gebracht werden kann; vielmehr hat jede von ihnen auch Momente in sich, die nur in einem

anderen Erfahrungskontext angemessen expliziert werden können. Es gibt ethische Implikate der wissenschaftlichen Empirie, ästhetische Implikate der religiösen Erfahrung, religiöse Momente in der Erfahrung des Schönen wie des Verpflichtenden; und diese Implikate nötigen uns, von je einem Erfahrungskontext zum anderen überzugehen. Die Wahrheit ist nicht nur in dem Sinne je größer als unsere Antwort, daß sie innerhalb je eines Erfahrungskontextes ein Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen verlangt, sondern auch in dem Sinne, daß sie uns immer wieder nötigt, die Grenzen zwischen den einzelnen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten zu überschreiten. Da aber diese Notwendigkeit, aufgrund der erwähnten Wechsel-Implikationen, innerhalb jeder Erfahrungswelt auftritt, reproduziert sich der Konflikt der Weisen, wie die »je größere Wahrheit der Dinge« uns in Anspruch nimmt, innerhalb jeder einzelnen Erfahrungswelt als deren je immanenter Konflikt.

Sowohl innerhalb der je einzelnen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten als auch im Verhältnis zwischen ihnen gilt daher der schon erwähnte Vierte Grundsatz des reinen Verstandes: »Wir dürfen mit Bezug auf jede Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen und in deren Licht alte neu zu verstehen«<sup>17</sup> (s. o. S. 121 f.). Angesichts der Konflikte zwischen den Erfahrungsweisen und angesichts der Tatsache, daß diese Konflikte sich innerhalb jeder einzelnen von ihnen wiederholen, bedarf jedoch der Mut, sich diesen Konflikten auszusetzen, ohne an der Einheit der Wahrheit zu verzweifeln, einer besonderen Begründung. Diese aber ist nur in einem postulatorischen Vernunftglauben zu gewinnen. Um diesen Vernunftglauben zu beschreiben, muß freilich Kants Postulatenlehre auf spezifische Weise verallgemeinert werden<sup>18</sup>.

Kant nämlich konnte zeigen, daß jene Dialektik, die sich aus der Strukturdifferenz der Welt theoretisch-wissenschaftlicher Empirie und der Welt sittlich verpflichtender Handlungsziele ergibt, nur durch das Postulat aufgelöst werden kann, wonach wir unsere Pflichten zugleich als Gebote desjenigen Gottes verstehen dürfen, der, als

<sup>17</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog 347.

<sup>18</sup> Vgl. dazu: R. Schaeffler, Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens, in: E. Coreth [Hrsg.] Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, Festschrift für K. Feireis, Leipzig 1996, 145–161, sowie: Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63.

Schöpfer der Natur, auch jener Welt die Gesetze gegeben hat, in der wir uns theoretisch orientieren. Die Überzeugung, es sei in der Welt, die wir theoretisch erkennen, möglich, die Pflichten zu erfüllen, die wir sittlich erfahren, wird nur dann vor logischem Widerspruch bewahrt, wenn wir die strukturverschiedenen Gesetzmäßigkeiten beider Welten als die Erscheinungsgestalten der einen Gesetzgebung eines identischen Gesetzgebers verstehen dürfen. Dieser hat sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz gegeben, sodaß wir sowohl die Wahrheit der Dinge, d. h. ihre Maßgeblichkeit für unser theoretisches Urteil, als auch unsere Pflichten, d. h. die Maßgeblichkeit des in der sittlichen Erfahrung entdeckten Guten, als Ausdrucksgestalten des göttlichen Willens verstehen dürfen. Diese Art der »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« aber ist es, die »Religion« genannt wird<sup>19</sup>.

Erinnert man sich jedoch daran, daß nach Kants Überzeugung beide Gesetze, das Naturgesetz nicht weniger als das Sittengesetz, aus der Autonomie der Vernunft hervorgehen, dann wird eine Folgerung unvermeidlich, die Kant selbst nicht ausdrücklich gezogen hat: Das Sittengesetz ist ein Ausdruck der Selbstgesetzgebung der Vernunft, kraft derer diese das Individuum einem moralischen Gebot unterwirft, das sie sich selber gibt; aber diese Selbstgesetzgebung der Vernunft erweist sich ihrerseits als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Moralgesetzgebung. Entsprechend ist das Naturgesetz ein Ausdruck der Weltgesetzgebung der gleichen Vernunft, kraft derer diese den Verstand dazu anleitet, jene Struktur der Erfahrungswelt vorzuzeichnen, innerhalb derer die Daten der Erfahrung in Wechselwirkung zueinander treten; aber auch diese Weltgesetzgebung der Vernunft erweist sich als Erscheinungsgestalt einer göttlichen Weltgesetzgebung. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die Pflichten, die wir uns selber vorschreiben, als göttliche Gebote, d. h. als Gebote des gleichen Gesetzgebers aufzufassen, der als Schöpfer auch die Gesetze der Natur gegeben hat. Der kantische Religionsbegriff, »die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, der sich als nötig erwiesen hat, um die Dialektik der Vernunft aufzulösen, impliziert also die These: Die Selbst- und Weltgesetzgebung der Vernunft ist die zweifache Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung. Diese Erscheinungsgestalten mögen dann, wegen ihrer Strukturdivergenz, als unvereinbar erscheinen und dadurch Wider-

<sup>19</sup> Rel B 229.

sprüche erzeugen; eben dadurch zeigen sie an, daß sie bloße Erscheinungsgestalten sind. Die Widersprüche lösen sich auf, wenn die verschiedenen Weisen, wie die Vernunft ihre Selbst- und Weltgesetzgebung ausübt, als die Erscheinungsgestalten der einen, göttlichen Gesetzgebung verstanden werden.

Dann aber wird dieses Verhältnis auch das Ergebnis dieser zweifachen Gesetzgebung betreffen: also nicht nur die formalen Gesetze beider Welten, sondern auch die inhaltlichen Ansprüche, die, innerhalb dieser Welten, jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung an das Subjekt richtet. Auch diese inhaltliche Maßgeblichkeit der Erfahrungsgegenstände geht aus der autonomen Vernunfttätigkeit hervor: die Vernunft selbst verlangt vom Individuum die Erfüllung der sittlichen Pflichten, aber auch die Anerkennung der theoretischen Maßgeblichkeitsansprüche der Gegenstände, die ihr begegnen. Andererseits aber dürfen diese Ansprüche, die theoretischen nicht weniger als die praktischen, als die Erscheinungsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie der göttliche Gesetzgeber uns unter seinen Anspruch stellt. Nur so wird der Widerspruch zwischen den Ergebnissen unserer Vernunfttätigkeit auflösbar.

Denn aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft geht jener Kontext erst hervor, in welchem die Inhalte unserer Erfahrung ihre Stelle finden müssen, um uns mit der je spezifischen Weise ihrer Maßgeblichkeit in Anspruch nehmen zu können: sei es als Gegenstände der sittlichen Erfahrung, an denen unser praktisches Urteil sich messen lassen muß, sei es als Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie, denen unser theoretisches Urteil entsprechen muß, um wahr zu sein. Wenn nun dieser Maßgeblichkeitsanspruch der Erfahrungsgegenstände erst durch die Selbstgesetzgebung der Vernunft ermöglicht wird, welche ihrerseits als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung verstanden werden darf und muß, dann wird auch dieser inhaltliche Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen als die Erscheinungsgestalt jener Weise verstanden werden dürfen, wie Gott unsere Theorie und Praxis unter seinen Anspruch stellt.

Ganz in diesem Sinne hat Kant unsere Pflichten, die den Inhalt unserer sittlichen Erfahrung darstellen, »als göttliche Gebote« verstanden. Nicht nur das Sittengesetz, das die Vernunft sich selber gibt, sondern auch die konkret inhaltlichen Verpflichtungen, die wir entdecken, wenn wir die »Fälle«, die die Erfahrung uns bietet, im Lichte dieses Sittengesetzes als »gebotene Zwecke« begreifen, werden so als Erscheinungsgestalten eines göttlichen Anspruchs begriffen. Doch

wird man daraus eine Konsequenz ziehen müssen, die Kant so nicht gezogen hat: In gleicher Weise muß auch jener Maßgeblichkeitsanspruch, mit dem die Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie uns gegenübertreten, als Erscheinungsgestalt eines Anspruchs verstanden werden, mit dem der göttliche »Weltgesetzgeber« unser theoretisches Urteil seiner Gesetzgebung unterwirft. Wie unser sittliches Urteil, das aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch hervorgeht und uns so erst zur Entdeckung konkreter Pflichten befähigt, zugleich den moralischen Anspruch eines göttlichen Gesetzgebers vernehmbar macht, so bezeugt auch unser theoretisches Urteil, das aus der Selbstgesetzgebung der gleichen Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch hervorgeht und uns so erst zur Entdeckung konkreter »Wahrheiten« befähigt, den Geltungsanspruch des göttlichen »Weltgesetzgebers«.

Eine Dialogische Theorie der Erfahrung kann verständlich machen, inwiefern die Selbstgesetzgebung der Vernunft als die Erscheinungsgestalt eines von ihr verschiedenen »Gesetzes«, also eines an sie gerichteten Anspruchs, verstanden werden kann: Die Vernunft bringt, gerade durch ihre eigengesetzliche Tätigkeit, einen Anspruch des Wirklichen zur Sprache, dem sie antwortet. Darüber hinaus aber macht die Dialogische Theorie der Erfahrung deutlich: Der Konflikt unterschiedlicher Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten ist nicht auf das Verhältnis zwischen der »Natur« und der »Welt der Zwecke« beschränkt. Darum nehmen die Vernunftpostulate, die zur Auflösung der Vernunftdialektik nötig sind, in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung folgende nun schon mehrfach erwähnte Form an: 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. Und die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, mit denen wir uns als Forschungsobjekte, als Subjekte der ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung verhalten und verstehen, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie Gott den Menschen weiß und unter seine Anrede stellt<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog 650–685.



c) *Die postulatorische Hoffnung  
und die Geschichte des Verbum Mentis*

Sobald deutlich geworden ist, daß die simultane Pluralität von Gestalten des Verbum Mentis eine Dialektik erzeugt, die nur durch Vernunftpostulate aufgehoben werden kann, fällt auch auf die sukzessive Variabilität dieser Gestalten ein neues Licht. Denn jede Gestalt des Verbum Mentis ist der Ausdruck einer je bestimmten Weise, wie die Vernunft (und sogar die Anschauung hinsichtlich ihrer Form) ihre Selbstgesetzgebung ausübt und so erst den Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen die jeweils begegnende Wirklichkeit ihren Maßgeblichkeitsanspruch gegenüber unseren theoretischen und praktischen Urteilen zur Geltung bringen kann. Wenn aber diese Selbstgesetzgebung der Vernunft (und sogar der Anschauung) als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung verstanden werden kann, dann erklärt sich daraus der Doppelaspekt aller Inhalte der Erfahrung. Der »je größere« Anspruch dieser Inhalte, der, innerhalb unseres Anschauens und Denkens, als das vorantreibende Moment wirksam wird, das eine Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen nötig macht und so die jeweilige Gestalt des Verbum Mentis als Phase im Dialog mit der Wirklichkeit erweist, ist dann die Erscheinungsgestalt des »je größeren« Anspruchs Gottes, unter den der Erfahrende sich gestellt weiß. Als *bloße* Erscheinungsgestalt ist der Anspruch des Wirklichen, so wie wir ihn durch die jeweilige Gestalt unseres Verbum Mentis zur Sprache bringen, vorläufig und überbietungsbedürftig. Als *wirkliche* Erscheinungsgestalt aber ist er von bleibender Maßgeblichkeit und ermöglicht dem Erfahrenden nicht eine bloße »Annäherung« an die Weise, wie er von der jeweils erfahrenen Wirklichkeit in Anspruch genommen wird und diesen Anspruch des Wirklichen zugleich als Erscheinungsgestalt des göttlichen Anspruchs verstehen darf; vielmehr wird die Begegnung mit dem Wirklichen zur Gestalt einer aktuellen Begegnung mit diesem göttlichen Anspruch (vgl. o. S. 125 f.).

Und darum kann der Erfahrende auch für die Zukunft gewiß sein, daß ihm nichts widerfahren kann, was ihn nicht diesen gleichen göttlichen Anspruch erfahren lassen wird, wenn auch in veränderter Gestalt. Oder kurz: Die im Lichte der Vernunftpostulate gedeutete Erfahrung stiftet jenes Zutrauen, nach dessen Legitimationsgrund soeben gefragt worden ist. Auch wo es dem Erfahrenden nicht mehr gelingen sollte, die verschiedenen Widerfahrnisse, die ihn zu einer

Umgestaltung seines Anschauens und Denkens genötigt haben, in einen Erzählzusammenhang zu bringen und sie so als Phasen seiner eigenen Geschichte zu begreifen, ist er, wiederum in der Form eines Postulates, dessen gewiß, daß ein solcher Zusammenhang tatsächlich besteht. Die Identität Gottes, als deren Erscheinungsgestalten der Erfahrende alle Weisen seiner Selbstgesetzgebung und alle Inhalte seiner Erfahrung verstehen darf, garantiert die Kohärenz einer Geschichte, die alle Veränderungen dieser Formen und Inhalte in sich umfaßt, auch wenn sich diese Kohärenz in den krisenhaften Erschütterungen dieser Geschichte für den Erfahrenden selbst zuweilen schmerzhaft verbirgt. Dieses Vertrauen nimmt dem Subjekt die Aufgabe nicht ab, immer neu jene Zusammenhänge herzustellen, in die die einzelnen Inhalte seiner Erfahrung sich einfügen; es verschafft ihm jedoch die Gewißheit, daß diese Aufgabe sich, auch im Durchgang durch lebensgeschichtliche Krisen seines Identitätsbewußtseins, immer neu als erfüllbar erweisen wird.

Und so ist es die postulatorische Hoffnung, in allen künftigen Formen und Inhalten der Erfahrung dem gleichen Anspruch des gleichen Gottes zu begegnen, die jenes Zutrauen in die Erfahrung rechtfertigt, welches es dem Subjekt möglich macht, sich auch der scheinbaren Disparatheit der Erfahrungsweisen und Erfahrungsinhalte ohne Angst vor Selbstverlust anzuvertrauen. Das Subjekt kann sich der Erfahrung unerwarteter sittlicher Verpflichtung auch dort aussetzen, wo diese seine bisherige, verantwortungsvolle Lebensplanung stört. Es kann sich der begeisternden ästhetischen Erfahrung anvertrauen, auch wo diese »exorbitant« (wörtlich: »aus dem Geleise werfend«) wirksam wird. Und es braucht sich den in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder einmal notwendig werdenden »Revolutionen« eines bisher bewährten Begriffsgefüges nicht zu verweigern, auch wenn sich dadurch die Kriterien zur Unterscheidung des objektiv Gültigen vom nur subjektiv Vermeinten verändern. Postulatorische Hoffnung macht die Vernunft ihres Weges gewiß, und dies auch in Situationen, in der dieser Weg in unvorhersehbaren Wendungen verlorenzugehen scheint<sup>21</sup>.

Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen und der ihnen entsprechenden Erfahrungswelten läßt also eine Dialektik entstehen, in der die Einheit der Vernunft verlorenzugehen droht. Diese Dialektik ist nur durch Vernunftpostulate aufzulösen. Im Lichte desjenigen

<sup>21</sup> Zum Zutrauen in die Erfahrung vgl.: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 682 f.

Selbstverständnisses aber, das in diesen Vernunftpostulaten impliziert ist, wird das Subjekt fähig, auch diejenigen Erfahrungen, in denen die Gestalt des Verbum Mentis zunächst zerbricht, aus denen sie dann aber verwandelt hervorgeht, einem spezifischen Kontext einzuordnen: dem Kontext einer Erzählung, die vom Betroffenen selbst immer nur bruchstückhaft erzählt werden kann, von der er aber dennoch gewiß ist, daß sie »vor Gott« eine Einheit bildet. Weil sie in der Treue dieses Gottes gehalten bleibt, umgreift sie alle Wandlungen der Formen des menschlichen Anschauens und Denkens, auch wenn diese für das Individuum unvorhersehbar bleiben. Im Vertrauen auf diese Treue kann auch der menschliche Erzähler in immer neuen Ansätzen seine Geschichte »vor Gott« erzählen und allem Einzelnen, das ihm widerfuhr, einen Platz in dieser Geschichte zuweisen. Und im Maße, in dem ihm das gelingt, gewinnt er zugleich Kriterien, die die objektive Geltung seiner Erfahrungen von den bloßen Subjektivität seines Erlebens unterscheidbar machen.

### 3. Erfahrung als Thema des intersubjektiven Dialogs

Da die Erfahrung aus dem Zusammenspiel von sinnenhafter Anschauung und Denken hervorgeht, muß jedes anschauende und denkende Subjekt seine Erfahrungen selber machen. Erfahrung hat ein Moment von Unvertretbarkeit an sich. Bloße Kenntnis »vom Hörensagen« kann eigene Erfahrung nicht ersetzen. Da die Erfahrung gleichwohl, im Unterschied vom bloßen Erleben, Anspruch auf objektive Geltung erhebt, bleibt sie keine bloße »Privatsache« des Individuums. Ihr Geltungsanspruch betrifft auch alle übrigen Subjekte. Deshalb wird sie in Erfahrungs-Zeugnissen ausgesprochen und wird so zum Thema des intersubjektiven Dialogs.

Insoweit entsteht der Anschein, als träte die Mitteilung an Andere nur sekundär zu der in der Erfahrung erworbenen Kenntnis der Dinge und Sachverhalte hinzu, ohne für deren Eigenart und Geltung konstitutive Bedeutung zu besitzen. Und selbst wenn man hinzufügt, durch den Versuch, diese Kenntnis anderen mitzuteilen, werde deren objektive Geltung erprobt, ist diese Feststellung sogleich wieder einzuschränken. Auch diese Erprobung ist weder für die Erfahrung selbst noch für ihre objektive Geltung konstitutiv. Wer eine Erfahrung gemacht und durch Reflexion Kriterien ihrer Unterscheidung vom bloß subjektiven Erleben gewonnen hat, ist ihrer objektiven

Geltung auch dann gewiß, wenn er bei dem Versuch, sie anderen mitzuteilen, auf Unverständnis stößt. Die Zustimmung der Anderen ist keine Bedingung ihrer Maßgeblichkeit. Eine wichtige Regel besagt: »Wahrheitsfragen sind keine Mehrheitsfragen«.

Das Bild ändert sich, wenn man sich, wie soeben geschehen, daran erinnert, daß die Formen des Anschauens und Denkens variabel sind und daß von ihrer jeweils erreichten Gestalt die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Auf diese Geschichte der Anschauungs- und Denkformen und damit auf die Geschichte der Erfahrungsfähigkeit aber hat der Dialog, den Menschen untereinander führen, einen erkennbaren Einfluß. Selbst die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Empirie, deren objektive Geltung als unstrittig gilt, wird im Dialog der Lehrenden und Lernenden und weiterhin im Dialog der Mitforschenden erworben. Und es ist von vorne herein zu erwarten, daß dies auch – vermutlich in noch höherem Maße – für die Fähigkeit zur ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung gilt. Die Fähigkeit, das Anschauen und Denken in denjenigen Formen zu vollziehen, die diese Erfahrungsweisen möglich machen und zur Konstitution der ihnen entsprechenden Gegenstände notwendig sind, wird durch eine »Formatio Mentis« erworben, die die wesentliche Aufgabe jeder »Bildung« darstellt. (Nicht zufällig wird das, was im Deutschen »Bildung« heißt, im Französischen als »Formation«, im Italienischen als »Formazione« bezeichnet.) Da diese *Formatio Mentis* nur durch den intersubjektiven Dialog geschehen kann, gehören auch die Bedingungen der Intersubjektivität zum Themenfeld der Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufklären soll.

Deshalb ist die transzendente Reflexion zwar von der historischen zu unterscheiden, aber nicht von ihr zu trennen. Nun ist die wichtigste Bedingung der Intersubjektivität die Sprache. Für die Verbindung beider Reflexionsarten, der transzendentalen und der historischen, bietet daher die Sprachphilosophie die ausgezeichnete Möglichkeit<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger/W. Lütterfelds [Hrsg.] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart – Festschrift für Karl Ulmer, Wien 1976, 42–76.

a) *Die Verknüpfung  
transzendentaler und sprachphilosophischer Reflexion*

Daß ein Brückenschlag von der Transzendentalphilosophie zur Analyse der Sprache und von dort zu einer Beschreibung der Geschichte der Vernunft möglich sei, wird erst durch die folgenden Überlegungen gezeigt werden können. Doch sei vorwegnehmend ein kurzer Hinweis gestattet: Kants Lehre von der Konstitution der Gegenstände durch die Formen unseres Anschauens und Denkens steht mehr, als ihm selbst bewußt gewesen zu sein scheint, in der Tradition eines Lehrstücks der mittelalterlichen Erkenntnislehre: der Lehre vom »intellectus agens«, der aus dem Material der Gedächtnisresiduen sinnlicher Anschauungsinhalte (aus dem »phantasmata«) die Gegenstände der Verstandeserkenntnis (die »intelligibilia actu«) aufbaut. Entsprechend kann eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, als eine Neufassung der klassischen Lehre vom »Verbum Mentis« verstanden werden, d. h. von jenem Wort, das der menschliche Geist noch vor aller nach außen vernehmbaren sprachlichen Äußerung, also vor jedem »Verbum Oris«, spricht, um sich die Gegenstände seiner Erkennens gegenüberzustellen<sup>23</sup>.

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen erscheint es nun zweckmäßig, diesen Zusammenhang zwischen einer »Dialogischen Theorie der Erfahrung« und dem Begriff des »Verbum Mentis« ausdrücklicher hervorzuheben, als dies in dem genannten Buch geschehen ist. Denn von hier aus wird es möglich, die Bedeutung einer solchen Theorie der Erfahrung für die Analyse der Sprache deutlich zu machen: Die Wechselbeziehung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris bietet einen Ansatz, von dem her gezeigt werden kann, wie die Ausformung spezifischer Weisen der Erfahrung (darunter der religiösen) mit der Herausbildung spezifischer Weisen der Sprache (darunter der religiösen Sprache) zusammenhängt. Dadurch aber wird, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, eine philosophische Einübung in die Theologie möglich, die es mit der Weitergabe und Auslegung eines ebenso traditionsbegründenden wie traditionskritischen Wortes zu tun hat: eines Wortes, das theologisch als »Gotteswort in der Gestalt des Menschenwortes« verstanden wird und den Aufbau einer spezifischen Sprachgemeinschaft

<sup>23</sup> Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 298.

möglich macht: Die »Auferbauung« (Oikodomé) der Gemeinschaft der Glaubenden als eines »Tempels aus lebendigen Steinen«.

Dabei stehen die beiden Formen des Wortes, das »Verbum Mentis« und das »Verbum Oris«, in einem engeren Zusammenhang, als dies zunächst den Anschein hat. Das Verbum Oris geht zwar aus dem Verbum Mentis hervor, wirkt aber auf dieses zurück. Denn im Dialog mit anderen Subjekten wird der Anspruch der Sache, die das Thema dieses Dialoges bildet, für die Beteiligten auf neue Weise vernehmbar, fordert beide zu einer Umgestaltung ihrer Anschauungs- und Denkformen auf und kann ihnen so neue Möglichkeiten der Erfahrung aufschließen.

Der Zusammenhang zwischen der hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Transzendentalphilosophie und einer philosophischen Reflexion auf die Sprache und ihre Bedeutung für den Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften kann durch folgende Überlegung deutlich gemacht werden: Das gesprochene Wort bringt zunächst die subjektive Befindlichkeit dessen zum Ausdruck, der es ausspricht: seine Gemütszustände und Stimmungen, seine Werthaltungen und Absichten, aber auch seine Meinungen über die Weltwirklichkeit. Daraus kann der Anschein entstehen, als käme die Wirklichkeit, von der der Sprecher spricht, nur als inneres Moment seines Bewußtseins zur Sprache. Der Hörer des gesprochenen Wortes könnte dann diesem zwar eine Auskunft über den Sprecher und seinen Bewußtseinszustand entnehmen, nicht aber eine Kenntnis von der Wirklichkeit selbst, die dem subjektiven Meinen, Empfinden und Wollen des Sprechers mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt. Das Wort würde sich, so verstanden, darauf beschränken, eine Ausdruckshandlung zu sein, aber keine wirklichkeits-erschließende Kraft besitzen. Eine solche Auffassung von der rein subjektiven Bedeutung des Wortes würde zwar in vielen und signifikanten Fällen der Absicht des Sprechers zuwiderlaufen; denn dieser will in der Regel nicht nur über »seine« Welt sprechen, die als solche nur in seinem Bewußtsein existiert, sondern über die »wirkliche« Welt, die auch dem Hörer »zu denken gibt« – ihn also nicht nur dazu veranlaßt, sich psychologisch über die Eigenart und den Bewußtseinszustand des Sprechers Gedanken zu machen, sondern über eine Wirklichkeit, die von den Meinungen und Stimmungen des Sprechers unabhängig ist. Aber der Anhänger einer »subjektivistischen« Sprachauffassung, wie sie soeben angedeutet wurde, könnte diese Aussageabsicht der Sprechers als Folge einer Illusion

beurteilen, die darin besteht, daß er »seine« Welt für die »wirkliche« Welt hält, ohne dafür einen zureichenden Grund angeben zu können.

Ein Weg, der über diese subjektivistische Auffassung vom gesprochenen Wort hinausführt, öffnet sich durch die in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit beschreibt. Wenn nämlich das Anschauen und Denken dialogischen Charakter besitzt, indem es den Anspruch des Wirklichen antwortend zur Sprache bringt, kann das nach außen verlautende Wort diesen Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergeben. Denn wohl kommt der Anspruch des Wirklichen nur in der Antwort zur Sprache, die wir in unserem Anschauen und Denken geben; aber dieser Anspruch erweist sich, inmitten unserer Antwort, als »je größer« und darum als das vorantreibende Moment, das unser Anschauen und Denken zur Umgestaltung nötigen kann. Und das äußere Wort gibt diesen Anspruch an den Hörer weiter, um auch ihn zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens aufzufordern, die diesem Anspruch der Sache, nicht nur den subjektiven Wünschen des Sprechers, entspricht. Oder kurz: Auf dem dialogischen Charakter des Verbum Mentis beruht die Möglichkeit, durch das Verbum Oris einen Dialog mit anderen Menschen zu führen, der nicht nur »das Verhältnis von Seele zu Seele« ins Wort bringt, sondern »Trans-Mentales« zu seinem Inhalt hat.

Dabei kann das Verbum Oris des Sprechers seinen Anspruch an den Hörer nur geltend machen, indem es diesen zu seinem, in eigener Aktivität gesprochenen Verbum Mentis hervorruft. Der Hörer muß ja selber Akte des sinnlichen Wahrnehmens oder Vorstellens und des Denkens vollziehen, um das Gehörte zu verstehen. Er soll näherhin dem gehörten Wort nicht eine Auskunft über die subjektive Bewußtseinsverfassung des Sprechers entnehmen, sondern dieses Wort als die Vergegenwärtigungsgestalt jenes Anspruchs begreifen, durch den das Wirkliche auch ihn zur Antwort herausfordert. Das gehörte Wort bezeugt also nicht nur eine Erfahrung des Sprechers, der seinerseits einen Anspruch des Wirklichen antwortend zur Sprache gebracht hat; es ruft auch den Hörer dazu auf, mit der gleichen Wirklichkeit seine eigenen Erfahrungen zu machen, durch die er den Anspruch dieses Wirklichen auf seine Weise beantwortet und zur Sprache bringt. Und indem der Hörer nun seine neue Erfahrung antwortend auch dem ersten Sprecher bezeugt, ruft er auch diesen zu einer neuen Antwort auf.

Auf diese Weise wird das Verbum Oris zur Bewährungsprobe für den Geltungsanspruch des Verbum Mentis. Aber diese Bewährungsprobe erschöpft sich nicht darin, diejenige Form des Anschauens und Denkens, die der Sprecher jeweils schon erreicht hat, entweder zu bestätigen oder zu widerlegen. Vielmehr wird die Antwort, die der Hörer auf das Wort des Sprechers gibt, für diesen zur konkreten Gestalt, in welcher der Maßgeblichkeitsanspruch der Sache, von der beiden sprechen, sich an ihm als »Veritas maior« erweist.

Diese stellt ihn nicht vor die Alternative, seine erreichte »Forma Mentis« entweder beizubehalten oder ganz preiszugeben, sondern fordert ihn zu einer Umgestaltung seiner Anschauungs- und Denkformen auf. Die *Formatio Mentis* ist ein geschichtlicher Prozeß, in welchem keine Phase entbehrlich ist und deshalb auch keine früher gegebene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen ihre Bedeutung verliert. Wohl aber wird jede einmal gewonnene Erkenntnis durch neue, die eine veränderte *Forma Mentis* voraussetzen, auf neue Weise ausgelegt.

An früherer Stelle wurde gezeigt: Der Gegenstandsbezug des Anschauens und Denkens beruht darauf, daß sich, im Medium der Antwort, die wir geben, der Anspruch des Gegenstandes als der »je größere« erweist. Die Wahrheitsfähigkeit dieses Anschauens und Denkens aber beruht darauf, daß wir uns diesem »je größeren Anspruch« nicht nur annähern, sondern ihn, inmitten eines Denkens »auf dem Wege«, auf antizipatorische Weise als gegenwärtig erfahren (s. o. S. 125 f.). Daraus ist nun die Folgerung zu ziehen: Der Dialog unter Menschen ist der ausgezeichnete Ort, an dem diese antizipatorische Präsenz der Wahrheit sich gegenüber dem Sprecher wie dem Hörer zur Geltung bringt.

Nun kann nicht zweifelhaft sein, daß eine solche Begegnung mit der Antwort, die der Hörer auf den ihm bezeugten Anspruch des Wirklichen gibt, eine Erschütterung für das Selbstverständnis des Sprechers bedeuten kann. Denn diese Begegnung bringt dem Individuum die Kontingenz seiner Vernunftgestalt zum Bewußtsein und läßt ihm die objektive Geltung seiner durch diese Vernunftgestalt bedingten Erfahrungen fragwürdig erscheinen. Dieser Zweifel kann nur überwunden werden, wenn es gelingt, das jeweils Eigene im Lichte des Fremden, das Fremde im Lichte des Eigenen neu zu verstehen. Der hermeneutische Anspruch jeder Erfahrung muß sich also auch und gerade in der intersubjektiven Begegnung bewähren. Und als das Feld solcher Bewährung ist die Kommunikationsgemeinschaft



unerlässlich, wenn die Grenze zwischen subjektivem Erleben und objektiv gültiger Erfahrung nicht verschwimmen soll.

An früherer Stelle wurde gesagt: Der Anspruch der einzelnen Erfahrung auf objektive Gültigkeit muß sich dadurch bewähren, daß je neue Erfahrungen im Lichte der alten ausgelegt, alte im Lichte der neuen auf neue Weise verstanden werden (s. o. S. 127). Dies gilt auch für die unterschiedlichen Erfahrungen, die verschiedene Individuen mit der gleichen Wirklichkeit machen, und dies auch dann, wenn diese Erfahrungen fremder Individuen durch deren anders geartetes Anschauen und Denken ihren »Ort« und damit ihre Bedeutung in einem anderen Kontext gewinnen. Die Begegnung mit dem Anderen, der mit der gleichen Wirklichkeit andere, strukturell verschiedene Erfahrungen gemacht hat, gehört zu den wichtigsten Zeugnissen für die »Veritas semper maior«, für den Anspruch des Wirklichen, der stets größer ist als die Antwort, die der je Einzelne auf diesen Anspruch zu geben vermag. Auch solche Begegnungen gehören darum für jeden der Beteiligten zur Geschichte seiner Vernunft, die sich für ihre Umgestaltung offenhalten muß, um wahrheitsfähig zu bleiben. Sowohl die Einheit des Gegenstandes, der »vor« und »nach« der Umgestaltung des Denkens auf je verschiedene Weise perzipiert worden ist, als auch die Einheit des Subjekts, das sich durch den Gegenstand zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern ließ, wird von dem, der solche Erfahrungen macht, nur in dem Maße erfaßt, in dem es ihm gelingt, solche Widerfahrnisse zur Einheit einer erzählbaren Geschichte zu verknüpfen.

Daran schließt sich die Frage an: Reicht die Erinnerung eines einzelnen Menschen oder auch nur einer einzelnen Generation dazu aus, der jeweils neuen, strukturverändernden Erfahrung ihre Stelle in der Geschichte der Vernunft zuzuweisen? Oder ist dazu die bezugte Erinnerung früherer Generationen nötig? Beide Fragen können nur beantwortet werden, wenn gezeigt werden kann, auf welche Weise Kommunikationsgemeinschaften aufgebaut werden können und sich zu Überlieferungsgemeinschaften erweitern.

Nun ist, wie allgemein anerkannt wird, das wichtigste Mittel zum Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften die Sprache. Diese macht zwar jeden einzelnen sprachlichen Ausdruck erst möglich und geht ihm insofern voran. Aber sie »lebt« doch nur, indem sie gesprochen wird. Und dieses Sprechen verändert die Sprache, die dabei »gebraucht« wird. Auf diesen wechselseitigen Zusammenhang von »Sprache« (langue) und »Rede« (parole) hat

insbesondere Ferdinand de Saussure hingewiesen. Dieser wechselseitige Zusammenhang kann nun durch eine Theorie verständlich gemacht werden, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift. Denn in dem Wechselbezug von Sprache und Rede spiegelt sich die Wechselbeziehung von Vernunftgestalt und Erfahrung. Umgekehrt ist eine Betrachtung der Sprache geeignet, der Transzendentalphilosophie ein empirisch kontrollierbares Beobachtungsmaterial an die Hand zu geben. Denn die Struktur einer Sprache ist die Weise, wie die jeweils historisch erreichte Gestalt des Anschauens und Denkens sich ihren empirisch vorfindlichen Ausdruck verschafft. Wie die Sprache jedem gesprochenen Wort ermöglichend vorausgeht, so geht die Vernunftgestalt jeder konkreten Erfahrung ermöglichend voraus. Aber wie das Wort, das wir sprechen, auf die Struktur der Sprache verändernd zurückwirken kann, so wirkt die Erfahrung, die wir machen, verändernd auf die Vernunftgestalt zurück.

Und dieses Verhältnis wiederholt sich noch einmal in der Begegnung von Sprechern und Hörern. Jeder von ihnen spricht und hört in der Weise, die seiner im Dialog mit dem Wirklichen entwickelten Weise des Anschauens und Denkens, also seinem »Verbum Mentis«, entspricht. Dieses geht also dem nach außen verlautenden Wort, dem »Verbum Oris«, ermöglichend voraus. Aber indem das Wort des Sprechers dem Hörer Erfahrungen solcher Art bezeugen kann, die dieser nicht nur bisher noch nicht selber gemacht hat, sondern die er, aufgrund seiner Art des Anschauens und Denkens, gar nicht machen konnte, vermittelt es ihm einen Anspruch des Wirklichen, der ihm eine Umgestaltung seines Anschauens und Denkens abverlangt. In solchen Fällen wirkt das Verbum Oris des Sprechers auf das Verbum Mentis des Hörers verändernd ein. Und es wirkt sogar auf das Verbum Mentis des Sprechers verändernd zurück, weil dieser bemerkt, daß er seine Erfahrungen, um sie dem Hörer verständlich zu machen, auch selber auf neue Weise verstehen muß, gleichsam in dem Versuch, sein eigenes Wort mit den Ohren des Hörers zu hören und mit den Begriffen des Hörers zu begreifen. Denn nur so kann er abschätzen, auf welche Weise der Anspruch des Wirklichen, den er dem Hörer vermitteln will, diesem eine Umgestaltung seines Anschauens und Denkens abverlangen wird, aber auch um mit Aufmerksamkeit darauf zu achten, auf welche Weise der Hörer nun, mit verwandeltem Verbum Mentis et Oris, auch dem ersten Sprecher den Anspruch dieser Wirklichkeit bezeugen wird.

So setzt das nach außen verlautende Wort (»Verbum Oris«) ei-

nerseits das Anschauen und Denken, durch das Sprecher und Hörer den Anspruch des Wirklichen beantworten, ihr »Verbum Mentis«, voraus und wirkt andererseits auf dessen Form prägend zurück. Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften sind nur aus dieser Wechselbeziehung von Verbum Mentis und Verbum Oris zu verstehen. Diese wechselseitige Bestimmung des inneren und äußeren Wortes aber kann nur in einer Dialogischen Theorie der Erfahrung angemessen gedeutet werden: als Ausdruck dafür, wie Erfahrung jeweils bestimmte Formen des Anschauens und Denkens voraussetzt, bezeugte Erfahrung aber auf diese Formen verändernd zurückwirkt. Das gilt nicht nur für diejenigen Erfahrungen, die der Einzelne macht, sondern auch für die, die ein Anderer ihm bezeugt.

Um dies deutlich zu machen, ist es freilich notwendig, zwei verbreitete Fehldeutungen des Verhältnisses von Verbum Mentis und Verbum Oris zurückzuweisen.

Die erste dieser Fehldeutungen bestünde in der Annahme, das Verbum Oris erschöpfe sich darin, der sekundäre Ausdruck des Verbum Mentis zu sein, und dieser sekundäre Ausdruck lasse das Verbum Mentis hinsichtlich seiner Eigenart und seines Bedeutungsgehaltes unbetroffen. Das gilt allenfalls für Grenzfälle. Die Beobachtung, daß bei Einbruch der Abenddämmerung Sterne am Himmel aufleuchten, wird nicht »wahrer«, wenn ich sie anderen mitteile, und verliert nichts von ihrer Maßgeblichkeit für mein Urteil, wenn ich sie für mich behalte. Aber in anderen – und vermutlich den meisten – Fällen gilt das nicht. Schon um zwischen einer geträumten und einer »wirklichen« Abenddämmerung zu unterscheiden, werde ich versuchen, die eigenen Eindrücke mit denen anderer Beobachter zu vergleichen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Dann fordere ich sie durch mein Wort zu einer Antwort heraus, die sie mir aufgrund ihres eigenen Verhältnisses zu der in Rede stehenden Sache geben können.

Sollte ich dabei zu der Überzeugung kommen, der Wechsel zwischen der Tageshelle, in der ich die Orte und Wege meines alltäglichen Lebens entdecken kann, und dem Dunkel der Nacht, in der diese meine Orte und Wege mir versinken und das umgreifende Ordnungsgefüge des bestirnten Himmels mir sichtbar wird, sage etwas über die Weise menschlichen In-der-Welt-Seins aus<sup>24</sup>, dann wird das Erfahrungszeugnis der Anderen für mich auf neue Weise bedeutsam.

<sup>24</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog 439 f.

Ich werde aufmerksam zuhören, wenn Andere mir auf ihre besondere Weise davon erzählen, wie sie, unter dem Eindruck der gleichen optischen Phänomene, nach jener Wahrheit über die menschliche Existenz suchen, der auch ich in meinem Erleben und Nachdenken auf der Spur bin. Das Verbum Oris ist dann nicht der bloß sekundäre Ausdruck dessen, was ich in meinem Verbum Mentis schon erfaßt habe, sondern die Bedingung dafür, über mein subjektives Meinen hinauszukommen und zu prüfen, von welcher Art jener Anspruch des Wirklichen ist, dem ich im Begreifen des Erlebten auf der Spur bleiben möchte.

Die zweite Fehldeutung bestünde in der Annahme, das Verbum Oris, also jenes Wort, das akustisch vernehmbar von einem Sprecher zu einem Hörer gesprochen wird, sei die bloße Voraussetzung des Verbum Mentis, also jenes Anschauens und Denkens, durch das der Hörer sich unter den Anspruch der Wirklichkeit stellt. Wäre es so, dann hätte das akustisch vernehmbar Wort seine Aufgabe erfüllt, sobald der Hörer seine Bedeutung erfaßt hat, und könnte dann vergessen werden. Dies aber trifft nur auf Grenzfälle zu: Wenn wir eine historische Information oder einen mathematischen Lehrsatz verstanden haben, können wir vergessen, wer uns davon Kenntnis gegeben hat und mit welchen Worten er das getan hat. Das Verbum Oris des Lehrers wird entbehrlich, sobald wir, im je eigenen Verbum Mentis, uns unmittelbar zu der Wirklichkeit verhalten, von der er gesprochen hat. In anderen Fällen aber macht das eigene Verhältnis zur »je größeren Wahrheit«, das der Hörer gewinnt, seine Beziehung auf den Sprecher und sein Wort keineswegs überflüssig, sondern allererst möglich. Das ist etwa dann der Fall, wenn ein Forscher seinen Fachgenossen eine Beobachtung oder eine Deutungs-Hypothese mitteilt und damit eine wissenschaftliche Diskussion eröffnet: Je besser die Beteiligten verstehen, was er sagt, und je eigenständiger ihr eigenes Verhältnis zu jener gesuchten Wahrheit ist, das durch solches Verstehen zustandekommt, desto wichtiger wird es für sie, nicht im Selbstgespräch zu verharren, sondern genau auf das hinzuhören, was der Forscher ihnen vorträgt. Das Verbum Mentis der Hörer macht das Verbum Oris des Sprechers nicht überflüssig, sondern läßt es in seiner Besonderheit und Unersetzlichkeit erst hervortreten. Andererseits verhindert das Verbum Mentis, das der Hörer in seinem eigenverantwortlichen Anschauen und Denken spricht, daß sein antwortendes Verbum Oris zur bloßen Wiederholung des Gehörten wird, und macht es zu einem eigenständigen Beitrag innerhalb eines Dia-

logs, der die in Rede stehende Sache auf neue Weise hervortreten läßt.

b) *Gegenstandskonstitution und konkrete Kommunikationsgemeinschaft*

Sind auf solche Weise Fehldeutungen des Verhältnisses zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris vermieden, dann kann sprachphilosophisch gefragt werden, wie deren Wechselspiel angemessen zu deuten sei. Dazu aber reichen all jene geläufigen Dialogtheorien nicht aus, die den Dialog als bloßen Austausch inhaltlicher Informationen begreifen. Solche Dialogtheorien weisen zwar mit Recht darauf hin, daß das Gespräch die gemeinsame Beziehung der Beteiligten auf die in Rede stehende Sache voraussetzt, auch wenn sie über diese Sache Unterschiedliches, ja sogar Gegensätzliches sagen. In der unter Sprachphilosophen üblich gewordenen Terminologie gesprochen: Die Identität des Sachbezugs (reference) ist die Bedingung für den Austausch sprachlicher Äußerungen mit unterschiedlichem Bedeutungsgehalt (meaning). Aber diese Feststellung ist, so zutreffend sie ist, dennoch unzulänglich. Denn was es zu begreifen gilt, ist die Tatsache, daß Sprecher und Hörer im Verlauf ihres Dialogs nicht nur ihre Kenntnisse über den besprochenen Gegenstand untereinander austauschen, sondern dabei die angemessene Form, über ihn zu sprechen, gemeinsam erst suchen und finden. Der eigenständige Beitrag des Hörers, der vom Sprecher auf die Sache verwiesen wird, besteht nun darin, daß er unter dem Anspruch dieser Sache neue Formen des Anschauens und Begreifens entwickeln kann, die auch dem Sprecher, der die Sache schon kennt, neue Möglichkeiten ihres Verstehens anbieten. Das veränderte Verbum Mentis, durch das der Hörer den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise beantwortet und vernehmbar gemacht hat, bestimmt die Antwort, die er dem Sprecher gibt. Und dieses antwortende Verbum Oris wirkt auf das Anschauen und Denken des ersten Sprechers, also auf dessen Verbum Mentis, verändernd zurück.

Aus dem Gesagten wird deutlich: Die Dialogfähigkeit der Subjekte beruht nur unter besonderen Bedingungen darauf, daß jeder der Beteiligten sich zunächst »auf den Standpunkt der allgemeinen Menschenvernunft erhebt« und dann, als Vernunftsubjekt, nur aussagt, was er »im Namen aller Vernunftsubjekte sagen kann«, sodaß es zuletzt gleichgültig ist, wer eine bestimmte erkannte Wahrheit aus-

gesagt hat. Das ist, wenigstens dem Ideal nach, die spezifische Weise, wie nach neuzeitlichem Wissenschaftsverständnis wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse ausgesprochen werden. Dem Ideal des universal vertretbaren Forschersubjekts entspricht das Ideal einer Objektivität, die von der Differenz der Subjekte unbetroffen bleibt.

Unter dieser Voraussetzung wäre weder über die Erfahrung unvertretbarer sittlicher Verpflichtung noch über die Inhalte ästhetischer oder religiöser Erfahrung eine objektiv gültige Aussage möglich, und der Dialog über die Inhalte derartiger Erfahrungen bliebe darauf beschränkt, daß die Beteiligten sich gegenseitig ihre subjektiven Erlebnisse mitteilen. Eine Theorie dagegen, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, führt zugleich zu einem anderen Verständnis des zwischenmenschlichen Dialogs. Der Anspruch des Wirklichen, der im Verbum Oris weitergegeben wird, ruft den Hörer zu seiner eigenen, in wichtigen Hinsichten unvertretbaren Antwort auf, die er nur aufgrund der bestimmten Forma Mentis geben kann, die er im Laufe seiner Geschichte entwickelt hat. Darum vernimmt er den Anspruch des Wirklichen, der ihm bezeugt wird, auf eine eigene Weise, sodaß seine Antwort auch den ersten Sprecher nicht selten überrascht. Dann kann das Hören auf seine Antwort auch für den ersten Sprecher zu einem weitertreibenden Moment seiner eigenen Geschichte werden. Ein solcher Dialog findet nicht zwischen »universal vertretbaren Subjekten« statt, sondern in einer jeweils konkreten Dialoggemeinschaft, deren Glieder sich immer neu darum bemühen müssen, die gemeinsame Sprache erst zu finden, die sie zum Austausch ihrer Erfahrungszeugnisse fähig macht.

Dieser Sachverhalt ist nicht nur von erheblicher Bedeutung für eine Psychologie des Dialogs, sondern auch für die Transzendentalphilosophie. Denn jener Gegenstand, der als gemeinsamer von beiden Dialogpartnern intendiert wird, baut sich vor ihrem Anschauen und Denken nur dadurch auf, daß jeder von ihnen die Äußerungen des jeweils Anderen, die nicht selten für ihn befremdlich erscheinen, als konkrete Gestalt versteht, wie die Sache selbst sich gegenüber seinem Anschauen und Denken als die »je größere« erweist.

Der Dialog des Einzelnen mit der Wirklichkeit ist auf solche Weise in den Dialog mit dem Mitmenschen verwoben, und der Dialog mit dem Mitmenschen kann nur geführt werden, sofern jeder der Partner im Hören wie im Sprechen seinen eigenen, unmittelbaren Zugang zu der in Rede stehenden Wirklichkeit gewinnt. Eine Sprachtheorie, die die Eigenart und Funktion des nach außen verlautenden

Wortes untersucht, kommt daher ohne transzendente Methoden nicht aus, um deutlich zu machen, auf welche Weise der Dialog zwischen Menschen zugleich die Bedingungen verändert, unter denen jeder der Beteiligten nicht nur seine subjektiven Meinungen ausspricht, sondern den Anspruch der in Rede stehenden Sache vernimmt und zur Sprache bringt. Um diesen Vorgang zu deuten, scheint eine Dialogische Theorie der Erfahrung unerlässlich zu sein, wie sie aus einer Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gewonnen werden kann. Denn eine solche Theorie kann zeigen: Unmittelbarkeit und soziale Vermittlung bedingen sich gegenseitig. Darauf beruht das Wechselspiel zwischen dem nach außen verlautenden Wort, das einen fremden Hörer zur Antwort aufruft, und der Unvertretbarkeit der Erfahrung, die jeder der Beteiligten selber machen muß.

Um dieses Verhältnis genauer zu bestimmen, empfiehlt es sich, zwei Unterscheidungen auseinanderzuhalten: die Unterscheidung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris einerseits, und die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Wort andererseits. Auch das Verbum Mentis kann als Antwort gesprochen werden, die einen Anspruch vernehmbar macht, den der Mensch sich zusprechen lassen muß; deshalb hat die Erfahrung, auch wenn sie von einem isolierten Individuum gemacht wird, den Charakter eines »Dialogs mit der Wirklichkeit«. Umgekehrt kann auch das Verbum Oris so gesprochen werden, daß es nur die innere Befindlichkeit des Subjekts oder seine Reflexion auf diese Befindlichkeit ausdrückt und monologisch dem Sprecher selbst bewußt macht. Dann bleibt es insofern »inneres Wort«, auch wenn es mit dem Munde gesprochen wird; und die Tatsache, daß fremde Subjekte diesem Selbstgespräch des Subjekts zuhören können, bleibt für die Eigenart und den Bedeutungsgehalt dieses Wortes unwesentlich. Die bloße Orientierung am Verbum Oris, am akustisch vernehmbaren Wort, garantiert also noch nicht, daß die Exteriorität des Wortes angemessen verstanden wird, d. h. jene Eigenschaft, durch die es dem Versuch widersteht, das Gehörte in ein Moment des Selbstgesprächs zu verwandeln.

Hält man an dieser Unterscheidung fest, dann läßt sich die weiterführende Frage stellen: Wie verhält sich das »äußere Wort« (Verbum externum), das das jeweilige Individuum sich nicht selber sagen kann, sondern hören muß, zu jenem »inneren Wort« (Verbum internum), in welchem das gleiche Individuum sich seine eigenen, sein

Denken und Handeln bestimmenden, ihm aber oft nicht bewußten Überzeugungen zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt? Und spezieller: Kann das Subjekt sich ein äußeres Wort, das ihm von einem fremden Subjekt gesagt wird, zueigen machen, ohne ihm seine Exteriorität zu rauben und es in das bloße innere Wort seiner reflektierenden Selbstvergewisserung zu verwandeln? Wird das Gehörte in dem Maße, in dem es verstanden wird, zu einem inneren Moment des Selbstgesprächs?

Für die Transzendentalphilosophie ist diese Frage besonders dringend. Denn gerade die transzendente Reflexion kann dazu Anlaß geben, die Erfahrung so sehr aus ihren subjektiven Bedingungen heraus zu verstehen, daß alle Inhalte dieser Erfahrung wie bloße Explikationen dieser Subjektivität erscheinen. Dann verliert das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter und wird zur monologischen Selbstentfaltung des Subjekts; und das Verbum Oris wird zum bloßen Anlaß, sich in der Begegnung der Subjekte der Gleichheit ihrer Anschauungs- und Denkformen zu vergewissern. Eine entsprechende Gefahr ist nun auch von den Theologen bemerkt worden und hat diese dazu veranlaßt, mit besonderem Nachdruck die »Exteriorität des Wortes« zu betonen. Hat darum der Transzendentalphilosoph diese für ihn charakteristische Selbstgefährdung erkannt, dann wird es auch für ihn lohnend, die Theologen danach zu befragen, auf welche Weise sie ihrer analogen Selbstgefährdung entgehen können. Und es könnte sein, daß die Transzendentalphilosophie aus einem solchen Gespräch mit der Theologie mit einem geschärften Blick für ihre eigenen Aufgabe hervorgeht und dann ihrerseits der Theologie methodische Hinweise zur Lösung ihrer Probleme zu geben vermag.

c) *Verstehen und Auslegen*  
*als transzendentalphilosophisches Problem*

Die Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft können sich gegenseitig den Anspruch des Wirklichen nur bezeugen, wenn sie einander verstehen. Aber sie verstehen einander nur, wenn sie begreifen, von welcher Wirklichkeit in den sprachlichen Äußerungen des jeweils Anderen die Rede ist. Die Aufgabe, sprachliche Äußerungen zu verstehen, impliziert deswegen die Aufgabe, im Widerhall dieser Äußerungen den Anspruch der in Rede stehenden Sache zu vernehmen. Dabei zeigt eine nähere Betrachtung: Die Aufgaben und auch die Schwierigkeiten des Verstehens beginnen nicht erst dort, wo eine



fertig formulierte sprachliche Äußerung vorliegt, sondern schon dort, wo diejenigen Erfahrungen gemacht werden, die in solchen Aussagen bezeugt werden sollen. Denn ohne ein Verstehen käme Erfahrung gar nicht zustande; statt dessen bliebe das Subjekt bei seinen subjektiven Erlebnissen stehen und würde von ihnen überwältigt.

Nicht nur sprachliche Äußerungen, sondern die Weisen, wie die Sache sich zeigt, wollen verstanden sein und bedürfen dazu der Auslegung. Die Freilegung von Bedeutungsmomenten einer gegebenen Erscheinung ist deshalb nicht weniger als die Freilegung der Bedeutungsmomente sprachlicher Äußerungen eine Aufgabe der Interpretation.

Deren Ziel ist es, vom Wahrnehmen der Erscheinung zu ihrem Verstehen zu gelangen. Das gilt vom Verstehen der Inhalte der Erfahrung nicht weniger als vom Verstehen von Texten. Dabei scheint alle Bemühung um Interpretation das Gegebenensein von Erscheinungen ebenso vorauszusetzen, wie die Bemühung um Textauslegung das Vorliegen des Textes. Das »Interpretandum«, so scheint es, muß »gegeben« sein, ehe die Interpretation beginnen kann. Und doch kann die Rede von diesem »Gegebenensein« des Interpretandum zu Mißverständnissen Anlaß geben. Das läßt sich wiederum am Verhältnis von Text und Interpretation deutlich machen. Damit nämlich ein Text als Gegenstand der Auslegung vorfindlich wird und zugleich als Maßstab dienen kann, an dem die Auslegung sich bewähren muß, müssen zuvor eine Reihe von Alternativen entschieden werden: Handelt es sich bei vorfindlichen »Graphemen« (Linien-Komplexen auf einer Fläche) um ein Ornament oder um Schriftzeichen, z. B. um einen Komplex von Buchstaben? Und stehen derartige Schriftzeichen für Laute und Lautverbindungen innerhalb einer gesprochenen Sprache oder für Zahlbegriffe? (Im Lateinischen können Buchstaben wie »D« oder »M« Laute darstellen, aber auch Zahlen wie »500« oder »1000«). Und wenn es sich um Zeichen für Laute oder Lautverbindungen handelt: welcher Sprache gehören sie an? (Die Lautverbindung »Babel« kann im Hebräischen für »Verwirrung« gelesen werden, im Ostsemitischen aber für »Bab-Ili«, Pforte des Himmels. Und der Verfasser der Erzählung vom »Turmbau zu Babel« macht von dieser Polysemie einen gezielten Gebrauch.) Und schließlich: Wie unterscheiden wir zwischen dem, was »wirklich dasteht«, und dem was wir als Text vorzufinden meinen? Konkreter: Woran erkennen wir unsere eigenen Lese-Fehler und die aus solchen Lese-Fehlern resultierenden Schreibfehler derjenigen Abschreiber, denen wir den je-

weils vorliegenden Text verdanken? Fragen solcher Art machen deutlich: Ehe uns der Text so vorliegt, daß die Interpretation beginnen kann, sind wir immer schon, bewußt oder nicht, auslegend und verstehend tätig geworden. Versuchen wir, diese Tätigkeit zu unterlassen und uns »rein hinnehmend« auf den Text zu richten, ist uns nichts gegeben als ein Komplex optischer Sinnes-Eindrücke, den wir als »Verteilung von Druckerschwärze oder Tinte auf Papier« interpretieren – und auch das schon ist Interpretation. Ein Text, der uns Aufgaben des Auslegens und des Verstehens stellt, kommt auf diese Weise nicht vor unseren Blick.

Entsprechendes gilt auch von den Inhalten der Erfahrung, wenn sie uns als Erscheinungen, d. h. als Gegenstände einer Verstehensbemühung, »gegeben« sein sollen. Denn dazu müssen sie mehr sein als physische Gegebenheiten, die in uns gewisse psychische Zustände erzeugen, z. B. indem sie unsere Sinnesorgane »affizieren«. Sollen sie uns einen Anspruch des Wirklichen vermitteln, muß das Subjekt an ihnen immer schon verstehend und auslegend tätig geworden sein. Das gilt schon für die sogenannte »schlichte Tatsachenfeststellung«. Um eine Tatsache als gegeben festzustellen und dann nach ihrer möglichen Bedeutung fragen zu können, muß das, was die Tätigkeit unserer Sinne auslöst, immer schon interpretiert werden, vor allem durch Bestimmung seines »Ortes« in einem »Tatsachenzusammenhang«. Insofern gibt es keine »interpretationsfreie Tatsachenfeststellung« (worauf vor allem Karl Popper hingewiesen hat). Und noch weniger gibt es eine interpretationsfreie Feststellung komplexer Erscheinungen wie eines »Sonnenaufgangs« oder einer »verpflichtenden Handlungsmöglichkeit in einer konkreten Lebenssituation«.

Die Inhalte unserer theoretischen und unserer praktischen Erfahrung, die wir uns und anderen durch Auslegung verständlich machen wollen, gehen aus eigenen Interpretationsleistungen erst hervor – so wie der »vorliegende Text« schon ein Produkt von Interpretationsleistungen ist. In beiden Fällen ist für das Zustandekommen des Gegenstandes, auf den sich dann unsere Verstehensbemühung richtet, schon ein Verstehen und Interpretieren erforderlich. Dieses aber hat nichts Beliebiges an sich; vielmehr hängt sein Gelingen davon ab, ob wir bei dem Versuch, von der Feststellung subjektiver Befindlichkeiten, die wir in uns erleben, zur Wahrnehmung von Erscheinungen überzugehen, nach deren Bedeutung wir fragen können, gewisse Regeln einhalten. Diese geben dem, was sich zeigt, einen Kontext vor, innerhalb dessen es uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit ge-

genübertreten kann. Was für den Philologen die »Textherstellung« ist, die aller Textauslegung vorangeht, ist für den Erfahrenden die »Gegenstandskonstitution«. Diese ist selber schon Produkt einer nach Regeln voranschreitenden interpretatorischen Leistung, verschafft aller nachfolgenden Auslegung von Erscheinungen erst ihr Objekt und zeichnet ihr ihre Aufgaben vor<sup>25</sup>.

Verstehen und Auslegung gehören insofern zu den Bedingungen dafür, daß es gelingt, vom subjektiven Erleben zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Auch diese Weise des Übergangs hat nicht nur psychisch-soziale, sondern auch logische Bedingungen. Diese können deswegen nicht nur in einem psychologischen, sondern auch in einem transzendentalphilosophischen Sinne Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung heißen und gehören deshalb zum Themenfeld der Transzendentalphilosophie.

Nun liegen bisher kaum ausgeführte transzendentalphilosophische Theorien vor, die versuchen, näher zu bestimmen, auf welchen logischen Bedingungen jene interpretatorischen Leistungen beruhen, die nötig sind, wenn Erfahrung möglich sein soll. In dieser Lage kann es hilfreich sein, sich dort umzusehen, wo es ausgeführte Theorien des Interpretierens und des Verstehens schon gibt: also bei solchen Theorien, die zwar nicht die Interpretation und das Verstehen von *Erscheinungen*, wohl aber die von *Texten* betreffen. Denn hier haben Ausleger in der Bemühung vieler Generationen Erkenntnisse gesammelt, die auch für das Verstehen von Erfahrungen als Modelle dienen können. Es ist zu vermuten, daß solche Theorien, bei geeigneter Abwandlung, als Leitfaden dienen können, um auch die besonderen Funktionen des transzendentalen, d.h. für die Konstituierung von Erfahrungsgegenständen unerläßlichen Auslegens und Verstehens aufzufinden.

Sucht man nach den formalen Bedingungen solchen Verstehens, dann bietet sich als Leitfaden die Theorie der Sprache an. Nun haben die antiken Rhetoriker einen Satz des Aristoteles<sup>26</sup> auf die Kurzformel gebracht »Pas Logos tinós tinì perì tinós«, »Jede Rede geschieht von jemandem an jemanden und über etwas«. Karl Bühler hat im 20. Jahrhundert in diesem Sinne vom »Kommunikativen Dreieck« gesprochen. Dann entspricht dem »perì tinós« der »Aussagesinn«, dem »tinós« der »Kundgabesinn«, dem »tinì« der »Anredesinn«

<sup>25</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog, S. 311–317.

<sup>26</sup> Aristoteles, Rhetorik A.3.

jedes gesprochenen Wortes. Im Sinne einer Sprachphilosophie, die sowohl das Verbum Mentis als auch das Verbum Oris als Teilfunktionen innerhalb eines Dialogs mit der Wirklichkeit begreift, kann diese traditionelle Lehre in folgender Weise reformuliert werden: Jedes Wort ist *Selbstaussage des Sprechers* (Lógos tinós«, »Kundgabesinn«), sofern dieser sich unter den Anspruch des Wirklichen gestellt weiß und diesen Anspruch im Widerhall seiner Antwort für sich und andere vernehmbar macht. Ebendadurch ist es *gültige Rede* (»Lógos perí tinós«, »Aussagesinn«), in der der Sprecher nicht nur sich selbst, sondern auch und vor allem den Anspruch des Wirklichen zur Geltung bringt. Und es ist damit zugleich *Stiftung eines kommunikativen Verhältnisses* zwischen dem Sprecher und den Hörern (»Lógos tiní«, »Anredesinn«): Das gesprochene Wort ruft die Hörer dazu auf, nicht nur auf den Sprecher und seine Selbstaussage, sondern zugleich und vor allem auf den durch ihn vermittelten Anspruch des Wirklichen Antwort zu geben und so das Wort des Sprechers, durch das ihm dieser Anspruch vermittelt wurde, auf diesen »je größeren« Anspruch hin kritisch auszulegen. Das gehörte Wort bleibt gerade dadurch unersetzlich, daß es die »Veritas semper maior«, den die Antwort stets überbietenden Maßgeblichkeits-Anspruch des Wirklichen, dem Hörer auf eine Weise bezeugt, wie er selbst diesen Anspruch nicht vernommen hätte oder hätte vernehmen können. Und es ist zugleich kritisch auszulegendes Wort, weil es nur so den Anspruch einer Wirklichkeit bezeugt, der sich in der Weise, wie der Sprecher ihn verstanden und zum Ausdruck gebracht hat, nicht erschöpft, sondern die neue, selbstverantwortete Antwort des Hörers verlangt.

Die dreigliedrige aristotelische Beschreibung der Bezüge, in der jede Rede steht (auf den Sprecher, den Hörer und die in Rede stehende Sache) ist in der »allgemeinen Zeichentheorie« oder »Semiotik« auf charakteristische Weise abgewandelt worden, wie sie unter dem Einfluß von Ch. W. Morris in der Sprachwissenschaft herrschend geworden ist<sup>27</sup>. Die Beziehung des sprachlichen Ausdrucks auf das Wirkliche, dessen Anspruch er vernehmbar machen soll, ist Gegenstand der »semantischen« Sprachbetrachtung; seine Tauglichkeit, zur Stiftung eines Verhältnisses von Sprechern und Hörern und damit zum Aufbau einer Kommunikationsgemeinschaft beizutragen, bildet das Thema der »pragmatischen« Sprachbetrachtung, während die

<sup>27</sup> CH. W. MORRIS, Foundations of the theory of signs, Chicago 1938.

Analyse der Form, durch die der sprachliche Ausdruck diese Funktionen erfüllen kann, den Gegenstand der »grammatischen« oder »syntaktischen« Sprachbetrachtung ausmacht.

Dabei sind diese Betrachtungsweisen nicht voneinander zu trennen. Das kann gerade dann deutlich gemacht werden, wenn man die soeben erwähnten Ergebnisse der allgemeinen Semiotik mit einer dialogischen Theorie des Verbum Mentis sowie des Verbum Oris verbindet. Denn eine solche Betrachtung kann deutlich machen: Das Verbum Oris des Sprechers kann nur deshalb den Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergeben und ihn zu einer eigenständigen Antwort auf diesen Anspruch herausfordern, weil dieser Anspruch des Wirklichen sich nicht in der Weise erschöpft, wie der Sprecher ihn vernommen und zur Sprache gebracht hat. Der Sprecher wird so zum Platzhalter der »Veritas semper maior«, die von neuen Hörern auf neue Weise vernommen und beantwortet werden wird. Nur deshalb stiftet das Wort, statt bloß einseitig den Hörer zu belehren, eine Kommunikationsgemeinschaft, deren Partner von einander lernen können.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß derartige Kommunikationsgemeinschaften nicht einfach Gruppen solcher Menschen sind, die vergleichbare Erfahrungen gemacht haben und, als Bedingung wie als Folge solcher Erfahrungen, in der Weise ihres Anschauens und Denkens übereinstimmen. Das Verbum Oris dient nicht nur dazu, daß die Individuen sich der Gleichartigkeit ihres Verbum Mentis vergewissern. Es dient weit mehr noch dazu, daß jeder der Beteiligten dem Anderen etwas sagen kann, was dieser sich nicht selber, aus seiner eigenen Erfahrung heraus, sagen könnte, was er vielmehr hören muß, wenn er seinerseits das, was er selber zu sagen weiß, als seinen Beitrag zum Aufbau der Kommunikationsgemeinschaft begreifen soll. Zwar setzt jedes Sprechen und Hören die Gemeinsamkeit einer Sprache und damit eine konkrete Kommunikationsgemeinschaft voraus; aber sowohl die Sprache als auch die Kommunikationsgemeinschaft, die sie spricht, gehen in ihrer jeweils konkreten Gestalt aus den Versuchen gelingenden oder auch mißlingenden Sprechens und Hörens immer neu hervor. Sprache und Kommunikationsgemeinschaft sind sowohl Voraussetzungen als auch Produkte solcher Dialogerfahrungen. Darum können die einzelnen Versuche des Sprechens und Hörens nicht nur daraufhin untersucht werden, auf welche Weise sie durch die konkrete Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache bedingt und ermöglicht werden, son-

dern auch daraufhin, was sie zum Aufbau, zur Erhaltung und Umgestaltung dieser Kommunikationsgemeinschaft und ihrer Sprache beitragen. Die nie abgeschlossene Metamorphosis der Individuen, aber auch der Kommunikationsgemeinschaft, ist Voraussetzung wie Folge der Weise ihres »Gebrauchs« einer gemeinsamen Sprache und wird an der Geschichte dieser Sprache ablesbar. Die Geschichte einer jeweils konkreten Sprache ist der Niederschlag jenes Austausches von Erfahrungen, in dem sich die Gestalt und Funktion einer Kommunikationsgemeinschaft herausgebildet haben.

Diese Geschichte aber wird daraus verständlich, daß der Anspruch des Wirklichen, den die Glieder einer Kommunikationsgemeinschaft einander bezeugen, ihr Anschauen, Denken und Sprechen über die jeweils erreichte Form hinaustreibt. Indem das »Verbum mentis« den je größeren Anspruch des Wirklichen beantwortet und ebendadurch erst vernehmbar macht, und indem das »Verbum oris« diesen je größeren Anspruch an immer neue Hörer weitergibt und diese zur Antwort herausfordert, wird dieser Anspruch des Wirklichen zum vorantreibenden Moment nicht nur für die Geschichte der Anschauungs- und Denkformen, sondern auch für die Geschichte der Sprache. Darum wird an der Grammatik des Dialogs zwischen Sprechern und Hörern die Eigenart einer Dialoggemeinschaft ablesbar, die im Hören und Antworten diesem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur bleibt. Die semantische Frage, was das gehörte und beantwortete Wort bedeutet, ist nicht unabhängig von der pragmatischen Frage zu beantworten, auf welche Weise es eine vielstimmige Dialoggemeinschaft konstituiert, die ihre Einheit gerade darin findet, daß sie in allem Gehörten und Gesagten zugleich den Überschuß bezeugt, durch den der Anspruch des Wirklichen über alle versuchten Antworten immer schon hinaus ist. Diese pragmatische Frage aber ist nur zu beantworten durch Analyse der Grammatik des Dialogs, der in dieser Dialoggemeinschaft geführt wird.

Damit macht eine dialogische Theorie der Erfahrung auch einen weiteren Befund der Sprachtheorie verständlich: Für jede Kommunikationsgemeinschaft ist es charakteristisch, daß und auf welche Weise die Sprache, die ihre Glieder »verwenden«, ihnen jeweils bestimmte »Rollen« innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft zuweist, und daß die »semantische« Frage nach der Bedeutung des Gesagten nicht zu trennen ist von der »pragmatischen« Frage nach der Funktion solchen Sprechens im Wechselverhalten von Sprechern, Adres-

saten und Hörern. (Dabei fallen die unmittelbaren Hörer nicht immer mit den Adressaten der Rede zusammen, zum Beispiel nicht bei der Rede durch Boten oder bei der Rede vor Zeugen.) Schließlich ist auch die »grammatische« Frage nach der Struktur einer Sprache, z. B. auch nach den dabei verwendeten »Genera loquendi«, von den soeben erwähnten Fragen nach der Funktion der Rede im Aufbau der Kommunikationsgemeinschaft und nach der Bedeutung des Gesagten nicht zu trennen, weil nicht jeder beliebige Inhalt in jeder beliebigen Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern je besondere Weisen der Bedeutung je spezifische Formen des Sprechens erfordern, und weil diese Sprachformen auch die »Rollen« von Sprechern, Adressaten und Hörern definieren. Kurz: An der grammatischen Form einer sprachlichen Äußerung (oder eines Textes) ist ablesbar, in welche »Rollen« sie die Sprecher und Hörer einweisen soll; und nur diese Verbindung zwischen grammatischer und pragmatischer Sprachbetrachtung ist geeignet, die semantische Frage zu beantworten, wovon in dieser sprachlichen Äußerung die Rede ist und was sie besagt (worin »reference« und »meaning« dieser Äußerung besteht). Diese Einsicht, daß diese drei Teilgebiete der »allgemeinen Zeichenlehre« oder »Semiotik« nicht voneinander getrennt werden können, bestätigt auf allgemein sprachphilosophischem Felde die älteren Ergebnisse, zu denen innerhalb der Theologie die »formgeschichtliche« Betrachtung biblischer Schriften geführt hatte.

Durch Überlegungen dieser Art wird deutlich, daß Sprachtheorie und Transzendentalphilosophie in ein für beide Teile fruchtbares Wechselverhältnis treten können. Die Theorie der Sprache (im vorliegenden Beispiel die Freilegung ihres semantischen, grammatischen und pragmatischen Aspekts) kann den Transzendentalphilosophen auf Bedingungen der Erfahrung aufmerksam machen: Auch die Erfahrung als die Weise, wie der »je größere« Anspruch des Wirklichen in der Antwort menschlichen Anschauens und Denkens vernehmbar wird, kommt nur zustande, wenn eine entsprechende dreifache Funktion der Erscheinungen erfaßt wird: daß sie etwas bedeuten und also Aufgaben der Auslegung stellen (semantischer Aspekt), daß dies nur möglich ist, wenn sie in einen formal geordneten Zusammenhang gebracht werden (grammatischer Aspekt) und daß sie das erfahrende Individuum in eine Kommunikationsgemeinschaft einweisen und ihm in dieser Kommunikationsgemeinschaft bestimmte »Rollen« zuweisen, worunter die Rolle des Diskussionspartners in der »community of investigators« nur eine, für

eine besondere Erfahrungsart spezifische Rolle ist (pragmatischer Aspekt).

Indem nun der Transzendentalphilosoph sich von den Vertretern der Sprachtheorie auf diese dreifache Funktion der Erscheinungen aufmerksam machen läßt, die notwendig sind, wenn der Aufbau einer Erfahrungswelt gelingen soll, kann er seinerseits den Sprachtheoretikern verständlich machen, warum sprachliche Äußerungen diesen dreifachen Aspekt zeigen: Die drei Aspekte der Sprache ergeben sich daraus, daß die sprachliche Äußerung dazu bestimmt ist, den Anspruch des Wirklichen, der in der Erfahrung vernommen und beantwortet wird, an andere Individuen weiterzugeben. So ergibt sich der dreifache Aspekt der *Sprache*, den die Allgemeine Semiotik untersucht, aus dem dreifachen Aspekt der *Erfahrung*, der zum Themenfeld des Transzendentalphilosophen gehört. Oder kurz: Die Sprachtheorie kann so dem Transzendentalphilosophen als Leitfaden für die Entdeckung von Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung dienen; die Transzendentalphilosophie aber kann dem Sprachtheoretiker die Gründe deutlich machen, warum die Sprache diejenigen Aspekte zeigt, die er untersucht. Damit gewinnt die Transzendentalphilosophie für die Sprachtheorie eine legitimierende, aber zugleich eine kritische Funktion: legitimierend, weil sie zeigt, daß die Sprachtheorie nicht willkürliche Annahmen über die Sprache gemacht, sondern Einsichten in deren notwendige Funktion gewonnen hat, kritisch, weil die Sprachtheorie auf Irrwege geraten kann, wenn sie diese ihre eigenen Legitimationsgründe aus den Augen verliert. Im zweiten Teil dieses Bandes (»Gotteswort im Menschenwort«) wird darauf einzugehen sein, welche Aufgaben des Verstehens und der Auslegung sich aus diesem dreifachen Aspekt der Sprache und der Erfahrung ergeben.

Das wechselseitige Verhältnis von Sprachtheorie und Transzendentalphilosophie tritt noch deutlicher hervor, wenn man ein Auslegungsverfahren beobachtet, das bei den Theologen jahrhundertlang als normativ gegolten hat: Die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«. Diesem Auslegungsverfahren nämlich scheint – ohne daß dies seinen Vertretern immer bewußt gewesen wäre – eine sprachphilosophische Einsicht zugrundezuliegen, die ihrerseits durch eine transzendentalphilosophische Reflexion verständlich gemacht werden kann. Denn es zeigt sich, daß die Stiftung eines kommunikativen Verhältnisses zwischen dem Sprecher und dem Hörer, also der »pragmatische« Aspekt der Sprache, zwei Momente in sich enthält:



ein Moment des Anspruchs, der an ihn weitergegeben wird, und ein Moment der Zusage, durch das der Sprecher sich an den Hörer bindet, um in dialogischer Gemeinschaft mit ihm einen weiteren Weg zu durchlaufen. Behält man dies im Auge, dann erweitert sich das klassische, dreigliedrige System der Funktionen des Wortes in ein viergliedriges. Zur *Selbstaussage* des Sprechers, der *Mitteilung* als objektiv gültiger Aussage über das Wirkliche tritt der *Anspruch*, der vom Hörer immer auch eine Gestaltveränderung seines Anschauens und Denkens verlangt (Platon hat von einer »Umwendung der ganzen Seele« gesprochen), und die *Zusage*, die dem Hörer die Gemeinsamkeit eines Weges eröffnet. (Für die wissenschaftliche Aussage besteht das zuletzt genannte Moment darin, daß der Sprecher sich, indem er eine wissenschaftliche Behauptung aufstellt, mindestens implicite dazu bereit erklärt, sich mit dem Hörer in eine weiterführende Diskussion einzulassen.)

In diesem Sinne kann von einer »vierfachen Bedeutung« jeden gesprochenen Wortes gesprochen werden. Und darin scheint die zumeist nicht ausdrücklich reflektierte sprachphilosophische Grundlage der theologischen Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« zu liegen: Dem »Mitteilungs-Sinn« jeglicher Rede entspricht der »Sensus scientiae«, ihrem Anspruchs-Sinn der »Sensus tropologicus sive caritatis«, ihrem Zugesinn der »sensus anagogicus sive spei«. Da aber das religiöse Wort dazu bestimmt ist, in der »Knechtsgestalt« des menschlichen Wortes die Anrede Gottes an den Hörer weiterzugeben, kann in diesem speziellen Zusammenhang hinzugefügt werden: Die Selbstaussage des göttlichen Sprechers hat dessen Selbstkundgabe an den Hörer zum Inhalt und ruft diesen zum Glauben (»sensus allegoricus sive fidei«). Die Freilegung dieser zumeist verborgen gebliebenen sprachphilosophischen Voraussetzungen einer durch viele Jahrhunderte hindurch geübten exegetischen Praxis aber könnte zweierlei leisten: Sie könnte einerseits diese Praxis theoretisch legitimieren und so auch ihren lange Zeit hindurch unbestrittenen Erfolg einsichtig machen; und sie könnte andererseits die Gründe dafür benennen, daß diese Auslegungspraxis vielfach in allegorisierende Willkür entartet ist und damit zuletzt ihre Überzeugungskraft verlor. Weil es der mittelalterlichen Exegese an einer solchen sprachphilosophischen Begründung ihres Verfahrens mangelte, traten der »Sensus scientiae, fidei, caritatis et spei« so sehr auseinander, daß die drei »geistlichen« Weisen des Schriftverständnisses häufig nicht mehr dem Text abgewonnen, sondern je nach der Überzeugung des Exege-

ten in diesen eingetragen wurden. Wenn heute die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« von manchen Exegeten wieder als ernstzunehmende Weise des Umgangs mit heiligen Schriften zur Diskussion gestellt wird<sup>28</sup>, dann könnte eine sprachphilosophische Grundlegung von der hier vorgeschlagenen Art dazu dienen, die Berechtigung dieses Verfahrens neu zu begründen und zugleich den Gefahren seines Gebrauchs entgegenzuwirken.

Legt man den oft verborgenen sprachphilosophischen Hintergrund dieses mittelalterlichen Auslegungsverfahrens frei, dann zeigt sich gerade an diesem Beispiel besonders deutlich: Eine Theorie der Auslegung von *Texten* kann, kritisch gebraucht, der Transzendentalphilosophie als Leitfaden dienen, wenn sie die Bedeutungsmomente jeder *Erfahrung* aufsucht, von denen keines fehlen darf, wenn der Aufbau einer Erfahrungswelt gelingen soll: Die Erfahrung, so hat sich an früherer Stelle gezeigt, gewinnt ihren Gegenstandsbezug dadurch, daß inmitten der Antwort, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben, dieser Anspruch sich als der »je größere« zur Geltung bringt und so zum vorantreibenden Moment im Prozeß der Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens wird. Jede Erfahrung kann, inmitten dieser ihrer Vorläufigkeit, objektive Geltung beanspruchen, weil sie zugleich zur Bewährungsprobe aller kommenden eigenen und fremden Erfahrung wird: Alle kommende Erfahrung muß sich als tauglich erweisen, die einmal gewonnene auszulegen, freilich auch durch sie ausgelegt zu werden. So wird jede Erfahrung zur Phase in einem zukunfts offenen Dialog mit der Wirklichkeit: *bloße* Phase, die für ihre eigene Überbietung offen ist, aber zugleich *bleibend maßgebliche* Phase, an der auch kommende Erfahrungen sich zu bewähren haben (s. o. S. 127).

Das bedeutet für das in der Erfahrung implizierte Verstehen: Die je gegenwärtige Erfahrung enthält einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber dem, was der Erfahrende aufgrund der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens an ihr erfaßt. Dieser Bedeutungs-Überschuß wird von ihm zwar im je gegenwärtigen Akt seines Anschauens und Denkens mit-erfaßt: Er sieht, daß es am Gegenstand mehr zu sehen gibt, als er gegenwärtig sehen kann; er begreift, daß es an ihm mehr zu begreifen gibt, als er gegenwärtig begreift. Aber was dieser Bedeutungs-Überschuß inhaltlich besagt, wird sich für ihn erst

<sup>28</sup> Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale – Les quatre sens de la sainte écriture*, Paris 1959.

im weiteren Verlauf seines Dialogs mit dem Wirklichen herausstellen, wenn er das jeweils »heute« Gesehene und Begreifene im Lichte neuer Erfahrungen neu zu sehen und zu begreifen lernt. So wird er durch die je gegenwärtige Erfahrung auf zukünftige, für ihn noch unvorhersehbare Wendungen dieses Dialogs mit dem Wirklichen vorausgewiesen und weiß doch schon jetzt, daß er dabei immer wieder auf seine je gegenwärtige Erfahrung zurückverwiesen werden wird, um deren heute noch unbestimmbaren Bedeutungs-Überschuß neu zu entziffern. So gehört zur Erfahrung das Wissen, daß das, was sich gegenwärtig zeigt, »mehr und anderes besagt«, als es heute erkennen läßt, und daß dieses »Mehr und Andere« sich erst im künftigen Rückblick zeigen wird. Erinnert man sich daran, daß »Mehr und Anderes besagen« auf griechisch »Alla agoreuein« heißt, dann kann man diesen für eine stufenweise künftige Enthüllung aufgesparten Bedeutungs-Überschuß das »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung nennen. Und Vieles spricht dafür, daß die »allegorische« Auslegung von Texten auf der Freilegung dieses »allegorischen Moments« innerhalb derjenigen Erfahrungen beruht, die in diesen Texten bezeugt werden.

An dieser Stelle ist freilich anzumerken: Vom »Sensus allegoricus« biblischer Texte wird in zweifacher Bedeutung gesprochen. Einerseits gilt es, im »Literalsinn« des Textes, seinem »Sensus historicus«, der von Ereignissen in der Geschichte spricht, zugleich die Selbstaussage des göttlichen Sprechers zu entdecken. Auf diesen richtet sich der Akt des Glaubens. Deswegen wird dieses Bedeutungsmoment des Textes sein »Sensus fidei« genannt. Dem entspricht, in einer Theorie der Erfahrung, deren postulatorische Auslegung, nach welcher jede Weise, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden darf – eine Verallgemeinerung der kantischen Auslegung jeder erfahrenen Pflicht als einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt eines göttlichen Gebotes (Erfahrung als Dialog 685). Andererseits, und davon war soeben die Rede, besteht die Aufgabe seiner »allegorischen« Auslegung darin, im überlieferten Text bei veränderter historischer Situation einen neuen Bedeutungsgehalt zu entdecken. Ein Beispiel dafür bietet die »relecture« der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten während der Zeit der Babylonischen Gefangenschaft. In der neuen Situation wurde diesem Text die Verheißung entnommen, daß Gott sein Volk auch aus dem neuen Sklavenhaus befreien und in das verheißene Land zurückführen wer-

de. Diesem Auslegungsverfahren entspricht, innerhalb einer Theorie der Erfahrung, der »Vierte Grundsatz des reinen Verstandes«, wonach jede Erfahrung, die wir einmal gemacht haben, Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen, diese neuen Erfahrungen auslegt, aber auch ihrerseits durch sie neu ausgelegt wird<sup>29</sup>.

Beide Arten, einen überlieferten biblischen Text allegorisch auszulegen, hängen inhaltlich untereinander zusammen: Weil in jedem Zeugnis der Schrift, zusammen mit der Information über Geschehenes, eine Selbstaussage des göttlichen Sprechers vernommen wird, kann der Leser des Textes sich der Treue dieses Gottes anvertrauen und deshalb dessen gewiß sein, daß Gottes Gnaden-Erweise unwiderfürlich sind. Und dieses Vertrauen in Gottes Treue läßt ihn gewiß sein, daß die Zeugnisse des göttlichen Wirkens an den Vätern, von den Söhnen und Töchtern in deren veränderter historischer Situation neu gelesen, nicht bedeutungslos werden, wohl aber ihnen, im Lichte neuer Erfahrungen, »Neues sagen« (άλλα αγορεύουσιν).

Durch die zuletzt genannte Weise »allegorischer« Auslegung wird der Leser des Textes und der Ausleger der Erfahrung nicht aus der Geschichte hinaus, sondern in sie hinein verwiesen. Diese Art der Allegorese unterscheidet die biblische und in ihrem Gefolge die theologische Auslegung von der hellenistischen Allegorese mythischer Überlieferung. Hier nämlich sollte dem überlieferten Text eine »bildhafte Einkleidung« ewiger Wahrheiten entnommen werden, im Ergebnis also ein bildhafter Ausdruck philosophisch zu erkennender Vernunftwahrheiten. Die innerbiblische (und in ihrem Gefolge die theologische) Allegorese dagegen soll dazu anleiten, die Geschichte selbst als die reale Auslegung der Überlieferung zu begreifen und umgekehrt die normativen Texte der Überlieferung als Anleitung zu einem solchen Begreifen der Geschichte zu verstehen. Freilich ist diese Differenz zwischen biblisch-theologischer und hellenistisch-philosophischer Allegorese nicht von allen theologischen Vertretern der Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« konsequent festgehalten worden.

Um jedoch von kommenden Erfahrungen her auf die je gegenwärtige zurückzukommen und beide in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen, ist es nötig, die jeweils gegenwärtige Erfahrung unverfälscht im Gedächtnis zu bewahren. Sie behält ja für alle kommenden Wendungen des Dialogs mit dem Wirklichen den Cha-

<sup>29</sup> Erfahrung als Dialog 353.

rakter des »bleibend Denkwürdigen«, an dem auch alle kommenden Erfahrungen sich hermeneutisch bewähren müssen. Auch dieses Bewußtsein von der bleibenden Denkwürdigkeit tritt nicht nur nachträglich zur Erfahrung hinzu, sondern gehört zu ihr selbst. Es verleiht dem Erfahrenden die Gewißheit, objektiv Gültiges erfaßt zu haben, das er nicht mehr preisgeben darf, wenn er dem Anspruch des Wirklichen, den er vernommen hat und beantworten will, auf der Spur bleiben soll. Er erfaßt in der je gegenwärtigen Erfahrungssituation: Aller Fortgang des Dialogs mit dem Wirklichen wird die Treue des Gedenkens verlangen, das sich das, was sich einmal gezeigt hat, nicht nach den wechselnden Bedürfnissen je neuer Erfahrungssituationen rückschauend zurechtlegt, sondern es so, wie es in der jeweiligen Stunde den Erfahrenden unter seinen Anspruch gestellt hat, in seiner bleibenden Maßgeblichkeit anerkennt. Dieses Moment bleibender Denkwürdigkeit, die auch alle kommenden Phasen des Dialogs mit dem Wirklichen bestimmt, kann das »historische Bedeutungsmoment« der Erfahrung genannt werden. Und vieles spricht dafür, daß alle »historische« Auslegung von Texten ihr Ziel nur erreicht, wenn sie nicht nur Vergangenes rekonstruiert, das nicht mehr ist, sondern diese bleibende Maßgeblichkeit dessen erfaßt, was unter den besonderen Bedingungen früherer Situationen erfahren worden ist.

Die beiden Bedeutungsmomente der Erfahrung, die soeben das »allegorische« und das »historische« genannt worden sind, werden durch zwei weitere Bedeutungsmomente miteinander vermittelt: ein Moment der Verheißung und ein Moment der Verpflichtung. Der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, ist zwar zukunfts offen, aber nicht ziellos. Er ist von der Gewißheit geleitet, daß mit jeder Phase im Dialog der Anspruch des Wirklichen auf neue Weise erfaßbar und damit auch alle bisher durchlaufenen Strecken des Weges auf neue Weise verstehbar werden. Und diese Gewißheit gründet sich darauf, daß der Erfahrende sich auf diesem Wege nicht nur »unterwegs zur Wirklichkeit« befindet, um sich ihr anzunähern, sondern in jedem Akt der Erfahrung dieser Wirklichkeit gegenwärtig begegnet. Deshalb war an früherer Stelle davon die Rede, daß nicht »Annäherung«, sondern »Gegenwärtigwerdung« oder »Repräsentation« der angemessene Begriff sei, um das Verhältnis der Wirklichkeit zum Subjekt der Erfahrung zu beschreiben (s.o. 125). Der Erfahrende vertraut sich dieser Gegenwart des Wirklichen an; er weiß im Akt der Erfahrung, daß das, was sich ihm gegenwärtig erschließt, ihn

auf allen kommenden Wegen, auf die der Dialog mit dem Wirklichen ihn führen wird, begleiten und ihm den Mut verleihen wird, sich den unvorhersehbaren Wendungen dieses Weges anzuvertrauen. Die den Logikern vertraute Formel »Semel verum semper verum«, »Was sich einmal als wahr erwiesen hat, wird immer wahr bleiben«, ist nur dann kein Ausdruck der Unbelehrbarkeit und Überraschungs-Resistenz, wenn sie dieses Vertrauen in die Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die auch in allen zukünftigen Weisen, sich zu zeigen, sich als diejenige erweisen wird, deren Anspruch das Subjekt in allen früheren Begegnungen als Gegenwart dieses Wirklichen erfahren hat. Die Erfahrung selbst, sofern sie dieses Zutrauen stiftet, hat den Charakter einer Verheißung; sie eröffnet eine Zukunft, die nicht in die Irre führen, sondern ein Weg sein wird, der »nach oben führt«, zu immer neuen Begegnungen mit dem Wirklichen, von denen aus sich der Bedeutungsgehalt aller früheren Begegnungen immer klarer und inhaltlich immer bestimmter erschließen wird. Diese Gewißheit, durch die Erfahrung auf einen »nach oben führenden«, d. h. »anagogischen« Weg gestellt zu sein, macht das »anagogische Bedeutungsmoment« der Erfahrung aus. Dieses anagogische Bedeutungsmoment vermittelt die bleibende Maßgeblichkeit der je gegenwärtigen Erfahrung mit der Zukunftsoffenheit der Geschichte des Subjekts.

Und wiederum spricht Vieles dafür, daß alle »anagogische« Auslegung von Texten ihre Berechtigung darin findet, das anagogische Bedeutungsmoment derjenigen Erfahrungen ans Licht zu bringen, die in diesen Texten bezeugt sind.

Schließlich enthält jede Erfahrung ein Moment der Verpflichtung. Das wird schon dadurch deutlich, daß Erfahrung darauf beruht, einen Anspruch des Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten. Und sofern dieser Anspruch immer wieder vom Subjekt verlangt, sich hinsichtlich der Formen seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen, fordert er von ihm ein Sich-Loslassen im Vertrauen auf ein neues Sich-Gewinnen. Angesichts des natürlichen Hangs zur Selbstbehauptung (auch in seiner scheinbar harmlos-theoretischen Form als Beharren auf bisher wohlbewährten Formen der Weltorientierung) ist solches »Sich-Loslassen auf Vertrauen hin« nicht ohne eine »Umkehr« möglich, von der schon Platon bemerkt hat, daß sie nicht nur dieses oder jenes Verhalten betrifft, sondern »die ganze Seele«<sup>30</sup>. Jenes Bedeutungsmoment der Erfahrung, vermöge dessen

<sup>30</sup> Vgl. Politeia 521 c.

sie eine solche Umkehr, griechisch »tropos«, verlangt, kann ihr »tropologisches Bedeutungsmoment« heißen, das der »tropologischen« Textauslegung erst ihren Sachbezug verleiht.

In den soeben vorgetragenen Überlegungen ist der Versuch unternommen worden, am Leitfaden der alten Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« vier Bedeutungsmomente freizulegen, die für jede Erfahrung konstitutiv sind. Dieses Verfahren erschien gerechtfertigt, weil sich die vier Bedeutungsmomente von *Texten*, die die Vertreter dieser Lehre herausarbeiten wollten, als Spiegelungen von vier Bedeutungsmomenten der *Erfahrung* begreifen lassen: Die Texte, auf die die theologische Auslegung sich bezieht, bezeugen ja religiöse Erfahrungen und wollen ihre Hörer und Leser zu religiösen Erfahrungen fähig machen. In seiner Anwendung auf die Erfahrung im Allgemeinen hat das gleiche Verfahren sich als fruchtbar erwiesen, weil es eine Vielfalt von Verstehens-Aufgaben deutlich machen konnte, die erfüllt werden müssen, wenn Erfahrung möglich sein soll.

Dem ist freilich an dieser Stelle hinzuzufügen: Noch weniger als die sprachphilosophischen Voraussetzungen ihres Verfahrens waren den mittelalterlichen Exegeten die transzendentalphilosophischen Implikate ihrer Auslegungskunst bewußt. So konnten sie nicht darauf aufmerksam werden, daß die vier Bedeutungsmomente der Texte, die sie freilegen wollten, in vier Bedeutungsmomenten der Inhalte von Erfahrungen begründet sind, die diese Texte bezeugen. Und wiederum spricht Vieles dafür, daß die offenkundigen Mängel, die die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« in Mißkredit gebracht haben, in diesem Mangel an Kenntnis von dem Zusammenhang zwischen Sprachphilosophie und Transzendentalphilosophie begründet sind. Davon wird an späterer Stelle, anläßlich einer kritischen Würdigung verschiedener Verfahren der Auslegung, noch zu handeln sein (s. u. S. 360 ff.).

Damit ist zugleich ein Thema angeschnitten, das in der Transzendentalphilosophie nur selten behandelt wird: Neben den Bedingungen, durch die Erfahrung möglich wird, hat sie auch die Gründe dafür zu untersuchen, daß Erfahrung nicht immer gelingt, und die Frage zu stellen, ob dieses Mißlingen immer darauf beruht, daß die Vernunft an unüberschreitbare Grenzen stößt, oder ob ihm vermeidbare Fehler zugrundeliegen. An späterer Stelle wird zu zeigen sein: Das Mißlingen des Versuchs, durch Transformation subjektiver Erlebnisse eine Welt von Gegenständen objektiv gültiger Erfahrung

aufzubauen, kann darauf beruhen, daß einzelne der soeben beschriebenen Bedeutungsmomente ausfallen.

Für eine Philosophische Einübung in die Theologie gewinnt dieser Hinweis in zwei Zusammenhängen besondere Wichtigkeit: im Zusammenhang eines kritischen Religionenvergleichs und im Zusammenhang einer kritischen Würdigung religiöser Institutionen. Im ersten Zusammenhang läßt sich zeigen, daß bestimmte Fehlformen des Religiösen (z. B. die Magie) sich auf einen solchen Ausfall einzelner Momente der religiösen Erfahrung zurückführen lassen. Im zweiten Zusammenhang läßt sich aufweisen: Religiöse Traditionen und Institutionen sind notwendig, wenn jener die Generationen übergreifende Prozeß der *Formatio Mentis* gelingen soll, der die Überlieferungsgenossen zu bestimmten Weisen der religiösen Erfahrung fähig macht; aber Traditionen und Institutionen können auch bewirken, daß Fehlformen der religiösen Erfahrung sozial stabilisiert werden und daß dem Versuch, sie zu überwinden, ein vermeintlich »frommer« Widerstand entgegengesetzt wird. Davon wird im Zusammenhang einer Philosophischen Einübung in die Gotteslehre und einer Philosophischen Einübung in die Lehre von religiösen Institutionen (also insbesondere in die Ekklesiologie) zu handeln sein.

#### 4. Von der Erfahrung im Allgemeinen zur speziell religiösen Erfahrung

Um wenigstens in einem ersten Umriß deutlich zu machen, welchen möglichen Beitrag die soeben beschriebene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode leisten kann, um eine Philosophische Einübung in die Theologie möglich zu machen, sollen zunächst die erreichten Ergebnisse einer Theorie der Erfahrung im Allgemeinen auf die Deutung der speziell religiösen Erfahrung angewandt werden. Erst im nächsten Abschnitt wird zu zeigen sein, welche Angebote an das Selbstverständnis der Theologie daraus zu gewinnen sind.

##### a) *Die religiöse Erfahrung und die »Veritas semper maior«*

Wenn das spannungsvolle Verhältnis zwischen der *Veritas semper maior* und der Gestalt, in der ihr Anspruch für uns in unserem Anschauen, Wahrnehmen und Erfahren vernehmbar wird, das Grundgesetz aller Erfahrung auf jeder Stufe ihrer Konstitution ausmacht,



dann fällt von hier aus auch ein neues Licht auf die Eigenart der speziell religiösen Erfahrung. Hier nämlich ist die Spannung zwischen der Wahrheit und der Weise, wie sie für uns vernehmbar wird, aufs Äußerste gesteigert.

Das kommt in der Sprache der Religion in Bildern zum Ausdruck, die anzeigen, daß der Mensch in der religiösen Erfahrung an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen geführt wird. Der blendende Blitz, den man »sieht«, indem er alles Sehen unmöglich macht; aber auch die Finsternis, die man »sieht« (dem Blinden bleibt auch die Finsternis unsichtbar), aber so, daß wir uns dorthin gestellt erfahren, wo alle Fähigkeit des Sehens endet; die Wolke, die zur Erscheinungsgestalt des Heiligen wird, indem sie es menschlichen Blicken entzieht; der betäubende Schall des Donners oder der Posaune, der »gehört« wird, indem er uns alles Hören verschlägt; aber auch die Stille, die wir »hören«, indem uns deutlich wird, daß das, was es hier zu hören gibt, menschlichen Ohren unzugänglich bleibt: solche und ähnliche Bilder zeigen an, daß in der religiösen Erfahrung ein Anspruch vernommen wird, vor dem jeder Versuch menschlicher Antwort versagt. Ähnliches wird in Bildern ausgesprochen wie dem von der Höhle, in die der Mensch gestellt wird, um den »Vorübergang Gottes« zu ertragen, der sich »in seinem Rücken« zuträgt, vor allem aber in Bildern der Todes-Antizipation im tötenden und lebenspendenden Wasser, im Hinübergeführtwerden in ein unbetretbares Land oder auch in Erzählungen davon, Zeuge geworden zu sein vom Austausch von Worten, die in diesem sterblichen Leben kein Mensch nachsprechen kann.

Und dennoch will dieser Anspruch beantwortet sein, weil er andernfalls nicht zur Sprache käme – weder für den Erfahrenden selbst, der ohne eine Antwort, die er gibt, auch kein Verhältnis zu der Wirklichkeit fände, die ihn in Anspruch nimmt, noch für die, denen er von seiner Erfahrung Zeugnis geben will und muß. Und so zeigt sich auch hier: Der je größere Anspruch des Wirklichen, in diesem Falle des Heiligen, kommt nicht abseits von unserem Anschauen, Wahrnehmen und Begreifen zur Sprache, sondern als deren inneres, vorantreibendes Moment. Und wenn soeben gesagt wurde, die religiöse Erfahrung führe den Menschen an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen, dann kann das nicht bedeuten, daß er an dieser Grenze aufhöre, Erfahrungen zu machen, daß er also aufhören müßte, anzuschauen, wahrzunehmen und zu denken, sondern daß er die Fähigkeit zu einer veränderten Weise des Erfahrens nicht sich selber

und seiner Erkenntniskraft zuschreiben kann. Denn auch die Weise, wie das Heilige sich dem Menschen zeigt und ihn unter seinen Anspruch stellt, kommt nur zur Sprache, wenn der Mensch diesen Anspruch durch sein Anschauen und Denken beantwortet. Und auch dieser Anspruch ist stets größer als die Weise, wie er in den Akten des menschlichen Anschauens und Denkens zur Sprache kommt, und wird so zum vorantreibenden Moment eines zukunfts offenen Dialogs. Aber diese Differenz ist hier ins Unendliche gesteigert. Darum gehört es zur Eigenart der religiösen Erfahrung, daß sie den Menschen an die Grenzen seiner Erfahrungsfähigkeit führt, ihn aber dort nicht verstummen läßt, sondern zu einer Antwort befähigt, die der Mensch nicht seiner eigenen Kraft zuschreiben kann. Das religiöse Verbum Mentis wird deshalb als Gabe des Heiligen an den menschlichen Sprecher verstanden. Es ist ein Wort, das dem, der die religiöse Erfahrung macht, vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« worden ist.

Anmerkung:

Der im grammatischen »Genus neutrum« formulierte Ausdruck »das Heilige« soll deutlich machen, daß die religiöse Erfahrung nicht primär durch ihren Gegenstand (objectum materiale) definiert ist, sondern durch die spezifisch religiöse Weise, wie die unterschiedlichsten Gegenstände den Menschen in Anspruch nehmen können (das objectum formale): Alles, was überhaupt zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, kann unter geeigneten Bedingungen auch zum Gegenstand der speziell religiösen Erfahrung werden. Die Auszeichnung bestimmter Erfahrungsbereiche als bevorzugter »Orte« für die Begegnung mit dem Heiligen sowie die »Verlagerung des hierophantischen Akzents« von einem Erfahrungsbereich auf einen anderen macht einen wichtigen Inhalt der Religionsgeschichte aus (vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige). Aber unabhängig von diesen religionshistorischen Differenzen und Veränderungen ist das Verstummen des Menschen vor dem Anspruch des Heiligen und die diese Stummheit überwindende Gabe des Wortes durch das Heilige ein Charakteristicum der religiösen Erfahrung. Ein geläufig gewordener Ausdruck dafür besagt: »Sacrum non cognoscitur nisi per se ipsum«.

Wer die religiöse Erfahrung macht, muß die Form seines Anschauens und Denkens, die es ihm gestattet, auf den Anspruch des Heiligen eine angemessene Antwort zu geben, als Folge einer »Öff-

nung der Augen, der Ohren und des Verstandes« begreifen, die ihm als kontingentes Ereignis widerfährt und die er deshalb einer fremden, für ihn unverfügbaren Freiheit zuschreibt. Die religiös erfahrene Wirklichkeit zeigt sich ihm deshalb als das »Numen«, die heilige Willensmacht, deren »Nutum«, d. h. deren durch nichts genötigter »Wink«, ihn mit einer neuen Kraft des Vernehmens beschenkt. Dieser numinosen Willensmacht und ihrer Freiheit ist es anheimgestellt, ob der Mensch unter dem Anspruch des Heiligen endgültig verstummt oder zu einer neuen, nun speziell religiösen Weise des Anschauens und Denkens befähigt wird. Das Heilige, das den Menschen mit dieser Fähigkeit zur Antwort beschenkt, ist deshalb nicht nur, wie jedes Wirkliche, das Subjekt eines Anspruchs, sondern zugleich das Subjekt einer freien Zuwendung, der der Mensch sich gerade dort anvertrauen kann, wo er an die Grenzen seiner eigenen Fähigkeiten des Anschauens und Denkens geführt wird. Sofern nun (was nicht immer geschieht) darauf reflektiert wird, daß die Freiheit der Zuwendung das Unterscheidungsmerkmal der Person ist, kommt in der religiösen Erfahrung zugleich die Personalität des Heiligen zum Ausdruck. Nun ist der Ausdruck der freien, personalen Zuwendung das Wort. Darum wird dasjenige Verbum Mentis (und sekundär auch das Verbum Oris), das der Mensch unter der Zuwendung des Heiligen sprechen kann, als das im Menschenwort zur Sprache kommende Wort des Heiligen selbst verstanden, ohne daß dazu besondere Auditions-Erfahrungen nötig wären. Es ist, worüber an späterer Stelle noch zu reden sein wird, Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts.

#### Anmerkung:

Es ist daher ein irreführender Ausdruck, wenn oft gesagt wird, der religiöse Mensch neige dazu, diejenige Wirklichkeit, von der er sich auf religiöse Weise in Anspruch genommen weiß, zu »personifizieren«. Das würde voraussetzen, daß das Heilige sich ihm zunächst auf apersonale Weise gezeigt hat und vom Menschen in einer sekundären Auslegung mit Eigenschaften einer Person »ausgestattet« würde. Stattdessen ist es angemessener, zu sagen: Die Erfahrung numinoser Freiheit, durch die der Mensch sich auf eine von ihm nicht erzwingbare Weise mit einer neuen Fähigkeit zum Hören und Antworten beschenkt weiß, ist einer der wichtigsten Ursprünge für die Entstehung des Begriffs der göttlichen (und sekundär auch der menschlichen) Person. Das schließt nicht aus, daß es in der Religions-

geschichte erst vergleichsweise spät (und in manchen Religionen gar nicht) zur Ausformulierung ausdrücklicher, begrifflicher Unterscheidungsmerkmale des Personalen im Unterschied zum Apersonalen gekommen ist.

Daraus ist eine weitere Folgerung zu ziehen: Wie jede Erfahrung, so kommt auch die religiöse Erfahrung durch das Verbum Mentis zustande, d.h. durch jene Weise des Anschauens und Denkens, durch die wir den Anspruch des Wirklichen beantworten und in dieser Antwort vernehmbar machen. Aber weil das spezifisch religiöse Verbum Mentis als kontingente und ungeschuldete Gabe des Heiligen verstanden wird, hat die religiöse Erfahrung den Charakter einer Antwort auf die gnädige Zuwendung des Heiligen, die als gegenwärtige Begegnung erfahren wird, in welcher aber zugleich das noch ausstehende, endgültige Offenbarwerden des Heiligen antizipatorisch präsent wird. Darum ist das religiöse Verbum Mentis nicht dadurch der Wirklichkeit des Heiligen »angemessen«, daß es den Bedeutungsgehalt dieser Begegnung erschöpfend (und in diesem Sinne »adäquat«) zum Ausdruck bringt, sondern dadurch, daß es der Eigenart dieser Begegnung entspricht. Es ist »Homologia«, d.h. das der Zuwendung des Heiligen antwortend entsprechende Wort. Und es entspricht (homologe) dieser Zuwendung des Heiligen dadurch, daß es sich der freien Zuwendung des Heiligen verdankt und sich seinem noch ausstehenden, künftigen Offenbarwerden anvertraut. In solchem dankenden Sich-Anvertrauen bringt das spezifisch religiöse Verbum Mentis das als gegenwärtig erfahrene und zugleich als antizipatorisch verstandene »Aufleuchten« des Heiligen, seine »Doxa«, antwortend zur Sprache: Es ist jene Weise menschlichen Anschauens und Denkens, in welcher die gegenwärtige Zuwendung des Heiligen zugleich als Zusage des kommenden Offenbarwerdens seiner Herrlichkeit zur Sprache gebracht wird. Dasjenige spezifisch religiöse Verbum Mentis, das der freien und ungeschuldeten Zuwendung des Heiligen entspricht, hat »doxologischen« Charakter. Darauf beruht die spezifische Weise seiner objektiven Geltung.

Denn aus dem doxologischen Charakter des religiösen Verbum Mentis (und damit derjenigen Erfahrung, die nur möglich wird, indem der Mensch das Aufleuchten der göttlichen Doxa durch dieses Verbum Mentis beantwortet), ergibt sich die spezifisch religiöse Fähigkeit, alle vergangenen und kommenden Weisen, wie das Heilige erfahren werden kann, auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Jede dieser Erfahrungen kann als die Erscheinungsgestalt der

einen und gleichen numinosen Wirklichkeit verstanden werden, der sich der Erfahrende auch dann anvertraut, wenn die Doxa ihm nicht nur als das Aufleuchten des Heiligen erscheint, sondern zugleich als der »Mantel«, in den es sich hüllt. Dies macht es möglich, alle Inhalte der religiösen Erfahrung in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen. Denn wie jede Erfahrung, so erweist auch die religiöse Erfahrung sich dadurch als objektiv gültig, daß jeder einzelne Erfahrungsinhalt alle anderen früheren und späteren auslegt und durch sie ausgelegt wird. Durch diese hermeneutische Bewährung bleibt sie für alle kommenden Phasen des Dialogs mit der Wirklichkeit maßgeblich, auch wenn sie jeweils nur eine Phase in diesem zukunfts-offenen Dialog darstellt. Auch die spezifisch religiöse Erfahrung, die den Anspruch des Heiligen beantwortet und in dieser Antwort zur Sprache bringt, ist auf ihre zukünftige Überbietung angelegt und doch zugleich, als unentbehrliches Glied in diesem Dialog, von bleibender Maßgeblichkeit, sodaß jede kommende religiöse Erfahrung sich daran bewähren muß. Christlich gesprochen: Die religiöse Erfahrung bleibt von der zukünftigen »Visio beatifica« unterschieden und zugleich antizipatorisch auf sie bezogen.

Im kommenden, zukunfts-offenen Dialog des Menschen mit dem Heiligen kann geschehen, was immer geschehen mag; gleichwohl ist der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, dessen gewiß, daß es sich dabei um immer neue Weisen handeln wird, wie die gleiche Doxa der gleichen heiligen Wirklichkeit aufleuchten wird, der er sich im gegenwärtig gesprochenen, ihm vom Heiligen selbst geschenkten Wort seiner Doxologie verdankt und anvertraut.

b) *Die religiöse Erfahrung:  
Gegenstandsfähigkeit, Wahrheitsfähigkeit, objektive Geltung*

Aus der Tatsache, daß Menschen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben, zu dem Bekenntnis genötigt werden, daß die Wirklichkeit, die sie erfahren haben, »unendlich größer« ist als alles menschliche Begreifen, wird nicht selten der Schluß gezogen: Angesichts der unendlichen Differenz zwischen der Wirklichkeit des Heiligen und allen menschlichen Begriffen verblassen alle endlichen Differenzen, durch die die menschlichen Versuche, das Heilige zu benennen, sich voneinander unterscheiden. Alle derartigen Versuche sind notwendig, weil der, der religiöse Erfahrungen gemacht hat, von dem Bewußtsein davon erfüllt ist, er dürfe nicht schweigen. Aber weil alle derarti-

gen Versuche unendlich hinter dem zurückbleiben, was gesagt werden müßte, sei es, so meint man nun, nicht mehr so wichtig, auf welche Weise und mit Hilfe welcher Bilder oder Begriffe solche Versuche unternommen werden. Der Streit um die »bessere« Art, vom Heiligen zu sprechen, sei deswegen ein gegenstandsloser Streit. Man müsse alle diese Versuche in gleicher Weise gelten lassen, wenn man sich nur dessen bewußt bleibe, daß sie allesamt unangemessen sind. Auf diesem Wege wird der »Indifferentismus«, der den Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Aussagen keine Bedeutung beimißt, als die einzig angemessene Äußerung eines kritischen Selbstbewußtseins der Religion verstanden.

Daraus wird eine geläufige Auffassung von der religiösen Erfahrung verständlich: Was man »religiöse Erfahrung« nennt, ist nicht selten dem Verdacht ausgesetzt, nichts anderes zu sein als der Ausdruck der rein subjektiven Befindlichkeit gewisser Subjekte. Daraus resultiert die Frage, ob und in welcher Weise diese besondere Art von Erfahrungen fähig sei, sich auf Gegenstände zu beziehen. Sollte dies nicht der Fall sein, dann wären derartige rein subjektive Erlebnisse weder wahr noch falsch, weil auch das Falsche eine Beziehung auf Gegenstände voraussetzt, wenn auch eine solche, die die Eigenart des Gegenstandes verfehlt. Daraus ergibt sich die zweite Frage, ob und in welcher Weise es innerhalb der religiösen Erfahrung möglich ist, Gegenstandsgemäßheit von Gegenstands-Üngemäßheit und in diesem Sinne Wahrheit von Falschheit zu unterscheiden. Stellt man die gleiche Frage nicht im Blick auf die Erfahrungen selbst, sondern im Blick auf Aussagen, die solche Erfahrungen beschreiben, dann gewinnt sie die Form: Sind religiöse Aussagen »wahrheitsdifferent«, d.h. lassen sie die Unterscheidung des Wahren und Falschen zu? Und erst wenn diese Frage positiv beantwortet werden kann, kann die dritte Frage gestellt werden: Können solche Erfahrungen (und deshalb auch die sie ausdrückenden Aussagen) objektive Geltung beanspruchen? Es ist deutlich, daß sie nur dann von rein subjektiven Erlebnissen unterschieden und im vollen Sinne als »Erfahrungen« bezeichnet werden können.

Um diese drei Fragen zu beantworten, soll auf die Ergebnisse zurückgegriffen werden, zu denen die soeben vorgetragenen Überlegungen zum dialogischen Charakter der Erfahrung im Allgemeinen geführt haben.

α) Das Problem der Gegenstandsfähigkeit religiöser Erfahrung  
Die Frage nach der »Gegenstandsfähigkeit« des religiösen Aktes ist schon zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen aufgeworfen worden (s. o. S. 35 f.). Auf diese Frage kann nun geantwortet werden: Dieser Akt unterscheidet sich von einer bloßen »Externalisation« einer inneren Befindlichkeit des Subjekts, von einer bloßen »Projektion« seiner frommen Innerlichkeit an einen imaginierten »Himmel«, von aller eigenen Hervorbringung subjektiver Vorstellungen oder Gedankenkonstruktionen nur dann, wenn der Erfahrende einem Anspruch begegnet, den er nicht aus eigener Kraft beantworten kann; stattdessen verdankt er die Kraft dazu eben jener Wirklichkeit, auf die er sich in einem veränderten Anschauen, Wahrnehmen und Denken bezieht. Die »Gegenstandsfähigkeit« des religiösen Aktes beruht so verstanden auf einer »Metamorphose«, durch welche der Erfahrende durch das, was er erfährt, zu einer neuen Weise des Erfahrens befähigt wird. (Von jener Verwandlung des Subjekts, die in religiöser Sprache »Metamorphosis«, »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, heißen kann<sup>31</sup>, wird in einem späteren Abschnitt des hier vorgetragenen Gedankengangs, bei der Behandlung speziell theologischer Aufgaben des Verstehens und der Auslegung, noch zu sprechen sein – s. u. S. 329 ff.).

Angesichts dieser Art von Erfahrung drängt sich die Frage auf, ob sie nicht jene Selbstbestimmung des Subjekts ausschließe, auf der, nach einer nicht wieder rückgängig zu machenden Einsicht aller Transzendentalphilosophie, die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Darauf ist zu antworten: Auch die religiöse Erfahrung ist, im Unterschied zum bloßen religiösen Erlebnis, nur dann möglich, wenn der Erfahrende dem einzelnen Inhalt, den er erfährt, eine Stelle im Erfahrungskontext zuweisen kann, und wenn er in eigener Selbstgesetzgebung einen solchen Erfahrungskontext aufbaut. Andernfalls hätte die religiöse Erfahrung den Charakter einer bloßen Überwältigung durch das Heilige und bliebe dann ein ebenso anschauungsloses wie begriffsloses »Außer-sich-Geraten«. Nur indem das Subjekt einen solchen Kontext aufbaut, wird es fähig, die Inhalte seiner Erfahrung kritisch zu beurteilen und von rauschhaft-bewußtlos erzeugten Vorstellungsbildern zu unterscheiden. Dieser Aufbau eines Erfahrungskontextes erfordert eine Selbsttätigkeit des Subjekts, das dabei den selbstgegebenen Gesetzen der eigenen Vernunft folgt.

<sup>31</sup> Vgl. Röm 12,2.

Aber derjenige, der den religiösen Akt vollzieht, begreift jene Selbstgesetzgebung, die zum Aufbau eines solchen Erfahrungskontextes notwendig ist, als empfangene Gabe, näherhin als die ihm in Freiheit geschenkte Teilhabe an der Weise, wie das Heilige selbst ihn und die Welt sieht und begreift. Religiös gesprochen: Die Fähigkeit, religiöse Erlebnisse in religiöse Erfahrungen zu verwandeln, ist eine »Gabe des Geistes«, der »allein die Tiefen der Gottheit erforscht« und dem Menschen so gegeben wird, daß dieser im religiösen Kontext urteilsfähig wird. »Der Geistbegabte beurteilt alles«<sup>32</sup>.

An früherer Stelle wurde gesagt: Jede Sache kann nur erkannt werden, sofern sie dem Subjekt »zu denken gibt«, d. h. sein Anschauen und Denken erst zu jener Form hervorruft, kraft welcher es die angemessene Antwort auf seinen Anspruch geben kann. In diesem Sinne gilt die Regel »Nulla res cognoscitur nisi per seipsam«. Angewandt auf die Gotteserkenntnis bedeutet dies »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« (s. o. S. 125 f.). Nun aber kann angegeben werden, was dieses »per seipsum« in diesem besonderen Falle bedeutet: Die »In-Formatio« des menschlichen Geistes, d. h. jene »Formgebung«, durch die er zur Antwort auf den Anspruch des Heiligen fähig wird, geschieht dadurch, daß Gott selbst dem Menschen an seinem »Geist« Anteil gewährt. Und eine theologische Deutung, die der Apostel Paulus gibt, versteht diese Gabe des Geistes als Anteil-Gewährung an der Weise, wie Gott sich selber weiß. »Denn wer kennt, was des Menschen ist, außer dem Geist des Menschen, der in ihm ist? So kennt auch niemand, was Gottes ist, außer dem Geist Gottes [...]. Wir aber haben den Geist empfangen, der aus Gott stammt, [...] sodaß wir als Geistbegabte zusammen mit Geistbegabten gemeinsam beurteilen können, was des Geistes ist«<sup>33</sup>. Es wird an späterer Stelle zu zeigen sein, daß die spezifische Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaften darauf beruht, daß sie diese Gabe des Geistes an immer neue Hörer weitergeben.

### β) Das Problem der Wahrheitsfähigkeit

Wenn die Gegenstandsfähigkeit des religiösen Aktes und damit die Befreiung des religiösen Subjekts aus der Befangenheit in ein frommes Selbstgespräch auf einer »Metamorphosis« beruht, die ihrerseits als Folge davon verstanden wird, daß der Mensch die »Gabe

<sup>32</sup> Vgl. 1 Kor 2,10–15.

<sup>33</sup> 1 Kor 2,11 ff.



des Geistes« empfangen hat, dann stellt sich umso dringlicher die Frage, in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen der religiöse Akt die Unterscheidung des Wahren und Falschen zuläßt und dadurch »wahrheitsfähig« wird. Denn dazu gehört, wie sich soeben gezeigt hat, die Unterscheidung zwischen dem Akt, den das Subjekt vollzieht, und der Wirklichkeit, der dieser Akt entsprechen soll. Der Akt kann dem Wirklichen nur »entsprechen«, wenn dieses ihm, als etwas von ihm Verschiedenes, gegenübertritt. Wenn aber die Fähigkeit, den religiösen Akt zu vollziehen, derjenigen Wirklichkeit verdankt wird, auf die dieser Akt sich ausrichtet (gemäß der Regel: »Deus non cognoscitur nisi per seipsum«), dann scheint jede Unabhängigkeit des Akts von seinem Gegenstand und damit auch jedes Gegenübertreten beider unmöglich zu sein. Der religiöse Akt scheint, wenn er nur auf spezifisch religiöse Weise vollzogen wird, der Wirklichkeit, der er sich verdankt, notwendig zu entsprechen. Das religiöse Anschauen, Wahrnehmen und Denken wäre dann seinem Inhalt nach notwendig wahr. Und der religiöse Akt wäre gegen jede Selbsttäuschung wie gegen jede Fremdverführung apriori immun. Diese Behauptung aber, Selbstkritik niemals nötig zu haben, würde den Verdacht erzeugen, der religiöse Akt mache den, der ihn vollzieht, unempfindlich gegenüber der Unterscheidung des Wahren und Falschen.

Diese Folgerung widerspricht aber offensichtlich der religiösen Erfahrung selbst. Denn wer diese Erfahrung macht, wird durch sie, unbeschadet seiner Geistbegabung, immer wieder zu dem Bekenntnis veranlaßt, die Wirklichkeit, die er erfahre, übersteige all seine Fassungskraft. Auch der Geistbegabte weiß, daß er »einen kostbaren Schatz in irdischen Gefäßen trägt«<sup>34</sup>. Auch bezeugt die Geschichte der Religionen mit ihren periodisch wiederkehrenden Kultreformen und Neuredaktionen heiliger Texte das Bemühen, die religiösen Worte und Handlungen, obgleich sie in der Kraft des Heiligen selbst gesprochen und vollzogen werden, am Anspruch des Heiligen kritisch zu messen und zu korrigieren. Auch im religiösen Zusammenhang also gilt Kants Feststellung, daß der Gegenstand »etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll«<sup>35</sup>, und daß deshalb die Übereinstimmung mit ihm, also die Wahrheit, sich nicht von selbst einstellt, sondern gesucht und gesichert sein will. Die Fra-

<sup>34</sup> 1 Kor 4,7.

<sup>35</sup> KdrV A 105.

ge nach der Wahrheitsfähigkeit des religiösen Aktes ist insofern die Frage, wie das Bewußtsein der Geistbegabung mit dem Bewußtsein notwendiger Selbstkritik zusammenbestehen kann.

Fragt man unter dieser Voraussetzung, was »Wahrheit« im religiösen Kontext bedeute und worauf die Wahrheitsfähigkeit des religiösen Aktes beruhe, dann ist es hilfreich, auf die an früherer Stelle vorgetragenen allgemeinen Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit intentionaler Akte zurückzugreifen (s. o. S. 124 f.). »Wahrheit«, so ist deutlich geworden, kann nicht darin bestehen, daß die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens den Anspruch des Wirklichen inhaltlich ausschöpfen; dieser Anspruch bleibt ihnen gegenüber »stets größer«. Wohl aber besteht Wahrheit darin, daß diese Akte sich als geeignet erweisen, durch sie in eine Begegnung mit dem Wirklichen einzutreten und diese Begegnung so zu vollziehen, wie es dem Verhältnis zwischen dem Subjekt und dieser Wirklichkeit gemäß ist.

Das bedeutet für den religiösen Akt: Auch der geistgewirkte Akt des Menschen behält den Charakter einer Antwort; und das Subjekt, das diese Antwort gibt, verschmilzt nicht mit dem Heiligen so, daß es seine Identität verlöre, sondern bleibt Partner in einem Dialog mit ihm. (Auf den Grenzfall der »Unio mystica« kann an dieser Stelle nur durch den kurzen Hinweis eingegangen werden, daß auch sie sich darin bewähren muß, daß der Mystiker, in seine Endlichkeit zurückkehrend, mit menschlichen Worten über das heilige Ereignis zu sprechen versucht.) In diesem Dialog ist die menschliche Antwort »adäquat«, d. h. der Begegnung mit dem Heiligen angemessen, wenn sie im menschlichen Wort die aufstrahlende Herrlichkeit des Heiligen zur Sprache bringt. Die »Homologia«, die preisende Anrede, ist die Form, wie das menschliche Wort der Zuwendung des Heiligen entspricht, »homologe«. Wahrheitsfähigkeit ist die Fähigkeit zu solcher Homologia. Diese aber schließt das Bewußtsein der Differenz nicht aus, sondern ein (»quia maior omni laude nec laudare sufficit«). Freilich handelt es sich um eine Differenz, die die Beziehung nicht abbricht, als hätte das Heilige sich dem Menschen nicht zugewandt, sondern um eine Differenz solcher Art, daß sie es dem Menschen gestattet, die Gabe des Geistes, die er empfängt, mit dem freien Akt seiner Selbsthingabe »angemessen« zu beantworten. Die Wahrheit des Wortes in der Homologia bewährt sich in der Angemessenheit (und das bedeutet: in der Vorbehaltlosigkeit) solcher antwortenden Selbsthingabe. Und die Fähigkeit zu solcher Selbsthingabe ist es,

durch die das religiöse Subjekt in seinem Sprechen wie in seiner Lebensführung »wahrheitsfähig« wird.

Wenn auf solche Weise die ursprünglich religiöse Wahrheit die Homologia ist, die dem Anspruch des Heiligen in »angemessener« Weise zur Sprache bringt, und wenn diese Angemessenheit sich in der ungeteilten Selbsthingabe des Sprechers an das Heilige bewähren muß, dann schließt dies gewiß ein, daß in solcher Homologia auch zutreffende Aussagen über das Heilige und den Menschen enthalten sind, z. B. über die Freiheit, mit der das Heilige sich dem Menschen zuwendet, und über die Verwandlung des Denkens und des Lebens, die dem Menschen dadurch widerfährt. Diese Aussage-Implikationen können aus dem Kontext der Homologie gelöst und in theoretische Feststellungen verwandelt werden. Und diese theoretischen Feststellungen sind »wahr«, insofern sie auf das Heilige bzw. den Menschen zutreffen, auch wenn sie den Bedeutungsgehalt jenes Anspruchs nicht ausschöpfen, unter den das Heilige den Menschen stellt. Aber derartige zutreffende Aussagen behalten ihren spezifischen Gegenstandsbezug und Bedeutungsgehalt nur so lange, wie sie ihre Herkunft aus den Zeugnissen der lebendig vollzogenen Begegnung mit dem Heiligen noch erkennen lassen. Geht dieser Zusammenhang verloren, sind sie, trotz aller Richtigkeit, religiös belanglos, im außerreligiösen Kontext aber bedeutungslos.

Aus derartigen zutreffenden Aussagen besteht auch die Theologie, die aus der Hymnologie entwickelt werden kann. So sind viele theologischen Gottesprädikate ursprünglich hymnologische Gottes-Anreden gewesen; und die theologische Christologie ist in wichtigen Hinsichten aus den Christus-Hymnen des Neuen Testaments entwickelt worden. Der darin bezeugten Erfahrung, d. h. der in lebendiger Begegnung gegebenen Antwort auf den Anspruch und die Zuwendung Gottes in Christus, verdanken dann auch die theologischen Aussagen ihren spezifisch religiösen Sachbezug und Bedeutungsgehalt. Sie verlieren ihn, wenn sie sich nicht mehr auf derartige bezeugte Erfahrung zurückbeziehen. Dann entsteht die Gefahr jener »Kenophonia« theologischen Sprechens, von der einleitend die Rede war (s. o. S. 19f.). Auf diesem Rückbezug zur religiösen Erfahrung und zu ihrem ursprünglichen Ausdruck im homologischen Sprechen und der ihm entsprechenden »Lebensantwort« der Selbsthingabe beruht also die spezifisch religiöse Wahrheitsfähigkeit auch der theologischen Aussagen.

γ) Haben religiöse Erfahrungen objektive Geltung?

Wenn die Wahrheit der religiösen Erfahrung und damit auch die Wahrheit von Aussagen, die solche Erfahrungen bezeugen, auf einem Wechselverhältnis von »Geistbegabung« und »Selbsthingabe« beruht, dann scheint es um deren objektive Geltung schlecht bestellt zu sein. Denn der Begriff »Objektivität« soll, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, gerade besagen, daß der Inhalt, von dem die Rede ist, nicht nur im Augenblick der Erfahrung für das Subjekt maßgeblich ist, sondern für immer, und daß er auch für fremde Subjekte, die die entsprechende Erfahrung nicht gemacht haben, zum Maßstab wird, an dem ihre theoretischen und praktischen Urteile gemessen werden müssen. Die Frage ist also, ob und wie eine so verstandene Objektivität widerspruchsfrei mit der Rückbindung an eine spezifisch religiöse Weise des Erfahrens zusammengedacht werden kann.

Auch diese Frage nach der objektiven Geltung der religiösen Wahrheit läßt sich im Rückblick auf das beantworten, was an früherer Stelle ganz allgemein über die objektive Geltung dessen gesagt worden ist, was im intentionalen Akt nicht nur gemeint, sondern erfaßt wird. Die Inhalte der Erfahrung sind nicht dadurch objektiv gültig, daß sie den Bezug zu konkreten Lebenssituationen »ausblenden«, in denen der Mensch unter den je größeren Anspruch des Wirklichen gestellt worden ist und ihn zu beantworten versuchte. Sie sind es dadurch, daß sie sich, über die konkrete Erfahrungssituation hinaus, hermeneutisch bewähren, d. h. auch andere Erfahrungen, darunter auch solche anderer Subjekte, auf neue Weise auslegen und durch sie ausgelegt werden (s. o. S. 128). Dieser Bewährungsprobe aber unterliegt auch die religiöse Erfahrung und mit ihr die religiöse oder auch theologische Aussage, die durch derartige Erfahrungen möglich wird. Wenn in der religiösen Sprache von der neuen »Öffnung von Auge, Ohr und Verstand« und der »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« gesprochen wird, dann wird deutlich, daß in der religiösen Erfahrung die in einem absoluten Sinne »größere Wahrheit« den Menschen in einer Weise in Anspruch nimmt, die ihn auch alles Andere, die Weltwirklichkeit im Ganzen, auf neue Weise sehen und hören läßt. Denn auch die religiöse Erfahrung bewährt sich, wie jede Erfahrung, darin, daß sie andere, frühere und spätere, nicht bedeutungslos werden läßt, sondern neu auslegt und umgekehrt von ihnen ausgelegt wird<sup>36</sup>. Daß daher »alle Lande der göttlichen Herrlichkeit

<sup>36</sup> Vgl. den »Vierten Grundsatz des reinen Verstandes«.

(gr.: *Doxa*, hebr.: *Qabod*) voll sind«, ist Zusage und Auftrag zugleich: Die Erfahrung dieser »Herrlichkeit«, in der Gott erscheint und in die er sich zugleich wie in einen Mantel hüllt, bewährt sich durch ihre hermeneutische Kraft, alles, was überhaupt erfahren werden kann, auf neue Weise verständlich zu machen: religiös gesprochen als das »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz der Kreatur«. Aber sie bewährt sich auch dadurch, daß sie durch jede andere Erfahrung neu ausgelegt wird. Denn was das Aufleuchten der göttlichen *Doxa* »sagt«, muß in diesem ihrem Widerschein auf den Kreaturen immer neu gelernt werden.

Daraus ist eine erste, wenn auch auf spätere Explikation angewiesene Antwort auf die Frage nach der Objektivität der religiösen Erfahrung und der auf sie bezogenen religiösen und theologischen Aussagen zu gewinnen (vgl. o. S. 128 u. 152 f.). »Objektivität« besagt auch im religiösen Zusammenhang nicht eine veränderungsresistente Weise der Maßgeblichkeit, wohl aber den bleibenden Anspruch auf hermeneutische Kompetenz. Die religiöse Erfahrung bewährt sich dadurch als objektiv gültig, daß sie Auge, Ohr und Verstand dazu befähigt, alles, was überhaupt erfahren werden kann, auf neue Weise zu sehen und zu begreifen. Ob sie wirklich »Erfahrung« war, und ob in ihr wirklich »das Heilige« erfahren wurde, zeigt sich in dem durch sie eröffneten neuen Blick auf die Welt und in der durch sie gestifteten Fähigkeit, Welterfahrung auf unverwechselbare Weise auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden<sup>37</sup>.

### c) *Die Postulate der Hoffnung und die religiöse Erfahrung*

Im Zusammenhang einer Lehre von der Dialektik der Vernunft und von ihrer Auflösung durch Vernunftpostulate wächst, wie sogleich zu zeigen sein wird, gerade der religiösen Erfahrung eine besondere Bedeutung zu. Um dies deutlich zu machen, ist zunächst an eine Frage zu erinnern, die an früherer Stelle der hier vorgetragenen Überlegungen gestellt worden ist: die Frage, auf welche Weise der Anspruch der empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Wissenschaft zurückgewiesen werden könne, sie allein führe zu objektiv gültigen Erkenntnissen. Daran schloß sich die zweite Frage an, wie es vermie-

<sup>37</sup> Vgl. R. Schaeffler, Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff, in: M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer [Hrsg.] *Fides quaerens intellectum*, Festschrift für Max Seckler, Tübingen 1992, 97–110.

den werden könne, daß eine derartige Wissenschaftskritik dem Irrationalismus Vorschub leiste (s. o. S. 71 f.). Eine solche nicht-irrationalistische Kritik am Anspruch der Wissenschaft auf ein »Objektivitätsmonopol« setzt zweierlei voraus: daß es mehr als nur eine einzige Art von objektiver Gültigkeit gebe, und daß andererseits Erfahrungen, die für ihre Inhalte eine bestimmte Art von objektiver Gültigkeit in Anspruch nehmen können, auch für das Verständnis anderer Erfahrungsinhalte bedeutsam sind, die in anderen Kontexten gemacht worden sind und eine andere Art von objektiver Geltung besitzen.

Die erste dieser Voraussetzungen wird durch die Beobachtung bestätigt, daß es nicht nur eine einzige Art von Erfahrung gibt, sondern mehrere strukturverschiedene Erfahrungsweisen, denen eine ebenso große Vielfalt von Weisen der objektiven Geltung entspricht. Jede Art von Erfahrung verwandelt subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erkenntnis, indem sie den einzelnen Inhalten eine Stelle im geordneten Erfahrungskontext zuweist. Aber jede Art von Erfahrung tut dies auf spezifische Weise und verleiht darum ihren Inhalten eine je besondere Art, wie sie dem erkennenden Subjekt mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen. Diejenige Objektivität, mit der die Gegenstände der wissenschaftlichen Empirie dem Forschersubjekt als Maßstäbe gegenüberstehen, an denen sein Urteil sich als wahr oder falsch erweisen kann und muß, ist nur eine unter mehreren Weisen objektiven Geltens. Die Wissenschaft (und spezieller: die im neuzeitlichen Sinne verstandene Wissenschaft) kann kein »Objektivitätsmonopol« für sich in Anspruch nehmen. Denn nicht nur die wissenschaftliche Empirie, sondern jede Art von Erfahrung beruht darauf, daß wir in unserem Anschauen und Wahrnehmen und in der Verknüpfung der angeschauten und wahrgenommenen Inhalte zum geordneten Kontext einer Erfahrung den je größeren Anspruch des Wirklichen auf je spezifische Weise beantworten und dadurch vernehmbar machen. Gerade um dieses je größeren Anspruchs willen folgt jede Erfahrungsart ihren eigenen Gesetzen; denn der Anspruch des Wirklichen läßt sich nicht auf die Weise beschränken, wie er innerhalb jeweils einer bestimmten Erfahrungsart vernehmbar wird. Das gilt auch für die religiöse Erfahrung, die in ihrem Anschauen und Wahrnehmen und in ihrem Verstandesgebrauch eigenen Gesetzen folgt. Diese Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung kann, ebenso wie die Eigengesetzlichkeit aller anderen Erfahrungsarten, gegenüber allen Versuchen geltend gemacht werden, die

wissenschaftliche Empirie zum alleinigen Maßstab für die objektive Geltung von Erfahrungsinhalten zu erklären.

Die besondere Art von objektiver Geltung jedoch, die die religiöse Erfahrung für sich in Anspruch nehmen kann, ist schon an früherer Stelle wenigstens andeutungsweise beschrieben worden: Von ihr wurde gefordert, daß es möglich sein müsse, in ihrem Lichte auch alle übrigen Erfahrungen auf neue Weise auszulegen, aber auch sie selbst im Lichte aller anderen Erfahrungen je neu auszulegen (s. o. S. 122 u. 141). Nun aber kann hinzugefügt werden: Die besondere Art dieser hermeneutischen Beziehung der religiösen Erfahrung zu allen anderen Erfahrungsarten tritt erst durch ihr Verhältnis zur Vernunftdialektik und ihrer Auflösung durch Vernunft-Postulate deutlich hervor.

Denn einerseits unterliegen die Vernunftpostulate dem Verdacht, einen bloßen Wunsch zum Ausdruck zu bringen. Die Vernunftpostulate »fordern«, was nötig ist, wenn die Dialektik der Vernunft auflösbar sein soll, weil andernfalls Erfahrung überhaupt unmöglich wäre. Eine in inneren Widersprüchen sich selbst aufhebende Vernunft wäre zugleich erfahrungs-unfähig. Derartige Forderungen entspringen, wie Kant mit Recht bemerkt hat, aus einem »Bedürfnis der reinen Vernunft«<sup>38</sup> und sind deshalb unabweislich. Aber sie können sich der Realität dessen, was sie »fordern«, nicht anders vergewissern als durch den Hinweis, daß sie die Bedingung benennen, die allein Erfahrung möglich macht. Daß Erfahrung aber möglich sei, und daß deshalb die Bedingungen ihrer Möglichkeit als real vorausgesetzt werden dürfen, wird dabei unbefragt angenommen. Erst die religiöse Erfahrung tritt in die Begegnung mit dem Heiligen ein, dessen Anspruch sie beantwortet. Und erst in dieser Antwort kommt jener spezifische Anspruch des Heiligen zur Sprache, der nicht nur größer ist als jedes menschliche Anschauen und Begreifen, sondern zugleich alle anderen Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als seine Erscheinungsgestalten begreiflich macht. Denn in der religiösen Erfahrung leuchtet jene Doxa auf, deren Widerschein auf dem Antlitz aller Kreatur wiedererkannt werden kann. Was daher die Vernunft nur »fordern« kann, daß nämlich jede Weise, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anspruchs und einer göttlichen Zu-

<sup>38</sup> KrpV A 255 ff.

wendung verstanden werden darf<sup>39</sup>, das ist der religiösen Erfahrung unmittelbar gewiß. Daher begründet erst sie die Gewißheit, daß dasjenige wirklich ist, was die Vernunft, ihrem unabweislichen »Bedürfnis« folgend, nur postuliert.

Andererseits unterliegt die religiöse Erfahrung, für sich genommen, dem Verdacht, nur für diejenigen belangvoll zu sein, die, aufgrund ihrer spezifisch gearteten Weise des Anschauens und Denkens, religiöse Akte vollziehen, für alle anderen Subjekte aber ohne Bedeutung zu sein. Umgangssprachlich gesprochen: Man muß, so scheint es, ein »religiöser Mensch« sein, um religiöse Erfahrungen zu machen, und man muß derartige Erfahrungen machen, um das Heilige nicht als Fiktion zu beurteilen, sondern als den Ursprung eines Anspruchs, der beantwortet und in dieser Antwort zur Sprache gebracht werden will. Erst die Vernunftpostulate machen deutlich, daß diese spezielle Art von Erfahrung, obgleich sie eine bestimmte Weise des Vernunft-Vollzugs voraussetzt, gleichwohl universale Geltung beanspruchen kann: Denn diese *spezielle* Erfahrung beantwortet den Anspruch jener Wirklichkeit, von der, wie die Vernunftpostulate dies deutlich machen, die Möglichkeit *jeder* Erfahrung abhängt. Ist nämlich einmal diejenige Vernunftdialektik entdeckt worden, die nicht auf bloß subjektiv-psychologischen Gründen beruht, sondern auf der Interferenz strukturverschiedener Erfahrungsarten und ihrer Gegenstandswelten, und ist deshalb die Notwendigkeit von Vernunftpostulaten deutlich geworden, die allein geeignet sind, diese Dialektik aufzuheben, dann zeigt sich zugleich, daß die religiöse Erfahrung diese Postulate ins Recht setzt und vor dem Verdacht, bloße Wunschprojektionen zu sein, bewahrt. Damit aber zeigt sich die universale Bedeutung dieser speziellen Erfahrungsart: Sie ist nicht nur für den »religiösen Menschen« belangvoll, sondern für jeden, der überhaupt objektiv gültige Erfahrungen von bloß subjektiven Erlebnissen unterscheiden will und sich zugleich der Gefahr einer Selbstaufhebung der Vernunft und damit der Erfahrungsfähigkeit bewußt geworden ist.

Darum läßt sich das Verhältnis zwischen der religiösen Erfahrung und den Postulaten der reinen Vernunft auf folgende Weise beschreiben: Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer, d. h. ohne die sie erfüllende Beziehung zur Wirklichkeit des Heiligen, das sie »fordern«; religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind,

<sup>39</sup> Erfahrung als Dialog 685.



d.h. ohne Bewußtsein von der universalen Bedeutung ihres speziellen Erfahrungsgehalts<sup>40</sup>. Die objektive Geltung der religiösen Erfahrung erweist sich, wie dies an früherer Stelle von jeder Erfahrung gesagt worden ist, in ihrer hermeneutischen Kraft, jede andere Erfahrung auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Die spezifische hermeneutische Kraft der religiösen Erfahrung aber beruht darauf, daß sie alle Arten von Erfahrung auf ihren gemeinsamen Möglichkeitsgrund hin durchsichtig macht; gerade durch ihre Fähigkeit, alle anderen Erfahrungsarten auszulegen, läßt die religiöse Erfahrung ihre besondere Eigenart erst erkennen.

Dieser Befund aber bestätigt auch die zweite der oben genannten Voraussetzungen: Obgleich die religiöse Erfahrung ihren eigenen Gesetzen folgt und ihre eigene Art von objektiver Gültigkeit besitzt, ist sie auch für alle anderen Erfahrungsarten belangvoll: nicht nur, weil sie deren Inhalte auf spezifisch religiöse Weise zu deuten vermag, sondern vor allem, weil sie jene Postulate ins Recht setzt, ohne die die Dialektik der Vernunft nicht auflösbar wäre und daher die Fähigkeit zu *jeder* Erfahrung verlorenginge.

#### *d) Autonomie, nicht Autarkie*

Damit kann auch eine Frage beantwortet werden, die schon in der einleitenden Problem-Explikation der hier vorgelegten Untersuchung gestellt worden ist: Auf welche Weise kann der Anspruch der empiristisch oder auch rationalistisch verstandenen Wissenschaft zurückgewiesen werden, sie allein führe zu objektiv gültiger Erkenntnis, und auf welche Weise kann vermieden werden, daß diese Wissenschaftskritik in Irrationalismus ausschlägt (s.o. S. 71 f.)? Der Eigengesetzlichkeit jeder Art von Erfahrung, auch der religiösen, entspricht eine eigene Weise der Objektivität, mit der das auf solche Weise Erfahrene dem Subjekt gegenübertritt. Keine Erfahrungsart, auch nicht die wissenschaftliche, kann ein Monopol auf Rationalität ihres Verfahrens und auf objektive Geltung ihrer Ergebnisse beanspruchen.

Diese Kritik an dem gelegentlich von der Wissenschaft erhobenen Monopolanspruch rechtfertigt jedoch keinen Irrationalismus auf dem Felde der Ethik, der Ästhetik oder auch der Religion. Vielmehr beruht diese Kritik auf dem Nachweis, daß es unterschiedliche For-

<sup>40</sup> Vgl. a. a. .O. 689.

men des Anschauens, aber auch des Verstandesgebrauchs und seiner Regeln gibt, und daß aus diesem je unterschiedlichen Gebrauch je besondere Weisen hervorgehen, wie das Wirkliche das Subjekt mit dem Anspruch auf objektive Geltung in Anspruch nimmt. Dazu aber ist eine je spezifische Weise nicht nur des Anschauens, sondern auch des Verstandesgebrauches notwendig. Daher hat jede Erfahrung, auch die religiöse, ihre eigene Art von »Verständigkeit« oder »Rationalität«, die nicht an der besonderen Rationalität der Wissenschaft gemessen werden darf. Und ihr entspricht eine eigene Art von Maßgeblichkeit, mit der dem Erfahrenden das Objekt seiner Erfahrung gegenübertritt, also eine eigene Art von Objektivität.

Freilich besagt die Eigengesetzlichkeit jeder Erfahrungsweise, auch der religiösen, nicht, daß diese sich selbst genug wäre. Autonomie ist nicht Autarkie. Gerade die religiöse Erfahrung ist, deutlicher als andere Erfahrungsarten, darauf angewiesen, sich im hermeneutischen Wechselbezug zu jeder Weise des Erfahrens zu bewähren. Religiös gesprochen: Sie hat zu zeigen, daß nicht nur ausgegrenzte Orte, Zeiten oder Lebensvollzüge, also nicht nur ein »heiliges Land«, sondern »alle Lande«, der göttlichen »Herrlichkeit voll« sind. Muß aber die religiöse Erfahrung, um ihre spezielle Art der objektiven Geltung zu erweisen, sich an allen anderen Arten der Erfahrung und an ihren Inhalten hermeneutisch bewähren, dann ist es dem, der diese besondere Art von Erfahrung macht, verwehrt, sich allein auf die Übermacht seiner Gefühle zu berufen. Er muß vielmehr zeigen können, daß seine Erfahrung die Forderungen (»Postulate«) einlöst, die die Vernunft aus ihrer eigenen Notwendigkeit heraus, nämlich um ihrer bedrohten Erfahrungsfähigkeit willen, stellen muß. Die Notwendigkeit solcher Postulate tritt dann hervor, wenn sich zeigt, daß die menschliche Vernunft angesichts der Vielgestaltigkeit der Erfahrungsweisen und der ihnen entsprechenden Erfahrungswelten in eine unvermeidliche Dialektik gerät, die nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden kann. Aber diese Vernunftpostulate machen die religiöse Erfahrung nicht überflüssig, sondern lassen im Gegenteil ihre allgemeine Bedeutung hervortreten. Denn diese Postulate ihrerseits gehen zwar aus einem »reinen Vernunftbedürfnis« hervor, unterlägen aber gleichwohl dem Verdacht, bloße Wunschvorstellungen zu sein, wenn sie nicht durch religiöse Erfahrungen ins Recht gesetzt würden. Andererseits machen erst diese Postulate deutlich, daß die speziell religiöse Erfahrung allgemeine, näherhin transzendente Bedeutung besitzt, weil sie jene Gewißheit begrün-

det, deren die Vernunft bedarf, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Die allgemeine Bedeutung der speziell religiösen Erfahrung beruht so auf ihrem Wechselverhältnis mit den Postulaten der Vernunft. Und so bestätigt sich noch einmal das schon beschriebene Wechselverhältnis: Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer; Religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate sind blind (nämlich ohne Bewußtsein von ihrer transzendentalen Bedeutung).

Die hermeneutische Beziehung auf alle anderen Erfahrungen verwehrt es dem religiösen Menschen, sich irrationalistisch der Rechenschaftspflicht gegenüber den Subjekten anderer Erfahrungsweisen zu entziehen. Denn der universelle hermeneutische Anspruch, auch alle anderen Erfahrungsweisen und die ihnen entsprechenden Erfahrungswelten auf ihren Möglichkeitsgrund hin auszulegen, gehört zur Eigenart der religiösen Erfahrung. Deshalb gibt es auch innerhalb dieser besonderen Erfahrungsart Momente, die nur durch anders strukturierte Weisen des Anschauens und Denkens, z. B. die ästhetische oder ethische, angemessen expliziert werden können. Und es gibt, ebenfalls innerhalb der religiösen Erfahrung, Mehrdeutigkeiten, die nach verantworteter Entscheidung von Deutungs-Alternativen verlangen und so eine argumentierende Überprüfung von Interpretations-Angeboten erfordern. Und so gehört auch die Entwicklung einer argumentierenden Auslegungswissenschaft zu den Aufgaben, die erfüllt werden müssen, um dem religiös erfahrenden Anspruch des Wirklichen gerecht zu werden. Die Vielfalt der Erfahrungsweisen wiederholt sich insofern innerhalb der religiösen Erfahrung selbst.

Ebendaraus aber ergibt sich freilich die Gefahr, daß die Reflexion auf die religiöse Erfahrung durch ästhetische, moralische oder auch wissenschaftliche Weisen des Anschauens und Denkens überformt wird und so dem spezifischen Charakter des Anspruchs, den sie zur Sprache bringen will, nicht mehr gerecht wird. Auch und gerade von der religiösen Erfahrung gilt deshalb, was an früherer Stelle von jeder Erfahrungsart und Erfahrungswelt gesagt worden ist: Der Konflikt strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten reproduziert sich innerhalb jeder von ihnen, und so auch innerhalb der religiösen Erfahrungsweise, als ein ihr immanenter Konflikt (s. o. S. 141). Gerade die Geschichte der Religionsphilosophie liefert Beispiele für solche einerseits kaum vermeidliche, andererseits die Eigenart des Religiösen verdeckende »szientistische Überformung« der Inhalte religiösen Erfahrens und für die daraus entstehenden

Konflikte. In entsprechender Weise kann die Reflexion auf die ästhetischen oder ethischen Implikationen der religiösen Erfahrung dazu führen, daß diese auf eine ästhetisierende oder moralisierende Weise überformt wird, sodaß ihr spezifisch religiöser Charakter dadurch verdeckt wird.

Dieser Gefahr kann nur entgegengewirkt werden, wenn alle Formen der Reflexion auf die religiöse Erfahrung zunächst deren unverwechselbare Eigenart hervorheben. Alle religionsphilosophischen Reflexionen werden sich daran messen lassen müssen, ob sie mit ihren Deutungs-Angeboten und mit ihren Argumenten, die die Alternativen zwischen derartigen Deutungs-Angeboten entscheiden, auf jene Wirklichkeit bezogen bleiben, deren besonderer Anspruch nur dem religiösen Akt »originär gegeben« ist (um einen Ausdruck Husserls zu gebrauchen) und daher nur in der spezifisch religiösen Weise des »Verbum Mentis« angemessen beantwortet und zur Sprache gebracht werden kann. In einem zweiten Schritt wird dann zu zeigen sein, inwiefern gerade diejenige Wirklichkeit, deren Anspruch nur durch die spezifisch religiöse Weise des Anschauens und Denkens ursprünglich erfaßt und beantwortet werden kann, den Übergang zu ethischen, ästhetischen oder auch wissenschaftlichen Weisen seiner Bezeugung verlangt. Und in einem dritten Schritt wird aufzuweisen sein, daß auch im religiösen Zusammenhang jene Wechsel-Implikation unterschiedlicher Weisen, den Anspruch des Wirklichen zur Sprache zu bringen, jene Dialektik erzeugt, die nur durch Postulate der Hoffnung aufgelöst werden kann: Menschliches Reden von Gott, auch religiöses Reden, ist nur möglich als Reden von demjenigen Grund, der die Hoffnung rechtfertigt, daß die Religion »kann, was sie soll«: von der religiösen Erfahrung auch zu ethischen, ästhetischen oder auch wissenschaftlichen Weisen ihrer Bezeugung überzugehen und auch in dieser Weise des Zeugnisses von jener Wirklichkeit zu sprechen, die nur dem religiösen Akt originär gegeben ist. Auch die spezifisch religiöse Vernunfttätigkeit und damit die eigene Rationalität der Religion steht in der Gefahr, sich in jener Dialektik aufzulösen, die aus der Strukturdivergenz der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten entspringt, und auch sie kann nur in der Weise der Hoffnung gewiß sein, aus dieser Gefahr befreit zu werden.

Und auch die theologische Reflexion, die sich auf die Inhalte und die formale Eigenart der spezifisch religiösen Erfahrung bezieht, muß sich dadurch bewähren, daß sie jene Hoffnung rechtfertigt, die in transzendentaler Hinsicht notwendig ist: die Hoffnung darauf, daß

in der Zuwendung Gottes die Vernunft aus ihrer drohenden Selbstauflösung befreit wird und so, auch in ganz profanen Zusammenhängen, die Fähigkeit zur Erfahrung wiedergewinnt.

e) *Religiöse Sprache und konkrete Überlieferungsgemeinschaft*

Das Verbum Oris, durch das ein Sprecher sich an seinen Hörer wendet, gibt den Anspruch des Wirklichen weiter, den der Sprecher durch sein Verbum Mentis beantwortet hat. Und es fordert den Hörer zu einer eigenverantwortlichen Antwort heraus, durch die er nicht nur das Wort des Sprechers, sondern zugleich den Anspruch des Wirklichen beantwortet. In dieser Antwort kann auch dem ersten Sprecher der Anspruch des Wirklichen auf eine Weise vernehmbar werden, die ihn überrascht und zu einer Umgestaltung seiner Forma Mentis herausfordert und so zu neuen Weisen der Erfahrung fähig macht.

All dies gilt auch vom religiösen Wort. Es gibt jene Anrede des Heiligen, die der Sprecher durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat, an den Hörer weiter, stellt auch ihn unter diese Anrede und fordert ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort heraus. Wie jedes zwischenmenschliche Wort die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt ist, in der der Anspruch des Wirklichen dem Sprecher begegnet ist und dem Hörer vermittelt werden soll, so ist das religiöse Wort die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der Anrede des Heiligen an jeden von beiden und in diesem Sinne »Gotteswort im Menschenwort«. Davon wird im kommenden Zweiten Teil der hier vorgelegten Untersuchung die Rede sein.

Jede konkrete Kommunikationsgemeinschaft muß die Sprache erst finden, in der Sprecher und Hörer einander den Anspruch des Wirklichen so vermitteln, daß sie zu einer angemessenen Antwort fähig werden. Diese muß, ihrer Form nach, der jeweils besonderen Weise entsprechen, wie das Wirkliche sich in je besonderen Weisen der Erfahrung zeigt. Wird nun die Weise, wie das Heilige aus seiner Verborgenheit hervortritt und den Menschen unter seine Anrede stellt, seine »Doxa« genannt, dann ist die angemessene Weise, wie dieses Ereignis beantwortet und in dieser Antwort erst erfahrbar wird, die »Doxologia«. Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft ist deswegen primär doxologische Gemeinschaft, deren Glieder sich gegenseitig in der Gestalt ihres menschlichen Wortes die Anrede des Heiligen und damit das Aufleuchten seiner Doxa vermitteln. Die do-

xologische Wechselrede wird so, im Bewußtsein derer, die sie aussprechen, zum Ort für die erfahrene Gegenwart des Heiligen. (»Du bist der Heilige, thronend auf Israels Lobgesängen«<sup>41</sup>.)

Nun gibt die Antwort des Hörers diese Anrede des Heiligen auch an den ersten Sprecher auf eine Weise zurück, die ihn überraschen und zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern kann. Der religiöse Dialog ist die konkrete Gestalt, in der die Zuwendung und der Anspruch des Heiligen sich gegenüber der Antwort der Individuen immer neu als »je größer« erweist und so den Prozeß ihrer *Formatio Mentis* vorantreibt. So werden beide aus der bloßen Subjektivität ihres religiösen Erlebens befreit und zu jeweils neuen Gestalten religiöser Erfahrung fähig gemacht. Die konkrete religiöse Kommunikationsgemeinschaft wird so für ihre Glieder zu einer Schule der religiösen Erfahrung. Davon wird im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung im Rahmen einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« zu handeln sein.

Hier wie auf allen anderen Erfahrungsfeldern reicht für den Vorgang der *Formatio Mentis* die Lebenszeit eines Individuums nicht aus. Hier wie in allen anderen Kommunikationsgemeinschaften ist deswegen die Begegnung der Zeitgenossen in eine Überlieferung einbezogen, die die Generationen übergreift. Hier wie in allen anderen Fällen stellt sich deswegen die Aufgabe, die überlieferte Sprache zu lernen, die ihrer Form nach den Niederschlag der Erfahrungen vieler Generationen enthält, zugleich aber in der überlieferten Sprache nicht nur überlieferte Zeugnisse weiterzugeben, sondern zugleich »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, d.h. in dieser Sprache zu sagen, was niemand dem konkreten Sprecher vorgesagt hat. Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich als Schulen der Erfahrung, indem sie den Individuen derartige aktive Sprachkompetenz vermitteln. Auch dies gilt für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft in ausgezeichnetem Maße. Sie bewährt sich als Schule der religiösen Erfahrung, indem die Glieder der Überlieferungsgemeinschaften im Hören auf die normativen Zeugnisse der Überlieferung zu eigener religiöser Erfahrung fähig werden, diese im Lichte der Überlieferung verstehen und, rückblickend von ihren eigenen Erfahrungen her, auch die Überlieferung neu begreifen. Im Rahmen einer »Philosophi-

---

<sup>41</sup> Ps. 22,4.

schen Einübung in die Ekklesiologie« wird zu zeigen sein, daß darin zugleich ein Bewährungskriterium religiöser Traditionen und Institutionen zu sehen ist.

## 5. Philosophische Angebote an das Selbstverständnis der Theologie

### a) *Folgerungen aus der allgemeinen Theorie der Erfahrung*

#### α) Erreichte Ergebnisse

Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung einer allgemeinen Theorie der Erfahrung hat zu folgenden Ergebnissen geführt, die hier noch einmal in Erinnerung gerufen werden, um aus ihnen Anfragen an die Theologie zu gewinnen:

Die Struktur unseres Anschauens und Denkens ist nicht unveränderlich, sondern wird im Wechselverhältnis zu den Inhalten unserer Erfahrung immer wieder umgestaltet. Das »Verbum Mentis« hat seine Geschichte: Die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung setzt den Aufbau eines strukturierten Kontextes voraus, der den einzelnen Inhalten ihren »Stellenwert« und damit ihre Bedeutung verleiht. Darum haben die Strukturen unseres Anschauens und Denkens transzendente, d.h. Erfahrung ermöglichende Funktion. Die Inhalte aber, die in diesem Kontext ihre Stelle finden, erweisen sich immer wieder ihm gegenüber als »sperig« und erzwingen dadurch eine Veränderung der Denk- und Anschauungsformen. Die Möglichkeit der Erfahrung (in ihrem Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens) hängt davon ab, ob es dem Subjekt gelingt, sich vom dem »je größeren« Anspruch des Wirklichen, das ihm in der Erfahrung begegnet, zu einem Gestaltwandel seines Anschauens und Denkens herausfordern zu lassen.

Das Verbum Mentis ist daher in seiner jeweils erreichten Gestalt Phase in einem Dialog mit der Wirklichkeit, innerhalb dessen der Anspruch dieses Wirklichen sich als vorantreibende Kraft zur Geltung bringt. Jede dieser Phasen ist durch alle früheren bedingt und enthält in sich die Antizipation einer kommenden Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens; denn der je größere Anspruch des Wirklichen kommt zwar in dieser Gestalt des Verbum Mentis zur Sprache, hält aber zugleich dieses Anschauen und Denken für eine

noch unbekannte Zukunft offen. Indem das »Verbum Mentis« die Notwendigkeit seiner eigenen Überbietung bezeugt, macht es kommende Erfahrungen nicht überflüssig, sondern allererst möglich.

Doch schließt dies nicht aus sondern ein, daß wir den je größeren Anspruch des Wirklichen in jeder Phase des Dialogs mit ihm auf objektiv gültige, d.h. auch für kommende Dialogphasen bleibend maßgebliche Weise vernehmbar machen. Auch kommende Erfahrungen müssen ihre objektive Gültigkeit dadurch bewähren, daß sie sich als Phasen im Dialog mit jener Wirklichkeit erweisen, deren Anspruch uns durch frühere Erfahrungen vermittelt worden ist. Darum behält die einmal erreichte Gestalt dieses Anschauens und Denkens und also das einmal gesprochene Verbum Mentis für alle kommenden Erfahrungen bleibende, richtungsweisende Maßgeblichkeit, weil es durch den je größeren Anspruch des Wirklichen in seine jeweils neue Gestalt gebracht worden ist und so diesen Anspruch auch für die Zukunft vernehmbar gemacht hat. Jede im Dialog mit dem Wirklichen einmal erreichte Gestalt des Verbum Mentis wird so für alle kommenden Erfahrungen zum Maßstab dafür, ob sie diesem einmal vernehmbar gewordenen je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur geblieben sind.

Wenn von der Erfahrung im Allgemeinen gesagt werden kann, ihre objektive Geltung bewähre sich in einem hermeneutischen Wechselverhältnis zwischen ihrem Inhalt und den Inhalten jeder anderen Erfahrung, dann gilt dies auch für diejenigen speziellen Erfahrungen, die »horizontverändernd« genannt werden können, weil in ihnen die vorantreibende Kraft der »Veritas semper maior« unverstellt hervortritt und das Subjekt zu einer Umgestaltung seiner Anschauungs- und Denkformen nötigt. Auch deren objektive Geltung ist nur gesichert, wenn es gelingt, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen sie alle anderen Erfahrungen auf neue Weise auslegt, aber auch von ihnen ausgelegt wird. Dieser Kontext wird die Gestalt eines Erzählzusammenhangs haben, der die jeweils erreichte Gestalt des menschlichen Anschauens und Denkens aus der vorangegangenen Geschichte seiner Gestaltung und Umgestaltung begreiflich macht und rückschauend diese Geschichte als das Gefüge der Bedingungen deutet, aus denen diese gegenwärtige Gestalt der eigenen Subjektivität hervorgegangen ist.

Doch ist es nicht fraglos gewiß, daß die Herstellung eines solchen Zusammenhangs wechselseitiger Auslegung immer gelingt. Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen und der ihnen entsprechenden



Erfahrungswelten läßt eine Dialektik entstehen, in der die Einheit der Vernunft verlorenzugehen droht. Diese Dialektik ist nur durch Vernunftpostulate aufzulösen. Diese sprechen eine in transzendentaler Hinsicht notwendige Hoffnung aus. Und alles Sprechen von Gott gewinnt seine Rechtfertigung daraus, daß es den Grund dieser Hoffnung benennt (s. o. S. 145 f.).

β) Folgerungen und weiterführende Anfragen

Aus dem Gesagten ergeben sich Folgerungen, die auch für die Theologie bedeutsam sind. Wenn nämlich jede Erfahrung darauf beruht, daß der »je größere« Anspruch des Wirklichen eine Umgestaltung des Anschauens und Denkens verlangt, die sich rückschauend als Phase in einem zukunftsffenen Dialog mit dem Wirklichen erweist, dann wird dies auch und vor allem von jenem »je größeren« Anspruch Gottes gelten, der in den Schriften von Propheten und Aposteln bezeugt wird. Der Mensch kann diesen göttlichen Anspruch nur dann in seiner objektiven Gültigkeit erfassen, wenn er jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, zu der dieser göttliche Anspruch ihn herausfordert, sich als Teil einer Geschichte aneignet, die er als die seine erzählen kann. Von Gott, seinem Anspruch und seiner Zusage reden, heißt deswegen stets zugleich: die Geschichte erzählen, in der diese Umgestaltung ihre Stelle findet.

Wenn der Apostel die Gemeinde von Rom ermahnt: »Lasset euch nicht mit-hineinpressen in das Schema dieser Weltzeit, lasset euch vielmehr umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr urteilsfähig werdet«<sup>42</sup>, dann spricht er zunächst von der Bedingung sittlicher Urteilsfähigkeit über »das Gute, Zustimmungswürdige und Vollkommene«, das er zugleich für das »Gottgewollte« hält. Der Transzendentalphilosoph aber erkennt in dieser speziellen Aussage die Bedingung jeder Urteilsfähigkeit wieder: Die Fähigkeit zum Urteil wird nur in dem Maße gewonnen, in welchem das Subjekt sich durch den je größeren Anspruch des Wirklichen, das ihm in der Erfahrung begegnet, zu einer Veränderung der Gestalt (morphé) seines Denkens herausfordern läßt. Und die religiöse Erfahrung ist dafür, neben der sittlichen, das ausgezeichnete Beispiel.

Daraus ergibt sich eine *erste weiterführende Anfrage*: Kann eine transzendentalphilosophische Theorie, die das Verbum Mentis als eine geschichtlich variable Größe begreift und diese geschichtliche

<sup>42</sup> Röm 12,2.

Veränderung auf den »je größeren« Anspruch des Wirklichen zurückführt, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese deutlich zu machen versucht, daß die Weitergabe der Zeugnisse von Gottes Zuwendung und Anspruch den Hörer dazu auffordert, das gehörte Wort als die Kraft, die sein Leben verwandelt, zu begreifen und zu bezeugen?

Wenn weiterhin die bleibende Maßgeblichkeit dessen, was unserem Anschauen und Denken in seiner jeweils erreichten Gestalt erfahrbar wird, darauf beruht, daß diese Gestalt eine unentbehrliche Phase im Dialog mit der Wirklichkeit ist und daher den Niederschlag des gesamten bisher geführten Dialogs und zugleich die Antizipation seiner Zukunft in sich enthält, dann wird dies auch für die jeweils historisch bedingte Gestalt jenes Verbum Mentis gelten, durch das Propheten und Apostel den je größeren Anspruch und die je größere Zusage Gottes zur Sprache gebracht haben. Dann aber kann eine historische Kritik, die das menschliche Anschauen und Denken, auch das der Propheten und Apostel, als historisch bedingt und überbietungsbedürftig begreift, widerspruchsfrei mit der Unbedingtheit des göttlichen Anspruchs zusammengedacht werden, der in diesem Verbum Mentis vernehmbar wird und zugleich dieses Anschauen und Denken beständig über seine je gegenwärtige Gestalt hinaustreibt.

Daraus ergibt sich eine *zweite weiterführende Anfrage*: Kann ein dialogisches Verständnis des »Verbum Mentis« der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die bleibende Verbindlichkeit der Anamnese an jede Gestalt der einmal ergangenen Offenbarung Gottes so zu begreifen, daß diese Anamnese das zukunftsgegenwärtige Hören auf Gottes je größeres Gnadenwort nicht überflüssig, sondern im Gegenteil erst möglich macht? Und kann der Theologe dieser allgemein philosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, auf welche Weise die Unbedingtheit jeder Glaubenserfahrung mit der prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Glaubensgeschichte zusammengedacht werden könne?

Wenn weiterhin, wie an früherer Stelle gesagt wurde, die objektive Geltung unserer Erfahrung darauf beruht, daß ein Kontext aufgebaut wird, innerhalb dessen alle einzelnen Inhalte sich gegenseitig auslegen, dann wird dies auch auf die Geltung jener Erfahrungen zutreffen, die in biblischen Schriften bezeugt sind. Dann bewährt auch der unverwechselbar individuelle Inhalt dessen, was Propheten und Aposteln offenbar geworden ist, sich darin, daß er allem, was über-

haupt zum Inhalt menschlicher Erfahrung werden kann, einen neuen Stellenwert und eine neue Bedeutung verleiht, freilich auch fähig ist, im Licht neuer Erfahrungen neu verstanden zu werden. Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Zeugnisse von der Herausführung der Väter aus Ägypten ihr eigenes individuelles und gemeinschaftliches Leben gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es bedeutet, aus Ägypten geführt worden zu sein. Immer neue Generationen von Christen haben im Lichte der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung ihre eigenen Erfahrungen von Schuld und Todesnot, von Vergebung und Errettung und von ihrer Berufung zur »Neuheit des Lebens« gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es heißt, zur Gemeinschaft mit Jesu Todes-Erniedrigung und zur Hoffnung auf die Gemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein. »Erkennen wollen wir ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, gleichgestaltet zu werden seinem Tode, entgegenzueilen der Auferweckung von den Toten. Denn er wird umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All«<sup>43</sup>.

Daraus ergibt sich folgende *dritte weiterführende Anfrage*: Kann eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog begreift, innerhalb dessen jede einzelne Phase alle anderen auslegt und durch sie ausgelegt wird, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die »Concordantia Scripturarum« neu zu verstehen: nicht als logische Kohärenz eines Systems von Lehrsätzen oder von Prämissen, aus denen solche Lehrsätze sich folgern lassen, sondern als hermeneutisches Wechselverhältnis von Erfahrungszeugnissen? Und enthält eine solche Theorie der Erfahrung auch einen Hinweis für die Theologie, sofern diese sich bemüht, den Hörer des Wortes zugleich als eigenverantwortlichen Zeugen der Wahrheit zu begreifen, obgleich er nicht Augenzeuge der biblisch berichteten Ereignisse gewesen ist?

Und wenn schließlich die Möglichkeit, sich den vielfältigen Weisen zu öffnen, wie das Wirkliche den Menschen in Anspruch nimmt, auf der postulatorischen Hoffnung beruht, jede Begegnung

<sup>43</sup> Phil 3,10 f. und 21, Übersetzungsvorschlag in: R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982, 107.

mit dem Wirklichen und seinem Anspruch lasse sich zugleich als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Zuwendung und des göttlichen Anspruchs begreifen, dann gewinnt das Sprechen von Gott zugleich allgemeine, jede Art von Erfahrung betreffende Bedeutung. Das Zutrauen in die Erfahrung, auch und gerade in deren unvorhersehbare, die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändernde Wirkung, ist, so verstanden, in dem Vertrauen auf Gottes Zuwendung begründet, die gerade darin wirksam wird, daß sie das menschliche Anschauen und Denken im Durchgang durch die Krisen seiner Geschichte zu immer neuen Weisen seiner Selbstgesetzgebung und damit zu je neuen Weisen der Erfahrung fähig macht.

Daraus ergibt sich die *vierte weiterführende Anfrage*: Kann eine transzendentalphilosophische Theorie, die das Sprechen von Gott als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung versteht, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese deutlich zu machen versucht, daß die Verkündigung von Gottes Wort nicht nur im »speziell religiösen« Kontext bedeutsam ist, sondern zugleich den Grund benennt, der den Menschen in immer neuen Krisen seiner Geschichte zur Selbstbestimmung und damit zugleich zur Welterfahrung fähig macht?

Damit würde sich für die Theologie zugleich ein Weg öffnen, jenen methodischen Fehler zu vermeiden, den sie nicht selten der Philosophie vorwirft: Die theologische Reflexion wird sich davor hüten müssen, den Gott des Glaubens durch einen »Deus theologorum« zu ersetzen, der der spezifisch religiösen Weise des Anschauens und Denkens ebenso fremd erscheinen müßte wie der »Deus philosophorum«, dessen Differenz gegenüber dem »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« viele Theologen immer wieder so nachdrücklich hervorheben. Die spezifische Differenz religiösen Redens geht verloren, wenn dieses nicht den Grund einer Hoffnung benennt, dem der Mensch sich auch und gerade in den Krisen seiner Erfahrungswelt und seiner eigenen Identität anvertrauen kann.

Es wäre darum nichts damit gewonnen, wenn innerhalb der Theologie ein vordialektisch-unkritischer Optimismus des Guten, Schönen und (im wissenschaftlichen Sinne) Wahren vertreten und dafür vermeintliche Gründe in einem religiösen Gottvertrauen gesucht würden. Es war, um noch einmal auf Kant zurückzukommen, gerade der vordialektisch-unkritische Erkenntnis-Optimismus der Theologen, der Kants Kritik hervorgerufen und ihn zu der Überzeugung gebracht hat, er müsse den Glauben des schlichten Gläubigen

davor schützen, in die Streitigkeiten der Schultheologie verwickelt zu werden, die den Anspruch erhob, über göttliche Dinge bescheid-zuwissen. Und es war gerade die »Dialektik im Begriff des höchsten Gutes«, die ihn dazu veranlaßte, die christliche Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders und vom Reiche Gottes auf philosophische Weise anzueignen. Gerade dadurch hat er, gegenüber dem Moral-Optimismus der Aufklärungstheologie, die christliche Einsicht in Erinnerung gerufen: Dieses Reich läßt sich durch menschliche Taten nicht so bewirken, wie ein Zweck sich durch die Wahl geeigneter Mittel verwirklichen läßt; es läßt sich durch die sittliche Praxis des Menschen nur im Sinne des »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« bezeugen<sup>44</sup>.

Gerade eine theologische Ethik wäre gut beraten, wenn sie jenes Zutrauen in die Wirksamkeit des Guten, ohne das kein sittliches Handeln möglich ist, nicht auf den Leistungs-Optimismus des Menschen gründen würde, sondern auf jene Hoffnung, die sich auf Gottes Heilshandeln richtet. Und gerade eine christliche Glaubenslehre wäre gut beraten, wenn sie in Erinnerung behielte, daß alles »Überführtwerden von Tatsachen, die man nicht sieht« sich darin bewähren muß, den Grund zu benennen, der es dem Glaubenden möglich macht »festzustehen in dem, worauf er hofft«<sup>45</sup>. Es sind, philosophisch gesehen, die Postulate der Hoffnung, die ein Sprechen von Gott möglich machen. Und die universelle Bedeutung der speziell religiösen Erfahrung, auf die die Theologie reflektiert, beruht nicht darauf, daß diese Erfahrung ein Wissen erzeugt, das vor der Dialektik der Vernunft bewahrt bliebe, sondern darauf, daß sie eine Hoffnung ins Recht setzt, die diese unvermeidliche Dialektik auflösbar macht.

## *b) Folgerungen aus der speziellen Theorie der religiösen Erfahrung*

### *α) Erreichte Ergebnisse*

Das Verständnis jeder Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit hat, in seiner Anwendung auf die speziell religiöse Erfahrung, zu folgenden Ergebnissen geführt: Das Verbum Mentis, das den besonderen Anspruch des Heiligen beantwortet und zur Sprache bringt, wird als ein Wort begriffen, das dem, der die religiöse Erfahrung macht, vom Heiligen selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt«

<sup>44</sup> I. Kant, Der Streit der Fakultäten, Akad.-Aus.VII,84.

<sup>45</sup> Hebr. 11,1.

worden ist. Die unerzwingbare Gabe des Verbum Mentis, das die speziell religiöse Erfahrung erst möglich macht, ist, religiös verstanden, ein Ausdruck der numinosen Freiheit des Heiligen (von »Numen« = »Willensmacht«). Dasjenige spezifisch religiöse Verbum Mentis, das der freien und ungeschuldeten Zuwendung des Heiligen entspricht, hat »doxologischen« Charakter. Darauf beruht die spezifische Weise seiner objektiven Geltung. Diese objektive Geltung bewährt sich dadurch, daß jede einzelne religiöse Erfahrung mit jeder früheren und späteren in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung gebracht werden kann.

β) Folgerungen und weiterführende Anfragen

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Angebote an das Selbstverständnis der Theologie, die aus der hier vorgeschlagenen philosophischen Einübung gewonnen werden können: Wenn die religiöse Erfahrung nur durch eine spezifische Weise des Verbum Mentis beantwortet werden kann, nämlich durch ein Wort, das von dem, der diese Erfahrung macht, als Gabe des Heiligen (als ihm vom Heiligen ins Herz gelegtes Wort) begriffen werden muß, dann wird das auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Schon ehe sich Propheten und Apostel durch ihr nach außen verlautendes Wort an einen Hörer wenden, bringen sie in ihrem Anschauen und Denken eine Anrede des Heiligen zur Sprache, die alle Eigenmacht ihres Auffassungsvermögens zerbricht und sie mit der Gabe des Wortes beschenkt. Schon ihr Verbum Mentis (und nur deshalb sekundär auch ihr Verbum Oris) ist Gottes Wort, nicht weil es ihr eigenes Anschauen und Denken überflüssig, sondern weil es dieses erst möglich macht und Gott als den »sermone ditans guttura« erweist.

Daraus ergeben sich noch einmal sechs *weiterführende Fragen*. Die *erste* von ihnen lautet: Kann eine philosophische Theorie, die die religiöse Erfahrung als die Folge einer Gabe des (zunächst inneren, sekundär auch des äußeren) Wortes begreift, das der Mensch nicht aus eigener Kraft sprechen kann, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die Weise, wie Gottes Wort in der Antwort des Menschen zur Sprache kommt, von aller »Menschenweisheit« zu unterscheiden? Und kann der Theologe dieser allgemein sprachphilosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich das göttliche Offenbarungswort als Anrede begreifen läßt, die das Menschenwort nicht er-

setzt, sondern zur Erscheinungsgestalt des göttlichen Wortes werden läßt?

Wenn, wie soeben gesagt worden ist, zur religiösen Erfahrung das Bewußtsein gehört, einer numinosen Freiheit begegnet zu sein, durch die der Mensch seiner Selbstverfügung beraubt, zugleich aber mit einer Zuwendung beschenkt wird, der er sich anvertrauen kann, dann wird dies auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Das den Propheten und Aposteln »in den Mund gelegte Wort« wird dann als das in freier Zuwendung gesprochene Gotteswort verstanden, das im antwortenden Wort des Menschen zur Sprache kommt. Die Befähigung zu solchem Sprechen gilt zugleich als Zeichen ihrer »Erwählung vom Mutterleibe an« und als die Zusage eines bleibenden Schutzes, der alle menschliche Furcht vertreibt<sup>46</sup>. Darum ist das empfangene Wort, über all seinen Mitteilungs- und Aussagesinn hinaus, stets zugleich der Erweis einer frei gewährten personalen Zuwendung, die als »Erwählung« verstanden werden darf<sup>47</sup>.

Daraus ergibt sich wiederum eine *zweite weiterführende Anfrage*: Kann eine philosophische Theorie, die die religiöse Erfahrung als Folge einer freien Zuwendung des Heiligen und damit der Stiftung eines personalen Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem »erwählten Gefäß« ihres Wortes versteht, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die »Öffnung des Ohres« für Gottes Anrede als eine Gnadengabe zu begreifen, durch die Gott zugleich sich selbst in freier Zuwendung mit dem Menschen verbindet? Und kann der Theologe dieser allgemein religionsphilosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie die »Inspiration« des erwählten Hörers, d. h. seine Begabung mit jenem göttlichen Geist, der allein »die Tiefen der Gottheit erforscht«<sup>48</sup>, sich zur menschlichen Eigentätigkeit des Verstehens dieser göttlichen Anrede verhält?

Wenn weiterhin die objektive Geltung der religiösen Erfahrung darauf beruht, daß dasjenige Verbum Mentis, das diese Art von Erfahrung ermöglicht, doxologischen Charakter hat, dann wird dies auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind. Das Wort, das Propheten und Aposteln ins Herz (und se-

<sup>46</sup> vgl. Jer 1.

<sup>47</sup> vgl. die Bezeichnung des Apostels Paulus als »vas electionis«, Apg 9,15.

<sup>48</sup> 1 Kor 2,10f.

kundär auf die Lippen) gelegt worden ist, macht sie fähig, nicht nur ihr subjektives und situationsgebundenes Erleben zur Sprache zu bringen, sondern ihre persönliche Begegnung mit dem Heiligen als objektiv gültige, bleibend maßgebliche Erfahrung zu bezeugen. Weil das innere und äußere Wort des Zeugen dessen Antwort auf das Aufleuchten der göttlichen Doxa ist und in dieser Antwort die Zuwendung und den Anspruch Gottes zur Sprache bringt, kann der Hörer im Echo dieser Antwort jene Anrede vernehmen, in der auch für ihn dieses Aufleuchten der Doxa erfahrbar wird. Diese Weitergabe der göttlichen Anrede im Echo des menschlichen Wortes aber ist nur möglich, weil in der religiösen Erfahrung, die durch dieses Wort bezeugt wird, zugleich das kommende, endgültige Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes antizipatorisch präsent wird. Darum vermittelt das menschliche Zeugnis zugleich den Hörern die Zusage, daß die gleiche Herrlichkeit des gleichen Gottes auch künftig in immer neuen Gestalten aufleuchten wird. Und indem diese Zusage sich an allen vergangenen und künftigen Inhalten der religiösen Erfahrung hermeneutisch bewährt, tritt die objektive, die persönliche Situation der Propheten und Apostel übergreifende Geltung ihres Zeugnisses ausdrücklich hervor. Dieses Zeugnis gibt die Zuwendung und den Anspruch Gottes, die der Zeuge erfahren hat, auch an seinen Hörer oder Leser weiter und fordert auch ihn auf, darauf seine doxologische Antwort zu geben. Denn die Tatsache, daß das doxologische Wort, nach dem Selbstverständnis der Religion, seinem Sprecher von Gott selbst ins Herz und auf die Lippen gelegt wird, nimmt weder dem Verfasser heiliger Schriften noch ihren Lesern die Aufgabe ab, ihr subjektives und situationsgebundenes Erleben in den Inhalt objektiv gültiger, bleibend maßgeblicher Erfahrung zu verwandeln, die auch anderen bezeugt werden kann. Aber das doxologische Wort mußte ihnen geschenkt werden und hat ihnen die Erfüllung dieser Aufgabe möglich gemacht. Der angemessene Ausdruck für die empfangene Gabe des Wortes ist daher der Dank für die Ermächtigung zum doxologischen Lobgesang. »Er legte in meinen Mund ein neues Lied, ein Preislied für unseren Gott«<sup>49</sup>.

Daraus ergibt sich die *dritte weiterführende Anfrage*: Kann eine philosophische Theorie, die die objektive Geltung der religiösen Erfahrung auf den doxologischen Charakter des religiösen Verbum Mentis (und sekundär auch des religiösen Verbum Oris) zurückführt,

<sup>49</sup> Ps 40,4.



eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die Vielfalt bezeugter Glaubenserfahrungen, auch innerhalb der Bibel, unverkürzt zur Geltung zu bringen und ihre »Concordantia« so zu bestimmen, daß nicht der irreführende Anschein entsteht, sie seien untereinander bedeutungsgleich und daher austauschbar? Und kann der Theologe der allgemein religionsphilosophischen Einsicht in den primär doxologischen Charakter des religiösen Wortes einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich die bleibende Maßgeblichkeit dieser Zeugnisse zu ihrer erwarteten Überbietung durch jenes Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit verhält, das erst »am Ende der Tage« geschehen wird, wenn wir »Gott schauen werden, wie er ist«?

Schließlich war davon die Rede, daß die religiöse Erfahrung in einem spezifischen Wechselverhältnis zu den Postulaten der Vernunft steht: Sie setzt die in diesen Postulaten implizierte Hoffnung ins Recht und wird ihrerseits, durch die Beziehung zur Vernunftdialektik und ihrer Aufhebung, ihrer universalen, alle Erfahrungsweisen betreffenden Bedeutung bewußt. Auch daraus ergeben sich Folgerungen für die Theologie. Wenn nämlich die religiöse Erfahrung, unbeschadet ihrer Eigengesetzlichkeit, gerade dadurch universale Bedeutung hat, daß sie jene Hoffnungspostulate ins Recht setzt, die zur Auflösung der Vernunftdialektik notwendig sind, dann wird auch die theologische Reflexion auf diese religiöse Erfahrung beim Aufweis dieser Vernunftdialektik anzusetzen haben. Ihre Aufgabe wird dann nicht darin bestehen, den Optimismus der Erkenntnis und der sittlichen Praxis gegen die transzendente Kritik in Schutz zu nehmen (was ihr den Vorwurf eintragen müßte, in ein vordialektisch-unkritisches Denken zurückgefallen zu sein). Statt dessen wird sie zu zeigen haben, daß alles Sprechen von Gott den Grund jener Hoffnung benennt, die auf die Auflösung dieser Vernunftdialektik und damit auf die Wiederherstellung der bedrohten Vernunftautonomie gerichtet ist. Denn nur in der Kraft dieser Hoffnung kann es gelingen, angesichts der Kollision strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten dennoch den objektiv gültigen Anspruch freizulegen, den das Wirkliche an alle Weisen unserer Erkenntnis und unseres Handelns richtet (nicht nur an die speziell religiöse Theorie und Praxis).

Daraus ergibt sich die *vierte weiterführende Frage*: Kann eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich be-

müht, zugleich an der Eigengesetzlichkeit des Religiösen und an seiner universalen Bedeutung festzuhalten? Kann eine Theologie, die sich an einer solchen Theorie der Erfahrung orientiert, dadurch zugleich einen Ansatz gewinnen, von dem aus gezeigt werden kann, daß die Botschaft des Glaubens die Zusage einer Hoffnung enthält, die sich nicht ausschließlich auf das Leben in einer kommenden Welt richtet, sondern zugleich darauf, daß der Mensch in dieser Welt, bei illusionslosem Blick auf die Selbstgefährdungen seiner Vernunft, zu einer verantwortlichen Theorie und Praxis fähig bleibt?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es freilich nötig, nicht nur auf die Vielgestaltigkeit und historische Variabilität des *Verbum Mentis* zu reflektieren, sondern vor allem auf die Bedeutung des nach außen verlautenden Wortes, des *Verbum Oris* und auf dessen Funktion beim Aufbau von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Das *Verbum Oris* hat, in speziell religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, die spezielle Gestalt des doxologischen Wortes, das dem Aufleuchten der Doxa des Heiligen nicht nur antwortet, sondern in dieser Antwort zugleich zur Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt dieses Aufleuchtens wird.

Auch daraus ergeben sich Folgerungen für die Theologie. Wenn nicht erst das »*Verbum oris*«, sondern schon das »*Verbum Mentis*« responsorischen Charakter hat, indem es einen Anspruch des Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache bringt, dann wird dies auch für die Verfasser heiliger Schriften gelten: Gottes Anspruch und Zusage liegt dem Anschauen und Begreifen der Propheten und Apostel ermöglichend voraus und gewinnt doch erst durch dieses ihr Anschauen und Denken seine vernehmbare Gegenwartsgestalt.

Daran schließt sich die *fünfte weiterführende Frage* an: Kann eine sprachphilosophische Theorie, die den responsorischen Charakter des »*Verbum Mentis*« betont, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese versucht, nicht nur allgemein vom Anspruch des Wirklichen und der menschlichen Antwort zu sprechen, sondern das Proprium desjenigen Verhältnisses zu bestimmen, das zwischen der Wirklichkeit des göttlichen Heilswirkens und jenem menschlichen Akt besteht, in welchem Propheten und Apostel dieses göttliche Wirken gläubig begriffen und bezeugt haben? Kann der Theologe der allgemein sprachphilosophischen These, daß der Anspruch des Wirklichen uns stets nur im Widerhall unserer Antwort vernehmbar wird, einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abge-

winnen, wie sich das Wort Gottes zu seiner Erscheinungsgestalt im Menschenwort verhalte?

Wenn weiterhin unsere Erfahrung nicht nur responsorischen, sondern dialogischen Charakter hat, weil der Anspruch des Wirklichen immer neu eine Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen verlangt, dann wird das auch für diejenigen Erfahrungen gelten, die in heiligen Schriften bezeugt sind, aber auch für diejenigen, zu denen die Hörer und Leser dieser Schriften herausgefordert werden. Die Weise, wie Gott sich vom Menschen erkennen und anrufen läßt, öffnet diesem einen Weg in eine noch unbekannte Zukunft; und doch ist an jeder Stelle dieses Weges die ganze Wirklichkeit Gottes, seines Anspruchs und seiner Zusage, der Inhalt der religiösen Erfahrung.

Ein solches Verständnis des dialogischen Charakters der Erfahrung hätte Auswirkungen auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten: Auch in den Schriften des »Alten Testaments« ist die ganze Wirklichkeit Gottes und seiner Herrlichkeit offenbar gemacht, sodaß diese sich nicht in der Präfiguration dessen erschöpfen, was in den Schriften des »Neuen Testaments« offenbargemacht worden ist. Aber die spezifische Zukunftsoffenheit, die dem dialogischen Charakter jeder Offenbarung entspricht, macht es möglich, das unverkürzt festgehaltene Zeugnis des »Alten Testaments« im Lichte neutestamentlicher Verkündigung neu zu lesen.

Wiederum ergibt sich daraus eine *sechste weiterführende Anfrage*: Kann eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese sich bemüht, die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, auf der der Glaube beruht, als Antizipation einer kommenden Umgestaltung zu begreifen, die den Inhalt einer endzeitlichen Hoffnung darstellt? Und kann der Theologe dieser allgemein philosophischen Einsicht einen Hinweis zur Beantwortung seiner speziellen Frage abgewinnen, wie sich die Gewißheit des Glaubens zu seinem selbstkritischen Bewußtsein verhält, näherhin zum Bewußtsein von seiner eigenen Vorläufigkeit, durch die der Glaube als eine »cognitio in via« sich von der seligmachenden Schau unterscheidet?

Im nun folgenden Zweiten Teil der hier vorgelegten Untersuchung sollen deshalb die hier gewonnenen Ergebnisse auf ein Problemfeld angewandt werden, das für die Theologie von zentraler Bedeutung ist, dessen philosophische Implikate aber bisher wenig Beachtung gefunden haben. Die Theologie nämlich hat es in all ihren

Disziplinen mit Auslegungsaufgaben zu tun. Gegenstand dieser Auslegung sind sprachliche Äußerungen unterschiedlicher Art, z. B. Bibeltexte, Bekenntnisse (Symbola), Glaubenszeugnisse aus der Geschichte der Kirche. Ziel der Auslegung aber ist es, diese sprachlichen Äußerungen so verständlich zu machen, daß in ihnen die Anrede und Zusage Gottes an die jeweiligen Hörer vernehmbar wird. Ein zentrales Problem der Theologie besteht deshalb darin, wie derartige Texte als Gegenwartsgestalten des göttlichen Wortes in der Erscheinungsform des vernommenen Menschenwortes begriffen werden können. Darum wird der folgende Zweite Teil der hier vorgelegten Untersuchung dem Problem »Gotteswort im Menschenwort« gewidmet sein. Dabei wird zu prüfen sein, ob eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, zur Klärung oder gar zur Lösung dieses Problems etwas beitragen kann. Sofern dies gelingen sollte, würde die hier vorgeschlagene Methode sich zugleich als eine Anleitung zur »Philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre« bewähren. Im Zweiten und Dritten Bande der hier vorgelegten Untersuchung soll dann erprobt werden, ob und auf welche Weise die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendente Methode etwas dazu beitragen kann, jene philosophischen Probleme zu klären, die in den drei älteren Traktaten der Fundamentaltheologie impliziert sind: in der »Demonstratio religiosa, christiana et catholica«. Diese Teile sollen daher die Titel tragen: »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« und »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie«.