

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Band 2:
Philosophische Einübung
in die Gotteslehre

ALBER STUDIENAUSGABE



Richard Schaeffler

Philosophische Einübung
in die Theologie

Zweiter Band

ALBER STUDIENAUSGABE



SCIENTIA & RELIGIO

Band 1/2

Herausgegeben von
Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Zweiter Band:

Philosophische Einübung
in die Gotteslehre

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Studienausgabe 2008
(unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2004)

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2004
www.verlag-alber.de
Satz, PDF-E-Book und Umschlaggestaltung: SatzWeise GmbH, Trier

Erster Band (Buch): ISBN 978-3-495-48291-9
Erster Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86090-8
Zweiter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48292-6
Zweiter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86091-5
Dritter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48293-3
Dritter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86092-2

Inhalt

I	
Fragestellung und Methode	13
1. Zum Thema einer »Philosophischen Einübung in die Gotteslehre«	13
2. Die »philosophische Gottesfrage« – ihre Eigenart und Aufgabenstellung	20
3. Zur Methode einer Philosophischen Einübung in die Gotteslehre	25
Erstes Teilergebnis	30
II	
Eine Aufgabe der allgemeinen Transzendentalphilosophie: Die Bestimmung der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt und die Freilegung der Gründe mißlingender Gegenstandskonstitution	33
1. Die Erfahrung und ihre Bedingungen – traditionelle Funktionsbestimmung	33
2. Erste Schritte einer Weiterentwicklung	34
3. Eine neue Anforderung an die transzendente Methode	35
a) Der interreligiöse Dialog als Anlaß zu einer kritischen Reflexion auf die Bedingungen gelingender Gegenstands- konstitution	37
b) Ein noch uneingelöstes Programm: Die Erklärung von Fehlformen der Erfahrung	41
4. Eine neue Aufgabe der allgemeinen Transzendental- philosophie: Die Freilegung der Gründe, aus denen Fehlformen der Gegenstandskonstitution hervorgehen	44
a) Der mögliche Ausfall des »allegorischen« Bedeutungsmoments	44

b) Der mögliche Ausfall des »historischen« Bedeutungsmoments	46
c) Der mögliche Ausfall des »anagogischen« Bedeutungsmoments	49
d) Der mögliche Ausfall des »tropologischen« Bedeutungsmoments	54
e) Ein Rückblick auf die verschiedenen Formen fehlgeleiteter Gegenstandskonstitution	57
Zweites Teilergebnis	59

III

Die Eigenart der religiösen Erfahrung, ihre Bedingungen und Bedeutungsmomente – oder: Religionsphilosophische Aufgaben der speziellen Transzendentalphilosophie	63
1. Die religiöse Erfahrung und ihre Bedingungen	63
2. Der dialogische Charakter der religiösen Erfahrung und Folgen, die sich aus seinem Ausfall ergeben	67
a) Das religiöse Selbstgespräch und die »Gottesfiktion«	67
b) Das Verstummen des Verbum Mentis und das Phänomen des Dämonischen	69
3. Die vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung und die Folgen ihres möglichen Ausfalls	75
a) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Fehlformen der Idololatrie und des Fetischismus als seine Ausfallserscheinungen	76
α) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis der »Veritas semper maior«	76
β) Idololatrie und Fetischismus als Ausfalls- erscheinungen des allegorischen Bedeutungsmoments	85
b) Das »anagogische« Moment der religiösen Erfahrung und die Vielgötterei als seine Ausfallserscheinung	90
α) Das »anagogische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung u. d. religiöse Verständnis von der »Einheit der numinosen Wirklichkeit«	90
β) Vom Vertrauen in die Treue des Heiligen zur Überzeugung von der Einzigkeit Gottes	99

γ) Der Polytheismus als Ausfallserscheinung des anagogischen Bedeutungsmoments	103
δ) Die Kritik der Metaphysiker am Polytheismus	106
c) Das »tropologische« Moment der religiösen Erfahrung und die Magie als seine Ausfallserscheinung	108
α) Das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis des Heiligen als »Maß und Quelle rechten Lebens«	108
β) Die Magie als Ausfallserscheinung des tropologischen Bedeutungsmoments	117
γ) Die Kritik der Metaphysiker an der Magie	118
d) Das »historische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Gnosis als seine Ausfallserscheinung.	120
α) Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis von Ewigkeit, Zeit und Geschichte	120
Exkurs: Religiöse Erfahrung und gottesdienstliche Anamnese	123
β) Zurück zur allgemeinen Charakterisierung des religiösen Gedenkens	131
γ) Die Gnosis als Ausfallserscheinung des historischen Bedeutungsmoments	138
Exkurs: Die religiöse Bedeutung der Weisheit und die ihr innewohnenden Gefahren	140
δ) Zurück zu den Gefahren der geschichtslosen Weisheit	151
ε) Der Streit der Metaphysiker um die »Personalität« oder »Apersonalität« Gottes	157
Drittes Teilergebnis	158
 IV	
Der religiöse Kontext des Sprechens von Gott	163
1. Die doppelte Frage: Wann sprechen Religionen von Gott? Wann ist ein Sprechen von Gott religiös?	163
2. Wie kommt Gott in die Religion?	169
a) der Begriff der numinosen Entscheidungsmacht als Ausgangspunkt für die Entwicklung eines personalen Gottesverständnisses	169

b) Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Entstehung eines personalen Gottesbegriffs	172
3. Die Eigenart des religiösen Erfahrungskontexts als Bedingung dafür von Gott auf spezifisch religiöse Weise zu sprechen	174
a) Das allegorische Bedeutungsmoment und der Kontext der singularischen Rede von »dem Heiligen« und von seiner »Transzendenz«	175
b) Das anagogische Bedeutungsmoment und der Kontext der Rede von der »Einheit des Heiligen« oder von »Gott als dem Einen«	178
c) Das tropologische Moment und der Kontext der Rede von der »gutmachenden Güte Gottes«	183
Viertes Teilergebnis	187
 V	
Religionsphilosophischer Begriff und religionshistorische Wirklichkeit	190
1. Erreichte Ergebnisse und kritische Rückfragen	190
2. Der »Fromme Widerstand« gegen die Vorstellung vom transzendenten, einen, allgütigen und personalen Gott	191
a) Die Erfahrung von der Gegenwart des Heiligen und der Widerstand gegen die Vorstellung seiner Transzendenz	191
b) Die Erfahrung von der »Coincidentia oppositorum« und der Widerstand gegen die Vorstellung von der Einheit des Heiligen	194
c) Die Erfahrung des »heiligen Schreckens« und der Widerstand gegen die Vorstellung vom »allgütigen Gott«	197
d) Die Erfahrung von der »Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen« und der Widerstand gegen die Vorstellung von einer Geschichte Gottes mit den Menschen	200
e) Der Verlust des Sensus historicus als der verborgene Grund für den Widerstand gegen die Vorstellung vom transzendenten, einen und allgütigen Gott	204

3. Eine Bewährungsprobe der transzendentalphilosophischen Deutung religiöser Erfahrung	209
Fünftes Teilergebnis	216
 VI	
Zurück zur allgemeinen Transzendentalphilosophie: Die Postulate der reinen Vernunft und ihr Anspruch, als »Gottespostulate« zu gelten	219
1. Notwendigkeit und Eigenart der Vernunftpostulate	221
2. Das Kernproblem: Philosophische »Prinzipienlehre« oder religiöse Begegnung mit einem in der Geschichte wirkenden und daher »personalen« Gott?	226
3. Die Hermeneutik der Erfahrungswelt als »Tertium comparationis« der religiösen und der postulatorischen Rede von Gott	229
a) Der hermeneutische Charakter der religiösen Erfahrung	230
b) Der hermeneutische Charakter der Vernunftpostulate	232
4. Der Begriff des »persönlichen Gottes« – Ein Thema der Philosophie?	236
a) Annäherungen an eine philosophische Rede von Gottes Personalität	237
b) Der Neu-Ansatz der kantischen Transzendental- philosophie und die Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit	241
c) Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie, die Geschichte der Anschauungs- und Denkformen und die Krisen dieser Geschichte	244
d) Der »postulierte Gott« – Grund einer transzendentalen Hoffnung	246
e) Die Personalität des »postulierten Gottes« und der Sensus historicus der religiösen Erfahrung	248
f) Eine Bewährungsprobe beider Weisen des Sprechens von Gott	250
5. Ein hermeneutisch-kritisches Wechselverhältnis	252
a) Das gemeinsame Thema der Auslegung: Das »Aufgehen eines Lichts über einem Abgrund von Finsternis«	253

b) Krisen in der Geschichte des religiösen Bewußtseins . . .	256
c) Hermeneutische Möglichkeiten einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie	260
Sechstes Teilergebnis	266
 VII	
Wiedergewinnung und Neugestaltung der metaphysischen Gottesprädikate im Rahmen einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten	269
1. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes »Transzendenz«	272
a) Von der klassischen Metaphysik zu einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie	272
b) Der Sensus fidei der religiösen Erfahrung und seine Auslegung durch eine weiterentwickelte Transzendental- philosophie	278
2. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes Einheit	283
a) Die Einheit Gottes in der klassischen Metaphysik	283
b) Der Sensus spei der religiösen Erfahrung und die Einheit Gottes als Vernunftpostulat	286
c) Religiöses und transzendentes Verständnis der göttlichen Einheit	291
d) Eine Bewährungsprobe für den postulatorischen Begriff von Gottes Einheit	294
3. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes »höchster Vollkommenheit«	300
a) Der Begriff des »allervollkommensten Wesens« in der klassischen Metaphysik	300
b) Der religiöse Sinn der Rede von Gottes »Vollkommenheit«: Gottes »gutmachende Güte«	303
c) Der Sensus caritatis der religiösen Erfahrung und das »allervollkommenste Wesen« als Idee und Postulat	306
α) Das »allervollkommenste Wesen« als Idee	306
β) Das »allervollkommenste Wesen« als Postulat	312
d) Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie und die »gutmachende Güte« des postulierten Gottes	316
α) Eine weiterentwickelte Lehre von der Vernunftdialektik	316

β) Eine weiterentwickelte Lehre von den Vernunftpostulaten	319
e) Der Sensus caritatis der religiösen Erfahrung und seine Auslegung durch den postulatorischen Gottesglauben	324
Siebtes Teilergebnis	328
 VIII	
Re-Interpretation der Gottesbeweise	333
1. Der kosmologische Gottesbeweis als Anleitung zum »Lesen im Buche der Welt«	336
a) Beweisziel und Argumentationsweg des kosmologischen Gottesbeweises	336
b) Die kosmologische Intention des Vernunftpostulats: Die Benennung der Bedingung, die die Interferenz der »Welten« möglich macht	337
c) Das »Lesen im Buche der Welt« – eine hilfreiche Metapher aber mehr als bloß ein poetisches Bild	338
d) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht	342
2. Der »moralische Gottesbeweis« als Anleitung beim »Lesen im Buche der Welt« Alternativen des Guten und Bösen zu entdecken	348
a) Das Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises«	348
b) Die moralische Intention des Vernunftpostulats: Die Benennung der Bedingung dafür, auch als »Sünder in einer sündigen Welt« Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe zu entdecken	354
α) Die moralische Intention der kantischen Postulate	354
β) Die moralische Intention der weiterentwickelten Vernunftpostulate	359
γ) Ein biblisches Beispiel – und die Dialektik der praktischen Vernunft als sittlicher Skandal	365
c) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht	370
3. Der »teleologische Gottesbeweis« als Anleitung beim »Lesen im Buche der Welt« Gründe des Zutrauens zur Wirklichkeit zu entdecken	377
a) Die Intention des »teleologischen Gottesbeweises«	377

Inhalt

b) Die teleologische Intention des Gottespostulats: die Benennung derjenigen Bedingung, die »unsere Schritte zum Weg verknüpft«	379
c) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht	382
4. Der »ontologische Gottesbeweis« als Anleitung, in allem, was ist, eine Gegenwartsgestalt der Zuwendung Gottes zu erkennen	390
a) Argumentationsweg und Beweisziel des »ontologischen Gottesbeweises«	390
b) Die ontologische Intention des Vernunftpostulats: die Benennung der Bedingung dafür, in jedem Anspruch des Wirklichen die Erscheinungsgestalt der »Veritas semper maior« zu erkennen	392
c) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht	399
Achtes Teilergebnis	405
Rückblick:	
Die Theorie der religiösen Erfahrung und die Aufgabe einer »philosophischen Einübung in die Gotteslehre«	407
Ausblick:	
Das Programmwort »Credere Deum Deo et in Deum« als Bewährungsprobe eines personalen Gottesverständnisses	413

Anhang

Verwendete Abkürzungen	423
Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur	424
Stichwortregister zum zweiten Band	428

I Fragestellung und Methode

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² 1 Tim. 6,20; 2 Tim. 2,16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Soeben wurde gesagt: Vernunftpostulate können ihren Anspruch »Gottespostulate« zu sein, nur dadurch rechtfertigen, daß sie sich als geeignet erweisen, Zeugnisse der religiösen Erfahrung auszulegen. Fragt man jedoch, auf welche Weise eine solche Auslegung möglich ist, dann zeigt sich: Eine solche Auslegung kann nicht dadurch geschehen, daß der Transzendentalphilosoph diesen Erfahrungszeugnissen unterstellt, ihr »wahrer Sinn« sei der, den er, unabhängig von diesen Zeugnissen, aufgrund philosophischer Einsicht, schon erkannt hat. An diesem Mangel leiden manche der kantischen Auslegungen der christlichen Botschaft, die nach der Regel verfahren. »Der Kirchenglaube hat zu seinem obersten Ausleger den reinen Religionsglauben«⁵, wobei er den »reinen Religionsglauben« mit

⁵ Rel B 157–166.

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

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

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

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

Erstes Teilergebnis

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

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

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

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

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

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

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

II Eine Aufgabe der allgemeinen Transzendentalphilosophie: Die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt, und die Freilegung der Gründe mißlingender Gegenstandskonstitution

1. Die Erfahrung und ihre Bedingungen – traditionelle Funktionsbestimmung

Die allgemeine Transzendentalphilosophie hat die Bedingungen zu bestimmen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Darum sei zunächst die seit Kant traditionell gewordene Weise in Erinnerung gerufen, wie die Funktion dieser Bedingungen bestimmt wird.

Erfahrung ist jene Begegnung mit der Wirklichkeit, an der alle unsere theoretischen Ansichten und praktischen Absichten sich bewähren müssen. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Theorien, Modellen und Projekten, die das Subjekt sich selber gemacht hat. Um Maßstab einer solchen Bewährung zu sein, müssen die Inhalte der Erfahrung objektive Geltung beanspruchen. Dadurch unterscheidet die Erfahrung sich von bloß subjektiven Erlebnissen, Impressionen und Imaginationen. Dennoch kommt Erfahrung weder ohne subjektive Erlebnisse noch ohne theoretische Reflexionen zustande. Sie ist das Ergebnis einer theoriegesteuerten Verarbeitung von Erlebnissen.

Diese Verarbeitung geschieht durch Anschauungsformen, Begriffe und Ideen. Diese haben transzendente (Erfahrung ermöglichende) Bedeutung, indem sie darauf abzielen, dem jeweiligen Inhalt eine eindeutige Stelle in Raum und Zeit und im Gefüge von Dingen und Eigenschaften, von Bedingungen und Folgen zuzuweisen. So wird ein geordneter Kontext aufgebaut, der dazu bestimmt ist, sich zur Universalität zu erweitern (die regulative Idee einer »Welt«).

Die geordnete Ganzheit der Welt (als einer regulativen Idee) steht in Korrelation zur widerspruchsfreien Einheit des Aktes »Ich denke«. Nur was formal auf widerspruchsfreie Weise gedacht wird, findet seinen eindeutigen »Ort« im Ganzen der Welt. Nur wenn den Inhalten eine eindeutige Stelle in Raum und Zeit und im Gefüge der

Kategorien zugewiesen werden kann, ist auch die formale Einheit des Aktes »Ich denke« gesichert. Das bedeutet im Umkehrschluß: Das auf formal widersprüchliche Weise Gedachte findet keinen eindeutigen »Ort« im Ganzen der Welt. Unverbundenen »Welt-Aspekten« entsprechen ebenso unverknüpfte Akte des »Hinblicks« auf die Welt (»Welt-Perspektiven«). Solange deshalb die eindeutige Verortung der Inhalte im Ganzen der Welt nicht gelingt, ist auch die formale Einheit des Aktes »Ich denke« nicht erreichbar. Der Aufbau der einen, allumfassenden Welt durch die Regeln des Verstandes wird so zum »Probierstein« für die Einheit des Ich. Wo diese »Probe« nicht gelingt (z. B. deshalb, weil die »Natur« und die »Welt der Zwecke« sich aufgrund ihrer Strukturverschiedenheit nicht als Teile einer einzigen, durch gemeinsame Verstandesregeln aufgebauten Welt begreifen lassen), gerät auch die Einheit des Aktes »Ich denke« in einen Widerspruch mit sich selbst, der nur durch Postulate aufgehoben werden kann.

2. Erste Schritte einer Weiterentwicklung

Anschauungsformen, Begriffe und Ideen sind dazu bestimmt, Erfahrung möglich zu machen, nicht dazu, sie als überflüssig erscheinen zu lassen. Doch erschöpft sich die Erfahrung nicht darin, eine vorgegebene formale Struktur fortschreitend mit Inhalten zu füllen, sondern wirkt verändernd auf die Formen der Anschauung und des Denkens zurück. Das bekannteste Beispiel dafür ist die durch Erfahrung erzwungene Veränderung der Raumanschauung und des Kausalitätsbegriffs beim Übergang zur neuzeitlichen Wissenschaft.

Deshalb beruht Erfahrung auf einem Wechselverhältnis von Formen und Inhalten: Formen des Anschauens und Denkens machen Erfahrung möglich; Inhalte der Erfahrung wirkend verändernd auf diese Formen zurück. Dadurch werden neue Formen der Erfahrung möglich gemacht. Das eindimensionale Verhältnis von Frage und Antwort¹ entfaltet sich zum Dialog mit der Wirklichkeit.

Daraus folgt für den Begriff der Erfahrung: Erfahrung ist jene Begegnung mit der Wirklichkeit, in der diese unserem Anschauen und Denken auf solche Weise gegeben wird, daß sie sich diesen Formen gegenüber als »je größer« erweist, d. h. eine Veränderung dieser

¹ Vgl. KdrV B XIIIff.

Formen erforderlich macht. Durch diese Veränderung wird das, was wir mit den bisherigen Formen unseres Anschauens und Denkens erfaßt haben, nicht ausgelöscht, aber auf neue Weise verständlich gemacht.

In Abwandlung eines bekannten Ausspruchs von Kant könnte man deswegen formulieren: Alsdann sagen wir, wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in unserem Anschauen und Denken auf solche Inhalte stoßen, die dessen Umgestaltung als nötig erweisen und aufgrund dieser Umgestaltung auch längst Gewußtes in neuem Lichte erscheinen lassen.

Eine weiterführende Anmerkung:

Die theologisch gemeinte Aufforderung des Apostels Paulus hat zugleich transzendentalphilosophische Bedeutung: »Lasset euch nicht in das Schema der (jeweils) gegenwärtigen Epoche pressen, sondern lasset euch umgestalten in der Erneuerung des Denkens, damit ihr abschätzen könnt, was das Gottgewollte ist, das Gute und Zustimmungswürdige und Vollkommene.«²:

Die sittliche und die religiöse Erfahrung erscheinen so als ausgezeichnete Fälle von »horizontverändernden Erfahrungen« überhaupt.

3. Eine neue Anforderung an die transzendente Methode

Die allgemeine Transzendentalphilosophie, die die Bedingungen benennt, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, kann von der Überzeugung ausgehen: Überall, wo Erfahrung wirklich geschieht, erweist sie sich eben dadurch auch als möglich. Folglich kann aus der Wirklichkeit der Erfahrung darauf geschlossen werden, daß die Bedingungen, von denen diese Möglichkeit abhängt, auch gegeben sind. Insoweit verhilft die allgemeine Transzendentalphilosophie zwar dazu, die Erfahrung zu verstehen, gibt aber keinen Maßstab ihrer Kritik an die Hand.

Der Problemstand verändert sich, wenn damit gerechnet wird, daß die Strukturen des Anschauens und Denkens, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, vielfältig und historisch variabel sind. Denn dann läßt sich fragen, ob jede dieser Bedingungs-Konstellationen ihre transzendente, Erfahrung ermöglichende Funktion im

² Röm. 12,2.

gleichen Maße erfüllt. Es könnte sein, daß dies nicht der Fall ist, so daß die »transzendente Funktionstüchtigkeit« dieser Formen des Anschauens und Denkens Grade hat und im Laufe der historischen Entwicklung größer oder auch kleiner werden kann.

Diese Frage wird besonders dringlich, wenn nach Möglichkeiten gesucht wird, historisch gewachsene Überlieferungsgemeinschaften, in denen eine bestimmte »Formatio Mentis« weitergegeben wird, untereinander kritisch zu vergleichen. Schon an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung wurde darauf aufmerksam gemacht, daß eine »Philosophische Einübung in die Theologie« unter anderen Aufgaben auch die zu erfüllen hat, einen ebenso verständnisvollen wie kritischen Dialog zwischen Überlieferungsgemeinschaften, besonders religiösen, möglich zu machen (s. Band I, »Ergebnisse und offene Fragen«, S. 397–429, insbes. S. 424 ff.). Daraus ergibt sich die Frage, ob die transzendente Methode, wie sie hier beschrieben wurde, auch diese Aufgabe erfüllen kann, oder ob dazu auf die traditionelle metaphysische Gotteslehre zurückgegriffen werden muß.

Die metaphysische philosophische Gotteslehre wurde unter anderem auch deswegen für nötig gehalten, weil sie einen kritischen Maßstab bereitstellt, an dem die Gottesvorstellungen der unterschiedlichen Religionen gemessen werden können. Diese Notwendigkeit eines kritischen Vergleichs bleibt aber auch dann erhalten, wenn man der Überzeugung ist, daß diejenige Wirklichkeit, »die alle Gott nennen«, nur in der religiösen Erfahrung originär gegeben ist. Denn die Differenz der Gottesvorstellungen, die faktisch vertreten werden, verlangt auch dann eine Entscheidung, wenn vorausgesetzt werden darf, daß jede von ihnen aus religiösen Erfahrungen hervorgegangen ist. Erfahrungen sind insofern keine inappellablen Instanzen, sondern müssen daraufhin untersucht werden, ob es dem Subjekt gelungen ist, auf den Anspruch der Wirklichkeit, den es vernommen hat, in seinem Anschauen und Denken eine angemessene Antwort zu geben. Kritik an Erfahrungen und deswegen auch an deren überlieferten Zeugnissen ist möglich, wenn sie den Charakter einer hermeneutischen Kritik hat, die dem Kritisierten dazu verhilft, den Anspruch des Wirklichen, dem er in seinem Anschauen und Denken antworten wollte, angemessener zu verstehen und defiziente Weisen seines Erfahrens zu erkennen und zu überwinden. Auf solche Weise kann auch ein interreligiöser Dialog zustandekommen, der den Willen zum Verstehen des Fremden mit der kritischen Überprüfung des von ihm erhobenen Wahrheitsanspruchs verbindet. Es ist

daher zu prüfen, was eine transzendente Theorie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung untersucht, zur Ermöglichung eines solchen verständnisvoll-kritischen Dialogs beitragen kann.

a) *Der interreligiöse Dialog als Anlaß zu einer kritischen Reflexion auf die Bedingungen gelingender Gegenstandskonstitution*

Die kantische Transzendentalphilosophie hat nur wenige Ansätze dafür geboten, unterschiedliche *Kultur*traditionen kritisch miteinander zu vergleichen. Deshalb bot sie auch wenig Hinweise darauf, wie ein kritischer Vergleich *religiöser* Traditionen möglich sei. Denn zunächst ging sie von der Annahme aus, da es nur eine einzige Art von Erfahrung gebe, und daß diese auf einen einheitlichen Komplex von Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen sei. So formulierte Kant ausdrücklich: »Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden, ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist«³. Doch handelt es sich hier nicht um eine besondere Annahme Kants, sondern um eine als selbstverständlich geltende Prämisse, die Kant mit der traditionellen Metaphysik teilt. Die in sich einheitliche Erfahrung konnte auf einen ebenso einheitlichen Komplex von Bedingungen zurückgeführt werden. In der klassischen Metaphysik wurden diese Bedingungen darin gesehen, daß alles, was zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, in gestufter Weise an den Grundeigenschaften alles Wirklichen und Möglichen, den »*Passiones generales entis*«, teilhat und sich so als eines (*unum*), als verschieden von allem anderen (*ali-quid*), als wahr, gut und schön (*verum, bonum et pulchrum*) ansprechen läßt. Für Kant lagen die Bedingungen, die alles erfüllen muß, was für uns zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den »*Stamm*begriffen« des Verstandes. Da diese ebenso unveränderlich gedacht wurden wie die »*Passiones entis*« der Scholastiker, fiel der interkulturelle und interreligiöse Vergleich nicht in das Themenfeld der so verstandenen Transzendentalphilosophie.

Vor allem unter dem Einfluß von Ernst Cassirer, aber auch im Hinblick auf Edmund Husserls »*Phänomenologisches Grundgesetz*« haben die Transzendentalphilosophen begonnen, mit einer Pluralität strukturverschiedener Erfahrungskontexte zu rechnen, wobei jeweils

³ KdrV A 110.

einer spezifischen Form derjenigen Akte, in welchen die Gegenstandswelt sich aufbaut, eine je besondere, jeweils »wesens-eigentliche« Art von Gegenständen entspricht. Und die an dieser Stelle vorgeschlagene Theorie der Erfahrung, die diese als einen Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch versteht, führt dazu, nicht nur eine simultane *Pluralität* von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten anzunehmen, sondern auch deren sukzessive *Variabilität*. Die Formen unseres Anschauens und Denkens gewinnen, so verstanden, erst durch den Versuch, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten, ihre je besondere Gestalt und werden durch den »je größeren« Anspruch des Wirklichen immer neu zu einer Umgestaltung herausgefordert.

Für die hier aufgeworfene Frage nach dem interkulturellen und spezieller nach dem interreligiösen Dialog bedeutet dies: Es ist damit zu rechnen, daß nicht nur in der Lebensgeschichte der Individuen, sondern auch in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaften der Dialog mit dem Wirklichen so geführt wird, daß sich dabei je besondere Formen des Anschauens und Denkens herausbilden, sodaß die Wirklichkeit, zu der sich die Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft verhalten und die den gemeinsamen Gegenstand ihrer Kommunikation und Interaktion bildet, eine jeweils kulturspezifische Gestalt gewinnt. Die Begegnung zwischen Kulturen und besonders zwischen Religionen macht dann den kulturspezifischen Charakter ihrer je besonderen Erfahrungswelten offenbar. Durch solche Überlegungen wird der Vergleich der Kulturen und Religionen zu einem Thema der Transzendentalphilosophie⁴.

Doch bleiben dabei folgende Fragen offen: Beschränkt sich der interkulturelle und speziell der interreligiöse Dialog darauf, daß die Mitglieder unterschiedlicher Überlieferungsgemeinschaften sich gegenseitig an die je besondere geschichtliche Prägung ihres Anschauens und Denkens erinnern und sich gegenseitig solche Erfahrungen bezeugen, die den Mitgliedern der jeweils anderen Überlieferungsgemeinschaft nicht originär zugänglich sind? Oder sind auch kritische Anfragen möglich, die die Religionen und Kulturen aneinander richten? Und was kann die Philosophie dazu beitragen, Möglichkeiten und Grenzen einer solchen gegenseitigen Kritik der Kulturen und Religionen zu bestimmen?

Hält man nun daran fest, daß das Wirkliche und sein Anspruch

⁴ Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 528–555.

primär in der Erfahrung entdeckt wird, dann erscheint diese unsere Erfahrung wie eine inappellable Instanz. Wenn es aber, aufgrund der Pluralität und historischen Variabilität der Anschauungs- und Denkformen, unterschiedliche Weisen der Erfahrung gibt, dann entsteht der Anschein: Nur der, der durch die je besondere historische Prägung seiner Subjektivität zu einer jeweils bestimmten Form der Erfahrung fähig geworden ist, kann über den Anspruch des Wirklichen, der in dieser Erfahrung vernommen wird, sachgerecht sprechen; jede Kritik »von außen« verfehlt dann, so scheint es, ihren Gegenstand. Kritik wäre dann immer nur unter den Mitgliedern der gleichen kulturellen bzw. religiösen Überlieferungsgemeinschaft möglich; aber sie wäre kein mögliches Thema für den interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog. Und da auch das Anschauen und Denken des Philosophen durch die eigene kulturelle Überlieferung geprägt ist, bliebe auch seine Aufgabe darauf beschränkt, sich selbst und seine Hörer und Leser für ein verständnisvolles Hören auf die Selbstbezeugung fremder Kulturen und Religionen zu qualifizieren, aber die Kritik an ihnen dem internen Dialog unter den Angehörigen dieser fremden kulturellen bzw. religiösen Überlieferungsgemeinschaft vorzubehalten.

Die einzige Möglichkeit, diese Konsequenz zu vermeiden, öffnet sich dann, wenn sich an den Selbstzeugnissen kulturspezifischer Erfahrungen ablesen läßt, daß innerhalb dieser Erfahrungen selbst defiziente Formen des Erfahrens und Selbst-Mißverständnisse dessen, der solche Erfahrungen macht, auftreten können. Auf solche Gefährdungen hinzuweisen, wäre dann eine legitime Aufgabe der Philosophie. Und in der Begegnung der Kulturen und Religionen könnte sich herausstellen, daß manche von ihnen für manche dieser Selbst-Gefährdungen besonders anfällig sind und in der Begegnung mit Angehörigen anderer Kulturen und Religionen auf diese Selbst-Gefährdungen aufmerksam werden, vielleicht sogar Wege finden können, diese Gefahren zu überwinden. Der Dialog zwischen Kulturen bzw. Religionen könnte dann Möglichkeiten eröffnen, daß diese voneinander auf kritische Weise lernen – zunächst indem sie je für sich ein kritisches Selbstverständnis ihrer eigenen Überlieferung gewinnen, sodann indem sie einander Möglichkeiten anbieten, das auf solche Weise selbstkritisch geläuterte Zeugnis der jeweils fremden Erfahrung in das Verständnis ihrer jeweils eigenen Überlieferung aufzunehmen. Es ließe sich im Einzelnen zeigen, daß auf diese Weise tatsächlich immer wieder im Verlauf der Geschichte die Kulturen

und Religionen aufeinander eingewirkt und Elemente aus fremden Überlieferungen sich kritisch angeeignet haben. Und eine Philosophie, die gerade im Hören auf das Selbstzeugnis der Kulturen und Religionen auf die Gefahren ihrer eigenen, spezifisch philosophischen Selbst-Gefährdung aufmerksam wird und diese aus ihren Gründen verständlich macht, könnte sich gerade dadurch zugleich als Vermittlerin des interkulturellen und interreligiösen Dialogs bewähren.

Insofern bewährt sich auch im speziell religionsphilosophischen Zusammenhang eine Regel, die schon Platon im Dialog »Theaitetos« aufgestellt hat und die Descartes in seiner »Sechsten Meditation« auf neue Weise angewendet hat: Wer eine angemessene Theorie des (menschlichen) Erkennens aufstellen will, muß zugleich die Möglichkeit des Irrtums aus ihren Gründen begreiflich machen. Daraus ist an dieser Stelle zu folgern: Wer eine angemessene Theorie der spezifisch religiösen Erfahrung aufstellen will, in der allein das Heilige und Göttliche »originär gegeben« ist, muß zugleich begreiflich machen können, daß und warum es Fehlformen dieser Erfahrung und ihrer Auslegung gibt, die dazu führen, daß der religiöse Akt sich auf einen »fingierten Gott« oder auf »falsche Götter« bezieht. Dazu bietet die hier vorgeschlagene Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit einen Ansatz. Denn im Rahmen dieser Theorie gewinnt eine zweite, ebenfalls altbewährte Regel eine neue, konkretere Gestalt: Niemand kann getäuscht werden, wenn er sich nicht selber täuscht (*Nemo fallitur nisi per seipsum*). Angewandt auf den Dialog mit der Wirklichkeit bedeutet dies: Nichts und niemand kann uns täuschen, wenn wir uns nicht zu einer Fehlgestalt des »Verbum Mentis« verführen lassen; dieses ist der gemeinsame Ursprung, aus dem sich sowohl alle objektiv gültigen Erkenntnisse als auch alle trügerischen Meinungen ergeben. Und gerade deshalb, weil auch die trügerische Meinung aus dem Verbum Mentis hervorgeht, kann sie gelegentlich der objektiv gültigen Erkenntnis zum Verwechseln ähnlich sehen.

Solche Fehlgestaltungen betreffen zwar primär den Einzelnen, der Erfahrungen macht und deshalb durch sein Anschauen und Denken den Anspruch des Wirklichen zu beantworten versucht. Aber es ist damit zu rechnen, daß gewisse Formen der Überlieferung die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft für gewisse dieser drohenden Fehlgestaltungen besonders sensibel machen, während andere Überlieferungen die Fähigkeit, derartige Gefahren zu entdecken,

eher herabsetzen. Eine philosophische Theorie, die nicht nur die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung im Allgemeinen beschreibt, sondern auch die für jede Erfahrungsart spezifischen Gefahren ihres Mißlingens, kann deswegen auch einem kritischen Vergleich derartiger Überlieferungen und der sie stützenden Institutionen dienen.

b) *Ein noch uneingelöstes Programm:
Die Erklärung von Fehlformen der Erfahrung*

Aus dem Gesagten ergibt sich: Die Transzendentalphilosophie hat nicht nur die Aufgabe, die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufzuzeigen, also insbesondere jene Strukturen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, durch die es möglich wird, von der bloßen Subjektivität des Erlebens zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Zu ihren Aufgaben gehört es auch, mögliche Fehlformen des Erfahrens erkennbar zu machen und aus ihren Entstehungsgründen zu erklären. Nicht immer sind sich die Transzendentalphilosophen dieser Aufgabe bewußt gewesen⁵.

Dabei sind zwei Arten solcher Fehlformen zu unterscheiden: Es gibt *fragmentarische Formen* der Erfahrung, die daraus entstehen, daß die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert. Und es gibt *Fehlgestaltungen*, die daraus entstehen, daß der Erfahrende gewisse Bedeutungsmomente nicht wahrnimmt, die zu jeder Erfahrung gehören. Dann entsteht ein Mißverständnis des Erfahrungsinhalts, das auf sein Anschauen und Denken zurückwirkt, sodaß er sein Verbum Mentis auf unangemessene Weise ausspricht. Das aber hat zur Folge, daß er auch den Akt der Gegenstandskonstitution auf irregeleitete Weise vollzieht.

Unter diesen Arten von Fehlformen der Erfahrung ist die erste vergleichsweise leicht zu erkennen. Wenn die Erfahrung als ein Dialog mit der Wirklichkeit zu verstehen ist, dann kann sie auf zwei-

⁵ Auch in meinem Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« bin ich auf dieses Thema nicht eingegangen. Insofern stellen die nun folgenden Überlegungen eine notwendige Ergänzung des dort Vorgetragenen dar. Anlaß dazu war die Aufgabe, Möglichkeiten eines kritischen Vergleichs der Religionen aufzufinden, obgleich doch in jeder von ihnen religiöse Erfahrungen gemacht und bezeugt werden. Aber die speziell religionsphilosophische Aufgabe, Maßstäbe zur kritischen Würdigung besonderer religiöser Erfahrungen aufzufinden, hat die allgemein transzendentalphilosophische Aufgabe in Erinnerung gerufen, zu fragen, ob es Fehlformen gibt, die bei jeder Art von Erfahrung auftreten können, woran man sie erkennt und wie ihr Zustandekommen zu erklären sei.

fache Weise fragmentarisch werden: einmal dadurch, daß dieser Dialog zum Selbstgespräch wird, sodaß das Subjekt zwar den Anspruch eines Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten meint, in Wahrheit aber nur seine eigenen vorgefaßten Meinungen in den Gegenstand »hineinprojiziert« und deshalb an ihm nur »finden« kann, was es »immer schon« gewußt und gesagt hat. Die zweite Weise, wie die Erfahrung fragmentarisch wird, besteht darin, daß das Subjekt unter dem übermächtigen Eindruck des Wirklichen verstummt und folglich nicht mehr zu einer Antwort findet, durch die es den Anspruch des Wirklichen in sein Anschauen und Denken aufnehmen und so für sich und andere zur Sprache bringen könnte. Es wird zu zeigen sein, daß beide Fehlformen auch auf dem Felde der religiösen Erfahrung vorkommen. Dann entartet die religiöse Erfahrung zur »Gottesfiktion«, die sich als »Externalisation« des vermeintlich frommen Bewußtseins erweist, oder zur Überwältigung des Menschen durch »dämonische Mächte«, die dem Menschen die Fähigkeit zu einer eigenverantwortlichen Antwort rauben.

Schwerer zu erkennen sind jene irregeleiteten Formen der Gegenstandskonstitution, die sich daraus ergeben, daß das Subjekt die Aufgabe, die ihm unter dem Anspruch des Wirklichen gestellt ist, falsch versteht und deshalb zu unangemessenen Vollzugsformen des Verbum Mentis verleitet wird und deswegen auch die Gegenstandskonstitution auf irregeleitete Weise vollzieht. Während es dort, wo die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert, gar nicht zur Gegenstandskonstitution kommt, weil das Subjekt entweder in einem reinen Selbstgespräch verharret und in seinen vermeintlichen Gegenständen nur seine eigene subjektive Befindlichkeit »nach außen projiziert« oder von seinen Eindrücken so überwältigt wird, daß es verstummt und den Anspruch der begegnenden Wirklichkeit nicht mehr zu beantworten vermag, gibt es andere Fälle, in denen wohl Gegenstände konstituiert werden, aber eines oder mehrere ihrer Bedeutungsmomente verlieren. Dann kommt es zwar noch dazu, daß dem Anschauen und Denken Gegenstände mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertreten. Aber es handelt sich um eine reduzierte Form von Gegenständlichkeit. Und in einem weiteren Schritt kann der so reduzierte Gegenstand sich verselbständigen und den Charakter eines Schein-Gegenstandes annehmen, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und das dialogische Verhältnis zwischen beiden zum Erliegen bringt. Andere Fehlformen der Gegenstandskonstitution beruhen, wie sogleich zu zeigen sein wird, auf

unzulänglichen Versuchen, solche Ausfallserscheinungen, sobald sie bemerkt werden, zu kompensieren.

Um nun zu verstehen, auf welche Weise es zu solchen Formen fragmentarischer Gegenstandskonstitution und zu den entsprechenden Kompensationserscheinungen kommen kann, hat sich – zunächst überraschenderweise – die alte Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« als ein hilfreicher Leitfaden erwiesen. Das freilich setzt voraus, daß zunächst nicht nur die sprachphilosophischen, sondern auch die transzendentalphilosophischen Implikate freigelegt werden, die diesem alten Verfahren der Text-Auslegung, zumeist verborgenerweise, zugrundeliegen. Ein solcher Versuch, von einem alten und weithin außer Gebrauch geratenen exegetischen Verfahren transzendentalphilosophisch zu lernen, ist an früherer Stelle vorgetragen worden: Den vier Bedeutungsmomenten des geschriebenen oder gesprochenen Wortes liegen vier Bedeutungsmomente der Erfahrung zugrunde, die in diesem Wort bezeugt wird (s. Band I, 363–372). Dabei hat sich zugleich ergeben, daß die offenkundigen Schwächen dieses Auslegungsverfahrens überwunden werden können, wenn man sich bei seiner Anwendung auf seine sprachphilosophischen und vor allem transzendentalphilosophischen Implikate besinnt (s. Band I, 168 ff.).

Für die Beantwortung der hier gestellten Frage nach den Gründen, aus denen sich der Verlust wichtiger Bedeutungsmomente jeder Erfahrung, auch und besonders der religiösen, ergeben können, sind auf diesem Wege folgende Hinweise gewonnen worden: Es ist nicht immer leicht, die vier Bedeutungsmomente jeder Erfahrung gleichzeitig im Blick zu behalten und in ein Verhältnis untereinander zu setzen. Gerät aber eines dieser Momente aus dem Blick oder treten sie beziehungslos nebeneinander, dann wird die Eigenart des Anspruchs, unter den das Wirkliche den Erfahrenden stellt, mißverstanden, und die Antwort, die das Subjekt auf diesen Anspruch gibt, wird in die Irre geleitet. Das aber hat, wie sogleich zu zeigen sein wird, die Folge, daß auch der Akt der Gegenstandskonstitution auf eigentümliche Weise fehlgeleitet wird.

Aus dieser transzendentalphilosophischen Re-Interpretation der alten Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« ergeben sich Aufgaben sowohl für die allgemeine als auch für die spezielle Transzendentalphilosophie. Die allgemeine Transzendentalphilosophie hat mit Bezug auf die *Erfahrung als solche* zu zeigen, auf welche Weise aus dem Ausfall der vier Bedeutungsmomente jeder Erfahrung sich Fehlfor-

men der Gegenstandskonstitution ergeben. Die spezielle Transzendentalphilosophie hat den entsprechenden Nachweis für *je besondere Weisen* der Erfahrung zu führen, darunter auch für die religiöse Erfahrung.

4. Eine neue Aufgabe der allgemeinen Transzendentalphilosophie: die Freilegung der Gründe, aus denen Fehlformen der Gegenstandskonstitution hervorgehen

a) *Der mögliche Ausfall des »allegorischen« Bedeutungsmoments*

Unter den Bedeutungsmomenten des Erfahrungsinhalts kann dasjenige ausfallen, das an früherer Stelle das »allegorische« genannt worden ist (s. Band I, 170 ff.), und zwar so, daß nicht nur der konkrete Inhalt dieser Bedeutung unerkannt bleibt, sondern nicht einmal die Aufgabe entdeckt wird, nach ihm zu fragen. Dann wird dem Erfahrenden nicht bewußt, daß die jeweils erfahrene Wirklichkeit stets zugleich »mehr und anderes sagt«, als er gegenwärtig aufzufassen fähig ist. Dann bricht der Dialog mit dem Wirklichen, kaum daß er begonnen hat, ab und der Anspruch dieses Wirklichen an das menschliche Anschauen und Denken wird nicht mehr als jene »Veritas semper maior« begriffen, die das Anschauen und Denken des Subjekts über seine gegenwärtig erreichte Gestalt hinaustreibt. Aus der »Gegenwärtigwerdung« dieser je größeren Wahrheit in der Vorläufigkeitsgestalt ihres Erscheinens wird dann ihre vermeintlich abschließende Gegenwart. Der so gesehene Gegenstand wird dann zum »factum brutum«, das nur festgestellt werden kann, aber keine weiterführende Verstehensaufgabe mehr stellt. Auch auf diese Weise wird eine Erfahrung gemacht und ein Wirkliches entdeckt; aber der Anspruch, den es an das Subjekt richtet, und damit die Maßgeblichkeit, mit der es seinem Urteil gegenübertritt, beschränkt sich auf seine positivistisch verstandene Feststellbarkeit. Und sofern, in einem zweiten Schritt, die solchermaßen »festgestellte Tatsache« den Blick auf alle anderen Bedeutungsmomente des Wirklichen verstellt und zum Maßstab wird, an dem jeder Anspruch auf objektive Geltung gemessen wird, entsteht ein positivistischer »Tatsachenkult«, der die Auf-

gabe, einen weiterführenden Dialog mit dem Wirklichen zu führen, zum Vergessen bringt.

Kommt auf solche Weise jener stets weitertreibende Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch, der »Erfahrung« heißt, zum Erliegen, dann tritt das positivistisch verstandene »Faktum«, als das vermeintlich »allein Objektive«, an die Stelle des Wirklichen und hindert den, der dieses Faktum »festgestellt« hat, daran, den stets weiterführenden Anspruch des Wirklichen zu vernehmen. Auf solche Weise wird das »Faktum«, gerade weil es für das allein Wirkliche gehalten wird, zum Scheingegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und den Dialog zwischen beiden zum Erliegen bringt. Und der so konstituierte Gegenstand wird, statt Ort der Begegnung mit der »je größeren Wahrheit« zu sein, zum Konstrukt, das an die Stelle des Wirklichen tritt und das dialogische Verhältnis zwischen ihm und dem erfahrenden Subjekt verhindert.

Bemerkt das Subjekt dann, daß es den Anspruch des Wirklichen auf diese Weise nicht angemessen erfaßt und beantwortet hat, so kann es zu einer eigentümlichen Kompensation dieses Mangels kommen. Der Bedeutungs-Überschuß des Erfahrenen gegenüber seiner bloßen Feststellbarkeit wird dann ausschließlich darin gesucht, daß es seinen Betrachter zum freien Spiel seiner Vorstellungskraft anregt. Daß der Inhalt der Erfahrung »mehr und anderes sagt«, als eine bloße Tatsachenfeststellung zu sehen vermag, wird dann als die Fähigkeit des Wirklichen verstanden, im Menschen die schöpferische Gestaltungskraft der Imagination freizusetzen. Auch auf solche Weise wird eine Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Anspruch, den dieses Wirkliche an das erfahrende Subjekt richtet, wird auf diese Stimulation der Einbildungskraft reduziert. (Kant hat darin ein wesentliches Moment der ästhetischen Erfahrung gesehen.) Auf solche Weise freilich entsteht eine »Allegorese des Wirklichen«, die an die allegorisierende Willkür mancher Textausleger erinnert, die in den Text »hineinlesen«, was sie ihm abzugewinnen meinen. Und sofern das solchermaßen »ästhetisch reduzierte« Objekt den Blick auf alle anderen Bedeutungsmomente des Erfahrungsinhaltes verstellt und dadurch die kritische Selbst-Überprüfung unserer Vorstellungstätigkeit verhindert, wird es wiederum zum Scheingegenstand, der an die Stelle der Wirklichkeit tritt und das Subjekt daran hindert, im Dialog mit ihr jenen Anspruch zu vernehmen, durch den sich das Wirkliche von allen bloßen Imaginationen unterscheidet. Dabei kann man nicht selten beobachten, daß gerade mit einem

positivistischen Tatsachenverständnis sich, als dessen Kompensation, ein ungezügelttes Spiel der ästhetischen Phantasie verbindet.

b) Der mögliche Ausfall des »historischen« Bedeutungsmoments

Der soeben beschriebene wechselseitige Umschlag von »Tatsachenkult« und »ästhetischer Allegorese des Wirklichen« kann dazu führen, daß ein zweites Bedeutungsmoment des Erfahrungsinhalts ausfällt, das an früherer Stelle das »historische« genannt worden ist (s. Band I, 172 f.), und zwar wiederum in dem Sinne, daß nicht nur der jeweils konkrete Inhalt dieses »sensus historicus« verborgen bleibt, sondern nicht einmal die Aufgabe entdeckt wird, nach ihm zu fragen. Dann entsteht im Dialog mit dem Wirklichen ein eigentümlicher Gedächtnisverlust.

Dieser kann auf zweifache Weise auftreten: Entweder meint der, der eine Erfahrung gemacht hat und sie mit ähnlichen Erfahrungen vergleicht, an den konkreten Fällen die Regel gefunden zu haben, der, wie er nun annimmt, auch alle weiteren Erfahrungen dieser Art werden folgen müssen. Die Aufgabe, das Faktum auf seine Bedeutung hin auszulegen, scheint dann ein für allemal erfüllt zu sein. Die Inhalte bisheriger Erfahrung werden zu austauschbaren Beispielen für eine erkannte Regel, die auch durch alle kommenden Erfahrungen nur bestätigt werden kann. Wenn aber alle derartigen Beispiele nur die gleiche Regel veranschaulichen, kann jedes einzelne von ihnen schließlich vergessen werden, sofern man nur die Regel hinlänglich deutlich erfaßt hat. Die Erinnerung an die »Fälle« ist dann allenfalls von propädeutisch-didaktischem Nutzen, hat aber für sich genommen keinen eigenen Erkenntniswert.

Oder der Erfahrende ist sich der jeweils besonderen, nicht austauschbaren Bedeutung jeder einzelnen Erfahrung bewußt. Aber die Bereitschaft, sich durch das Wirkliche und seinen Anspruch immer neu zu immer neuartigen Antworten herausfordern zu lassen, läßt alle früheren Phasen des Dialogs als überholt und unmaßgeblich erscheinen. Statt in der Kontinuität eines dialogischen Prozesses der einen Wahrheit der Sache auf der Spur zu bleiben, ist der Erfahrende ganz an den immer neuen Augenblick der Begegnung mit diesem Wirklichen hingegeben. Statt die je neue Erfahrung im Lichte der Erinnerung, die erinnerte Erfahrung im Lichte der neuen Begegnung mit dem Wirklichen auszulegen, hat er am je gegenwärtigen Verhältnis von Anspruch und Antwort genug. Weil aber diese je gegenwärtige

tige Begegnung schon im nächsten Augenblick vergangen ist und vergessen wird, kommt auf diese Weise weder die Identität der Sache in der Diversität ihrer Erscheinungsgestalten in den Blick noch die Identität des Ich im Wechsel seiner Weisen, die Sache aufzufassen und zu begreifen. Das einmal Entdeckte gewinnt keine Art von Denkwürdigkeit; und das neu Erfahrene gewinnt keine für die Zukunft maßgebliche Orientierungskraft. Diese Einstellung wird seit der Antike mit dem Begriff der »Neugier« verbunden, die den jeweils neuen Aspekt des Wirklichen mit leidenschaftlicher Hinnahmehereitschaft auffaßt, ihn aber sogleich wieder vergißt, wenn er, gemessen am jeweils nächsten Neuen, »alt« geworden zu sein scheint und deshalb keine Aufmerksamkeit mehr verdient. Diese Art von Neugier (curiositas) ist das gerade Gegenteil jenes »Verlangens nach Wissen«, das Aristoteles, im ersten Satz seiner »Metaphysik«, als Quelle allen Erkennens beschrieben hat.

Und wiederum ist hinzuzufügen: Auch auf diese Weise wird Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Gegenstand der Erfahrung wird auf seinen jeweils jüngsten Augenblicks-Aspekt reduziert und kein umfassender Kontext aufgebaut, innerhalb dessen eine hermeneutische Wechselbeziehung zwischen diesen Aspekten zustandekommen könnte. Denn wo jeder dieser Aspekte sich selber genug ist, wird die Aufgabe der Auslegung nicht nur nicht erfüllt, sondern nicht einmal als Aufgabe wahrgenommen. Darum erschöpft sich bei solcher Weise des Erfahrens die Maßgeblichkeit, mit der das Wirkliche den Erfahrenden und sein Urteil in Anspruch nimmt, also die Wahrheit der Sache, in ihrer aus allen Kontexten gelösten jeweiligen Erscheinungsgestalt. Sofern nun der auf seinen Augenblicks-Aspekt reduzierte Gegenstand das Subjekt daran hindert, in beharrlicher Bemühung jenen Dialog mit dem Wirklichen zu führen, durch den es der einen Sache und ihrem Anspruch im Wechsel ihrer Erscheinungsformen auf der Spur bleiben könnte, verselbständigt sich dieser Augenblicks-Aspekt zum Scheingegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und den Blick auf sie verstellt.

Auch in diesem Falle kommt es vor, daß der Erfahrende sich dessen bewußt wird, daß er auf solche Weise den Anspruch des Wirklichen nicht angemessen erfaßt und zur Sprache gebracht hat. Und auch dann kann es zu einer eigentümlichen Kompensation dieses Mangels kommen. Dann wird versucht, die bleibende Denkwürdigkeit jeder Begegnung mit dem Wirklichen, die durch keine kommen-

de Erfahrung, die wir mit der gleichen Wirklichkeit machen, jemals ihre Bedeutung verlieren kann, in einem Akt »imaginativen Sich-zurück-Versetzens« in die Vergangenheit freizulegen. Und je deutlicher sich der Erfahrende dessen bewußt wird, daß er, aufgrund der veränderten Weise seines Anschauens und Denkens, die Erfahrung von damals nicht zu wiederholen vermag, desto schmerzlicher wird ihm der fiktive Charakter einer solchen rückwärts gewandten Imagination klar. Der Kontext seiner Erfahrungen von »damals« erscheint ihm dann wie ein verlorenes Land, das er nicht mehr betreten kann; und die Denkwürdigkeit der damals gemachten Erfahrung verbindet sich mit dem Bewußtsein von ihrer Unwiederbringlichkeit. Die Erinnerung wird dann (wie dies auch manche Historiker beschreiben) zu einer »Fahrt ins Totenreich«, dessen Reichtümer sich zwar beschreiben, vielleicht sogar bewundern lassen, aber nicht ins Leben zurückgerufen werden können. Und der neue Blick auf die Gegenwart, der sich von dort her gewinnen läßt, erschöpft sich darin, auch deren Flüchtigkeit, eben deswegen freilich auch ihre Kostbarkeit deutlich werden zu lassen. Der Erfahrende wird so zum Historiker seines eigenen Lebens, der auch seine »Gegenwart von heute« als die »Vergangenheit von morgen« begreift und sich zu der Mühe veranlaßt sieht, auch die Fülle des erlebten Augenblicks in die Form des Dokuments zu bringen, das kommenden Betrachtern bezeugt, was für sie nicht mehr sein wird.

Auch auf solche Weise wird Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Gegenstand der Erfahrung wird auf seine Funktion reduziert, ein Objekt des Erinnerns zu sein (und sei es des künftigen Erinnerns an das dann zum Gestern gewordene Heute). Und der Anspruch, den das Wirkliche an das erfahrende Subjekt richtet, beschränkt sich auf den Appell: »Vergiß mich nicht, wenn ich nicht mehr bin, und denke daran, daß auch du nicht mehr sein wirst«. Und sofern dieses »Memento mortuorum« alle anderen Bedeutungsmomente des Wirklichen verdeckt und die »Gegenwärtigwerdung« dieses Wirklichen auf seine bloße Präsenz im Bewußtsein des Erinnernden beschränkt, verhindert es den jeweils gegenwärtigen und zukunfts offenen Dialog und wird so zum Schein-Gegenstand, gleichsam zum »Schatten«, der an die Stelle der »Lebenden« tritt. Wiederum kann man nicht selten beobachten, daß gerade die enttäuschte Neugier, der das »Neue von gestern« schon heute nichts mehr zu sagen vermag, in die Haltung einer solchen »Nekrophilie« umschlägt: Das Wirkliche erscheint dem, der diese Haltung einnimmt,

erst in dem Augenblick und in dem Maße teuer und liebenswert, in dem es aus dem gegenwärtigen Leben geschieden und zum Gegenstand der Totenklage geworden ist.

c) *Der mögliche Ausfall des »anagogischen« Bedeutungsmoments*

Der soeben beschriebenen Reduktion des Gegenstandes teils auf seine je augenblickhaft wahrnehmbare Erscheinungsgestalt, teils auf seine zwar fortdauernde, aber bloß intramentale Gegenwart im Gedächtnis steht jenes dritte Bedeutungsmoment jeder Erfahrung gegenüber, das an früherer Stelle das »anagogische« genannt worden ist. Denn zur Erfahrung gehört stets ein Moment des Unvorhersehbaren, das sich in gewissen Fällen bis zum »Exorbitanten« steigern kann, das denjenigen, der die Erfahrung macht, aus dem »Geleise« (orbita) seiner bisher bewährten Welt- und Lebensorientierung wirft. Deshalb verlangt die Erfahrung vom Subjekt stets, wenn auch in unterschiedlichem Grade, ein Sich-Loslassen in seine noch unbekannte Zukunft hinein. Das aber ist nur möglich, weil der Erfahrende sich dem Wirklichen, das sich ihm in der Erfahrung gezeigt hat, auch für die Zukunft anvertrauen kann. Ein solches Vertrauen kann er nur gewinnen, weil jede einzelne Erfahrung nicht nur eine »Annäherung« an das Wirkliche darstellt, sondern dessen »Vergegenwärtigung« enthält (s. Band I, 125). Trotz aller Vorläufigkeit der Weise, wie es sich zeigt, ist das Wirkliche jeweils als ganzes in jeder Erfahrung gegenwärtig. Darum verleiht die Begegnung mit diesem Wirklichen dem Subjekt die Gewißheit: Kommende Weisen, wie dieses Wirkliche seinen Anspruch geltend machen wird, werden nichts von dem außer Kraft setzen, was ihm in früheren Begegnungen mit ihm einsichtig geworden ist. Nur so tritt die Einheit des Wirklichen in der Verschiedenheit der Weisen hervor, wie es sich in der Abfolge der Erfahrungen zeigt. Nur dadurch schließen sich die verschiedenen Phasen im Dialog mit diesem Wirklichen zur Einheit eines Weges zusammen, der »nach oben führt« (an-agei), d. h. die Eigenart dieses Wirklichen und seines Anspruchs stufenweise immer deutlicher und auf immer inhaltsreichere Weise erkennen läßt.

Nun aber kann hinzugefügt werden: Es ist dieses anagogische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das dem Subjekt eine Selbstkritik möglich macht, die nicht in Skepsis umschlägt. Der Erfahrende kann in aller Gelassenheit mit der Möglichkeit rechnen, daß er seine bisher gewonnenen Ergebnisse rückschauend als Irrtümer wird beur-

teilen müssen. Denn er ist gewiß, daß die Sache, an die er sich hingibt, ihm den Weg in die Zukunft öffnen wird: Er wird auch in seinen Irrtümern immer wieder jenes vorantreibende Moment erkennen können, durch das der »je größere« Anspruch des Wirklichen ihn über diese Irrtümer hinausführen wird. Der Gegenstand selbst in derjenigen Gestalt, in der er jeweils für den Erkennenden gegenwärtig geworden ist, enthält die Garantie dafür, daß die einmal gemachte Erfahrung, auch wenn sie vielleicht zunächst falsch aufgefaßt worden sein sollte, einen »Wahrheitskern« enthält, der zwar im Lichte neuer Erfahrungen jeweils neu verstanden werden muß, aber, jenseits des Wechsels solcher Interpretationen, seine bleibende Maßgeblichkeit behalten wird. Auf diesem Vertrauen beruht auch aller Fortschritt der Wissenschaft. Denn auch sie kann nur voranschreiten, wenn sie nicht beständig »von vorne anfängt«, sondern gewiß sein darf, daß keine mit methodischer Strenge einmal gewonnene Erkenntnis durch später notwendig werdende Korrekturen ganz ungeschehen gemacht werden kann, sondern daß sie, auf welchem dialektischen Wege auch immer, in der künftig erkannten Wahrheit »aufgehoben« bleibt (verneint, aufbewahrt und auf eine höhere Stufe emporgehoben).

Fällt dieses Zutrauen fort, dann schlägt der »methodische« Skeptizismus der Wissenschaft, die jede ihrer Behauptungen für eine künftige Überprüfung offenhält, in den »dogmatischen« Skeptizismus um, der in den jeweiligen »Erkenntnissen von heute« nichts anderes mehr zu sehen vermag, als jene Irrtümer, die die »Wissenschaft von morgen« durchschauen wird. Wenn nämlich der Erfahrende die Kontinuität seines Erkenntnisweges nicht mehr durch den Gegenstand selbst garantiert sieht, muß er selber durch die Methode seines Vorgehens dafür sorgen, daß er nicht beständig neue »erste Schritte« tut, sondern jeweils einen Schritt vor den anderen setzen kann. Das Bewußtsein, bei aller Vielfalt seiner Beobachtungen und Reflexionen der »je größeren« Wahrheit auf der Spur zu bleiben, ist dann abhängig von der jeweils gewählten Methode. Da aber derartige Erkenntnismethoden stets bewährungsbedürftig sind und unter Korrekturvorbehalt stehen, gelten auch die Ergebnisse, zu denen sie führen, stets nur »bis auf weiteres« und insofern »auf Widerruf«. Das gilt auch für den Maßgeblichkeitsanspruch der bisher gewonnenen Erfahrung. Und der Gegenstand dieser Erfahrung, die »Sache selbst«, erscheint dann als der bloße Inhalt einer solchen hypothetischen und jederzeit widerruflichen »Setzung«.

Auch auf diese Weise werden Erfahrungen gemacht und wird Wirklichkeit entdeckt. Aber wenn man dem Gegenstand der Erfahrung das Bedeutungsmoment der Verheißung nicht ansieht, sodaß er, so gesehen, das in ihn gesetzte Vertrauen nicht rechtfertigt, ist auch er seinerseits ein bloß hypothetisch und bis auf Widerruf angenommener Gegenstand. Die Weise, wie er dem Subjekt gegenübertritt, erschöpft sich dann darin, daß er diesem vor Augen führt, zu welchem Ergebnis seine Erkenntnisverfahren geführt haben. »Gegenstandskonstitution« bedeutet dann nur, daß aus den Prämissen und Verfahren, die der Erkennende anwendet, ein Ergebnis hervorgeht, das ihm nun mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt. Und dieser Maßgeblichkeitsanspruch reduziert sich seinerseits darauf, daß das Subjekt die Konsequenzen bejahen muß, die sich aus seinem eigenen methodischen Vorgehen ergeben – und auch dies nur solange, wie es an dieser seiner Vorgehensweise festhalten will.

Es ist deutlich, daß insbesondere ein positivistisches Tatsachenverständnis die Neigung begünstigt, von einem naiven Vertrauen in die »Tatsachen« zu einem solchen System stets widerruflicher Setzungen überzugehen. Sobald nämlich der Forscher bemerkt, daß die scheinbar so problemlose »Feststellung von Tatsachen« stets einen systematischen Zusammenhang voraussetzt, innerhalb dessen Tatsachen von Fiktionen oder Täuschungen unterschieden werden können, und daß dieser systematische Kontext durch die jeweils benutzte Methode definiert wird, liegt für ihn die Folgerung nahe, daß die Wahl einer anderen Methode auch andere Kriterien für die Feststellung von Tatsachen zur Folge haben würde und daß deshalb die Anerkennung von Tatsachen ebenso widerruflich ist wie die Entscheidung für ein bestimmtes methodisches Vorgehen.

Der so auf eine hypothetische, jederzeit widerrufliche »Setzung« reduzierte Gegenstand kann sodann, in einem zweiten Schritt, für das allein Wirkliche gehalten werden: »Wirklich« ist, was im Rahmen eines je bestimmten methodischen Vorgehens festgestellt werden kann und im Rahmen des gleichen Verfahrens weitere Schritte der Untersuchung vorzeichnet. Was nicht innerhalb dieses Verfahrens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden kann, gilt als nicht existent. Man kann in solchen Fällen von einem »szientistisch reduzierten« Wirklichkeitsverständnis sprechen. Für ein solches Wirklichkeitsverständnis schiebt die »festgestellte Tatsache«, die durch das Untersuchungsverfahren definiert ist, an die Stelle der Wirklichkeit und läßt andere Weisen, wie das Wirkliche

das erkennende Subjekt in Anspruch nehmen könnte, »bis auf weiteres« (d. h. bis zum Entschluß, durch neue Methoden die Bedingungen für die Anerkennung von »Tatsachen« neu zu definieren) nicht zu. Damit aber ist die so verstandene Tatsache von einem Konstrukt nicht mehr zu unterscheiden, das den Dialog mit dem Wirklichen verhindert, und wird so zum Scheingegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Welt seiner Erfahrung geschoben hat.

Es ist möglich, daß das Subjekt sich, in seiner Eigenschaft als »Forschersubjekt«, mit diesem Ergebnis zufriedengibt. Es ist aber auch möglich, daß es, als »konkret lebender Mensch«, darin das nicht wiedererkennt, was ihm widerfährt, wenn es Erfahrungen macht. Aus diesem Ungenügen an einem Erfahrungsverständnis, das den erfahrenen Gegenstand auf das hypothetisch entworfene Ergebnis eines hypothetisch angewandten Erkenntnisverfahrens reduziert, entstehen wiederum Versuche, diesen Mangel zu kompensieren. Dann entsteht der Versuch, das »anagogische« Bedeutungsmoment, das der wissenschaftlichen Empirie unzugänglich zu sein scheint, anderen, besonderen Erfahrungsarten zu reservieren, vor allem der religiösen und spezieller der mystischen Erfahrung. Hier hofft man, einer Wirklichkeit zu begegnen, die eine aller Vorläufigkeit und Korrekturbedürftigkeit enthobene Verheißung enthält und darum das Vertrauen des Erfahrenden rechtfertigt – sei es einer besonderen, von allem Welthaften verschiedenen Wirklichkeit, sei es einer Bedeutungstiefe, die allem Wirklichen innewohnt. Auch und gerade der Anspruch, unter den die so erfahrene Wirklichkeit den Menschen stellt, ist »Veritas semper maior«, d. h. ein Anspruch, der jeden Versuch einer menschlichen Antwort stets übersteigt. Aber diese Überlegenheit der Wahrheit über die menschliche Weise, sie zu begreifen, gewinnt hier eine besondere Gestalt: Sie wird als eine Weise der Zuwendung erfahren, die dem Menschen Anteil an ihrer zeit-enthobenen Ewigkeit gewährt. Mag die ästhetische Erfahrung den Menschen dem freien Spiel seiner Vorstellungskraft überlassen, mag die wissenschaftliche Empirie ihn den bloßen Produkten seiner stets auf Widerruf angewandten Erkenntnisverfahren begegnen lassen: Hier endlich, so meint man, wird das Wirkliche, das sich zeigt, als das Geheimnis offenbar, das nicht begriffen zu werden braucht, weil es in seiner alles Begreifen übersteigenden Bedeutungsfülle sich dem Menschen so zuwendet, daß es dessen Unterwegssein zur Ruhe kommen läßt.

Daraus wird verständlich, daß gerade solche Menschen, die in

der Wissenschaft den bloß hypothetischen Charakter aller Forschungsergebnisse betonen und jederzeit zu deren Widerruf bereit sind, wenn neue Entdeckungen dies verlangen, in ihr keinen hinlänglichen Grund ihres Vertrauens entdecken und daher nicht selten mit besonderer Leidenschaft nach religiösen, insbesondere nach mystischen Erfahrungen suchen. Hier hoffen sie zu finden, was bleibende Gültigkeit besitzt.

Und doch lassen derartige Versuche nur allzu häufig erkennen, daß sie Ergebnisse einer fragwürdigen Kompensation des erfahrenen Mangels sind. Das zeigt sich schon daran, daß die auf solche Weise gesuchten und gefundenen Erfahrungen gewöhnlich von aller Kritik ausgespart bleiben. Schon die Frage nach Kriterien, die es gestatten, auf diesem Gebiete zwischen objektiv gültigen Erfahrungen und beliebigen Phantasieprodukten zu unterscheiden, gilt dann als Folge einer unsachgemäßen Übertragung von Kategorien, die auf dem Gebiet der Wissenschaft unerläßlich, auf dem Gebiete der Religion aber unanwendbar seien – so als gäbe es nicht gerade hier besonders erschreckende Produkte einer ungezügelter Einbildungskraft. Vor allem aber hat die strikte Unterscheidung zwischen überprüfbarer wissenschaftlicher Hypothese und einer religiösen Erfahrung, die, wie man irrigerweise annimmt, einer solchen Überprüfung weder bedarf noch zugänglich ist, zur Folge, daß beide »Erfahrungswelten« entweder bis zur Beziehungslosigkeit auseinanderfallen oder die religiöse Erfahrung dazu dienen muß, die gewagtesten, oft wirklich unsinnigsten Hypothesen, die keiner wissenschaftlichen Überprüfung standhalten, mit der Würde religiöser Weisheit auszustatten. Die so verstandene religiös-mystische Erfahrung löst keine Bewegung des Fragens mehr aus, sondern bringt alles Fragen zur Ruhe. Sie wird durch andere Weisen des Erfahrens nicht ausgelegt und legt sie nicht aus, sondern setzt sich an ihre Stelle.

Dabei braucht, bei aller gebotenen Vorsicht, nicht bestritten zu werden, daß auch auf diese Weise Erfahrungen gemacht werden und Wirklichkeit entdeckt wird. Aber es fehlt dieser Art von Erfahrung nicht nur das Merkmal, das es gestatten würde, zwischen Wahn und Wirklichkeit zu unterscheiden, sondern damit zugleich auch die Möglichkeit, das Erfahrene so zu bezeugen, daß der Hörer zu einer kritisch-verantworteten Zustimmung fähig wird. Das Verbum Oris, das der, der solche Erfahrungen gemacht hat, an andere Menschen richtet, beschränkt sich darauf, ihn von der Unzulänglichkeit seiner bisher gewonnenen Erkenntnis, vor allem der wissenschaftlichen, zu

überzeugen und ihm die »höhere Weisheit der Erleuchteten« anzubieten, die diesen Mangel hinter sich läßt. »Gegenstandskonstitution«, wenn dieser Begriff hier überhaupt noch gebraucht werden kann, reduziert sich hier auf die Produktion von Symbolen – seien es anschauliche Bildgestalten wie »Mandalas«, seien es Körperbewegungen wie rituelle Tänze, seien es auch Begriffe. Diese sind dazu bestimmt, die Erleuchtung, die dem Menschen widerfahren ist und den Hörern seines Zeugnisses widerfahren soll, auszudrücken und den Menschen für den neuen Empfang solcher Erleuchtung zu disponieren. Und es geschieht leicht, daß die so aufgebaute Symbolwelt den Blick auf die dem »gewöhnlichen Auge« sichtbare »Alltagswelt« verstellt. Diese wird dann zur »Scheinwelt« abgewertet, die die Mühe nicht lohnt, zu ihr in ein dialogisches Verhältnis einzutreten: die (vermeintlich) »mystische« Erfahrung schließt eine »andere Welt« auf, die sich an die Stelle der Alltagswelt setzt und jede Forderung, die »neue Erkenntnis« auch an alltagsweltlichen Erfahrungen zu bewahren, als bloßen Rückfall auf eine »überwundene Bewußtseinsstufe« erscheinen läßt.

Die so verstandene mystische Erfahrung bringt dann den Dialog mit dem Wirklichen zum Erliegen, und die mystischen Symbole setzen sich als eine Welt von Scheingegenständen an die Stelle der Wirklichkeit.

d) *Der mögliche Ausfall
des »tropologischen« Bedeutungsmoments*

Es ist von jeher das »tropologische« Bedeutungsmoment der Erfahrung gewesen, das die Menschen vor einem theoretischen Skeptizismus ebenso bewahrt hat wie vor esoterischem Schwärmertum. Selbst wer vom dem Zweifel geplagt ist, ob nicht alles theoretische Erkennen auf die hypothetische »Setzung« der Produkte des eigenen Erkenntnisverfahrens beschränkt ist, und auch wer allen Angeboten »höherer Weisheit« mißtraut, die diesen Mangel zu beheben verspricht, pflegt ein Kriterium der »Wirklichkeitsnähe« seiner Erkenntnis anzugeben: Er ist sicher, daß er in seiner Erfahrung Wirkliches erfaßt hat, wenn er sich dessen bewußt wird, welche Anforderungen an seine Praxis der Inhalt seiner Erfahrung an ihn richtet, und welches Umdenken von ihm verlangt ist, wenn er diesen praktischen Anforderungen genügen will. Als Kennzeichen des Wirklichen im Gegensatz zum Fiktiven gilt es dann, daß es »praxis-

bedeutsam« ist und in diesem Zusammenhang auch eine Neu-Orientierung des Denkens von uns verlangen kann.

Doch ist daran zu erinnern, daß der Hinweis auf die »Praxis-Relevanz« der Erfahrung nur einen Teilaspekt ihres »tropologischen Bedeutungsmoments« sichtbar macht. Schon Platon hat darauf hingewiesen, daß auch für die reine Theorie eine »Umwendung der ganzen Seele« gefordert ist, wenn wir nicht bei der bloßen Beschreibung von Phänomenen und bei der Feststellung gewisser Regelmäßigkeiten ihrer Abfolge stehenbleiben wollen, sondern die Eigenart des Wirklichen zu bestimmen versuchen, das sich uns in der Erfahrung zeigt. Das gilt auch dann, wenn wir daran zweifeln mögen, ob wir mit Platon diese Eigenart des Wirklichen darin sehen müssen, »Abbild« eines idealen »Urbilds« zu sein. Auch wenn wir das Verhältnis der Erscheinungen zu dem, was in ihnen Gegenwart für uns gewinnt, anders zu bestimmen versuchen, bleibt die Einsicht erhalten: Wir bringen die angemessene Weise, die Dinge zu sehen, nicht als selbstverständliche Voraussetzung mit, um dieses unser Wirklichkeitsverständnis nur mit immer neuen Erfahrungsinhalten zu füllen, sondern werden durch diese Erfahrungsinhalte immer neu dazu genötigt, uns zu einer Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen herausfordern zu lassen. Und erst einem Denken, das sich zu einer solchen Umgestaltung herausfordern läßt, wird auch deutlich, welche Ansprüche das Wirkliche an unsere Praxis stellt. Die Aufforderung des Apostels Paulus, die in speziell religiösen Zusammenhängen formuliert worden ist, macht zugleich eine allgemeine Bedingung praxis-anleitenden Denkens deutlich: »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr fähig werdet, zu beurteilen, was ... das Gute ist, das Zustimmungswürdige, das Vollkommene«⁶. Ohne Bereitschaft, sich im Denken umgestalten zu lassen, gibt es auch keine Urteilsfähigkeit in Sachen der Praxis.

Fällt dieses tropologische, zur Umwendung auffordernde Moment der Erfahrung aus, dann wird diese zu einem bloßen Sammeln von »Material«, das wir in den immer gleichen Formen unseres Anschauens und Denkens »unterbringen«. Daß auf diese Weise ein defizienter Modus von Erfahrung zustandekommt, hat schon Hegel betont: »Die eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von außen her eingetaucht, dies ist ... ein einfärbiger Formalismus«,

⁶ Röm 12,2.

der überdies »diese Eintönigkeit und abstrakte Allgemeinheit für das Absolute« hält⁷. Die bloße Allgemeinvorstellung, die aus großen Materialmengen gemeinsame Merkmale heraushebt, ist weder Erfahrung im vollen Sinne des Wortes, noch beschreibt sie das »Wesen« der Dinge, sondern läuft darauf hinaus, sich gegen die verwandelnde Kraft der Erfahrung immun zu machen.

Auch in diesem Falle braucht nicht bestritten zu werden, daß auch auf solche Weise Erfahrungen einer gewissen Art gemacht werden und Wirkliches entdeckt wird. Aber es handelt sich um eine defiziente Form von Erfahrung, und aus ihr ergibt sich eine reduzierte Form der Gegenstandskonstitution: Der Gegenstand, als bloßes »Material« verstanden, an dem das Subjekt die Bestimmungskraft seiner Anschauungs- und Denkformen bewährt, wird zum wehrlosen Objekt einer theoretischen und praktischen Gestaltung durch das Subjekt, das dieses Objekt für seine theoretischen Entwürfe und praktischen Projekte »auswertet«. Und an die Stelle des Dialogs mit dem Wirklichen tritt die bloße Geschicklichkeit dessen, der in solchem Auswerten zeigt, daß er »seinen Gegenstand beherrscht«.

Auf solche Weise zeigt sich, daß die bloße Forderung, das Wissen müsse »praxisrelevant« sein, nicht ausreicht, um diese defiziente Weise der Beziehung zum Wirklichen zu überwinden. In der Praxis nicht weniger als in der Theorie wird der zum bloßen »Material der Gestaltung« depotenzierte Gegenstand unfähig, den Erfahrenden zu einer Umgestaltung seines Denkens herauszufordern. Und wenn der Erfolg eines solchen Umgangs mit dem Wirklichen für ein hinreichendes Kriterium der »objektiven Geltung« unserer Entwürfe und Projekte gehalten wird, wird das »Objekt«, das sich auf solche Weise beherrschen läßt, zum Scheingegenstand, der sich an die Stelle des Wirklichen setzt und den Anspruch dieses Wirklichen nicht mehr vernehmbar werden läßt.

Auch in diesem Zusammenhang kann es zu Versuchen kommen, den Mangel dieses Verhältnisses zur Wirklichkeit zu kompensieren. Die Suche nach dem Wirklichen, das sich der Verwandlung in ein bloßes »Datenmaterial« für die »Verarbeitung« durch die »Programme« unseres theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs widersetzt, wird dann zum Hunger nach dem »Exorbitanten«, das unser Anschauen und Denken »aus dem Geleise (orbita) wirft«. Kier-

⁷ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Ausgabe Glockner II, 21.

kegaards Leidenschaft des Paradoxen und sogar Camus' Hoffnung, in der Erfahrung des Absurden jenes eigenartige »Glück« zu erleben, das er in seinem »Mythos von Sisyphos« beschreibt, waren noch von dem Willen getragen, zugleich eine Verwandlung der Vernunft zu erreichen – sei es bei Kierkegaard im »Sprung« von der ästhetischen zur ethischen und von dort zur religiösen Erfahrung, sei es bei Camus in einem neuen Selbstbewußtsein der Vernunft, die noch im machtlosen Protest gegen das Absurde sich ihrer Selbstgesetzgebung bewußt wird. Geht dieser Wille jedoch verloren, dann wird die Begegnung mit jener Übermacht des Wirklichen zum Selbstzweck, weil diese Übermacht, wie man meint, aller Versuche spottet, auf sie durch die Anstrengung des Anschauens und Begreifens zu antworten. Das Streben, einer Wirklichkeit zu begegnen, die größer ist als die Weise, wie wir sie zu fassen vermögen, nimmt Züge des Rauschhaften an. Und nicht selten werden physische Mittel eingesetzt, um diesen Rausch herbeizuführen. Die »große Reise« (trip) gilt dann als Ausweg aus einer durch die Übermacht der Ratio gezähmten und zugleich zur Scheinwelt herabgesetzten Gegenstandswelt. An die Stelle des »tropos«, der »Umwendung«, der Vernunft tritt ihre bewußt herbeigeführte Auslöschung.

Gerade Menschen, die diesen Weg zu gehen versuchen, sprechen oft in einem emphatischen Sinn von »Erfahrungen«, die sie machen, und von der »höheren, wahren Wirklichkeit«, die sich ihnen dabei erschließe. Und doch zeigt sich gerade hier besonders deutlich, daß bei solchen Versuchen einer Kompensation die Grenze zwischen Wahn und Wirklichkeit verschwimmt und der Mensch, der solche Erfahrungen sucht, sich eine Welt von Scheingegenständen aufbaut, die ihm den Zugang zum Wirklichen verstellen und den Dialog mit ihm verhindern.

e) *Ein Rückblick auf die verschiedenen Formen fehlgeleiteter Weisen der Erfahrung*

Der soeben gebotene Überblick über Fehlformen der Erfahrung und das Entstehen von Schein-Gegenständen könnte sich ausnehmen wie eine Sammlung beklagenswerter Symptome eines Kulturverfalls. Die Absicht dieser Darstellung war jedoch eine andere. Hier wie in anderen Fällen kann gerade an Ausfallserscheinungen, die sich beobachten lassen, die unersetzliche Funktion gewisser Bedeutungsmomente deutlich gemacht werden, die zu jeder Erfahrung gehören

und bewußt gehalten werden müssen, wenn Erfahrung und mit ihr die Konstitution ihrer Gegenstände gelingen soll.

Das gilt, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, auch für die religiöse Erfahrung. Auch sie ist durch jene vier Bedeutungsmomente bestimmt, die zu jeder Erfahrung gehören. Und die alte Lehre von der vierfachen Bedeutung Heiliger Schriften verweist nicht nur darauf, daß an jedem sprachlichen Ausdruck diese Bedeutungsmomente unterschieden werden können, sondern konnte zugleich als Leitfaden dienen, um die gleichen Bedeutungsmomente an jeder Erfahrung aufzuweisen. Denn die vierfache Bedeutung alles *Gesprochenen* beruht darauf, daß die *Erfahrung*, die im sprachlichen Ausdruck mitgeteilt wird, diese vier Bedeutungsmomente in sich enthält. Und gerade im religiösen Zusammenhang gilt: An Ausfallerscheinungen tritt besonders deutlich hervor, warum diese Bedeutungsmomente nicht fehlen dürfen, wenn Erfahrung gelingen soll. Dieser Hinweis ist im religionsphilosophischen Zusammenhang besonders wichtig, weil sich auf diese Weise Fehlformen des Religiösen verständlich machen lassen. Wer sich daher auf religiöse Erfahrung beruft, kann durch diese Hinweise die Möglichkeit gewinnen, derartige Fehlformen nicht nur zu erkennen, sondern auch zu vermeiden. Darin, eine derartige selbstkritische Reflexion der Zeugen religiöser Erfahrung möglich zu machen, liegt eine wichtige Aufgabe der Religionsphilosophie und spezieller des philosophischen Sprechens von Gott. Das wird sich zeigen, wenn im Folgenden teils von irregeleiteten, teils von mißverstandenen Formen der religiösen Erfahrung die Rede sein wird. Dabei wird sich zeigen, daß der transzendentalphilosophische Hinweis auf die Gefahr fragmentarisch bleibender oder fehlgestalteter Erfahrung einen neuen, fruchtbaren Ansatz für eine »Philosophische Einübung« in alle vier eingangs genannten »Traktate« der Fundamentaltheologie bietet. In besonderer Weise aber gilt dies für die philosophische Einübung in die Gotteslehre. Denn deren primäre Aufgabe besteht nicht darin, aus einem von aller Religion unabhängigen philosophischen Begriff, den der Philosoph für einen Gottesbegriff hält, Kriterien für ein richtiges oder falsches Reden von Gott abzuleiten. Sie besteht vielmehr darin, dem Zeugen religiöser Erfahrung Mittel an die Hand zu geben, mit deren Hilfe er die Aufgabe seines eigenen, religiösen Sprechens von Gott klarer erfaßt und sich gegen fehlgeleitete Formen seines eigenen, religiösen Erfahrens wirksamer schützen kann. Und sofern gewisse religiöse Überlieferungen die Wachsamkeit gegenüber diesen Gefahren stei-

gern, andere Überlieferungen derartige Fehlbildungen eher begünstigen, macht eine philosophische Theorie, die die Quellen dieser Selbstgefährdung der Religion aufdeckt, einen kritischen Vergleich religiöser Überlieferungen möglich und kann zugleich einen Dialog zwischen ihnen vermitteln, in dem die Religionen sich gegenseitig bei der Überwindung derartiger Gefahren Hilfe leisten.

Zweites Teilergebnis

Die traditionelle philosophische Gotteslehre konnte, auf der Grundlage der Ontologie, Gottesbegriffe entwickeln, die sich zugleich dazu eigneten, als Maßstäbe für einen kritischen Vergleich der Religionen zu dienen. Demgegenüber erscheint es zunächst als zweifelhaft, ob die Transzendentalphilosophie zur Erfüllung dieser Aufgabe fähig sei. Denn in allen Religionen werden religiöse Erfahrungen gemacht und bezeugt; darum scheinen sie alle diejenigen Bedingungen zu erfüllen, die diese Erfahrungen möglich machen und von denen die Transzendentalphilosophie handelt.

Doch zeigt eine nähere Betrachtung: Die allgemeine Transzendentalphilosophie hat nicht nur die Bedingungen zu beschreiben, die immer schon erfüllt sind, wenn Erfahrung geschieht; sie kann ebendadurch auch Kriterien gewinnen, an denen sich gewisse Fehlformen der Erfahrung diagnostizieren lassen. Diese Aufgabe tritt deutlicher hervor, wenn die Aufmerksamkeit sich nicht ausschließlich auf das *Ergebnis* konzentriert, das aus der Transformation subjektiver Erlebnisse mit Hilfe von Anschauungsformen, Begriffen und Ideen hervorgeht, sondern den *Vorgang* der Gegenstandskonstitution in die transzendente Betrachtung einbezieht, der zu diesen Ergebnissen führt.

Diese Konstitution der Erfahrungsgegenstände wird durch jene »Grundsätze des reinen Verstandes« geleitet, für die im Ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung eine Neuformulierung vorgeschlagen worden ist (s. Band I, S. 113 ff.). Die entscheidende Differenz dieser neuen Formulierung gegenüber der kantischen ergab sich aus der Beobachtung, daß der Anspruch des Wirklichen sich gegenüber den Antwort, die das Subjekt in den Akten seines Anschauens und Denkens gibt, als »je größer« erweist und damit den je einzelnen Akt dieser Antwort für einen zukunfts offenen »Dialog mit der Wirklichkeit« offenhält. Das entscheidende Problem einer solchen Be-

trachtung besteht darin, wie die Zukunftsoffenheit dieses Dialogs mit der objektiven Geltung und bleibenden Maßgeblichkeit jeder einzelnen Erfahrung zusammenzudenken sei.

Um diese Frage zu beantworten, mußte auf vier Bedeutungsmomente geachtet werden, die jedem Inhalt der Erfahrung zukommen und zugleich die Vielfalt der Erfahrungen zur Einheit eines dialogischen Erkenntnisweges zusammenschließen. Als Leitfaden zur Auffindung dieser vier Bedeutungsmomente erwies sich die alte theologische Lehre vom »Vierfachen Sinn der Heiligen Schriften« hilfreich. Denn was die Vertreter dieses exegetischen Verfahrens als vier Charakteristika von *Schriften* (und allgemeiner: von Zeugnissen religiöser Erfahrung) deutlich machen konnten, läßt sich darauf zurückführen, daß *die Erfahrung selbst* diese vier Bedeutungsmomente aufweist.

Der Inhalt jeder einzelnen Erfahrung gewinnt seine objektive Geltung und bleibende Maßgeblichkeit gerade dadurch, daß in ihm ein Bedeutungsgehalt antizipatorisch präsent wird, der erst im Lichte weiterer Erfahrungen, die mit dem gleichen Gegenstande gemacht werden, in voller Ausdrücklichkeit hervortritt. Darum muß jede einmal gemacht Erfahrung vom Subjekt, im weiteren Verlauf seines Dialogs mit der Wirklichkeit, »neu gelesen« werden und bringt dadurch jeweils »etwas Anderes zum Vorschein« (»alla agoreuei«). Dieses »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung verbindet sich mit dem »anagogischen«, sofern jede einzelne Erfahrung das Subjekt dessen gewiß werden läßt, daß sie durch keine kommende Erfahrung ihrer Bedeutung beraubt werden wird, wohl aber, kommende Erfahrungen deutend und durch sie neu verständlich gemacht, die Vielfalt der Erfahrungen zu einem Weg zusammenschließt, der »nach oben führt« (»an-agei«). Es ist gerade dieses anagogische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das die bleibende Maßgeblichkeit jeder einzelnen mit der Zukunftsoffenheit des Dialogs vermittelt. Ebendadurch behält jede einzelne Erfahrung, in ihrer konkreten Bedingtheit durch Zeit und Umstände, ihre bleibende Denkwürdigkeit (ihr »historisches« Bedeutungsmoment) und hält doch das Subjekt dafür offen, immer wieder durch neue Erfahrungen zu einer »Umgestaltung des Denkens« aufgerufen zu werden (und so das »tropologische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung zu entdecken).

Nun zeigt sich, daß gewisse Fehlformen der Erfahrung entstehen, wenn jeweils eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt. Wird in jeder einzelnen Erfahrung das Moment der »je größeren Wahr-

heit« nicht mit-erfahren, durch das sie auf kommende Erfahrungen verweist, in deren Licht sie »Neues sagen« wird, dann entsteht ein positivistischer »Tatsachenkult«. Wird demgegenüber, zugunsten der Zukunftsoffenheit des Dialogs, die bleibende Denkwürdigkeit der einzelnen, an Zeit und Umstände gebundenen Erfahrung mißachtet, dann entsteht die Illusion eines abschließenden Wissens, das den einzelnen Erfahrungsinhalten nur noch den Rang von »Beispielsfällen« unter einer schon bekannten Regel zugesteht. Geht dann, unter dem Eindruck des Widerstands, den die Erfahrungsinhalte dieser Subsumption unter apriori gewußte Regeln entgegensetzen, das Vertrauen in die Kontinuität eines »nach oben führenden Weges« verloren, dann verwandelt sich der Inhalt des Wissens in eine stets widerrufliche Hypothese. Wird schließlich das tropologische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung nicht entdeckt, dann tritt an die Stelle des Dialogs mit der Wirklichkeit der Versuch, den Erfahrungsinhalt in ein bloßes »Material« zu verwandeln, das je nach theoretischen und praktischen Programmen »auszuwerten« ist.

Aber auch die versuchte Kompensation dieser Fehlgestaltungen der Erfahrung kann zur Konstitution neuer Scheingegenstände führen, die sich zu ganzen Scheinwelten zusammenschließen. Das geschieht beispielsweise dann, wenn das Ungenügen am »Tatsachenkult« zu einer »ästhetischen Allegorese« führt, die alle begegnende Wirklichkeit in ein bloßes Gefüge von Anlässen für das freie Spiel der ästhetischen Phantasie verwandelt, oder wenn das Ungenügen an dem bloßen Wechsel jeweils »neuer« und alsbald »alt« gewordener Wirklichkeitsaspekte dazu führt, daß die bleibende Denkwürdigkeit jeder einzelnen Erfahrung nur noch darin gesucht wird, dem Nicht-Mehr-Wirklichen einen Ort in der wehmütigen Erinnerung zu bewahren. Auf ähnliche Weise kann der zutreffende Eindruck, daß das Wirkliche sich nicht in den stets widerruflichen »Setzungen« einer durch wechselnde Methoden bedingten Hypothese erschöpfen kann, eine Sehnsucht nach »mystischen« Erfahrungen entstehen lassen, an denen gemessen die »Alltagswelt« zur »Scheinwelt« versinkt. Oder der ebenso berechtigte Eindruck, daß das Wirkliche seinen Anspruch nur geltend machen kann, indem es das Subjekt zur Veränderung seines Anschauens und Denkens herausfordert, kann zur Sehnsucht nach einer rauschhaften Weise der »Bewußtseins-Erweiterung« führen, die sich in Wahrheit als versuchte »Auslöschung der Vernunft« erweist.

Es wird sich zeigen, daß alle diese Ausfallserscheinungen auch

auf dem speziellen Gebiet der religiösen Erfahrung auftreten können und dann spezifische Fehlgestaltungen dieser Erfahrung erzeugen. Diese ihrerseits haben zur Folge, daß an die Stelle des Dialogs mit der Wirklichkeit des Heiligen und ihrem Anspruch der Aufbau von (vermeintlich religiösen) Scheingegenständen tritt.

Der kritische, aber nicht skeptische Gebrauch des Begriffs »Veritas semper maior« bildet zugleich die entscheidende Bewährungsprobe, an der sich zeigen muß, ob von dem hier versuchten Ansatz aus eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« geleistet werden kann. Denn die auf allen Feldern der Erfahrung beobachtbare Differenz zwischen dem Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, und der Weise, wie wir diesen Anspruch in unserem Anschauen und Denken beantworten, ist unendlich, wenn es sich um den Anspruch der göttlichen Wirklichkeit handelt. Daraus entsteht die Frage, ob angesichts dieser unendlichen Differenz zwischen Anspruch und Antwort jeder Versuch, »adäquat« von Gott zu reden, von vorne herein vergeblich ist. Selbst der Begriff einer »Annäherung« unseres Denkens an die Wirklichkeit Gottes läßt nicht nur die Gefahr eines historischen Relativismus entstehen, sondern erscheint grundsätzlich widersprüchlich, weil eine unendliche Differenz nicht durch irgendwelche Veränderungen des Endlichen verringert werden kann. Wenn aber sowohl der Begriff der »Adäquation« als auch der der »Annäherung« sich in diesem Falle als unanwendbar erweist, entsteht die Frage: Zeigt der Begriff der »Veritas semper maior« eine Grenze an, an der alles begriffliche Denken endet und die Gottesbeziehung zu einer Sache irrationaler Gefühle wird? Oder gibt es eine Weise des Denkens und Sprechens, die dieser unendlichen Differenz auf angemessene Weise »korrespondiert« und sich dieser Korrespondenz durch Argumente vergewissern kann? Bernd Irlenborn hat in seiner Dissertation »Veritas semper maior« kritische Anfragen dieser Art an mein Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« gerichtet. Da ich in den Jahren seit dem Erscheinen dieses Buches meinen methodischen Ansatz weiterentwickelt habe, kann ich hoffen, daß die nun folgenden Ausführungen zugleich eine Antwort auf diese Anfragen enthalten (s. u. S. 76–90, 272–283, 390–404).

III Die Eigenart der religiösen Erfahrung, ihre Bedingungen und Bedeutungsmomente, oder: Religionsphilosophische Aufgaben der speziellen Transzendentalphilosophie

1. Die religiöse Erfahrung und ihre Bedingungen

Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, die in der allgemeinen Transzendentalphilosophie aufgefunden wurden – die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Verstandesbegriffe, vor allem der Kausalität und der Substanz, die regulativen Ideen der Welt und des Ich – kehren auch auf dem speziellen Felde der religiösen Erfahrung wieder. Aber sie gewinnen hier eine spezifische Gestalt.

Wie jede Erfahrung, so ist auch die religiöse jene Begegnung mit dem Wirklichen, an der unsere theoretischen Ansichten und praktischen Absichten sich bewähren müssen. Ihr Spezifikum besteht darin, die Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen zu sein, die den Bewährungsmaßstab für alle speziell religiösen Ansichten und Absichten darstellt. Wie jede Erfahrung, so geht auch die religiöse aus der Verarbeitung subjektiver Erlebnisse hervor, die durch Anschauungsformen, Kategorien und Ideen geschieht.

Wie jede Erfahrung, so ist auch die religiöse jene Begegnung mit dem Wirklichen, in welcher dieses sich, gegenüber der Auffassungsart des Subjekts, als »je größer« erweist und deshalb eine »Metamorphosis« seines Anschauens und Denkens notwendig macht. Im speziellen Falle der religiösen Erfahrung gilt das in so ausgezeichnetem Maße, daß der, der diese Erfahrung macht, die notwendige Umgestaltung sich nicht selber zuschreiben kann, sondern diese als Gabe des Heiligen begreift (sei sie im Übrigen »Erweckung«, »Erleuchtung« oder »neue Geburt« genannt).

Für die religiöse Erfahrung ist es charakteristisch, daß für den, der sie macht, in der Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen sein eigenes Ich und seine Erfahrungswelt als ganze »auf dem Spiele stehen«. Die Entscheidung, ob beide an der übermächtigen Wirklichkeit des Heiligen zerbrechen oder durch dessen freie Zuwendung neu

(und zumeist in verwandelter Gestalt) zum Dasein befähigt werden, ist jeweils noch offen. Die Stunde der religiösen Erfahrung ist die Stunde der Entscheidung zwischen »Heil und Unheil« des Menschen und der Welt.

Das bedeutet für die religiöse Zeitanschauung: Der Zeitpunkt der religiösen Erfahrung ist nicht ein »gegen den Limes Null gravitierender« kleiner Abschnitt der zeitlichen Erstreckung, sondern das den kontinuierlichen Fluß der Zeit unterbrechende »Jetzt«, an dem diese Entscheidung über das Ganze gefällt wird. Die dieser Qualität des Augenblicks angemessene Deutungskategorie ist die der »Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung des Ganzen«¹. Die angemessene Auslegung der religiösen Erfahrung, die durch die Kategorie der »Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung« bestimmt wird, ist die »Archaialogía«, die Rede von dem, was »im Anfang« geschah und im Augenblick der religiösen Erfahrung abbildhaft neue Gegenwart gewinnt. Diese abbildhafte Re-Praesentatio der Ursprünge in bestimmten, für eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft normativen religiösen Erfahrungen kann ihrerseits noch einmal in rituellen Worten und Handlungen repräsentiert und so zum festen Bestandteil der religiösen Überlieferung gemacht werden. (Der Stein, auf dem der Erzvater Jakob schlief, gehört, im Sinne der biblischen Erzählung, zur einmaligen Situation einer in dieser Weise nicht wiederholbaren religiösen Erfahrung. Aber indem er ihn aufrichtete und salbte, machte er ihn zum Zeichen einer rituellen Begehung, die, wiederholt vollzogen, die Begegnung des Erzvaters mit dem göttlichen Ursprung erneut abbildhaft repräsentieren konnte.) Auf solche Weise wird die religiöse Zeit durch die religiösen Erfahrungen und deren rituelle Begehungen nicht nur periodisiert, sondern in ihrem kontinuierlichen Lauf unterbrochen und dadurch rhythmisiert. Durch diese Rhythmisierung aber wird auch die »profane« Zeit den »sakralen« Stunden der religiösen Erfahrungen und ihrer rituellen Begehungen zugeordnet.

Dieser Art der Zeitanschauung entsprechen die Kategorien der Substanz und der Kausalität in ihrer spezifisch religiösen Gestalt. Das »Bleibende im Wandel« ist die vom Heiligen »im Anfang« in numinoser Freiheit gefällte Entscheidung, als deren wechselnde Erscheinungsgestalten die Ereignisse der sakralen und der in ihrem Lichte gedeuteten profanen Erfahrungen verstanden werden. Das

¹ Vgl. dazu Augustins Auslegung von Joh. 8,24, wo Jesus auf die Frage »Wer bist du?« antwortet: »Der Ursprung, der jetzt mit euch redet« – Conf XI,8.

»Wesen« der Dinge und Menschen besteht darin, solche Abbild- und Gegenwartsgestalten der heiligen Ursprünge zu sein. (Deshalb muß auf die Frage »Was ist das?« nicht durch eine begriffliche Definition, sondern durch eine »archaiologische« Erzählung geantwortet werden.) Und das »Bestandgewinnen« (Hypóstasis) der Dinge und Menschen besteht darin, immer wieder, als Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ursprünge, aus diesen ihren Ursprüngen erneuert zu werden.

Eine Anmerkung:

Innerhalb der religiösen Zeitanschauung ist es ein »Proprium biblicum«, daß die Inhalte der religiösen Erfahrung auf einen zweifachen Ursprung bezogen werden: auf einen Ursprung vor aller empirisch datierbaren Zeit (en katabolé kósmou) und auf einen von Gott in mitten der Zeit gesetzten Neubeginn (die Herausführung des »erwählten« Volkes »mitten aus einem anderen Volk« bzw. das Anbrechen des »neuen Äons« in Tod und Auferweckung Jesu). Ein Beispiel für die Verknüpfung beider »Archaiologien« ist das christliche Bekenntnis, der »Erstgeborene von den Toten« sei identisch mit dem »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung«.

Die Wirkmacht des Heiligen, wie sie in der religiösen Erfahrung deutlich wird, besteht darin, über Sein oder Nichtsein des Menschen und der Welt zu entscheiden². Fällt diese Entscheidung im positiven Sinne aus, so ist sie Ausdruck einer »ermächtigenden Macht«, durch die die Menschen und Dinge zum Selbstvollzug ihres Lebens befähigt werden. Und alle Wirkmacht von Menschen und Dingen in dieser Welt beruht darauf, für diese ermächtigende Macht des Heiligen wirksame Zeichen seiner Gegenwart zu setzen. Das »Signum efficax« ist der ausgezeichnete Fall religiös verstandener Kausalität; und von diesem ausgezeichneten Falle her wird auch alles »profane« Wirken gedeutet.

Der Gebrauch dieser Kategorien ist, wie bei jeder Erfahrung, so auch bei der religiösen von den Ideen der Welt und des Ich geleitet. Aber auch diese gewinnen beim Aufbau der spezifisch religiösen Erfahrungswelt eine besondere Gestalt.

Das geordnete Ganze, dem alle Inhalte des religiösen Erlebens eingeordnet werden müssen, um in Erfahrungen transformiert zu werden, gewinnt seine Struktur durch die gemeinsame Beziehung

² Vgl. dazu das biblische Bekenntnis: »Der Herr macht, daß wir sterben, und macht, daß wir leben« – 1 Sam. 2,6.

all dieser Inhalte auf das, »was im Anfang geschah«. Die regulative Idee der »Welt« zeichnet deswegen dem Subjekt die Aufgabe vor, in allem, was ist und geschieht, die Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ur-Ereignisse wiederzuerkennen. Was sich diesem Kontext nicht einfügen läßt, ist »wesenloser Schein« oder »irreführender Trug«.

An dieser Stelle sei ein Hinweis erlaubt. Die platonischen Begriffe von den idealen Urbildern (Eíde) und ihren empirischen Abbildern (Eídola) und die Lehre von der Wesens-Verschiedenheit (Chorismós) der Urbilder gegenüber den Abbildern, aber auch von ihrer sich ereignenden Gegenwart (Parousía) in ihnen sind der Versuch, dieses religiöse Weltverständnis und die ihm entsprechende Aufgabenstellung des Erkennens philosophisch anzueignen.

Das »Sein« der welthaften Wirklichkeit ist das »von den Ursprüngen her« – a priori – immer neu geschehende Gegenwärtigwerden dessen, was »je schon war«.

Wiederum sei an dieser Stelle ein Hinweis gestattet: Die aristotelische Lehre von dem Sein der Dinge als dem »Sein dessen, was je schon war« (»ti en einai«) ist die Übersetzung dieser religiösen »Ontologie« in eine säkular gewordene Philosophie.

Die Aufgabe des religiösen Erkennens aber besteht darin, alle Inhalte des Erlebens in diese im wörtlichen Sinne »apriorische«, immer neu »von den Ursprüngen her« sich konstituierende Ordnung einzufügen.

Wie für alle Erfahrungsweisen, so ist auch für die religiöse die Fähigkeit, das geordnete Ganze einer Welt aufzubauen, der »Probierstein«, an dem sich erweisen muß, ob es gelingt, die Mannigfaltigkeit der erlebten Inhalte in die widerspruchsfreie Einheit des Aktes »Ich denke« aufzunehmen. Wenn aber die spezifisch religiöse Erfahrungswelt dadurch aufgebaut wird, daß in den Inhalten des menschlichen Erlebens die Abbild- und Gegenwartsgestalten dessen wiedererkannt werden, was »im Anfang geschah«, dann ist der spezifisch religiöse Akt »Ich denke« wesentlich der Akt eines solchen Wiedererkennens. Die formale Einheit dieses Aktes aber beruht auf der inhaltlichen Identität des Wiedererkannten in der Mannigfaltigkeit seiner Gegenwartsgestalten. Ausdruck dieses Wiedererkennens eines Identischen ist die Anrufung des Namens. Die regulative Idee, die auf diese Weise der menschlichen Erkenntnisbemühung vorgezeichnet wird, kommt in der rabbinischen Anweisung exemplarisch zum Ausdruck: »Einung des Herzens durch Einung des Namens«: Die

Aufgabe, zur religiös verstandenen Einheit des Aktes »Ich denke« zu finden, also die »Einung des Herzens«, kann nur gelingen, wenn in allem, was ist und geschieht, die Einheit des numinosen Ursprungs wiedererkannt wird, sodaß dieser, in aller Verschiedenheit seiner Gegenwartsgestalten, bei seinem einen Namen gerufen werden kann. Dies freilich ist ein Vorgang, der die gesamte Geschichte des Menschen und der Welt erfüllt; oder mit dem Propheten Secharja gesprochen: Erst »am Ende der Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einziger«³.

2. Der dialogische Charakter der religiösen Erfahrung und die Folgen, die sich aus seinem Ausfall ergeben

Wie jede Erfahrung, so hat auch die religiöse den Charakter eines Dialogs mit der Wirklichkeit; und wie jede Erfahrung, so wird auch die religiöse fragmentarisch, wenn sie diesen dialogischen Charakter verliert. Entartet der Dialog zum Selbstgespräch, dann entstehen »Gottesfiktionen«, in denen die vermeintlich »fromme« Seele ihr eigenes Selbstverständnis »an den Himmel projiziert«. Macht die Überwältigung durch die Wirklichkeit des Heiligen den Menschen unfähig, auf den Anspruch dieser Wirklichkeit Antwort zu geben, dann entsteht das Phänomen des Dämonischen und die ihm korrespondierende Dämonenfurcht.

a) *Das religiöse Selbstgespräch und die »Gottesfiktion«*

Das Verbum Mentis, so hat sich gezeigt, ist die Antwort, die wir in unserem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen geben. Und nur in der stets unzulänglichen und überbietungsbedürftigen Gestalt dieser Antwort (unseres Verbum Mentis) wird der Anspruch des Wirklichen für uns selbst (und sekundär auch für die Hörer unseres Verbum Oris) vernehmbar: Wir müssen immer schon anschauen und denken, um diesen Anspruch zu vernehmen und seinen Inhalt zu bestimmen. Aus dieser Tatsache, daß der Anspruch des Wirklichen uns nicht abseits von unserem eigenen Verbum Mentis vernehmbar wird, sondern nur als dessen inneres, vorantreibendes Moment, kann die Gefahr einer spezifischen Selbsttäuschung unse-

³ Sech. 14,9.

res Denkens entspringen: Der Dialog mit dem Wirklichen kann sich, oft unmerklich, in ein reines Selbstgespräch verwandeln; wir meinen dann (und geben dies auch unseren Hörern vor), in unserem Anschauen und Denken einen Anspruch des Wirklichen zu beantworten, während wir in Wahrheit nur unsere vorgefaßten Meinungen zum Ausdruck bringen und für sie einen Geltungsanspruch erheben, der nur so lange berechtigt ist, wie unser Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter bewahrt (vgl. die an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgetragenen Überlegungen zu den Bedingungen für Gegenstandsbezug, Wahrheit und objektive Geltung unserer Erfahrung [Band I, 122 ff.] und zur Exteriorität des Wortes, auch schon desjenigen, das wir in unserem Verbum Mentis beantworten [Band I, 220 ff.]).

Das Gesagte gilt auch für die religiöse Erfahrung. Sie antwortet der Zuwendung der »numinosen« Wirklichkeit, d. h. derjenigen, von deren mühelosem, ebenso ungenötigtem wie ungeschuldetem »Wink« oder »Nicken« (Nutum) es abhängt, ob der Erfahrende in der Begegnung mit ihm in bloße Verwirrung gestürzt wird oder ob er, an diese Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit stoßend, mit einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« beschenkt wird (vgl. Band I, 177 ff.). Aber auch der Anspruch dieser numinosen Wirklichkeit wird uns nur vernehmbar, indem wir anschauen und denken, also ihn durch unser Verbum Mentis beantworten. Und auch in diesem Falle kann daraus die Gefahr entstehen, daß das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter verliert und zum Selbstgespräch der (vermeintlich) frommen Seele wird. Wir geben dann vor uns selbst und anderen ein Wort, das wir uns selber sagen, als Antwort auf eine göttliche Anrede aus; wir meinen, es sei uns eine »Öffnung der Augen« widerfahren, wo wir uns in Wahrheit nur unsere religiösen Vorurteile zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen. Das vermeintliche Gotteswort, das wir durch unsere Antwort vernehmbar zu machen glauben, ist dann in Wahrheit die »Exteriorisation« unserer inneren Befindlichkeit. Auf solche Weise beten wir »selbstgemachte Götter« an und, durch sie vermittelt, uns selbst. Dieser Vorgang kann sich auf der Ebene des Verbum Oris wiederholen. Dann meinen die Sprecher und Hörer des religiösen Wortes, die Zusage und den Anspruch Gottes in der Gestalt ihres Menschenwortes weiterzugeben, während sie sich in Wahrheit nur gegenseitig in ihren religiösen Vorurteilen bestätigen (vgl. Band I, 159 f., 264 f., 276 f. und 357 f.).

Oder kurz: *Verliert das religiöse Verbum Mentis seinen dialogi-*

schen Charakter, dann wird es zum Ursprung von Gottes-Fiktionen. Gegen sie wendet sich mit Recht der in Antike und Neuzeit (bei Xenophanes wie bei Feuerbach) erhobene Projektionsverdacht. Diese zunächst mentale »Theoplasía« (Götterbilderei) läßt sich als die Ursache verstehen, aus der alle »Idololatría« (Anbetung selbst gemachter Götterbildner) als sekundäre Folge hervorgeht. Nur wenn der Mensch zunächst in seinem Denken fiktive Götter entwirft, ist er geneigt, auch im Kultus den Dienst an der freien und unverfügbaren Zuwendung Gottes zur Welt durch die Verehrung selbstgemachter Götter zu ersetzen. Dabei ist es ein Kennzeichen solcher »Theoplasía«, daß dem, der dieser Versuchung erliegt, auch jedes Verbum Externum, das er zu hören bekommt, zur bloßen Bestätigung dessen wird, was er »im Grunde immer schon gewußt« hat. Der »Götterbildner« ist schlechthin überraschungsresistent, weil er, im religiösen Selbstgespräch befangen, zum Dialog mit der göttlichen Wirklichkeit und ihrem Anspruch unfähig geworden ist. Und der auf solche Weise fingierte Gott ist immer »bequem«; denn er entspricht stets dem Bedürfnis nach Selbstbestätigung, das den Menschen veranlaßt hat, ihn hervorzubringen. Das gilt sogar dann, wenn dieser selbst-hervorgebrachte Gott als übermächtig und schrecklich erfahren wird. Es kann der menschlichen Seele eine eigene Befriedigung gewähren, ihr Erschrecken über sich selbst »an den Himmel zu projizieren«, das Abgründige des eigenen Ich zu divinisieren und sich dadurch von ihm zu entlasten.

Die hier vorgeschlagene »Philosophische Einübung in die Theologie« leistet also nicht weniger als die traditionelle »Philosophische Gotteslehre« einen Beitrag zur Unterscheidung des wirklichen Gottes von selbstgemachten Götzen; aber sie tut dies auf anderem Wege: durch Rückgriff auf die Eigenart der religiösen Erfahrung. Dadurch schärft sie den Blick für die ersten Anzeichen einer Fehlgestaltung dieser Erfahrung und für die daraus resultierende Gefahr der »Gottesbildnerie«. Genuin religiöse Erfahrung ist, wie jede Erfahrung, dialogischer Natur. Sie schlägt in Fiktion um, wo ihr dieser dialogische Charakter verlorengeht, sodaß sie zum Monolog verkümmert.

b) *Das Verstummen des Verbum Mentis und das Phänomen des Dämonischen*

Die Erfahrung, daß das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter verlieren kann und dann in ein einsames oder auch kollektives

Selbstgespräch (die wechselseitige Selbstbestätigung der Angehörigen einer Gruppe) übergeht, erzeugt nicht selten ein Mißtrauen gegen alle Eigentätigkeit des Subjekts: dieses muß, wie man dann meint, zum Schweigen kommen, wenn der Anspruch des Wirklichen vernehmbar sein soll. Und die Einsicht, daß der Anspruch der numinosen Wirklichkeit uns immer wieder der Unangemessenheit unserer Antwort überführt, lenkt oft die besondere Aufmerksamkeit religiöser Menschen auf solche Erlebnisse, in denen alles Anschauen und Denken an sein Ende kommt und ihm die ganze Welt seiner Gegenstände versinkt. Das Schweigen aller Regungen der Innen- und der Außenwelt gilt dann als die Bedingung dafür, daß Gott allein »spricht« – freilich auf eine Weise, die auch das menschliche Hören zu einem Verstummen vor dem göttlichen Geheimnis werden läßt.

Eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, kann freilich leicht zu einem Fehltritt führen: Indem eine solche Theorie den dialogischen Charakter jeder Erfahrung betont, kann sie die Meinung nahelegen, jede Art des Verstummens vor dem Heiligen sei eine bloße Ausfallserscheinung. Doch ist hier methodische Vorsicht geboten. Erlebnisse dieser Art können zu objektiv gültigen Erfahrungen werden, wenn sie nicht isolierte und deshalb dem Betroffenen unverständliche Einzel-Widerfahrnisse bleiben, sondern dazu beitragen, einen neuen, umfassenden Kontext aufzubauen, in dem auch alle anderen, ganz alltäglichen Erfahrungsinhalte ihre Stelle finden. Das außergewöhnliche religiöse Erlebnis wird zur solchermaßen gültigen Erfahrung, indem es eine »Erleuchtung« vermittelt, die den Erfahrenden für den Bedeutungsgehalt aller anderen Erfahrungen erst hellsichtig macht. Nun erst tritt, nach dem Urteil derer, die solche Erfahrungen machen, die Wahrheit aller Dinge aus ihrer Verschleierung hervor. Die Welt im Ganzen und das eigene Ich mit all seinen Tätigkeiten erscheinen nun als der »Schleier der Bilder«, der die Wahrheit des Absoluten bisher verhüllt hat; und das zuweilen erschütternde, zuweilen auch sanfte Wegziehen dieses Schleiers erscheint nun als das Geschenk einer Befreiung, durch welche alle Eigenständigkeit des Subjekts, alle Differenz zwischen Ich und Du, überwunden wird zugunsten eines Leer-Werdens, das mit der absoluten Fülle zusammenfällt. Erfahrungen dieser Art werden von den Mystikern der unterschiedlichsten religiösen Überlieferungen bezeugt; und im Buddhismus sind sie zur Mitte des religiösen Lebens und zugleich zum Ziel aller religiösen Bemühung geworden.

Mystische Erfahrungen dieser Art und das Zeugnis von ihnen,

wirken sodann auf alle anderen Arten der religiösen Erfahrung zurück: Sie schärfen das Bewußtsein dafür, daß der Anspruch der numinosen Wirklichkeit stets größer ist als alle Weisen unseres Anschauens und Begreifens und daß wir uns davor hüten müssen, der Anrede der Gottheit durch unsere Antwort voreilig ins Wort zu fallen. So wahren sie der numinosen Wirklichkeit den Charakter des Geheimnisses, das sich dem Zugriff unseres Begreifens immer wieder entzieht und dadurch den religiösen Akt, als Vollzug eines Gottesverhältnisses »in via«, von der »seligmachenden Schau«, die den Inhalt einer eschatologischen Hoffnung bildet, unterscheidbar macht. Diesem kritischen Moment, das zur religiösen Erfahrung gehört, haben auch die Anleitungen zu einer religiösen Praxis, die solche Erfahrungen vorbereitet, und die nachfolgenden Reflexionen zu dienen, die ihre Eigenart beschreiben.

Es ist deutlich, daß die Kategorie des »Dialogischen« auf diese Art der religiösen Erfahrung nur mit großem Vorbehalt angewandt werden kann; vor allem buddhistische Formen der Mystik verbinden sich oft mit der ausdrücklichen Warnung davor, zu den Inhalten solcher Erfahrung »Du« sagen zu wollen. Und folglich entsteht der Anschein, als komme angesichts solcher Erfahrungen auch jede dialogische Theorie der Erfahrung an ihre Grenze. Was freilich eine solche Theorie auch dann noch leisten kann, ist der Hinweis auf die Gefahr einer spezifischen Selbstverführung, die gerade aus mystischen Erfahrungen entspringen kann. Denn die glückhafte Erfahrung einer Fülle, die dem Menschen gerade im Leer-Werden geschenkt wird, kann jene Wachsamkeit zum Erliegen bringen, die notwendig ist, wenn der religiöse Mensch das »übergegenständliche Licht« nicht mit ganz anderen Mächten verwechseln soll, die von ihm ebenfalls den Verzicht auf all seine Eigentätigkeit und damit auf all seine Eigenverantwortung fordern. Es gibt Phänomene des Rauschhaften, die der mystischen Erfahrung oft zum Verwechseln ähnlich sehen; und es gibt Phänomene des »Gebanntseins« durch die Übermacht innerer oder äußerer Kräfte, die den Menschen wie »besetzt« halten und ihm zugleich die Illusion vermitteln, nun sei er zu der erfüllenden Leere gelangt. Wo der Mensch meint, er sei der Notwendigkeit enthoben, auf den Anspruch der numinosen Wirklichkeit seine eigenverantwortliche Antwort zu geben, droht die Gefahr, daß er wehrlos wird gegen derartige Mächte, die ihn innerlich gefangen halten. Es ist ein Merkmal der Weise, wie das Dämonische den Menschen in seine Abhängigkeit bringt, daß es in den Betroffenen eine Zustim-

mung zu dieser Weise des Selbstverlustes im Rausch oder im Gebanntsein durch äußere oder innere Übermächte erzeugt. Die menschliche Freiheit stößt dann nicht an eine äußere Grenze, sondern ist durch die dämonischen Mächte von innen »besetzt«; und diese erzeugen in ihm eine eigentümliche Leidenschaft der Selbst-Auslöschung. Von dieser Gefahr scheinen nicht die »originären« Mystiker oder die »authentischen« Vertreter des Buddhismus bedroht zu werden, wohl aber viele ihrer Bewunderer und Nachahmer, die, innerhalb der europäischen Kultur, der wissenschaftlichen Rationalität überdrüssig geworden sind, deshalb jede Art von kritischer Reflexion verabscheuen und damit leicht zu Opfern einer »Quasi-Mystik« und eines »Popular-Buddhismus« zu werden drohen. Eine philosophische Einübung in die Gotteslehre hat auch dieser Gefahr gegenüber eine kriteriologische Aufgabe zu erfüllen.

In diesem Zusammenhang kann ein religionshistorischer Hinweis hilfreich sein: Die großen Mystiker sind häufig zugleich scharfsinnige Theologen gewesen; ihre besondere Art der Erfahrung hat sie nicht zu einer Verachtung des Verbum Mentis oder auch Oris geführt. Ja man kann, wenigstens für Europa, feststellen, daß die Reflexionen, durch die die Mystiker nachträglich zu begreifen versuchten, was ihnen in der mystischen Erfahrung widerfahren ist, zu den Voraussetzungen gehören, ohne die die europäische Theorie der Subjektivität nicht hätte entstehen können. Von den »Viktorinern« des 12. Jahrhunderts über die deutschen Mystiker des 13., 14. und 15. Jahrhunderts bis zu den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts führt eine Entwicklung, in deren Verlauf das Ich und sein Verhältnis zu Gott und zur Welt zu einem zentralen Thema der theologischen, aber auch philosophischen Reflexion geworden ist. Die mystische Erfahrung hat also weder einen rauschhaften Verlust des Ich zur Folge gehabt noch ein Gebanntsein des Bewußtseins durch die Übermacht des erfahrenen Inhalts, sondern im Gegenteil ein geschärftes Selbstbewußtsein des Subjekts entstehen lassen. Und auch der Buddhismus hat spezifische Formen einer selbstkritischen Reflexion entwickelt. Die Theoretiker des Buddhismus beschreiben den Weg, der zur Erleuchtung führt, auf eine Weise, die die Verantwortung des Individuums deutlich macht, und zeigen auf, wie die erfahrene Erleuchtung sich in einer neuen Klarheit des Blicks auf die Welt unserer alltäglichen Erfahrung bewährt. Mag also in jenem Augenblick, in welchem das übergegenständliche Licht aufleuchtet, die Differenz und die dialogische Beziehung zwischen dem Subjekt und dem

Inhalt seiner Erfahrung zum Verschwinden kommen, so ist doch für den Weg, der dorthin führt, und für den neuen Blick auf die Wirklichkeit, der daraus entsteht, die eigenverantwortliche und zugleich selbstkritische Tätigkeit des Subjekts gefordert.

Damit wird zugleich ein Unterscheidungsmerkmal deutlich: Wenn die Berufung auf Erfahrungen der »Erleuchtung« zum Vorwand dafür wird, sich von dieser selbstkritischen, oft ausgesprochen asketischen Eigenleistung dispensiert zu meinen, wird auch die Eigenart dieser besonderen Erfahrung verkannt. Dann erst öffnet sich das »Einfallstor« für die Wirksamkeit ganz anderer, dämonischer Mächte, die vom Menschen Besitz ergreifen können.

Wenigstens in diesem Sinne bestätigt sich die Grundüberzeugung, die der Dialogischen Theorie der Erfahrung zugrundeliegt: Jede Erfahrung, auch die mystische, bewährt sich dadurch, daß sie neue Formen des Dialogs mit der Wirklichkeit möglich macht. *Wo dagegen das Verbum Mentis nicht nur für einen Augenblick schweigt, damit allein die Wirklichkeit des Absoluten sprechen kann, sondern grundsätzlich und endgültig verstummt, geht die Fähigkeit verloren, zwischen dem »Leerwerden für das Absolute« und dem »Besetztsein durch das Dämonische« zu unterscheiden.* Dabei kann jede Macht, die wir in unserem Innern oder in der uns umgebenden Welt erfahren, den Charakter des Dämonischen annehmen, wenn sie keine andere Antwort des Verbum Mentis mehr zuläßt als die rauschhafte Freude an dessen Selbstauflösung. Nicht selten führt dies dazu, daß die Erfahrung derartiger Mächte in der Rückschau die Vorstellung von »unreinen Geistern« erzeugt, von denen das Subjekt sich überwältigt fühlt und deren »Austreibung« von anderen, »guten Geistern« erhofft wird. Emotionen, die uns überwältigen, Eindrücke aus der Erfahrungswelt, die uns berauschen, erscheinen dann als Manifestationen derartiger dämonischer Geister, die uns, vergleichbar einer unrein gewordenen Atemluft, von innen her vergiften. Gegen sie sind wir machtlos, wie gegen »die mächtigen Herrscher der Luft, die Geister, die jetzt [in dieser Weltzeit] wirksam sind«⁴. Darum »ist unser Kampf nicht gegen Fleisch und Blut gerichtet, sondern gegen die Geister der Bosheit im Raum unter dem Himmel«⁵. Zu ihrer Abwehr genügt keine menschliche Kraft, sondern nur »die Waffenrü-

⁴ Eph. 2,2.

⁵ Eph. 6,12.

stung Gottes«⁶, d.h. jene Kraft, mit der Gott selbst seine Erwählten ausrüstet.

Aber auch diese Vorstellung, die aus der Erfahrung einer radikalen Gefährdung der menschlichen Seele entsteht, kann zur Quelle neuer Gefährdungen werden. Ist nämlich die Fähigkeit zum eigenverantwortlichen Verbum Mentis erloschen und an ihre Stelle die bloße Überwältigung getreten, dann kann der Wunsch erwachen, sich dieser fremden Übermacht zur Erreichung eigener Zwecke zu bedienen. Und so entstehen aus dieser Fehlgestaltung der vermeintlich religiösen Erfahrung die mannigfachen Formen der »schwarzen« und der »weißen« Magie: der »schwarzen«, durch die der Magier bestimmte Menschen bewußt dem Einfluß dämonischer Mächte ausliefert, um sie, als willenlose »Medien«, für die Erreichung seiner eigenen Zwecke einzusetzen, oder der »weißen«, durch die die befreiende Wirkung guter Geister herbeigezwungen werden soll. Das Erlöschen des eigenverantwortlichen Verbum Mentis in den betroffenen Personen gibt in beiden Fällen jener Macht erst Raum, die der Magier über sie auszuüben versucht.

Die hier vorgeschlagene »Philosophische Einübung in die Theologie« ist in diesem Zusammenhang geeignet, einen Beitrag zur kritischen Selbstüberprüfung des religiösen Aktes zu leisten, in diesem Falle einen Beitrag zur »Unterscheidung der Geister«⁷. Sie tut dies nicht weniger als die traditionelle »Philosophische Gotteslehre« es getan hat, aber auf anderem Wege. Wenn nämlich die Erfahrung als ein dialogisches Verstehen begriffen wird, dann läßt sich ein Kriterium angeben: Während der dämonische Geist den Menschen zum Verstummen bringt und damit zum willenlosen Medium seines Wirkens macht, beschenkt der göttliche Geist ihn mit der Gabe des Wortes, die ihn zum antwortenden Hören fähig macht. Auch das »übergegenständliche Licht« der mystischen Erfahrung unterscheidet sich von der Gewalt des Berausenden und Verzaubernden dadurch, daß es das menschliche Auge zu neuen Weisen des Blicks auf die Weltwirklichkeit befähigt, sodaß es den Widerschein der göttlichen »Herrlichkeit« auf dem »Antlitz aller Kreatur« erkennt; und aus dieser Erkenntnis entspringt das doxologische Wort, mit dem der Mensch dieses Wiedererkennen ausspricht. Dieses Wiedererkennen muß sich nicht immer in der Anrufung personaler Namen ausdrük-

⁶ Eph. 6,13.

⁷ 1 Joh. 4,1.

ken. Es kann auch in apersonalen Ausrufen seinen Ausdruck finden, etwa in den »heiligen Worten« des Buddhismus »O Geheimnis des Edelsteins in der Lotosblume«, »Om mani padme um«. Der Geist, der von Gott (oder einer apersonal gedachten heiligen Wirklichkeit) ausgeht, gibt sich dadurch zu erkennen, daß er zwar alle »Menschenweisheit« zum Schweigen bringt, dann aber »die Zungen reden macht« und so dem Dialog mit allem, was ist, eine neue Qualität verleiht. Die Erfahrung von der Wirksamkeit dieses Geistes löst ein, was die Vernunftpostulate nur »fordern« können: Der Geist stiftet die Möglichkeit, in allen, noch so disparat erscheinenden Weisen, wie das Wirkliche den Menschen in Anspruch nimmt, die Gegenwärtsgestalt der göttlichen Anrede an den Menschen zu entdecken (vgl. Band I, 125 f. u. 184 f.).

3. Die vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung und die Folgen ihres möglichen Ausfalls

Während innerhalb der allgemeinen Transzendentalphilosophie gezeigt werden kann, welche Bedeutungsmomente zu jeder Erfahrung gehören und welche Folgen sich ergeben, wenn einzelne dieser Momente ausfallen, gehört es zu den Aufgaben der speziellen Transzendentalphilosophie, zu zeigen, welche spezifische Gestalt diese Bedeutungsmomente innerhalb besonderer Erfahrungsweisen, darunter der religiösen, annehmen. Dadurch wird es zugleich möglich, auch spezifische Fehlformen der religiösen Erfahrung aus dem Ausfall dieser Bedeutungsmomente herzuleiten.

Im Unterschied von den soeben beschriebenen Phänomenen des »frommen« Selbstgesprächs und des Verstummens vor der Übermacht des Heiligen findet bei jenen Fehlformen des Religiösen, von denen sogleich die Rede sein wird, ein Dialog mit der numinosen Wirklichkeit und ihrem Anspruch wirklich statt. Und im Verlauf dieses Dialogs werden die Bedeutungsmomente, die für die religiöse Erfahrung charakteristisch sind, wahrgenommen und vom Subjekt auch beantwortet. Aber auch hier kann es vorkommen, daß einzelne dieser Bedeutungsmomente an den Rand der Aufmerksamkeit rücken oder vom Subjekt »ausgeblendet« werden. Und indem der Erfahrende das mißversteht, was er tut, wenn er versucht, subjektive Erlebnisse in objektiv gültige Inhalte der Erfahrung umzuformen, wird die Gegenstandskonstitution auf charakteristische Weise irregeleitet.

So entstehen auch auf dem Felde der Religion Erfahrungsgegenstände von eigenartig defizienter Eigenart, die sich schließlich, als Schein-Gegenstände, zwischen das Subjekt und das Wirkliche schieben und damit jenen Dialog mit dem Wirklichen verhindern, der »Erfahrung« heißt.

Was nun an früherer Stelle über die Erfahrung im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch für die speziell religiöse Erfahrung. *Nicht erst die Texte*, die religiöse Erfahrungen bezeugen und in ihren Hörern und Lesern die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung wecken wollen, *sondern schon die religiöse Erfahrung selbst* enthält ein »allegorisches« und ein »historisches«, ein »anagogisches« und ein »tropologisches« Bedeutungsmoment. Daß die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« gerade im Blick auf religiöse Textzeugnisse entwickelt und in ihrer Auslegung praktisch erprobt worden ist, weist darauf hin, daß gerade für die religiöse Erfahrung diese vier Bedeutungsmomente in besonderem Maße konstitutiv sind. Und was von der Erfahrung im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch von der religiösen Erfahrung: Wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt, kommt es zu defizienten Weisen der Gegenstandskonstitution, und es besteht die Gefahr, daß auf solche Weise Schein-Gegenstände zustandekommen, die sich an die Stelle der Wirklichkeit setzen, statt dem Erfahrenden deren Zuwendung und Anspruch gegenwärtig werden zu lassen. Aber es wird sich zeigen: Alle vier Bedeutungsmomente gewinnen im religiösen Kontext eine besondere Gestalt. Und entsprechend hat auch die irregeleitete Weise der Gegenstandskonstitution, die eintritt, wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt, im religiösen Kontext einen spezifischen Charakter.

a) *Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Fehlformen der Idololatrie und des Fetischismus als seine Ausfallserscheinungen*

α) *Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis der »Veritas semper maior«*

An früherer Stelle wurde von jeder Erfahrung gesagt, sie enthalte einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber dem, was der Erfahrende aufgrund der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens an ihr erfaßt, und sage darum »mehr und anderes«, als dem Erfahrenden im Augenblick seiner Erfahrung bewußt werden konnte

(s. o. S. 44 f.). Fragt man nun, worauf es beruht, daß nicht nur ein Text, sondern schon die Erfahrung, die er bezeugt, einen solchen »allegorischen« Bedeutungs-Überschuß besitzt, dann wird man antworten müssen: Das liegt daran, daß in der vorläufigen und überbietungsbedürftigen Antwort des Menschen der »je größere« Anspruch des Wirklichen zur Sprache kam. Das menschliche Verbum Mentis et Oris kommt nicht zu einer schon fertig vorliegenden Selbstkundgabe des Wirklichen hinzu, sondern ist, trotz seiner Überbietungsbedürftigkeit, die Gegenwartsgestalt, in der allein dieser Anspruch vernehmbar werden kann. Es gibt kein rein hinnehmendes Hinsehen und Hinhören, das nicht schon ein Moment der Antwort enthielte, die der Weise, wie das Wirkliche sich zeigt, seine für das Subjekt perzipierbare Gestalt verleiht. Erfahrung beruht darauf, daß der Anspruch des Wirklichen nicht abseits von der Antwort, die wir auf ihn geben, vernommen wird, sondern in dieser Antwort seine Gegenwartsgestalt findet, zugleich aber die Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit dieser Antwort deutlich werden läßt.

Das gilt für die religiöse Erfahrung im ausgezeichneten Maße. Inmitten der jeweils gegenwärtig gemachten Erfahrung nämlich wird der, der diese Erfahrung macht, sich des Unterschieds bewußt, der zwischen der Anrede des Heiligen und der menschlichen Antwort besteht, obgleich dieser Anspruch ihm nur in der »Knechtsgestalt« seiner Antwort vernehmbar wird. Und zugleich mit diesem Unterschied wird ihm auch die Beziehung bewußt, die das Menschenwort, das der Erfahrende in seinem Verbum Mentis et Oris ausspricht, zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt dieser Anrede durch das Heilige werden läßt. Der »Sensus allegoricus« der religiösen Erfahrung wird also erst dadurch religiös verständlich, daß es dem Erfahrenden gelingt, inmitten seiner Antwort das anredende Wort des Heiligen zu vernehmen, das in der »Erniedrigungsgestalt« menschlichen Anschauens, Denkens und Sprechens seine wirksame Gegenwart gewinnt und zugleich »mehr und Anderes sagt« als das, was an seiner Gegenwartsgestalt unmittelbar abgelesen werden kann. Nicht erst das Verbum Oris, durch das der Erfahrende den Inhalt seiner Erfahrung anderen Hörern mitteilt, sondern schon das Verbum Mentis, durch das er sein subjektives Erleben in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung umgestaltet, ist »Wort des Heiligen in der Erniedrigungsgestalt des Menschenworts«.

Darum erscheint bei der religiösen Erfahrung der Bedeutungs-Überschuß des Inhalts gegenüber der Weise, wie er erfaßt wird, ins

Unendliche gesteigert. Derjenige, der diese Erfahrung macht, erfährt zugleich, daß es über seine Kräfte geht, den Bedeutungsgehalt dieser Erfahrung angemessen zu begreifen. Die Antwort, die er in seinem Anschauen und Denken auf die Zuwendung und den Anspruch des Heiligen gibt, enthält daher stets sein Bekenntnis zur Präsenz einer Wahrheit, die ihn in Anspruch nimmt und doch zugleich seine Fassungskraft übersteigt. Sein Verbum Mentis bringt diese Wahrheit zur Sprache, aber gerade als eine »je größere« Wahrheit, die stets »mehr und anderes sagt«, als er in seinem Anschauen und Denken zum Ausdruck bringen kann. Aber jene »allegorische« Bedeutung, die für jede Erfahrung charakteristisch ist und deshalb, von der Stunde der Erfahrung an, einen zukunftsffenen Dialog mit dem Wirklichen eröffnet, gewinnt auf dem Felde der religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt: Die religiöse Erfahrung enthält für den, der sie macht, eine Anrede, durch die die heilige Wirklichkeit ihn in Anspruch nimmt und von ihm eine spezifische Art der Antwort verlangt: die Doxologie. Diese ist nicht nur eine sekundäre Reaktion des Menschen auf die zuvor schon fertig konstituierte religiöse Erfahrung, sondern eine Bedingung für ihr Zustandekommen: Die Doxologie ist jene Gestalt des Verbum Mentis (und in der Folge auch des Verbum Oris), durch die es gelingt, religiöse Erlebnisse in spezifisch religiöse Erfahrungen zu verwandeln. Denn die primäre Art, wie das Heilige dem Menschen in der religiösen Erfahrung gegenübertritt, besteht nicht darin, daß es ihm als ein Objekt gegeben wird, das er theoretisch hinsichtlich seiner Eigenschaften und seiner Wirkungen bestimmt, sondern darin, daß es ihm als Adressat des Lobgesangs begegnet. Indem er den Namen findet, mit dem er es anrufen kann, tritt das Heilige dem, der religiöse Erfahrung macht, in seiner spezifischen Objektivität gegenüber: Nur so wird es für ihn zum Maßstab, an dem er die Weise, wie er es denkend und anschauend erfährt, kritisch messen kann. Franz Rosenzweig hat darauf hingewiesen, daß die Vokabel »Gott« – und Entsprechendes gilt für die Vokabel »das Heilige« – primär im Vokativ und erst sekundär im Nominativ verwendet wird: Es bezeichnet zuerst den Adressaten einer Anrede und erst sekundär den Gegenstand einer Aussage.

Gerade die kritische Selbst-Überprüfung aber, zu der das so erfahrene Heilige den Menschen befähigt und zugleich verpflichtet, läßt erkennen: Diejenige doxologische Antwort, die dem Anspruch des Heiligen wirklich angemessen wäre, übersteigt die Fähigkeit des Menschen. Darum wird die religiöse Erfahrung zuweilen so beschrie-

ben, daß der, der sie macht, anstelle seiner eigenen Antwort, zum Zeugen des Lobgesangs himmlischer Chöre wird (so wie Jesajah die Seraphim das »Dreimalheilig« singen hört) und dabei Worte vernimmt, »die auszusprechen kein Mensch die Vollmacht hat«⁸. Die religiöse Erfahrung ist »allegorisch«, weil sie das menschliche Verbum Mentis et Oris, durch das der Anspruch des Heiligen beantwortet wird, als »Echo hymnodiae coelestis« erscheinen läßt.

Weiterhin wurde von jeder Erfahrung gesagt: Ihr allegorischer Bedeutungsüberschuß verweist das erkennende Subjekt nicht aus seiner Geschichte hinaus, sondern in sie hinein. Denn mit jeder neuen Erfahrung, die der Mensch macht, tritt zugleich auf neue Weise hervor, was in jeder früheren Phase des Dialogs mit der Wirklichkeit vorwegnehmend zur Sprache gebracht worden war. Darauf beruht jenes Verhältnis gegenseitiger Auslegung, das die Erinnerung an frühere Erfahrungen mit ihren je neuen Formen und Inhalten verbindet. Deshalb wird die Geschichte des Individuums, aber auch die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, in der die Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergegeben werden, zur »Real-Exegese« dessen, was dem Menschen in jeder einzelnen seiner Erfahrungen erkennbar geworden ist. Und die allegorische Auslegung von Texten, in denen solche Erfahrungen bezeugt worden sind, ist der Nachvollzug jener »Real-Exegese«, die in der Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft als deren stufenweise »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und damit auch zum je neuen Verständnis ihres Gedächtnis- und Überlieferungsgutes schon geschehen ist.

Wiederum kann nicht zweifelhaft sein, daß dies in ausgezeichnetem Maße auch für die Geschichte des religiösen Individuums und der religiösen Überlieferungsgemeinschaft gilt. Darum tritt auch die Bedeutung des doxologischen Wortes, das dem Menschen in der Begegnung mit dem Heiligen auf die Lippen gelegt wird, im weiteren Verlauf des Dialogs, den der Mensch mit dem Heiligen führt, in immer deutlicheren Umrissen hervor. Und das gilt nicht nur für das Leben des Individuums, sondern auch für die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft.

So gibt es im Leben des Individuums Gebete, die dieses Leben in seinen sehr unterschiedlichen Phasen begleiten; und im wiederholten Sprechen eines solchen Gebets verbinden sich Erinnerung und ge-

⁸ 2 Kor. 12,4.

genwärtiges Erleben. Dann wird der Bedeutungsgehalt der Antwort, die der Beter in einer wichtigen Stunde auf die Zuwendung des Heiligen gegeben hat, ihm selber erst fortschreitend bewußt. (Ein Beispiel dafür ist die Art, wie ein Konfirmations- oder Trauungspruch sich im Laufe eines Christenlebens mit immer neuer Bedeutung erfüllt.) Und für das Leben einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kann ein überlieferter Hymnus – etwa das »Benedictus« des Zacharias, aber auch das »De profundis« des Psalmisten – zu einem Leitmotiv werden, das in immer neuen Situationen des gemeinschaftlichen Betens seinen Widerhall findet und damit seine Deutungskraft auf immer neue Weise bewährt. Berücksichtigt man weiterhin, daß auch vielfältige Erzähltexte gleichsam um den »Kristallisationskern« eines doxologischen Textes herum komponiert sind (man kann hier auf die Bedeutung des »Schilfmeerliedes« für die Komposition der Erzählung vom Auszug aus Ägypten verweisen), ja daß selbst Texte der Unterweisung und der Ermahnung vielfach dazu bestimmt sind, mit einem Ausdruck des Gotteslobs beantwortet zu werden (»Die Sonne ist des Himmels Ehr', doch dein Gesetz, Herr, noch viel mehr«), dann wird deutlich: Die religiöse Überlieferung in der Vielfalt ihrer sprachlichen und literarischen Formen ist in wichtigen Hinsichten zur Weitergabe der Doxologie bestimmt und hat deshalb an dem soeben beschriebenen Vorgang teil: In immer neuen Situationen der Geschichte tritt auf immer neue Weise hervor, daß das überlieferte Wort »mehr und anderes sagt«, als die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft in früheren Situationen zu erfassen vermocht haben. Darum gehört auch im Zusammenhang religiöser Erfahrungszeugnisse, und hier sogar besonders deutlich, die »allegorische« Deutung, die diesen Bedeutungs-Überschuß solcher Texte und seine Entfaltung im Lauf der Geschichte zum Thema hat, zu den Aufgaben themengerechter Auslegung.

Freilich gilt auch für die Allegorese religiöser Überlieferungstexte, was von der »allegorischen« Auslegung anderer Erfahrungszeugnisse gesagt worden ist: Eine solche Auslegung dient, recht verstanden, nicht dazu, in der »historischen Einkleidung« der Erfahrungszeugnisse eine »ewige Wahrheit« bezeugt zu finden und so für den, der diese Wahrheit erfaßt hat, das Gedenken an die bezeugte, stets historisch bedingte Erfahrung überflüssig zu machen. Es ist vielmehr die Treue des Gedenkens selber, die es möglich macht, an der bezeugten Erfahrung immer neue Bedeutungsmomente zu entdecken. Auch wird eine solche Erfahrung nicht dadurch angemessen

verstanden, daß der Ausleger den Anspruch erhebt, den Sinn des Geschehenen, der »damals« nur unangemessen verstanden worden sei, nun »endgültig« erfaßt zu haben. Vielmehr verweist das allegorische Moment der Erfahrung den, der sie macht und bezeugt, und den, der dieses Zeugnis hört und zu verstehen versucht, in ihre Geschichte hinein. Die Lebensgeschichte des Individuums und die gemeinsame Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft werden im Lichte der bezeugten Erfahrung verstanden und machen damit auch umgekehrt deren Bedeutungsgehalt auf immer neue, oft überraschende Weise verständlich.

Nicht immer reflektiert der, der die religiöse Erfahrung macht, ausdrücklich darauf, daß der Bedeutungs-Überschuß ihn auf solche Weise in seine zukunfts-offene Geschichte hineinverweist. Und es kann eine Aufgabe der »Philosophischen Einübung« sein, zunächst die Theologen zu einer solchen Reflexion zu veranlassen und sodann, durch ihre Vermittlung, die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft auf diese Beziehung der religiösen Erfahrung zur Geschichte aufmerksam zu machen. Gelingt dies, dann gewinnt das »allegorische« Bedeutungsmoment dieser Erfahrung eine zeitliche Dimension. Diese Bedeutung entfaltet sich im Verlauf einer individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte und enthält einen vorausweisenden Hinweis auf deren Ziel. Das Heilige bricht nicht nur aus einer »anderen Welt« in die Erfahrungswelt des Menschen ein, etwa von einem »überhimmlischen Ort« her, der jenseits der Grenze liegt, die unserer Erfahrungswelt als einer ganzen gezogen ist, sondern begegnet dem Menschen zugleich von einer Zukunft her, auf die hin er vom Augenblick dieser Erfahrung an ein Leben lang unterwegs sein wird. Die »himmlische Doxologie« aber und mit ihr das vollendete Offenbarwerden des Heiligen, dessen Anspruch und Zuwendung durch das doxologische Wort beantwortet wird, ist nicht nur das urbildhafte Wort, als dessen Echo der menschliche Lobgesang sich verstehen darf, sondern zugleich das zukünftige Wort, das im »irdischen Lobgesang« seine Vorläufigkeitsgestalt gefunden hat.

Dieser Bezug der religiösen Erfahrung auf ein Ziel, das über den Lebensweg des Menschen im Ganzen hinausliegt, wird deutlich, wenn ein letzter Aspekt des allegorischen Bedeutungsmoments in Betracht gezogen wird, das zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Zusammenhang aber eine spezifische Bedeutung gewinnt. Von jeder Erfahrung wurde gesagt: Obgleich der Anspruch der Dinge stets größer ist als die Antwort, die der Mensch in seinem Anschauen und

Denken auf diesen Anspruch gibt, kommt doch dieser Anspruch in der Vorläufigkeitsgestalt der menschlichen Antwort zur Sprache. Würde die Antwort so lange vertagt, bis die vorantreibende Kraft dieses Anspruchs das Anschauen und Denken des Menschen zu seiner Vollgestalt gebracht hat, dann käme die Erfahrung erst »am Ende der Tage« zustande; dann aber könnte dieser Anspruch auch seine vorantreibende Kraft auf dieses Anschauen und Denken nicht ausüben, weil er nur »wirkt«, indem er durch dieses Anschauen und Denken beantwortet wird. Daraus kann gefolgert werden: Zugleich mit dem Inhalt, den der Mensch in der Erfahrung erfaßt (und zwar im Modus der Vorläufigkeit), hat auch seine Antwort einen »allegorischen Bedeutungs-Überschuß«. Sie »bringt mehr und anderes zur Sprache« (alla agoreuei), als der, der die Erfahrung macht, gegenwärtig zu erfassen vermag. Sein Verbum Mentis und deshalb auch sein Verbum Oris wird selber zur Antizipationsgestalt eines Offenbarwerdens der Wirklichkeit, dessen volle Bedeutung sich erst im Laufe des weiteren Dialogs mit der Wirklichkeit in immer deutlicheren Umrissen herausstellen wird.

Auch das gilt von der religiösen Erfahrung im ausgezeichneten Maße: Sie verheißt dem, der diese Erfahrung macht, nicht nur eine künftige Erkenntnis des Heiligen, sondern läßt ihn dem Heiligen und seiner Zuwendung gegenwärtig begegnen. Darum braucht er seine doxologische Antwort, bei allem Bewußtsein von ihrer Unangemessenheit (»quia maior omni laude«) nicht bis ans Ende der Tage aufzuschieben, sondern darf sie als Antizipationsgestalt des »himmlischen Lobgesangs« verstehen, sodaß er schon heute »cum angelis et Archangelis, cum thronis et dominationibus« in diesen himmlischen Lobgesang einstimmen darf. Vom »himmlischen Lobgesang« fehlt uns, trotz aller Visionen und Auditionen von Propheten und Apokalyptikern⁹, der angemessene Begriff. Aber die »je größere« Bedeutung, durch welche die religiöse Erfahrung diese Vollendung schon jetzt vorwegnimmt, kommt im »irdischen Lobgesang« der Glaubenden schon jetzt zur Sprache. Jene »antizipatorische Präsenz« der je größeren Wahrheit inmitten der Vorläufigkeit der menschlichen Antwort, die jede Erfahrung kennzeichnet, gewinnt hier die besondere Gestalt einer »Zeitgenossenschaft mit der eschatologischen Vollendung«. Wenn davon die Rede war, daß die doxologische Antwort des Menschen den »himmlischen Lobpreis« antizipiert,

⁹ Vgl. Jes. 5 und Apok. 5.

dann muß nun hinzugefügt werden: Das ist nur möglich, weil auch die Anrede des Heiligen die erhoffte Fülle der Begegnung mit ihm nicht nur verheißt, sondern zugleich gegenwärtig vorwegnimmt. Seine Zuwendung zum Menschen ist nie bloß »anfanghaft«, sondern stets ganz und ungeteilt. Wo das Heilige begegnet, wird nicht nur ein Weg zum Heil beschritten, sondern je gegenwärtig über Heil und Unheil entschieden. Insofern wird der, der die religiöse Erfahrung macht, zum Zeitgenossen der eschatologischen Zukunft.

Von hier aus wird einerseits verständlich, daß in vielen Religionen die religiöse Erfahrung den Charakter einer Antizipation des erfüllenden Todes aufweist: Wer diese Erfahrung macht, weiß sich im »heiligen Augenblick« schon am Ziel des Weges, den er gleichwohl in den kommenden Phasen seines Lebens noch vor sich hat. Die oft beschriebene Ambivalenz der Gefühle, die Verknüpfung des tödlichen Schreckens mit dem Übermaß der Glücksempfindung, ist vom Inhalt der religiösen Erfahrung her zu verstehen: Sie ist die Reaktion des Subjekts auf die Unmittelbarkeit des »Stehens vor dem Heiligen«, von dem her die Rückkehr in den profanen Alltag als schmerzlich erfahren wird. Opferritualien, mit denen die religiöse Erfahrung nicht selten beantwortet wird und die ihre zeichenhafte Erneuerung möglich machen, erweisen sich deshalb nicht selten als Todes-Antizipationen, in denen der Tod des Opfertieres den künftigen Tod des Opfernden gegenwärtig setzt, und können sich im Laufe der Religionsgeschichte zu Einweihungen in ein kommendes Leben (»Unsterblichkeitsweihe«) entwickeln, weil der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, am »Leben der kommenden Welt« vorwegnehmend Anteil gewonnen hat.

Und andererseits wird von hier aus einsichtig, daß jede Auslegung von Zeugnissen dieser Erfahrung ihren Gegenstand verfehlt, wenn sie den antizipatorischen Charakter dieser Erfahrung verkennt und die Zeugen dieser Erfahrung für bloße »Vorbote« hält, denen selbst noch nicht widerfahren ist, was sie verheißten. Die Begegnung mit dem Heiligen nimmt ihre erhoffte Vollendung in sich schon vorweg und bleibt deshalb für das kommende Leben des Menschen der Inhalt einer Erinnerung, die die Zuverlässigkeit seiner Hoffnung verbürgt. Abraham »sah den Tag des Messias und freute sich«¹⁰.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus allegoricus« dieser *Schriften* auch den »Sen-

¹⁰ Joh 8,56.

sus fidei« genannt. Dieser Ausdruck läßt sich auch dazu verwenden, den Sinn der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Denn daß die religiöse Erfahrung, ebenso wie jede andere, »mehr und anderes« sagt, als der Erfahrende durch sein Verbum Mentis et Oris zur Sprache zu bringen vermag, wird im speziell religiösen Zusammenhang darauf zurückgeführt, daß das Heilige selbst »je größer« ist als jene »Knechtsgestalt«, die es annimmt, um vor dem Auge des Menschen zu erscheinen. Aber die spezifisch religiöse Weise, wie diese »je größere« Wahrheit des Heiligen sich in der religiösen Erfahrung zur Geltung bringt, beruht darauf, daß die Zuwendung des Heiligen dem Menschen eine doxologische Antwort »auf die Lippen legt«, die, inmitten ihrer Vorläufigkeit, den eschatologischen Lobpreis antizipiert. Das eigene wie das überlieferte doxologische Wort kann die religiöse Erfahrung nur deshalb bezeugen, weil es für seine Sprecher wie für seine Hörer zur Gegenwartsgestalt der Weise wird, wie das Heilige und sein heilschaffendes Wort »am Ende der Tage« für den Menschen vernehmbar werden wird. *Eben dies aber, das menschliche Verbum Mentis et Oris als die Gegenwartsgestalt des verheißenden und zugleich schon antizipatorisch erfüllenden Gottesworts zu vernehmen und mit der gegenwärtigen Doxologie zu beantworten, die das eschatologische Gotteslob schon heute antizipiert, ist es, was »Glaube« heißt.*

Für eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« ist dieses allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung deswegen von maßgebender Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen offenbar macht, der nur der religiösen Erfahrung originär gegeben ist: Der antizipatorische Charakter der religiösen Erfahrung, die von ihrer Vollendungsgestalt »in fine« zwar verschieden bleibt, aber diese doch auf jeweils gültige Weise schon in sich enthält, macht deutlich, daß die Zuwendung des Heiligen, auf die das menschliche Verbum Mentis antwortet, selber antizipatorischen Charakter hat. Die Wahrheit der religiösen Erfahrung, d. h. ihre Maßgeblichkeit für das menschliche Anschauen und Denken, Sprechen und Handeln, ist »je größer« als die Weise, wie der Mensch sie durch sein Verbum Mentis beantwortet und dadurch selber erfährt. Das gilt von jeder Erfahrung. Aber im speziellen Falle der religiösen Erfahrung beruht diese »Veritas semper maior« darauf, daß der Erfahrende in der Antwort, die er auf die Zuwendung des Heiligen gibt, den Widerhall des Wortes vernimmt, das »bestehen bleibt, auch wenn Himmel und Erde vergehen«, und das so hinüberweist von »dieser« in die »kom-

mende Welt«. Die religiöse Erfahrung »sagt mehr und anderes« (alla agoreuei), als der Erfahrende unter den je gegenwärtigen Bedingungen seines Anschauens und Denkens zu fassen vermag, weil in ihr schon jetzt jenes Wort an den Menschen ergeht, das alle Umgestaltungen seiner selbst und seiner Erfahrungswelt überdauert und erst »im neuen Himmel und der neuen Erde« seine angemessene Antwort finden wird. Und die doxologische Antwort, die der Mensch auf diese Zuwendung des Heiligen gibt, enthält, mitten in der Zeit, die Vorwegnahme dieser Vollgestalt des Gotteslobs schon in sich.

ß) Idolatrie und Fetischismus als Ausfallserscheinungen des allegorischen Bedeutungsmoments

Wird dem, der die religiöse Erfahrung macht, deren allegorisches Bedeutungsmoment nicht bewußt, dann kann es dahin kommen, daß er die Erniedrigungsgestalt, in der das Heilige ihm zugänglich wird, mit dem Wesen des Heiligen identifiziert. Dann wird der zukunfts offene Dialog zwischen dem Heiligen und dem Menschen, der sich unter seine Anrede gestellt weiß, vorzeitig abgebrochen. Der religiöse Mensch meint nun, abschließend zu »wissen«, was es mit dem Heiligen auf sich hat; und das Bild des Heiligen, also die Niedrigkeitsgestalt seiner Gegenwart vor dem geistigen Auge des Menschen, schiebt sich vor das Heilige selbst. Darin liegt, noch vor der Anfertigung aller »Schnitzbilder und Gußbilder«, der Ursprung aller »Bilder-Vergottung« oder »Idolatrie«. Denn derjenige, dem das allegorische Moment der religiösen Erfahrung verborgen bleibt und der deshalb, in einer Fehlgestaltung seiner religiösen Erfahrung, die Erscheinungsgestalt Gottes mit Gott selber verwechselt, wird geneigt sein, auch jene von Menschenhand gemachten Gottesbilder, die ihm die Gegenwart der Gottheit anzeigen und wirksam vermitteln sollen, zu Götzen zu machen, vor denen er sich anbetend niederwirft. Ein solcher Götze aber wird zum Fetisch, über den der Mensch in seiner Theorie und Praxis zu verfügen meint. An die Stelle des Dialogs mit dem Heiligen und seinem »je größeren« Anspruch tritt dann der Versuch, nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart das Heilige und seine Kraft als Mittel zu eigenen Zwecken zu gebrauchen. Umgekehrt wird derjenige, der eine solche Fehlgestaltung seiner religiösen Erfahrung vermeidet und darum nicht schon durch sein Verbum Mentis zum »Bilderanbeter« geworden ist, auch fähig werden, alle Gottesbilder, die er in künstlerischem Schaffen hervorbringt, als bloße Erscheinungsgestalten der göttlichen Gegenwart zu begreifen.

Dann aber wird er sie nicht mit der Gottheit identifizieren und als Götter anbeten.

Dabei kann es dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, daß er, unter dem Eindruck einer fehlgestalteten religiösen Erfahrung, den Übergang vom Gottesdienst zum Fetischkult und von da zur Magie schon vollzogen hat. Dann bedarf er der Anleitung zu einer kritischen Unterscheidung, die ihm verlorengegangen ist. Und es kann eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber diese Anleitung wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn sie nicht, unabhängig von der Religion, aus einem philosophischen Begriff (den der Philosoph für einen Gottesbegriff hält) die Differenz zwischen dem »wahren Gott« und einem Götzen oder Fetisch zu bestimmen versucht; vielmehr besteht die philosophische Aufgabe darin, durch eine Analyse der religiösen Erfahrung selbst aufzuzeigen, daß die Entstehung von Idololatrie, Fetischkult und Magie auf den Verlust eines wesentlichen Bedeutungsmoments dieser Erfahrung zurückgeführt werden muß: jenes Moments, das hier der »Sensus allegoricus seu fidei« genannt worden ist.

Die Metaphysiker pflegen von der »Transzendenz« Gottes zu sprechen, d. h. von seiner Verschiedenheit gegenüber allen Inhalten der Erfahrung; und sie pflegen zu betonen, daß diese »Transzendenz« seine »Immanenz«, d. h. seine Gegenwart in allen Dingen, möglich macht. Denn die Gegenstände der Erfahrung sind voneinander abgegrenzt und können sich gegenseitig nicht einschließen; nur das, was von ihnen allen wesensverschieden ist, kann in jedem von ihnen Gegenwart gewinnen. Wenn aber darüber entschieden werden soll, ob dieser philosophische Begriff der »Transzendenz« als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verwiesen. Dieses Bedeutungsmoment läßt die Wahrheit des Heiligen dadurch deutlich werden, daß es die Differenz und den Zusammenhang von antizipatorischer Präsenz und eschatologischer Vollgestalt erkennbar werden läßt. In dieser Differenz gegenüber allen Gestalten seines Erscheinens erweist das Heilige sich, philosophisch gesprochen, als »transzendent«, indem es jede dieser Gestalten zur Antizipation seines Offenbarwerdens am Ende der Tage machen kann. Und zugleich erweist es sich als »immanent« in der menschlichen Erfahrungswelt. Erst im Blick auf dieses allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung kann auch der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinen Begriffen von »Transzendenz« und »Immanenz« wirklich von Gott

oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob sich mit einem solchen Transzendenzbegriff der »Sensus allegoricus« der religiösen Erfahrung in seiner spezifischen Gestalt als »Sensus fidei« begreiflich machen läßt¹¹.

Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht also nicht darin, aus einer von allen Zeugnissen religiöser Erfahrung unabhängig gewonnenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen »Transzendenz« abzuleiten und so die Idololatrie als einen Irrweg des religiösen Bewußtseins kenntlich zu machen. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z.B. der des transzendenten Seins, in dem alle empirisch zugänglichen Seienden ihren Grund finden, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem des allegorischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie Idololatrie und Fetischismus aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments entstehen. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »Sensus fidei« dieser Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff der »Transzendenz«, den sie unabhängig von den Zeugnissen religiöser Erfahrung gewonnen hat, als ein Gottesprädikat zu verwenden versucht.

Vergleicht man diese Fehlgestaltung der speziell religiösen Erfahrung mit jenen allgemeinen Ausfallserscheinungen, die immer dann auftreten, wenn bei Erfahrungen unterschiedlichster Art das »allegorische« Bedeutungsmoment ausfällt, dann sind die Übereinstimmungen offenkundig (s. o. S. 44f.). Man kann die Idololatrie als den »Positivismus der religiösen Erfahrung« begreifen. An die Stelle des verweilend-eindringenden Deutens tritt die Unrast des Sammelns. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich darauf, eine möglichst große Zahl von Phänomenen aufzusuchen, von denen der Mensch eine Begegnung mit dem Heiligen erwartet, oder solche Phänomene, in einer Art von religiösem Experiment, selber hervorzubringen. Die Menge solcher Phänomene ersetzt dann deren verlorenen Bedeu-

¹¹ Vgl. R. Schaeffler, Der philosophische Transzendenzbegriff – Hilfe oder Hindernis des Glaubens?, in: A. Raffelt / B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430.

tungsgehalt. Man eilt von einer heiligen Stätte zur anderen, nicht um in einer Bildhandlung das Unterwegssein zu Gott zum Ausdruck zu bringen, sondern weil jedem diesem Orte als solchem eine Heilskraft zugeschrieben wird. Man umgibt sich mit einer Vielzahl von Amuletten, die nicht als Symbole der göttlichen Zuwendung verstanden werden, sondern für sich schon als wirksame Heilmittel gelten. Und weil nicht der Versuch unternommen wird, in der jeweils vorgefundenen oder selbst hervorgebrachten Bildgestalt die »Gegenwärtigung« einer je größeren Wirklichkeit und ihres Wirkens zu entschlüsseln, sondern das Bild selber als numinose Wirklichkeit gilt, entsteht ein Hunger nach immer neuen religiösen Erlebnissen, die unverbunden aneinandergereiht werden und gerade deswegen den Hunger nicht stillen können. Und eine Technik, derartige Erlebnisse je nach den wechselnden Bedürfnissen herbeizuführen, ersetzt die Kontinuität eines Weges, der der »je größeren Wahrheit« des Heiligen auf der Spur bleiben kann, weil das Ziel dieses Weges, die Begegnung mit dem Heiligen, in jeder seiner Abbildgestalten antizipatorische Gegenwart gewinnt.

Wie jeder Positivismus, so kennt auch dieser Positivismus der religiösen Erfahrung, wenn er als unzulänglich durchschaut wird, gewisse Formen der ästhetischen Kompensation (vgl. o. S. 45). Im ästhetischen Genuß der autonom gewordenen, nicht mehr auf eine »je größere« Wahrheit verweisenden Bilder wird eine Stimulation der religiösen Einbildungskraft erfahren, die nun eine eigentümliche Befriedigung gewährt. Und indem das Subjekt auf solche Weise die eigene imaginativen Kreativität genießt, kompensiert es den Verlust an Begegnung mit dem je größeren Anspruch des Heiligen.

Insoweit lassen die beschriebenen Fehlformen der religiösen Erfahrung sich auf den Verlust des »allegorischen« Bedeutungsmoments zurückführen, der auch bei anderen Formen des Erfahrens auftreten kann. Es gibt aber auch eine spezifisch religiöse Kompensation des Ungenügens an dieser »positivistischen« Weise religiösen Erfahrens. Diese besteht darin, die Vermittlung der Beziehung zum Heiligen durch dessen Bildgestalten überhaupt für entbehrlich zu halten. Dann geht aus der Enttäuschung an der Idololatrie der Ikonoklasmus hervor. Dieser wird oft damit begründet, daß das Heilige von rein geistiger Natur sei und daher nur in rein geistiger Erkenntnis erfaßt werden könne. Bilder seien bestenfalls didaktische Hilfsmittel und überdies solche von zweifelhafter Qualität. Denn wer zur geistigen Erkenntnis fähig sei, bedürfe solcher Hilfsmittel nicht; wer aber

dazu nicht fähig sei, der werde durch sie dazu verführt, das Heilige selbst mit seinen Bildern zu verwechseln.

Doch ist diese Überzeugung von der »rein geistigen Natur des Heiligen« eher eine Auffassung der Philosophen als eine spezifisch religiöse Überzeugung. Diese philosophische Überzeugung mag das Entstehen ikonoklastischer Neigungen begünstigen, macht aber das spezifisch religiöse Pathos der Bilderstürmerei nicht verständlich. Dieses ergibt sich vielmehr aus einer spezifisch religiösen Prämisse. Wenn nämlich die Bilder, recht verstanden, nicht nur sekundäre Veranschaulichungen des »an sich bildlosen« Heiligen sind, sondern Weisen seiner »Gegenwärtigwerdung« für das menschliche Erfahren, dann setzt die Zerschlagung der Bilder voraus, daß eine solche ereignishafte »Re-praesentatio« nicht nötig sei, weil das Heilige immer schon in der Tiefe des Subjekts gegenwärtig sei. An die Stelle der Erfahrung, die dem Ereignis der Gegenwärtigwerdung des Heiligen antwortet, tritt dann die Reflexion, die die oft unbemerkte Gegenwart des Heiligen ins ausdrückliche Bewußtsein hebt. Das berechnete Ungenügen an einer Fehlform des religiösen Erfahrens schlägt dann um in eine Verachtung der Erfahrung überhaupt zugunsten einer vermeintlichen Unmittelbarkeit, die immer schon gegeben sei und nur bewußtgemacht zu werden brauche. Damit aber werden auch die Zeugnisse religiöser Erfahrung, die in Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, zu bloßen Reflexionshilfen, die dem Menschen nichts Neues, historisch Kontingentes sagen, sondern ihn nur an ein verborgenes Vorwissen erinnern. Der Ikonoklastismus geht darum gewöhnlich mit einer Unterschätzung der Geschichte einher.

Wer nämlich überzeugt ist, daß das Innerste des Menschen der primäre »Ort« sei, an dem das Heilige gefunden wird, und wer diese Überzeugung so versteht, daß es dort »immer schon« gegenwärtig sei, kann leicht zu der Meinung gelangen, daß alles »Äußere«, das ihm im Verlauf seiner individuellen oder gemeinschaftlichen Geschichte widerfährt, dieser Gegenwart des Heiligen weder etwas wegnehmen noch etwas hinzufügen kann. Dann aber verliert die Geschichte ihre religiöse Bedeutung. Der Ikonoklast, der alle »Bilder«, also auch alle sinnenhaften und deswegen wandelbaren Erscheinungsgestalten des Heiligen, für entbehrlich hält, gründet diese seine Meinung gewöhnlich auf dieses Zutrauen zur bildlosen Gegenwart des Heiligen in der Tiefe der eigenen Seele. Doch läßt sich zeigen, daß er gerade auf diese Weise die Eigenart des Religiösen in einer

wichtigen Hinsicht verfehlt. Nicht eine ikonoklastische Geringschätzung von Erfahrung und Geschichte, sondern die Klärung ihrer Bedeutungsmomente ist der geeignete Weg, um die Fehlform der Idolatrie und des Fetischismus zu überwinden. Eine solche Klärung aber ist, wie sich gezeigt hat, eine Aufgabe der Philosophie, die die religiöse Erfahrung nicht durch metaphysische Einsichten »überbietet«, sondern sie über ihre eigene Struktur und über deren mögliche Fehlgestaltungen aufklärt.

- b) *Das »anagogische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Vielgötterei als seine Ausfallerscheinung*
- α) Das »anagogische« Moment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis von der »Einheit der numinosen Wirklichkeit«

So eng wie die religiösen Akte des Glaubens und Hoffens zusammenhängen, hängt auch das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung mit dem »anagogischen« zusammen. Nicht zufällig wird ja, mit Bezug auf die sprachlichen Zeugnisse der religiösen Erfahrung, deren »anagogischer« Sinn auch der »Sensus spei« genannt. Und auch in diesem Zusammenhang läßt sich zeigen: Den Texten kann nur deshalb durch geeignete Auslegung ein »Sensus spei« abgewonnen werden, weil schon die religiöse Erfahrung, die in diesen Texten bezeugt wird, ein derartiges Bedeutungsmoment in sich enthält.

Dabei läßt sich am Beispiel der beiden genannten Bedeutungsmomente zugleich zeigen, daß Glaube und Hoffnung auch in Spannung zueinander treten können. Denn die »eschatologische Antizipation«, die zum allegorischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gehört, könnte die Versuchung entstehen lassen, zwischen dem »Jetzt« der Erfahrung und dem »Dereinst« des »Lobgesangs am Ende der Tage« eine Unmittelbarkeit herzustellen, die die Geschichte des menschlichen Lebens in der Zeit überspringt. Dieser Versuchung widersteht das »anagogische« Moment der religiösen Erfahrung, das den Menschen jener Treue gewiß sein läßt, mit der das einmal erfahrene Heilige den Menschen auf seinem Weg durch die Zeit begleiten wird und ihn der immer neuen »Zuwendung seines Angesichts« gewiß sein läßt. In dieser Zusage der Treue des Heiligen liegt der »Sensus spei« der religiösen Erfahrung, die ihm den Mut zur Geschichte vermittelt.

An früherer Stelle (s. o. S. 49 ff.) wurde ausgeführt: Das »anagogische« Bedeutungsmoment, das in jeder Erfahrung enthalten ist, verleiht dem Dialog mit dem Wirklichen seine Kontinuität. Jede einmal erkannte Wahrheit, so wurde ausgeführt, enthält in sich die Verheißung kommender Begegnungen mit der gleichen Wirklichkeit, die sich in immer neuen Weisen ihres Erscheinens als die eine erweisen wird und so dem Erkennenden die Kontinuität eines »Weges nach oben«, zu immer neuem und klarerem Erfassen der gleichen Wahrheit, garantiert. Darauf beruht jenes mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselverhältnis, im welchem Erinnertes im Lichte neuer Begegnungen mit dem Wirklichen neu ausgelegt wird, aber auch die jeweils neue Begegnung im Lichte der Erinnerung verstanden werden kann. Schon die bisher beschriebenen Ausfallserscheinungen machen deutlich, auf welche Weise die Gegenstandskonstitution defizient wird und das Zustandekommen von Schein-Gegenständen begünstigt, wenn sie nicht mehr von diesem Vertrauen geleitet wird. Dieses aber kann nicht aufkommen, wenn der Erfahrende nicht mehr fähig ist, den Gegenstand seiner Erfahrung so zu erfassen, daß dieser durch die Art, wie er sich zeigt, ein solches Vertrauen rechtfertigt. Und nur in der Kraft dieses Vertrauens kann vermieden werden, daß die notwendige Selbstkritik des Subjekts in Skeptizismus umschlägt. Die notwendige Selbstkritik des Subjekts besteht darin, daß es, so lange es »in via« ist, sich kein abschließendes Wissen anmaßt und sich deshalb für neue, überraschende Erfahrungen offenhält. Diese Selbstkritik würde in Skeptizismus umschlagen, wenn das Subjekt in der jeweiligen »Wahrheit von heute« nur jenen »Irrtum« sehen könnte, den der Mensch »morgen«, im Lichte kommender Erfahrungen, durchschauen wird. Und so ist das Vertrauen in die Identität des Seienden und in die »anagogische« Bedeutung jeder seiner Gegenwartsweisen nötig, wenn dieser Umschlag von Selbstkritik in Skeptizismus vermieden werden soll.

Dieses »anagogische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung kehrt auch im speziell religiösen Zusammenhang wieder, gewinnt aber hier eine besondere Gestalt. Denn in der religiösen Erfahrung wird zunächst das Moment des Überraschenden zu höchster Intensität gesteigert. Die Begegnung mit dem Heiligen hat, wie sich bei der Darstellung des »allegorischen« Moments der religiösen Erfahrung gezeigt hat, den Charakter einer »eschatologischen Antizipation«. Das Heilige bricht aus einer anderen, kommenden Welt in die Gegenwart des Erfahrenden ein; und die Antwort, die der Erfahrende

auf den Anspruch des Heiligen gibt, nimmt in zeichenhafter Gestalt die Doxologie dieser kommenden Welt vorweg und antizipiert so zugleich ein kommendes Leben dieses Subjekts jenseits der Todesgrenze. Deshalb hat diese Begegnung mit dem Heiligen stets den Charakter des im höchsten Grade Befremdlichen, das sich aus allem, was das Subjekt vorher erfahren hatte und nun weiß, nicht vorherberechnen läßt. Daher ist es durch keine apriorische Notwendigkeit gesichert, daß der Glaubende in allen Wendungen seines Lebens die Zuwendung der gleichen numinosen Wirklichkeit wiedererkennen wird. Wohl aber hat ihm das Heilige selbst in den jeweils früheren Erfahrungen das Auge dafür geöffnet, auch in künftigen Erfahrungen das Wirkliche, das ihm begegnen wird, in der besonderen Qualität des Heiligen zu entdecken.

Damit aber gewinnt jenes Vertrauen in die Einheit des Wirklichen, das durch das »anagogische« Moment der Erfahrung begründet wird, im religiösen Kontext seine besondere Gestalt. Das Vertrauen, daß es auch in Zeiten der »Finsternis« nicht vergeblich sein wird, das »Angesicht der einmal entdeckten numinosen Wirklichkeit« zu suchen und deren Identität im Wandel ihrer Erscheinungsgestalten wiederzuerkennen, ist zwar durch früher gemachte religiöse Erfahrungen begründet, aber durch sie nicht notwendig gemacht. Dieses Vertrauen hat nicht den Charakter eines Vorherwissens, sondern den einer Hoffnung. Diese Hoffnung bleibt ein zwar begründeter, aber doch freier Akt des Vertrauens, das sich gerade in solchen Phasen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens bewähren muß, in denen das Heilige »sein Angesicht verbirgt« und deshalb die Welt so erscheint, als sei sie von »dämonischen Mächten« beherrscht, die dem Heiligen entgegenwirken. Und dieser Akt des freien Vertrauens richtet sich darauf, daß das Heilige sich seinerseits in einem Akt ungeschuldeter Treue dem, dem es sich einmal zugewandt hat, auch in Zukunft nicht auf die Dauer entziehen wird. Es sind gerade die Phasen, in denen das Heilige »sein Angesicht verbirgt«, in denen dem Erfahrenden bewußt wird, daß er jenes Vertrauen, das allein ihm die Kontinuität seines Lebensweges sichert, nur auf die ungenötigte und ungeschuldete Treue dieses Heiligen setzen kann, und daß darin eine freie Zuwendung des Heiligen zum Ausdruck kommt, die jeder einzelnen religiösen Erfahrung ihre spezifische Weise der »anagogischen Bedeutung« verleiht. Der Mensch, der die religiöse Erfahrung macht, ist dessen gewiß, durch diese Erfahrung auf einen »anagogischen«, »nach oben führenden« Weg gebracht worden zu sein, weil er

jede einzelne derartige Erfahrung als Ausdruck einer freien Zuwendung des Heiligen begreift und deshalb als Zusage seiner freien Treue verstehen kann.

Um die Eigenart dieses Vertrauens zu bestimmen, ist es nötig, diejenige Situation des Menschen zu beachten, die einen solchen ausdrücklichen Akt des Vertrauens nötig macht und die soeben als die Situation der »Finsternis« und des »verborgenen Angesichts« bestimmt worden ist. Nun sind es zwar immer bestimmte Situationen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens, die auf solche Weise erfahren werden, vor allem solche der »Bedrängnis«, in der Menschen meinen, »vom Heiligen verlassen« zu sein. Aber in solchen außergewöhnlichen Situationen wird zugleich ein Grundzug der gesamten Erfahrungswelt deutlich, wie sie sich dem Menschen in der religiösen Erfahrung darstellt. Denn die bevorzugte Materie der religiösen Erfahrung sind solche Phänomene, die eine Verflechtung von Gegensätzen enthalten: Leben und Tod, Krieg und Frieden, Recht und Unrecht, die Erleuchtung des physischen und geistigen Auges und seine Blendung. Die Glieder dieser Gegensatzpaare sind, um einen Ausdruck von Platon zu gebrauchen, »obgleich sie zwei sind, wie an einem Kopfe zusammengebunden«, sodaß, »jemand, wenn er das eine von ihnen erstrebt und erreicht, notwendigerweise auch das andere zu fassen bekommt«¹². Werden gerade solche Phänomene zum Inhalt der religiösen Erfahrung, dann werden sie als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Heiligen verstanden; dann aber zeigt auch dieses einen Doppel-Aspekt. Es ist einerseits auch selber eine »complexio oppositorum«, Lebensquelle und Tötungsmacht, Grund aller Rechts- und Friedensordnung und zugleich »nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert«, erleuchtendes und zugleich blendendes Licht. Andererseits hat die Begegnung mit ihm den Charakter einer unvorhersehbaren Entscheidung über Leben und Tod, Krieg und Frieden, Öffnung eines neuen Horizonts der Erkenntnis und Erschütterung von »Himmel und Erde«, also des Gesamtrahmens, innerhalb dessen alle Lebensorientierung ihre Wege finden könnte. Was von der Seite des Subjekts her als die wechselseitige Durchdringung von Faszination und Schrecken beschrieben werden kann und das Heilige als das »Mysterium tremendum et fascinans« erscheinen läßt, kann von der Objektseite her durch den Begriff der »numinosen Macht« beschrieben werden: Das Heilige ist

¹² Phaidon 60 b.

dasjenige Wesen, das durch das ungenötigte, von seiner Seite her mühelose »Nicken« (Nutum) die alles bestimmende Entscheidung darüber fällt, welche Seite der Gegensatz-Einheit die Oberhand gewinnt. Das geschieht freilich so, daß die jeweils zurücktretende Seite den wirksam bleibenden Hintergrund dieser Entscheidung bildet.

Im Sinne der griechischen Mythologie kommt dies darin zum Ausdruck, daß Apoll auch dort, wo er mit dem Spiel seiner Leier die Musen zum Tanze führt, nicht aufhört, der Gott der todbringenden Pfeile zu sein, denen der Mensch sich aussetzen muß, wenn er ihn als den Gott des friedentiftenden Festes erfahren will. Und philosophisch kann diese Einsicht mit dem Urteil Heraklits über die Toren zum Ausdruck gebracht werden: »Sie verstehen nicht, wie es im Auseinanderstreben den mit sich selber gleichen Logos ausspricht, gegenstrebige Harmonie wie bei Bogen und Leier«¹³. Ein besonderer Akt des Vertrauens in die Treue des Heiligen wäre nicht *nötig*, wenn zur religiösen Erfahrung nicht dieser Doppelaspekt gehörte, der die »complexio oppositorum«, durch die unsere Erfahrungswelt bestimmt wird, nicht aufhebt, sondern im religiösen Zusammenhang wiederkehren läßt. Und ein solches Vertrauen wäre nicht *möglich*, wenn die religiöse Erfahrung dem Menschen nicht die Gewißheit vermittelte, daß er sich der Treue der numinosen Entscheidungsmacht auch dort anvertrauen kann, wo diese Macht »ihr Angesicht verhüllt« und wo deshalb ihre heilschaffende Entscheidung (für das Leben und gegen den Tod, für die kosmische Ordnung und gegen das Chaos, für die Rechts- und Friedensordnung in der Gesellschaft und gegen den alles vernichtenden Bürgerkrieg, für das »Licht« und gegen die »Finsternis«) sich für den Menschen in den entgegengesetzten Erfahrungen verbirgt.

Das gilt auch dann, wenn die numinose Macht sich in ungenötigter Freiheit dafür entscheidet, sich dem Menschen in der Weise vorbehaltlosen Heilswillens zuzuwenden und so für ihn zum »Ja ohne Nein« zu werden¹⁴: Auch solcher Heilswille ist immer »Gnade im Gericht« und kann als solche nur offenbar werden auf dem Hintergrund des durch sie überwundenen göttlichen »Zornes«. Nicht zufällig beginnt die paulinische Botschaft von Gottes Gnade mit dem vorausliegenden Satz »Offenbargeworden der Zorn Gottes, der vom Himmel her ergeht über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der

¹³ Her.B 51.

¹⁴ 2 Kor 1,17.

Menschen«¹⁵. Christlich gesprochen geht es darum, auch das Gericht als die Verhüllungsgestalt der göttlichen Gnade anzuerkennen, die hier »sub contrario« am Werke ist.

Doch handelt es sich insoweit nicht um ein »Proprium Christianum«, sondern um ein »Generale Religiosum«. Denn in der Geschichte jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft gibt es Situationen der »Finsternis« oder des »verborgenen Angesichts«, d. h. solche Situationen, in denen es schwer wird, zu sehen, daß und auf welche Weise die Entscheidung zwischen dem »Ja« und dem »Nein«, die die numinose Macht ein für allemal getroffen hat, in der gegenwärtigen Erfahrungswelt ihre Abbild- und Gegenwartsgestalt gewinnt. Zweitens sind solche Situationen geeignet, dem, der die religiöse Erfahrung macht, deutlich zu machen, daß die numinose Entscheidung nicht nur »in jener Zeit« in ungenötigter Freiheit gefällt worden ist, sondern daß auch ihre jeweils neue abbildhafte Gegenwartsgestalt nur durch einen ebenso ungenötigten Akt der numinosen Freiheit zustandekommt. Sie hätte, religiös gesprochen, immer Anlaß, »sich ihrer einmal gefällten Entscheidung gereuen zu lassen«. Und drittens wird in diesen Situationen deutlich, daß der Mensch sich dieser numinosen Freiheit nur anvertrauen kann, wenn er bereit ist, auch in denjenigen Aspekten seiner Welterfahrung, die ihm das Fortwirken der einmal gefällten numinosen Entscheidung verhüllen, also in allen Erfahrungen von Unheil, Bedrängnis und Tod, die paradoxe Erscheinungsgestalt dieser fortwirkenden Heilsmacht am Werke zu sehen.

Gerade in solchen Situationen wird deutlich, welche besondere Gestalt das »anagogische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, im speziellen Kontext der religiösen Erfahrung annimmt: In der religiösen Erfahrung wird die »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen in der Vorläufigkeitsgestalt seines Erscheinens zugleich als seine freie, vom Menschen nicht herbeizuzwingende Zuwendung verstanden, die auch durch kommende Weisen, wie das Heilige sich zeigen wird, nicht widerrufen wird. Ebenso wie die je aktuelle Zuwendung des Heiligen als dessen freier Akt erfahren wird, ist auch die Unwiderruflichkeit dieser Zuwendung als Ausdruck seiner freien und ungenötigten, aber gerade darin verlässlichen Treue zu verstehen. In dieser Treue wird das Heilige jeder Weise »gedenken«, in der es dem Menschen begegnet ist. Darum wird nichts von dem,

¹⁵ Röm. 1,18.

was das Heilige jemals dem Menschen in seiner religiösen Erfahrung »offenbar gemacht« hat, durch kommende Begegnungen mit ihm zu nichte gemacht. Darauf gründet sich der Mut der Hoffnung, die sich allen kommenden Überraschungen durch die »je größere Wahrheit des Heiligen« auszusetzen vermag. Denn im Vertrauen auf diese Treue, die »ewiglich währet«, kann der Mensch, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, darauf verzichten, in eigener Anstrengung und durch die eigene Methodenkunst festhalten zu wollen, was er einmal erkannt hat; er kann statt dessen sich selber loslassen, um sich der Treue des Heiligen anzuvertrauen, auch wenn es sich »sub contrario«, in der ihm entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, zu verbergen scheint. Und es ist die religiöse Erfahrung selbst, die den Menschen zu einem solchen »Loslassen seiner selbst« fähig macht. Das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung macht den, der sie macht, dieser Treue des Heiligen gewiß.

Ein besonders weit verbreiteter und zugleich besonders aufschlußreicher Ausdruck dieses Vertrauens in die Treue des Heiligen ist das gottesdienstlich begangene Fest. Denn die kultische Anamnese, die solchen Festen ihren Inhalt gibt, versteht sich als die menschliche Antwort auf das Gedenken des Heiligen selbst. Dieses läßt die einmal vollbrachte Tat, durch die es sich dem Menschen zu erkennen gegeben hat und die so den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmachte, nicht in die Vergangenheit versinken, sondern bringt sie immer neu zu wirksamer Gegenwart. Was Religionswissenschaftler die »kultischen Gleichzeitigkeit« der feiernden Gemeinde mit den heilschaffenden Ereignissen nennen, die im Kultus gefeiert werden, das wird durch diese Treue des göttlichen Gedenkens möglich gemacht. (Ein besonders deutlicher Ausdruck dafür, daß das gottesdienstliche Gedenken der Menschen dem Gedenken der Gottheit antwortet und durch dieses möglich gemacht wird, findet sich im Bakchos-Hymnus der sophokleischen »Antigone«. Dort benennt die bekenntnishafte Anrede »Du gedenkst deiner Vaterstadt Theben« den Grund, der jenen festlichen Reigentanz möglich macht, in welchem die Wiederkehr des Gottes gefeiert wird¹⁶.) Nur in der Kraft des Gedenkens, das das Heilige dem Menschen gewährt, kann das menschliche Handeln im Kultus »signa rememorativa, demonstrativa et prognostica« setzen, Zeichen, die das einmal Gewirkte nicht nur in Erinnerung

¹⁶ Sophokles, Antigone 1115- 1153.

rufen, sondern als gegenwärtig geschehend anzeigen und als zukunfts-eröffnende Zusage wirksam werden lassen.

Der »anagogische« Sinn der religiösen Erfahrung tritt gerade in dieser Einheit von Erinnerung, Ansage und Zusage besonders deutlich hervor. Diese Einheit aber, die in der Treue der Gottheit begründet ist, ist ihrerseits der Grund der Zuversicht, mit der die feiernde Gemeinde sich ihrer künftigen Geschichte mit all ihren unvorhersehbaren Wendungen anvertrauen kann. Das Fest als die Gegenwart der vom Heiligen gewirkten Ursprünge ist zugleich die Stunde der radikalen Erneuerung der Welt und der Menschen. (Nicht zufällig ist die etruskisch-römische Saecularfeier, in der die Civitas noch einmal ihrem Ursprung begegnete, zugleich die Stunde ihrer tiefgreifenden Umgestaltung gewesen, so besonders deutlich bei der Saecularfeier des Augustus in ihrem Zusammenhang mit der Umgestaltung der römischen Rechtsordnung.) Der Mut zur Geschichte erwächst aus dem Zutrauen in die festlich begangene Treue des Heiligen.

Das Fest, in dessen Begehung die Entscheidung, die »im Anfang« gefällt worden ist, auf neue und die Welt erneuernde Weise wiederkehrt, ist auch der ursprüngliche Ort des »archaiologischen« Gedenkens¹⁷. Alles Erzählen von dem, was »im Anfang geschah«, entspringt der kultischen Anamnese, die nicht nur das Bewußtsein der Hörenden auf die Ur-Anfänge zurücklenkt, sondern das Erinnernte wirksam gegenwärtig werden läßt. Und in dieser Einheit von Kultfeier und archaiologischem Erzählen wird deutlich, was das Vertrauen in die Treue des Heiligen für das religiöse Weltverständnis bedeutet. Was in »Archaologien« (Erzählungen von dem, was »im Anfang« geschah) berichtet und in Kulte gefeiert wird, ist durch seine unüberbietbare Einmaligkeit von allem verschieden, was in der menschlichen Erfahrungszeit geschieht, und wird vom Wechsel dieser Erfahrungsinhalte nicht berührt. Wohl aber wird alles, was zum Inhalt menschlicher Erfahrung werden kann, durch die ereignishaften »Parousia« dieses Ursprungs erneuert, ja »wiedergeboren«. Dabei ist es die Identität des einmaligen Gründungsgeschehens, das alle Ordnung in der Vielfalt der Weltereignisse möglich macht und sich dadurch als göttlich, von allen Geschehnissen innerhalb der Erfah-

¹⁷ Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über das, was »im Anfang« geschah, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 20 [1991] 340–347, sowie ders.: Darum sind wir eingedenk, in: A. Ganoczy u. a. *Ausdrucksgestaltungen des Glaubens*, Stuttgart 1986, 65–90.

rungszeit wesensverschieden, erweist. Diese unvermehrbar und unüberbietbare Einzigkeit dieses Gründungsgeschehens und die Universalität, mit der es den gesamten Weltlauf bestimmt, ist das Unterscheidungsmerkmal des Göttlichen. Deshalb muß von diesem Gründungsgeschehen immer neu erzählt werden, wenn in allen Wechselfällen des individuellen Lebens und des gesamten Weltlaufs der Grund jenes Vertrauens benannt werden soll, das dessen gewiß ist, daß diejenigen Mächte, die »im Anfang« gewirkt haben, dieses ihr Wirken »nicht vergessen« werden, sondern es in immer neuen Abbildgestalten gegenwärtig wirksam werden lassen. Nur dadurch tritt das »anagogische«, die Kontinuität eines Weges sichernde Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausdrücklich hervor.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus anagogicus« dieser Schriften auch ihren »Sensus spei« genannt. Nun ist deutlich geworden: Auch diese Bedeutungsart der *Schriften* beruht darauf, daß die *Erfahrung*, die sie bezeugen, ein »anagogisches« Bedeutungsmoment aufweist und daß dieses als ihr »Sensus spei« verstanden werden kann. Denn die religiöse Erfahrung selbst verbürgt die Treue des Heiligen, die es dem Menschen möglich macht, im Vertrauen auf diese Treue sich selber loszulassen und sich der Umgestaltung durch das Heilige anzuvertrauen. *Dieses »Sich-Loslassen im Vertrauen auf die Treue des Heiligen« und die Bewährung dieses Vertrauens in Situationen des »verborgenen Angesichts« ist aber gerade das, was im religiösen Zusammenhang »Hoffnung« genannt wird.* Diese ist kein bloßer Ausdruck des Wunsches, es möge dem Menschen gelingen, alte und neue Erfahrungen in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu bringen; sie ist »docta spes«, eine durch die Erfahrung selber »belehrte« Hoffnung, weil in jeder einzelnen religiösen Erfahrung die Zuwendung des Heiligen als die Verheißung seiner Treue mit-erfahren worden ist.

Und so gilt auch von dem anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, was soeben von ihrem allegorischen Bedeutungsmoment gesagt worden ist: Auch dieses Bedeutungsmoment besitzt für eine »Philosophische Einübung in die Theologie« deswegen maßgebende Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen offenbar macht, der nur der religiösen Erfahrung originär gegeben ist: Die zukunfts-eröffnende Treue des Heiligen macht es dem Menschen möglich, im Wechsel der Weisen, wie das Heilige sich ihm in der Erfahrung zeigt, seine Identität zu entdecken. Nur im Ver-

trauen auf diese Treue des Heiligen kann der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, in allen Wendungen seines Geschicks nach dem »Angesicht« suchen, das er wiedererkennt und mit der Anrufung des Namens begrüßt. In dieser Treue aber wird deutlich, daß das Heilige sich selber gleichbleibt. *Das Bekenntnis zu Gottes bleibender Identität ist so im anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung begründet.* Denn in der religiösen Erfahrung kann der Mensch erkennen: Nur weil Gott »bleibt, und seine Jahre nicht altern«¹⁸, kann er der von ihm gewirkten »Anfänge«, aber auch jeder Weise, wie er sich dem Menschen im Lauf der Geschichte zugewandt hat, in Treue gedenken.

An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß dieses Bewußtsein von der freien Zuwendung des Heiligen und von der ungenötigten, aber verlässlichen Freiheit seiner Treue einer der Gründe dafür ist, daß der Mensch das Heilige als freies Subjekt und damit als Person begreifen und deshalb als »Gott« benennen kann. Der Übergang von der Anonymität des »Heiligen« zu einem personalen Gottesverständnis ist insofern durch die spezifische Weise begründet, wie das »anagogische« Bedeutungsmoment in der religiösen Erfahrung hervortritt. Und weil es gerade die Situationen der »Bedrängnis« sind, in denen deutlich wird, daß das Zutrauen in die numinose Wirklichkeit nur gerechtfertigt ist, wenn es sich auf deren freie Zuwendung und Treue stützen kann, kann man von solchen Erfahrungen der Bedrängnis sagen: Sie sind nicht nur die Bewährungsproben für das Zutrauen in das Heilige und seine Einheit, sondern geben diesem Vertrauen erst den Charakter einer personalen Beziehung, die im religiösen Sinne »Hoffnung« heißen kann. Insofern kann gerade von der »Bedrängnis« gesagt werden, daß sie »Durchhaltevermögen (hypomoné) bewirkt«, aus welchem »Bewährung« und schließlich jene »Hoffnung« hervorgeht, die »nicht zuschandenwerden läßt«¹⁹.

β) Vom Vertrauen in die Treue des Heiligen zur Überzeugung von der Einzigkeit Gottes

Die Überzeugung von der Einmaligkeit und universalen Bestimmungskraft dessen, was im Anfang geschah, und das Vertrauen in die Treue des Heiligen, das die im Anfang gefällte Entscheidung in

¹⁸ Ps 102,28.

¹⁹ Röm 5,4.

immer neuen Weltsituationen abbildhaft wiederkehren läßt, enthält in sich den Keim einer Entwicklung, die zur Überzeugung von der Einzigkeit Gottes führen kann.

Zunächst nämlich kann das Vertrauen auf die Treue des Heiligen sich auf je besondere, einzelne numinose Mächte richten, die sich in je besonderen Bereichen der menschlichen Erfahrungswelt manifestieren. Unabhängig davon, ob man mit Wilhelm Schmidt annimmt, daß am Anfang der Religionsgeschichte der Glaube an einen »Hochgott« gestanden habe, der sich als Urheber der Welt und ihrer Ordnung jenseits aller Vielfalt von Einzelgöttern befinde, oder ob man die Überzeugung von der Einheit des Heiligen für eine späte Frucht der Religionsgeschichte hält, ist die Verehrung vieler numinöser Mächte in der Mehrheit der uns bekannten Religionen verbreitet. Und für die Bibel bildet sie den »Normalfall«, von dem sich Israels Bekenntnis zu Gott als dem Einen als Ausnahmefall unterscheidet. Aber auch wo viele Götter verehrt werden, fehlt das anagogische Moment der religiösen Erfahrung nicht und verleiht denen, die religiöse Erfahrungen machen, die Sicherheit ihrer theoretischen und praktischen Lebensorientierung.

Ein aufschlußreiches Beispiel ist die Verehrung jener »Sondergötter« in der Religion der alten Römer, auf die Hermann Usener in seinem Buch »Götternamen« hingewiesen hat²⁰. Das Gelingen jeder einzelnen menschlichen Verrichtung (z. B. das Ziehen einer geraden Furche, die Aussaat oder das Ausjäten des Unkrauts mitsamt seiner Wurzel) gilt hier als die Manifestation einer je besonderen Gottheit. Und wenn der Mensch einmal erfahren hat, daß ihm solches Gelingen auf unerzwingbare Weise geschenkt werden muß, verläßt er sich auf das Wirken dieser Gottheit auch für die Zukunft, obgleich er weiß, daß er ihre Gunst nicht herbeizwingen kann. Entsprechendes gilt, vielleicht noch deutlicher, für die numinösen Mächte der Fruchtbarkeit. Diese werden nicht selten so gedacht, daß ihr lebenspendender Tod den Acker mit ihrem Blute befruchtet hat. Die Lebenskraft der Ackerscholle, in der Vegetationsperiode jeden Jahres neu mit Staunen religiös erfahren, gilt als die je neue Manifestation jenes Todes, der »im Anfang« geschah. Und auch in Dürrejahre vertraut der Mensch, der das Wunder der sprossenden Saat einmal erfahren hat, darauf, daß die numinösen Mächte der Fruchtbarkeit nicht auf die Dauer »vergessen« werden, was sie, in ihrer Selbsthingabe für das

²⁰ H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, ⁶Frankfurt a. M. 1948.

Leben der Welt, »im Anfang« getan und in so vielen fruchtbaren Jahren heilbringend erneuert haben. Alle Sicherheit der Lebensorientierung beruht auf diesem Vertrauen darauf, daß solche und andere numinose Mächte zwar auf höchst befremdliche Weise erscheinen können, aber daß ihr »Zorn« stets vorübergeht, während ihre Treue zu der einmal gefällten Entscheidung für das Leben der Welt Bestand haben wird. Und dieses Vertrauen beruht nicht auf bloßer theoretischer Belehrung, sondern auf jeder Erfahrung vom Wunder des sich erneuernden Lebens. In jeder dieser Erfahrungen manifestiert sich die Präsenz und Wirksamkeit dieser Numina und verheißt zugleich die Beständigkeit ihres Wirkens. Wer derartige Erfahrungen gemacht hat, kann sich davon überraschen lassen, daß die Gabe des Lebens ihm auf Wegen zuteil wird, die ihm bisher unbekannt waren, z. B. in der Entdeckung neuer »Brunnen lebendigen Wassers«, die einen Wüstenstrich zum Blühen bringen. Und er kann sogar Zeiten der Hungersnot als Gelegenheiten begreifen, die Todesnot der numinosen Macht zu teilen, die für das Leben der Welt gestorben ist, um dann die kultisch wiederholte Totenklage über den verstorbenen Gott (z. B. die Totenklage der Isis über Osiris) so mitzusingen, daß sie auch ihm ein neues Leben verheißt.

Die Verehrung vieler numinoser Mächte schließt also weder das anagogische Moment der religiösen Erfahrung noch das daraus resultierende Vertrauen auf die Treue dieser numinosen Mächte aus. Aber im gleichen Maße, in welchem die religiöse Erfahrung den, der sie macht, dazu befähigt, sein Vertrauen auch in Zeiten der »Finsternis« und des »verhüllten Antlitzes« zu bewähren, kann auch ein neues Verständnis des Heiligen entstehen. Gerade in solchen Erfahrungen nämlich entsteht die Gewißheit, daß »weder Tod noch Leben, weder Engelmächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ..., weder Höhen noch Tiefen« den Menschen »scheiden können« von der heil-schaffenden Treue des Heiligen, die der Inhalt der einen, alles entscheidenden religiösen Erfahrung gewesen ist²¹. Und im gleichen Maße, in dem diese Überzeugung an Kraft gewinnt, wird dem Erfahrenden deutlich, daß alles, was er bisher als Erscheinungs-gestalt unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Numina begreifen konnte, (Tod und Leben, Engelmächte und Gewalten, numinose Mächte uranischer oder chthonischer Art – »Höhen und Tiefen«) nur unterschiedliche Gegenwartsgestalten des einen Heiligen sind und daß

²¹ Vgl. Röm 8,38 f.

diese Gegenwartsgestalten ihn, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, von diesem Einen niemals trennen können. Kurz: Das anagogische Moment der religiösen Erfahrung, wenn es sich dadurch wirksam erweist, daß es den Menschen dazu befähigt, auch Zeiten des »verhüllten Angesichts« durchzustehen, wird zugleich zur Quelle der Gewißheit, daß der Mensch nicht einer Vielheit numinoser Mächte und ihrem möglichen Streit ausgeliefert ist, sondern in aller Vielfalt seiner Erfahrungen das Heilige als das Eine wiedererkennen kann.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, zu sehen, daß aus dieser Geschichte der angefochtenen Hoffnung das jüdische Bekenntnis zu Gott als dem Einen hervorgegangen ist. Die Erinnerung an die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten ist von Israel als Ausdruck einer göttlichen Treue-Zusage verstanden worden, die die Antwort menschlicher Treue verlangt, welche ihrerseits verbietet, die Hoffnung auf fremde Götter zu richten. So entstand die israelitische »Monolatrie«, d. h. die Weigerung, andere Götter als den einen Herausführer aus Ägypten zu verehren. Die Bedrängnis des babylonischen Exils hat diese Monolatrie zum Monotheismus werden lassen, d. h. zu der Überzeugung, daß die vermeintlich übermächtigen Götter der Heidenvölker gar nicht existieren, sondern daß die Übermacht dieser Heidenvölker ein Werkzeug in der Hand des einen Gottes sei, näherhin das Werkzeug seines Gerichts über sein sündiges Volk. Nur unter dieser Voraussetzung war es möglich, auch in der Situation der neuen Unfreiheit am Bekenntnis zu Gott als dem allein heilmächtigen Befreier festzuhalten. So ist es das in der Bedrängnis bewährte »Durchhaltevermögen« gewesen, das die Hoffnung »bewirkt« hat, auch in diesem Gericht werde sich die Treue des einen Gottes erweisen, der damit eine neue Form seiner heilschaffenden Zuwendung vorbereite: ein »neues Jerusalem«, ja »einen neuen Himmel und eine neue Erde«.

Der jüdische Monotheismus ist eine Frucht dieser in der Bedrängnis bewährten Durchhaltekraft (hypomoné) und der daraus erwachsenen eschatologischen Hoffnung. Nur diese vermochte es, im erfahrenen Unheil das Wirken des gleichen Gottes wiederzuerkennen, dessen Heilswirken an den Vätern als Zeugnis seiner unwiderstehlichen Zusage verstanden wurde, die auch den entferntesten Söhnen und Töchtern galt. Und die bloße Weiterexistenz des Volkes nach dem Verlust von Tempel, Königtum und Land galt nun als Beweis dafür, daß diese Hoffnung berechtigt sei. »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade. Und sein Erbarmen hat noch kein

Ende, sondern neu wird es mit jedem Morgen«²². Die bloße Fortexistenz eines sündigen Volkes in einer sündigen Welt wird dann als Ausdruck einer »Erhaltungsgnade« verstanden, die, inmitten des Gerichts, der kommenden, neuschaffenden Vergebung die Wege bereitet.

Dieses in der Bedrängnis bewährte Vertrauen in Gottes Treue macht ein verändertes Verständnis der menschlichen Lebenserfahrung möglich. Die spannungsreiche Vielfalt der Inhalte dieser Erfahrung wird hier nicht länger auf die ebenso spannungsreiche Vielfalt von Gottmächten zurückgeführt, die freilich schon »im Anfang« in eine Beziehung zueinander getreten sind. Vielmehr verweist die gesamte Erfahrung des Individuums und der Gemeinschaft auf die Einzigkeit eines Gottes, dessen Wirken auch alle Gegensätze in sich umfaßt, die den Inhalt unserer Welterfahrung bilden. »Ich bin der Herr, und außer mir ist keiner. Ich forme das Licht und schaffe das Dunkel. Ich wirke das Heil und schaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der alles bewirkt«²³. Angesichts aller Erfahrung des Unheils bleibt dieses Bekenntnis zum einzigen Gott stets Ausdruck eines angefochtenen Glaubens. Und doch ist auch dieser Glaube in der religiösen Erfahrung begründet, weil in deren anagogischem Bedeutungsmoment die freie Treue Gottes deutlich wird, auch wenn der Mensch, der diese göttliche Treue erfahren hat, sein ganzes Leben lang immer neu lernen muß, in allem, was ihm widerfährt, den einen und gleichen Gott zu entdecken. Ja der Vorgang dieses häufig sehr schmerzlichen Lernens füllt die ganze Geschichte der Menschheit aus. »Am Ende der Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einziger«²⁴. Aber im Vertrauen auf Gottes Treue ist der Mensch schon jetzt der göttlichen Einheit und damit zugleich der Kontinuität seines Weges gewiß²⁵.

γ) Der Polytheismus als Ausfallserscheinung des anagogischen Bedeutungsmoments

An früherer Stelle war davon die Rede, welche Fehlgestaltung jeder Art von Erfahrung eintritt, wenn deren »anagogisches« Bedeutungsmoment nicht mehr wahrgenommen wird (s. o. S. 49 ff.). Auch die

²² Klage. 3,22 f.

²³ Jes. 45,6 f.

²⁴ Sech. 14,9.

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Eschatologischer Monotheismus, in: Henologische Perspektiven II, Festschrift für E. Wyller, Amsterdam 1997, 103–117.

religiöse Erfahrung fällt einer solchen Fehlgestaltung anheim, wenn dieses ihr Bedeutungsmoment und damit ihr »Sensus spei« ausfällt. Ist nämlich der Mensch, der eine religiöse Erfahrung macht, sich nicht mehr der Treue des Heiligen gewiß, dann wird er durch neue, überraschende religiöse Erfahrungen zu der Meinung verführt, von den bisher verehrten Numina verlassen und in den Machtbereich dämonischer Gegenmächte geraten zu sein. Dann entstehen Zweifel daran, ob die Entscheidungen, die die Götter »im Anfang« gefällt haben, wirklich das Ganze des Weltlaufs bestimmen; und neben die kultische Erneuerung dieser göttlichen Taten treten Riten, durch die die dämonischen Gegenmächte »besänftigt« oder auch »ausgetrieben« werden sollen.

Ist aber das Vertrauen in die fortwirkende Kraft der göttlich gewirkten Gründungs-Ereignisse einmal erschüttert, dann können auch derartige Riten der Dämonen-Abwehr die Furcht des Menschen vor deren verderblichen Einflüssen nicht endgültig überwinden. Und in dem Bewußtsein, von ihnen bedroht zu sein, verliert der Mensch die Kraft, sich dem anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung anzuvertrauen. So zeigt die Dämonenfurcht an, daß die religiöse Erfahrung ihren »Sensus spei« verloren hat. Zugleich damit aber geht auch die Gewißheit von der Kontinuität des eigenen Lebensweges verloren, die nur durch die Treue des Heiligen und das ihr antwortende Vertrauen des Menschen garantiert werden kann.

Aber auch dann, wenn das Vertrauen in die Treue der Götter unerschüttert erhalten bleibt und der Mensch nicht von der Furcht vor widergöttlichen Mächten beherrscht wird, tragen solche Religionen, deren Anhänger nicht durch die »Hypomoné« in Zeiten des »verborgenen Angesichts« zum Glauben an die Einzigkeit Gottes gelangt sind, eine Gefahr für das religiöse Bewußtsein in sich. Das Zutrauen in die Einheit und universale Bestimmungsmacht der von den Göttern gewirkten Ursprünge kann sich, angesichts disparater Inhalte der menschlichen Lebenserfahrung, in die Verehrung konkurrierender Gottmächte auflösen. Dann versteht der Mensch die vielfältigen Formen und oft gegensätzlichen Inhalte seines religiösen Erfahrens als Manifestationen einer ebenso großen Vielfalt von »Göttern«, die ihn auf unterschiedliche Weise in Anspruch nehmen und von ihm Verehrung verlangen. Und weil die Ansprüche der so erfahrenen Götter gegeneinander konkurrieren, wird er stets, wenn er den einen Gott verehrt, besorgt sein, den Zorn eines anderen auf sich zu ziehen, und nach Möglichkeiten Ausschau halten, ihn zu ver-

söhnen. Diese innere Zerrissenheit des Menschen wird schließlich durch Mythen vom Streit der Götter gedeutet und damit als ein Schicksal verstanden, das der menschlichen Erfahrungswelt von ihren Anfängen an eingestiftet ist und deshalb immer neue tragische Konflikte zu ihrer notwendigen Folge hat.

Gewiß kennt auch der Polytheismus seine gottesdienstlich begangenen Feste und bringt darin sein Vertrauen in die Treue der jeweils verehrten Gottheit zum Ausdruck. Und indem der Mensch sich dieser jeweils bestimmten Gottheit anvertraut, richtet sich seine Hoffnung darauf, daß dieser Gott zuletzt den Sieg über alle feindlichen Götter erringen wird oder diesen Sieg »im Urbeginn« schon errungen hat, auch wenn die überwundenen Gottmächte in der menschlichen Erfahrungswelt noch immer ihr Wesen treiben. Oder diese Hoffnung richtet sich auf einen »Götterfrieden«, der den Streit der Götter beenden wird oder ihn ebenfalls »im Urbeginn« schon beendet hat, auch wenn er in der menschlichen Erfahrungswelt immer noch nachwirkt. (In diesem Sinne gehört der Mythos vom Sieg der Kroniden über die feindlichen Giganten und Titanen, aber auch der Friedensschluß zwischen Poseidon und Athene zu den Gründungsmythen der Stadt Athen.) Aber so wie in der Erzähl-Abfolge des Mythos der Streit das »zeitlich Frühere«, der Sieg bzw. der Friedensschluß das »zeitlich Spätere« ist, muß in der Auslegung derartiger Mythen der Streit als das sachlich Ursprünglichere, der Sieg bzw. Friedensschluß als das sachlich Abgeleitete verstanden werden, sodaß der beigelegte Streit den bleibenden »Untergrund« des Götterfriedens darstellt und jederzeit wieder an die Oberfläche drängen kann. Und so bleibt, bei allem Vertrauen in die eigene Schutz-Gottheit, das Lebensgefühl des Polytheisten tragisch und durch das Bewußtsein bestimmt, daß der tödliche Konflikt im Leben der Götter wie in der Erfahrung der Menschen alle Siege und Versöhnungen immer wieder zunichtemachen wird. Die religiöse Erfahrung verliert, so verstanden, ihre »anagogische« Kraft, führt den Menschen nicht auf einen kontinuierlich »nach oben« führenden Weg, sondern räumt ihm nur eine sachlich und zeitlich begrenzte Heils-Sphäre ein und fordert ihn zugleich auf, die unvermeidlichen tragischen Konflikte als das den Göttern wie den Menschen auferlegte Geschick anzunehmen.

Nun ist nicht zu bestreiten, daß die so beschriebene polytheistische Weltsicht sich zuweilen »realistischer« ausnimmt, als die Glaubensgewißheit des Monotheisten, der in allem, was ist und geschieht,

die wechselnden Ausdrucksgestalten der Zuwendung des gleichen Gottes zu entziffern versucht. Es ist, angesichts mannigfacher Inhalte der Erfahrung, leichter, zu sagen: »Gott hat's gegeben, ein Dämon hat's genommen«, als im Geben wie im Nehmen den gleichen Gott am Werke zu sehen und mit Hiob zu bekennen »Der Herr, hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen«. Der »Sensus spei«, den die religiöse Erfahrung allen Ereignissen im Leben der Individuen und der Gemeinschaft abgewinnen will, fordert nicht selten ein »sperare contra spem«, ein Hoffen gegen alles, was bei realistischer Einschätzung unserer Chancen in unserer Lebenswelt »vernünftigerweise« erhofft werden kann. Und doch ist es nur dieser »Sensus spei«, der die Fülle dessen, was dem Menschen widerfährt und was er selber vollbringt, zu einem Weg werden läßt und diesem Wege ein Ziel verheißt, während der Polytheismus, der beständig mit dem Einbruch bisher unbekannter oder überwunden geglaubter numinoser Mächte rechnet, alle Wege im Unwegsamen enden sieht.

Dabei ist deutlich, auf welche Weise die soeben beschriebenen Ausfallerscheinungen untereinander zusammenhängen: Nur wer sich der Differenz zwischen »Bild« und Wirklichkeit des Heiligen bewußt bleibt und damit die »allegorische« Bedeutung jeder religiösen Erfahrung erfäßt, kann sich im Wechsel der Bilder der Treue des Heiligen anvertrauen, das sich in der Neuheit der Begegnungsweisen als das identische, sich selber gleichbleibende zu erkennen gibt und deshalb keine seiner früheren Erscheinungsgestalten einfach widerruft. Umgekehrt macht die Verwechslung des »Bildes«, d. h. der Gegenwartsgestalt des Heiligen, mit dem Heiligen selbst den Menschen unfähig, in der Unterschiedlichkeit der Gegenwartsweisen die Identität der heiligen Wirklichkeit wiederzuerkennen. So geht die Idololatrie über in Vielgötterei.

δ) Die Kritik der Metaphysiker am Polytheismus

Die Metaphysiker pflegen von der »Einheit« als einer Wesenseigenschaft Gottes zu sprechen und diese in zweifachem Sinne zu verstehen: als Gottes absolute Einfachheit (*simplicitas*) im Wesen, aus der zugleich seine Unveränderlichkeit und Ewigkeit folgt, und als seine Einzigkeit (*unicitas*), die die Existenz einer Mehrzahl von »Göttern« ausschließt. Wenn darüber entschieden werden soll, ob die so verstandene Einheit als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Er-

fahrung verwiesen. Dieses enthält in der Tat die Momente der Einheit und der Gleichzeitigkeit mit allen Zeitpunkten des Lebens von Individuen und Überlieferungsgemeinschaften in sich. Nur in dem Vertrauen darauf, daß Gott sich in der Mannigfaltigkeit der Weisen religiösen Erfahrens als der Eine erweisen wird, ist das Subjekt der religiösen Erfahrung dessen gewiß, daß es in der Vielfalt seiner Erfahrungen, auch in Zeiten des »verborgenen Angesichts«, die oft »sub contrario« verborgenen Weisen der göttlichen Zuwendung entdecken kann. Nur so kann der Mensch in der Anrufung des Namens diesen identischen Gott wiedererkennen und zu ihm in Beziehung treten. Und nur im Vertrauen darauf, daß in jeder einzelnen dieser Erfahrungen die ungeteilte Ganzheit dieses Gottes als gegenwärtig erfahren werden kann, wird der religiöse Mensch jener Treue Gottes gewiß, die »in Ewigkeit währet« (*Veritas Domini manet in aeternum*). Dieses Vertrauen in Gottes Einheit und beständige Treue schließt aber, wie sich gezeigt hat, die Verehrung einer Mehrzahl von Göttern aus.

Erst im Blick auf dieses anagogische Moment der religiösen Erfahrung kann der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinen Begriffen der Einheit, der Ewigkeit und der Einzigkeit wirklich von Gott oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob mit solchen Begriffen der »Sensus anagogicus« in seiner spezifisch religiösen Bedeutung getroffen wird: als »Sensus spei«, der in jeder religiösen Erfahrung impliziert ist und es möglich macht, sich auch in Zeiten des »verhüllten Angesichts« der Treue Gottes anzuvertrauen.

Auch in diesem Falle besteht die primäre Aufgabe des Religionsphilosophen nicht darin, aus einer von aller Religion verschiedenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen Einheit abzuleiten und so die Vielgötterei als einen Irrweg des religiösen Bewußtseins kenntlich zu machen. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z. B. der eines »höchsten und allervollkommensten Wesens«, das »keinen Schatten der Veränderung kennt«, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem ihres allegorischen und anagogischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie die Vielgötterei aus dem Ausfall dieser Bedeutungsmomente entsteht. Erst in einem zweiten

Schritt kann dann geprüft werden, ob dieser »Sensus spei« der religiösen Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff der »Einheit«, den sie unabhängig von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung gewonnen hat, als ein Gottesprädikat zu verwenden versucht.

- c) *Das »tropologische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Magie als seine Ausfallserscheinung*
- α) *Das »tropologische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis des Heiligen als »Maß und Quelle rechten Lebens«*

Zu jeder Erfahrung, so wurde an früherer Stelle gesagt, gehört ein »tropologisches« Bedeutungsmoment, das von dem, der die Erfahrung macht, eine »Umkehr« (trópos) verlangt und ihn so zu einer veränderten Weise der Praxis befähigt (s.o. S. 54 ff. u. 60 f.). Dabei wurde zugleich deutlich: Nicht »Praxis-Relevanz« allein ist ein hinlängliches Kennzeichen dafür, daß das tropologische Bedeutungsmoment der Erfahrung angemessen erfaßt worden ist; es gibt auch eine »unbekehrte« Praxis, die gerade auf dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments beruht. Diese depotenziert den Gegenstand zum bloßen »Material«, das vom Subjekt in seine eigenen theoretischen Deutungen und praktischen Projekte eingeordnet wird und daher seinen Eigenanspruch nicht geltend machen kann. Demgegenüber besteht die tropologische Bedeutung der Erfahrung darin, daß sie die theoretischen Auslegungssysteme und praktischen Handlungsprojekte des Subjekts immer wieder durchkreuzt und von ihm eine Neu-Orientierung seines Denkens und Handelns verlangt. Nur so eröffnet sie dem Subjekt auch jene Möglichkeit, die für das sittliche Handeln spezifisch ist: die Möglichkeit der Selbsthingabe, die der einzige Weg zur Selbstfindung ist.

Das gilt in ausgezeichnetem Maße auch für die religiöse Erfahrung. Von ihr geht immer wieder jener Imperativ aus, den Paulus auf die Formel gebracht hat: »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr fähig werdet, zu beurteilen, was Gottes Wille ist, das Gute, Zustimmungswürdige, Vollkommene«²⁶. Eine Theorie, die jede Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, erscheint auch geeignet, jenen besonderen Dialog zu beschreiben, in

²⁶ Röm. 12,2.

welchem der Anspruch des Heiligen den Menschen zu einer Antwort herausfordert, die er nur in einer Umgestaltung seiner Theorie und Praxis geben kann. Dem entspricht der Hinweis, der von Religionswissenschaftlern und Theologen häufig gegeben wird, daß eine Religion, die den Menschen unverändert so ließe, wie er ist, und sich in theoretischen Informationen über Gott, die Welt und den Menschen erschöpfen würde, zur Popular-Metaphysik entarten müßte, und daß deshalb auch im Evangelium der Ruf zur Umkehr (T'schubah, Metánoia) der Aufforderung zum Glauben an die Frohbotschaft vorausgeht²⁷.

Damit ist freilich noch recht wenig darüber gesagt, von welcher Art jene »Umwendung« ist, zu der die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert und zugleich fähig macht. Offensichtlich schließt sie die moralische »Bekehrung«, die »conversio morum« ein; aber es ist zweifelhaft, ob sie sich darin erschöpft. Und wenn in manchen Religionen solche Anweisungen, die wir heute »moralisch« nennen, nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern weit mehr auf die Einhaltung ritueller Vorschriften geachtet wird, die alle Lebensbereiche regeln, dann braucht das nicht ein Anzeichen dafür zu sein, daß die Anhänger derartiger Religionen sich »nicht zur Reinheit der moralischen Gesinnung erhoben haben«. Das ist eine Auffassung, die durch die jüdisch-christliche Überzeugung von einem »ins Herz des Menschen gelegten göttlichen Gesetz« nahegelegt wird²⁸. Nur innerhalb jener besonderen religiösen Überlieferung, die durch die Exilspropheten geprägt und von neutestamentlichen Autoren, vor allem von Paulus, weitergeführt wurde, konnte die Aussage gewagt werden, die religiös geforderte Umkehr sei mit der Bekehrung zu einem sittlichen Lebenswandel identisch²⁹. Diese Auffassung ist schließlich von der Aufklärungsphilosophie zum obersten Maßstab für die Beurteilung von Religionen erhoben worden. In diesem Sinne führte Kant »folgenden Satz als einen keines Beweises bedürftigen Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können meint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes«³⁰. Doch bleibt zweifelhaft, ob diese Gleichsetzung von Religion und Moral oder die

²⁷ »Kehret um und glaubet dem Evangelium« – Mk 1,15.

²⁸ Vgl. Dt. 30,14 und Rom 1,18.

²⁹ Vgl. Jes. 58,6–8; Joel 2,13.

³⁰ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 261 f.

Auffassung, Religion sei nichts als eine bestimmte Interpretation der Moral («unserer Pflichten als göttlicher Gebote»), das Spezifische der religiösen Erfahrung und ihres Anspruchs an den Menschen angemessen beschreibt. Es ist wahrscheinlicher, daß das unterscheidend Religiöse, auch das spezifisch religiöse Verständnis der Moral, erst dann hervortritt, wenn andere Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung berücksichtigt werden, von denen her auch die Bedeutung des Ritualen begreiflich wird.

Einen ersten Hinweis in diese Richtung gibt die schon mehrfach zitierte Aussage des späten Kant, die sittliche Tat müsse als »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« jener »moralischen Weltordnung« verstanden werden, die nur Gott selber heraufführen kann und die deshalb auch das »Reich Gottes« heißt. Im Sinne einer Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, kann dieser Hinweis in folgender Weise weitergeführt werden: Die religiöse Erfahrung erfordert eine Antwort, durch die der Erfahrende in all seinen Worten und Handlungen den Anspruch des Heiligen vernehmbar macht, und zwar nicht nur für sich selber, sondern auch für alle anderen. Gelingt dies, dann ist sein Wort »Gotteswort in der Erscheinungsgestalt des Menschenworts«, sein Tun »Gottestat in der Gegenwartsgestalt menschlichen Handelns«. Und das Sakrament, zu dessen Beschreibung die Rede vom »Signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« zuerst geprägt worden ist, wird zum Prototyp aller Theorie und Praxis, die dem Anspruch des Heiligen entspricht. Dann wird der Mensch selbst mit allem, was er redet und tut, zum »Bild« des Heiligen, d. h. zu seiner erfahrbaren Gegenwartsgestalt. Und die »Herrlichkeit«, d. h. die Weise, wie das Heilige »aufleuchtet« und erfahrbar wird, bestimmt auch den Menschen und seine ganze, zum Bilde des Heiligen gewordene Person. Der Apostel Paulus hat das auf folgende Weise ausgedrückt: »Wir spiegeln mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit Gottes wider; denn wir werden umgestaltet in eben dieses Bild, zu einer Herrlichkeit, die aus der Herrlichkeit stammt, wie solches geschieht durch den Geist des Herrn«³¹. Die Umkehr (Tropos) wird, auf spezifisch religiöse Weise verstanden, zur Umgestaltung (Metamorphosis), in der sich die Berufung des Menschen vollendet, »Bild und Gleichnis« der Gottheit zu sein. Das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung besteht darin, daß sie dem Erfah-

³¹ 2 Kor 3,18.

renden konkrete Möglichkeiten aufschließt, dieser Berufung gerecht zu werden.

Hier liegt die gemeinsame Wurzel, aus der nicht nur das spezifisch religiöse Verständnis der Moral hervorgegangen ist, sondern auch jene »religiositas« (Sorgfalt) in der Beachtung ritueller Vorschriften, von der die »religio« nach Ciceros Worterklärung ihren Namen hat³². Denn die religiös verstandene Moral begreift in der Tat, wie Kant dies ausgeführt hat, »unsere Pflichten als göttliche Gebote«; aber sie tut dies, abweichend von Kants Auffassung, nicht in einer nachträglichen Zusatz-Interpretation der zuvor schon feststehenden Pflicht, sondern weil sie den Grund und die Eigenart aller moralischen Verpflichtung benennen will: die Berufung des Menschen, Gegenwarts- und Vermittlungsgestalt des göttlichen Heilswirkens zu sein. Damit wird freilich zugleich die Gefahr deutlich, daß der Mensch durch sein Denken und Sprechen, vor allem aber durch sein Handeln, das Bild der Gottheit entstellt und so deren Heilswirken in das Gericht umschlagen läßt. »Offenbar geworden ist Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen«³³. Die rituelle »Sorgfalt« aber dient dazu, den Menschen zu jener Selbstlosigkeit des Bildes zu führen, das nicht sich selbst in den Vordergrund drängt, sondern das »Abgebildete« erfahrbar macht. Die Bindung an rituelle Regeln macht deutlich: Der Mensch spricht nicht sein eigenes Wort aus, sondern gibt die ihm aufgetragene Botschaft getreulich weiter; er setzt nicht seine eigenen Zwecke durch, sondern dient selbstlos dem Wirken der Gottheit.

Sinnenfällige Zeichen dafür sind das Kleid und die Maske. Jupiter trägt den Sternenmantel, um anzuzeigen, daß der gesamte bestirnte Himmel die Ausdrucksgestalt und zugleich die Verhüllung seiner göttlichen Herrlichkeit ist. Der Imperator trägt den gleichen Mantel, um anzuzeigen, daß er »in Jovis persona«, als irdische Erscheinungsgestalt des Himmelsgottes, seine Aufgabe erfüllt. Noch die staufischen Kaiser haben den Sternenmantel getragen und sich so als das irdische Abbild des Gottes zu erkennen gegeben, der »sich in Licht hüllt, wie in ein Gewand«³⁴. Im Tragen eines solchen Ritualgewands findet ein eigenartiger Austausch der Bedeutungen statt: Empirisch gesehen ist das der Gottheit entlehnte Kleid eine Hülle,

³² Cicero, *De natura Deorum* 2,28.

³³ Röm. 1,18.

³⁴ Ps. 104,2.

hinter der sich ein Mensch verbirgt. Im religiösen Verständnis ist umgekehrt der Mensch, der dieses Kleid trägt, die Erscheinungsgestalt, »hinter« der und durch die hindurch die Gottheit selber wirkt³⁵. Noch deutlicher ist das bei dem in vielen Religionen verbreiteten Kultsymbol der Maske. Empirisch gesehen ist das »Prosopon«, das eine Gottheit oder einen Heroen darstellt, auf das Gesicht eines Menschen gelegt. Im religiösen Verständnis ist umgekehrt der Mensch, der die Maske trägt, selbst die Erscheinungsgestalt, durch die hindurch die Gottheit oder der Heros spricht (per-sonat). Und der Begriff des »Prosopon« bzw. der »Persona« bezeichnet im ursprünglichen Wortsinn die »Personalität« des Menschen gerade dadurch, daß dieser Personbegriff den Menschen als die Gestalt begreiflich macht, durch deren Vermittlung Gottes Wort und Werk in die Erfahrungswelt eintritt.

Damit wird ein Grundzug der religiösen Erfahrung zum Ausdruck gebracht. Das religiöse Wort und die religiöse Tat des Menschen sind »Gotteswort im Menschenwort« bzw. »Gottestat in der Erscheinungsgestalt menschlichen Tuns«. Das kultische Sprechen und Handeln sind die exemplarischen Gestalten dieses religiös verstandenen Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Tätigkeit; und an diesem ausgezeichneten Fall wird immer wieder die Grundstruktur abgelesen, die auch außerhalb des Gottesdienstes das religiös verstandene menschliche Tun charakterisiert: Jener »Tropos« aber, d. h. jene »Umwendung der ganzen Seele«, die die religiöse Erfahrung vom Menschen verlangt, ist, negativ, der Verzicht darauf, Menschenweisheit und Menschenwerk als solche für heilswirksam zu halten, (paulinisch gesprochen: der Verzicht auf alle »eigene Gerechtigkeit«) und positiv die Bemühung, das menschliche Leben als ganzes zur sichtbaren Erscheinungsgestalt des göttlichen Sprechens und Handelns werden zu lassen. Die so verstandene Umkehr aber kann der Mensch nur vollziehen, weil die Erfahrung selbst »tropologische« Bedeutung hat: Sie verlangt nicht nur *von* ihm die »Umwendung der ganzen Seele«, sondern bewirkt sie *an* ihm. Die religiös geforderte »Umkehr« ist nur deswegen eine Aufgabe, die der Mensch erfüllen kann, weil sie zuvor eine Gabe ist, die der gleiche Mensch vom Heiligen empfängt (vgl. die Bitte aus der Liturgie des jüdischen Versöh-

³⁵ Vgl. die biblische Redewendung »Da kleidete sich der Geist des Herrn in Gideon« – Ri. 6,34, entsprechend 2 Chron. 24,10.

nungstages »Wende du uns um, o Herr, dann kehren wir um in vollendeter Umkehr«).

Ist aber die geforderte Umkehr zu allererst empfangene Gabe und erst in zweiter Hinsicht menschliche Aufgabe, und besteht das Ziel dieser Umkehr darin, den Menschen mit all seinem Tun zu einem »Bild Gottes«, zu einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt des göttlichen Wirkens in der Welt werden zu lassen, dann verändert sich das Verständnis der Sittlichkeit und gewinnt eine spezifisch religiöse Gestalt: Die Erfahrung, vom Heiligen selbst in den Dienst seiner Gegenwärtigwerdung gestellt zu sein, läßt zunächst den Unterschied zwischen menschlichen »Werken« und göttlicher »Gnade« gegenstandslos erscheinen, der immer wieder Thema des Streits zwischen den Theologen gewesen ist. Die »Werke«, die als Weisen verstanden werden, wie das Wirken des Heiligen selbst gegenwärtig und erfahrbar wird, sind selber immer schon »Gnadengaben«. Weiterhin beantwortet diese Erfahrung zwei Fragen, die die Philosophen der zu Ende gehenden Aufklärungszeit, vor allem Immanuel Kant, als aporetisch empfunden haben: Ist der Mensch, der sich selber nicht als einschränkungslos »gut« beurteilen kann, der sich vielmehr der Unreinheit seiner Gesinnung bewußt geworden ist, überhaupt zu guten Taten fähig? Und können solche Taten, wenn sie möglich sein sollten, die guten Zwecke wirksam herbeiführen? Zweifel daran entstehen angesichts einer Welt, deren Kausalordnung den Erfolg der Gewissenlosen wahrscheinlich macht, die Durchsetzungskraft der Gewissenhaften aber vermindert.

Auf diese Fragen kann, im Sinne der religiösen Erfahrung, geantwortet werden: Diese Erfahrung läßt den Menschen seine eigenen Taten als »signa rememorativa, demonstrativa et prognostica« eines Wirkens verstehen, das er nicht sich selbst, sondern dem Heiligen zuschreibt. Dann aber partizipieren diese Taten, als wirksame Zeichen, an jener Kraft, mit der das Heilige selbst den Menschen und die Welt aus ihren Ursprüngen erneuert. Nur so ist es – um noch einmal auf Kant und seine Anspielung auf biblischen Sprachgebrauch zurückzukommen – möglich, daß auch »ein böser Baum gute Früchte bringt«. Und so überwindet jenes Verständnis des menschlichen Handelns, das aus der religiösen Erfahrung entspringt, jene »Trostlosigkeit im Gemüte« (Kant), die den Menschen sonst, angesichts der Macht des Bösen in der Welt und in der eigenen Seele, befallen und ihm seine sittliche Kraft rauben würde. In der Selbstlosigkeit des Dienstes an der Parusie des Heiligen liegt zugleich die Quelle einer

unbelasteten Fröhlichkeit des sittlichen Handelns, die nach Auffassung der klassischen Moralphilosophie zu den Merkmalen der »Tugend« gehört. Denn diese gilt als »die Fähigkeit des Willens, das Gute leicht und mit Freuden zu tun«.

So wird das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zur Quelle der sittlichen Zuversicht auch angesichts solcher Erfahrungen, die sonst berechtigten Zweifel an der Möglichkeit sittlichen Handelns erzeugen könnten. Es gibt keinen Zustand des Subjekts und der Welt, in dem es nicht möglich wäre, sittlich gut und zugleich wirksam zu handeln. Denn die Fähigkeit zu solchem Handeln und seine Wirksamkeit beruhen darauf, daß das Heilige selbst in der Abbild- und Gegenwartsgestalt menschlichen Tuns seine welt-erneuernde Wirksamkeit entfaltet. Christlich gesprochen: Auch der sündige Mensch in einer sündhaften Welt bleibt fähig, wirksame Zeichen der Gegenwart Gottes zu geben und damit nicht nur »Signa demonstrativa« dieser Gegenwart, sondern zugleich »Signa prognostica« der »Neuschaffung Himmels und der Erde« zu setzen. Nur so wird er frei von dem Zweifel, ob der Begriff der sittlichen Pflicht – um es noch einmal mit Kant zu sagen – nicht »phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch« sei³⁶. Und so sind es gerade die Situationen des angefochtenen Willens zum Guten, in denen das tropologische Bedeutungsmoment der sittlichen Erfahrung seine befreiende Wirkung zeigt.

Diese Erfahrung von der befreienden Wirkung, die vom tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausgeht, läßt es als naheliegend, wenn auch nicht als logisch zwingend erscheinen, von jenen Abbildhandlungen, die der Mensch vollzieht, auf die Eigenart des Urbildes zu schließen. Wenn die freudige Selbsthingabe des Dienstes das Ergebnis der religiös verstandenen Umkehr ist, dann scheint es einleuchtend, auch jene »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen, der dieser Dienst gilt, als Ausdruck dafür zu deuten, daß das Heilige selbst »leicht und mit Freuden« bereit ist, sich für die Welt und den Menschen hinzugeben. Dem entsprechen die mehrfach erwähnten Mythen und Kulte, in denen die freiwillige Selbsthingabe einer Gottheit für das Leben der Welt in Erinnerung gerufen und zugleich als bevorzugter Inhalt des Kultus gefeiert wird. Aber auch abseits von dieser speziellen Deutung des innerweltlichen Lebens aus der Lebens-Hingabe einer Gottheit muß es stets als ein Akt

³⁶ KprV A 205.

der Selbst-Entäußerung gelten, wenn das Heilige sich in freier Zuwendung zur Welt dazu herbeiläßt, in der »Knechtsgestalt« innerweltlicher Dinge, Personen oder Ereignisse für den Menschen gegenwärtig und erfahrbar zu werden. Jede Hierophanie schließt ein solches Moment der »Kenosis« ein. Und es ist diese Kenosis des Heiligen selbst, auf die der Mensch antwortet und die er abbildhaft wiederholt, wenn er sich zur selbstlosen Würde des Bildes (der Gegenwartsgestalt für die Parousía des Heiligen) umgestalten läßt.

Berücksichtigt man weiterhin, daß der Mensch dazu eines eigenen Aktes der Umkehr (Tropos) bedarf, dann wird deutlich: So wie der Mensch sich zunächst vorfindet, als »unbekehrtes«, eigenmächtiges Subjekt, entspricht er der Zuwendung des Heiligen nicht und muß von ihm erst »gereinigt« und zur »Umwendung der ganzen Seele« fähig gemacht werden. Er steht, religiös gesprochen, unter dem »Zorn« des Heiligen, der ein Ausdruck der Weise ist, wie dieses sich, in der liebenden Zuwendung zum Menschen, verletzlich gemacht hat. Dann aber muß dem »Tropos«, zu dem die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert, ein göttlicher »Tropos« vorausgehen, der biblisch als ein »Umkehren von seinem Zorn« bezeichnet werden kann³⁷. Und so ergibt sich folgende Deutung des »Sensus tropologicus« der religiösen Erfahrung: Dieser besteht darin, den Menschen nicht nur zur antwortenden Teilhabe an der Selbsthingabe des Heiligen, sondern zuvor zur abbildhaften Wiederholung des göttlichen Tropos fähig zu machen.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiligen Schriften haben den »Sensus tropologicus« dieser *Schriften* auch den »Sensus caritatis« genannt. Dieser Ausdruck läßt sich auch dazu verwenden, den Sinn der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Denn der tropologische Sinn der Texte ist im tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung fundiert. Die religiöse Erfahrung stellt, ebenso wie jede andere, den, der sie macht, unter den Anspruch, sich durch den Inhalt, den er erfährt, zur Neuheit seines Anschauens und Denkens, Sprechens und Handelns umgestalten zu lassen. Aber dieses »tropologische« Bedeutungsmoment gewinnt im Zusammenhang der religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt: Die Umgestaltung, die sie fordert, ist die Verwandlung des Menschen in die selbstlose Gegenwartsgestalt des Heiligen (in sein »Bild«); aber indem die religiöse Erfahrung diese Verwandlung nicht

³⁷ Jona 3,7.

nur verlangt, sondern bewirkt, ist die einzig angemessene Weise, wie der Mensch die Zuwendung des Heiligen beantworten kann, die Selbstlosigkeit einer Liebe, die sich der Verwandlungskraft, die von der Begegnung mit der geliebten Wirklichkeit ausgeht, in freudiger Hoffnung anvertraut. *Jene hoffnungsfrohe Selbstlosigkeit aber, durch die der religiöse Mensch sich dem Heiligen zur Verfügung stellt, um von ihm zu einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt seines Wirkens umgeschaffen zu werden, ist es, die im religiösen Zusammenhang »Liebe« genannt wird.* Darum kann gesagt werden: Der Sensus tropologicus der religiösen Erfahrung wird nur erfaßt, wenn er als Sensus caritatis begriffen wird. Der »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung ist jenes Bedeutungsmoment, das den, der diese Erfahrung macht, zur selbstlosen Würde des Bildes befähigt, d. h. dazu, in seinem Denken, Sprechen und Handeln nicht sich selber zur Geltung zu bringen, sondern dem Heiligen einen Ort und eine Gestalt seines Erscheinens in dieser Welt zu bereiten.

Auch dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ist für eine »philosophische Einübung in die Gotteslehre« deswegen von maßgeblicher Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen erkennen läßt, der nur dieser speziellen Art der Erfahrung »originär gegeben« ist. Die Befähigung des Menschen dazu, in seinem Anschauen und Denken, Reden und Handeln Gegenwarts-gestalten für die »Parusia« des Heiligen in der Welt bereitzustellen und so selber zum »Bild und Gleichnis« des Heiligen in der Welt zu werden, verweist auf die Eigenschaft des Heiligen, Quelle und Norm allen menschlichen rechten Verhaltens zu sein. Es ist seine Norm, weil das Bild an dem gemessen werden muß, was es abbildhaft zur Gegenwart bringt. Es ist aber vor allem seine Quelle, weil die freie Zuwendung des Heiligen, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, die Bedingung dafür ist, daß der Mensch das heilschaffende Wirken des Heiligen abbildhaft, aber zugleich wirksam gegenwärtig zu setzen vermag. So befreit das Heilige den Menschen einerseits von Illusionen über den Zustand seiner selbst und der Welt und andererseits von den wohlbegründeten Zweifeln an der Möglichkeit, sittlich zu handeln. Es ist Norm und Quelle des rechten Verhaltens, weil es die Möglichkeit garantiert, in jeder Lage des Subjekts und der Welt wirksame Zeichen seiner Gegenwart zu setzen und so wirksam das Gute zu tun.

β) Die Magie als Ausfallserscheinung des tropologischen Bedeutungsmoments

Geht das so verstandene tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verloren, dann entartet das religiöse Wissen zur »Geheimwissenschaft«, durch die der Mensch fähig zu werden meint, sich übermenschlicher Kräfte für seine Zwecke zu bedienen. Und die religiöse Praxis wird zur Ausübung solcher Macht, d. h. zur Magie. Symptomatisch dafür ist das Mißverständnis des Ritus. Im religiösen Verständnis ist dieser der Ausdruck dafür, daß der Mensch alle Willkür des eigenen Sprechens und Handelns hinter sich läßt, um allein das göttliche Wort in der Gestalt menschlicher Rede zur Sprache zu bringen und das, was die Gottheit gewirkt hat, in der Abbildgestalt menschlichen Tuns auf je neue Weise wirksam gegenwärtig zu setzen. Ausgezeichnetes Beispiel dafür ist das sakramentale Wort und die sakramentale Handlung. Ihre Form ist fest geprägt und damit aller Willkür der menschlichen Sprechenden und Handelnden entzogen, weil sie nur so zur reinen Gegenwartsgestalt des göttlichen Heilswirkens werden können. Nur in dieser Willkürfreiheit werden die sakramentalen Worte und Handlungen »rite«, d. h. gültig und heilswirksam, vollzogen. Wird diese heilsvermittelnde Wirksamkeit sakramentalen Sprechens und Handelns mit dem Versuch verwechselt, durch derartige Worte und Handlungen übermenschliche Kräfte für selbstgewählte Zwecke einzusetzen, dann entsteht die Magie. Das bekannteste Beispiel für diese Fehlgestalt religiösen Sprechens und Handelns ist die Perversion des sakramentalen Wortes »Hoc est corpus« (Das ist mein Leib) zu dem Zauberwort »Hocuspocus«, das, heute nur noch im Märchen, von Zauberern für beliebige Zwecke eingesetzt werden kann.

Der Ritus, religiös verstanden ein Ausdruck des Verzichts auf allen Eigenwillen, der in Konkurrenz zum göttlichen Sprechen und Wirken treten könnte, pervertiert dann zum Mittel, von dem man sich den Erfolg solchen Verfügens über göttliche Kräfte verspricht. Wenn man sich nur aufs Genaueste an den Wortlaut der Zauberformel hält und die Zauberhandlungen streng nach ihrer Regel vollzieht, dann wird, so hofft man, der erwünschte Erfolg mit Gewißheit erreicht. Religiöse Berichte, die davon sprechen, daß die Gottheit bestimmte, erwählte Menschen oder sogar den Stammvater des Menschengeschlechts mitsamt all seinen Nachkommen zum Aussprechen kultischer Worte und zum Vollzug kultischer Handlungen berufen hat, werden dann als Verschlüsselungen eines Geheimwissens gele-

sen, vermittels dessen »Eingeweihte« zu wirksamer Zauberei fähig werden. Dieses Beispiel zeigt besonders deutlich, daß die Magie nicht, wie manche Vertreter der evolutionären Religionstheorie meinen, Ursprung und Vorstufe des Kultus ist, sondern dessen entstellende Verfallsgestalt. Karl Kerenyi hat diese Einsicht auf die Formel gebracht: »Der Magier ist nicht der Ahnherr des Priesters, sondern dessen Affe«.

Wiederum ist es aufschlußreich, diese spezifische Fehlform der religiösen Erfahrung und die daraus resultierende magische Praxis mit jenen Ausfallserscheinungen zu vergleichen, die nicht für die religiöse Theorie und Praxis charakteristisch sind, sondern überall auftreten, wo Erfahrungen unterschiedlichster Art ihr »tropologisches« Bedeutungsmoment verlieren (s. o. S. 54 ff.). Alle Inhalte der Erfahrung, so zeigte sich, werden dann zum bloßen »Material«, das vom erkennenden und handelnden Subjekt in seine selbstentworfenen Deutungen und Handlungsprojekte »eingebaut« wird. Es ist offenkundig, daß der Vertreter einer Geheimwissenschaft und der Magier genau auf diese Weise mit den Inhalten der religiösen Erfahrung verfahren. Die in solchen Erfahrungen entdeckte Wirkmacht des Heiligen, die fähig ist, die gesamte Welt aus ihren Ursprüngen zu erneuern, wird ihm zum »Material«, das er für seine Zwecke verwendet. Aber im speziell religiösen Zusammenhang hat diese »Verwendung« nicht nur den Charakter einer Reduktion, die wichtige Bedeutungsmomente des Erfahrenen ausblendet, sondern den Charakter einer Perversion, die den religiösen Auftrag des Menschen in sein Gegenteil verkehrt und damit, entgegen der eigenen Absicht, anstelle des beabsichtigten kalkulierten Nutzens das Unheil des göttlichen Gerichts auf den Magier, aber auch auf seine Umwelt herabruft.

γ) Die Kritik der Metaphysiker an der Magie

Was an früherer Stelle von einer anderen Ausfallserscheinung der religiösen Erfahrung gesagt worden ist (s. o. S. 86 f.), gilt auch hier: Es kann dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, daß er, aufgrund einer mißverstandenen und darum fehlgeleiteten religiösen Erfahrung vom Gottesdienst zur Magie übergegangen ist. Das Vertrauen auf die Heilswirksamkeit religiöser Worte und Handlungen, die als Gegenwartsgestalten des göttlichen Heilswirkens verstanden werden sollten, kann oft unmerklich in den Versuch umschlagen, vermittels solcher Sprach- und Handlungsformen göttliche Mächte für menschliche Zwecke zu gebrauchen. Dann bedarf der religiöse

Mensch der Anleitung zu einer kritischen Unterscheidung, die ihm verlorengegangen ist. Und es kann eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Die Philosophie erfüllt diese Aufgabe nicht, indem sie aus einem metaphysischen Begriff, den sie für einen Gottesbegriff hält, z.B. aus dem Begriff einer Erst-Ursache, die keiner Fremdbestimmung unterliegen kann, die Vergeblichkeit aller magischen Verfügungs-Versuche ableitet. Sie erfüllt diese Aufgabe vielmehr dadurch, daß sie in einer Analyse der religiösen Erfahrung selber aufzeigt, worin deren tropologisches Bedeutungsmoment besteht und daß die Magie den Verlust dieses Bedeutungsmoments anzeigt.

Nun pflegen die Metaphysiker davon zu sprechen, daß Gott das »Summum bonum« sei, Urbild, Möglichkeitsgrund und Maßstab all dessen ist, was in der Welt und im Leben des Menschen »gut« genannt werden kann. Wenn aber darüber entschieden werden soll, ob der philosophische Begriff des »summum bonum« als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das tropologische Moment der religiösen Erfahrung verwiesen. Durch dieses Bedeutungsmoment wird derjenige, der diese Erfahrung macht, zu einer »Metamorphosis« aufgerufen und zugleich fähig gemacht, die ihn in ein selbstloses Bild der wirksamen Gegenwart des Heiligen verwandelt. Religiös verstanden ist das Heilige deshalb Urbild, Möglichkeitsgrund und Maßstab alles menschlich »Guten«, weil die liebende Selbst-Entäußerung des Heiligen, die alle irdische Wirklichkeit zur Gegenwartsgestalt seines Anspruchs machen kann, jene antwortende Selbst-Entäußerung des Menschen fordert und möglich macht, in der er in allem, was er denkt, sagt und tut, der Gegenwärtigwerdung (repraesentatio) des Heiligen in der Welt dienen will. Es ist die solchermaßen durch die liebende Selbstentäußerung des Heiligen ermöglichte hoffnungsfrohe Selbstentäußerung des Menschen, die dem tropologischen Bedeutungsmoment, das in jeder Erfahrung impliziert ist, die spezifisch religiöse Gestalt des »Sensus caritatis« verleiht. Erst im Blick auf dieses tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung kann auch der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinem Begriff des »höchsten Gutes« wirklich von Gott oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob sich mit einem solchen philosophischen Begriff die spezifische Gestalt begreiflich machen läßt, die das tropologische Bedeutungsmoment im Zusammenhang der religiösen Erfahrung annimmt: seine Gestalt als »Sensus caritatis«.

Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht also nicht darin, aus einer philosophischen Einsicht in Gottes Wesen, die von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung unabhängig ist, abzuleiten, daß Gott als das »summum bonum« vorbehaltlose Verehrung fordert und sich nicht als Mittel für menschliche Zwecke gebrauchen läßt. Das würde wiederum voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, in diesem Falle der Begriff des »summum bonum«, mit dem religiösen Verständnis des Anspruches bedeutungsgleich sei, mit dem Gott dem Menschen begegnet. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht auch in diesem Zusammenhang vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, in diesem Falle des tropologischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmomentes die Magie entsteht. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »Sensus caritatis« dieser Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff vom »höchsten Gut«, den sie unabhängig von den Zeugnissen religiöser Erfahrung gewonnen hat, als Gottesbegriff zu verwenden versucht.

d) *Das »historische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Gnosis als seine Ausfallserscheinung*

α) Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis von Ewigkeit, Zeit und Geschichte
An früherer Stelle wurde von jeder Erfahrung gesagt: Zwar ist sie jeweils nur eine Phase im zukunfts offenen Dialog mit der Wirklichkeit; sie enthält das weitertreibende Moment der »Veritas semper maior« schon in sich und verweist dadurch auf kommende Dialogphasen, durch die der jeweils gewonnene Blick auf die Wirklichkeit überboten werden wird. Aber in diesem dialogischen Prozeß ist jede einzelne Phase von bleibender Maßgeblichkeit, sodaß jede spätere Erfahrung sich an jeder früheren hermeneutisch bewähren muß. Nur in dem Maße, in welchem jede einzelne Erfahrung im Gedächtnis festgehalten wird, kommt jenes hermeneutische Wechselverhältnis von Erinnerung und neuem Erleben zustande, durch welches alte und neue Erfahrungsinhalte sich als objektiv gültig bewähren. Nur durch diese hermeneutische Bewährung bleibt auch das »allegorische« Verständnis der Erfahrung, das der »je größeren« Bedeutung

des Wirklichen und seines Anspruchs auf der Spur bleiben will, in die Kontinuität einer Geschichte einbezogen, innerhalb derer die Bedeutung jeder einzelnen Erfahrung stufenweise deutlicher und inhaltlich bestimmter hervortritt (s. o. S. 46 f. u. 97).

Das gilt für die religiöse Erfahrung in ausgezeichnetem Maße. Denn jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, zu der der Inhalt dieser Erfahrung den Menschen herausfordert und zugleich fähig macht, widerfährt dem Subjekt als ein Ereignis inmitten der Zeit. Dieses Ereignis mag als »Erleuchtung« beschrieben werden oder als Vision oder Audition. Noch häufiger handelt es sich um eine unvermutete Wendung des individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens, die ein Prophet als gottgewirktes Wunder zu deuten vermag. In jedem Falle aber wird die historische Kontingenz dieses Ereignisses als Ausdruck der numinosen Freiheit des Heiligen begriffen, das sich dem, den es zur Antwort befähigte, auf ungenötigte Weise zugewandt hat. So wurden dem Zeugen dieses Ereignisses »die Augen geöffnet« und das Wort, mit dem er das Geschehene zu benennen vermochte, »auf die Lippen gelegt«.

Darum bleibt für alle Zukunft der Ort, an dem dieses Ereignis geschah, ein »heiliger Ort«; und die Stunde, in der sich das Heilige zu erkennen gab, bleibt für den Erfahrenden und für alle, die sein Zeugnis hören, bleibend denkwürdig. Gewiß ist die Umwandlung, die dem Subjekt durch die religiöse Erfahrung widerfährt, in keinem Zeitpunkt dieses irdischen Lebens vollendet und trägt darum die Verheißung einer kommenden Vollgestalt noch in sich. »Jetzt heißen wir Kinder Gottes und sind es; aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar«, sagt der Verfasser des 1. Johannesbriefs³⁸. Und dennoch wird der religiöse Mensch sich davor hüten müssen, mit Berufung auf die »Neuheit« späterer Erfahrungen hinter jene Umgestaltung zurückzufallen, die an ihm schon geschehen ist oder denen widerfuhr, die zu Zeugen des für die Überlieferungsgemeinschaft maßgeblichen Ereignisses geworden sind. Deshalb ist die Treue des Erinnerns in vielen Religionen ein ausdrücklich formuliertes Gebot; und das Erzählen, das solches Erinnern weitergibt, ist eine bevorzugte Form religiösen Sprechens, die nicht bedeutungsgleich in andere Sprachformen übersetzt werden kann, vor allem nicht in ein Gefüge von Lehren, die von aller Beziehung zu Ort und Stunde unabhängig wären. Nicht zufällig besteht ein großer Teil der religiösen Literatur aus

³⁸ 1 Joh 3,2.

Erzähltexten. Deren Bedeutung erschöpft sich nicht darin, Einsichten in ewige Wahrheiten in die bloß didaktische Form von Geschichten »einzukleiden«. Die Erzählform entspricht vielmehr der unverfügbaren Kontingenz der religiösen Erfahrung; diese kann vom Menschen nicht herbeigezwungen werden, sondern entspringt der numinosen Freiheit des Heiligen; und deswegen kann sie auch nicht aus Gründen deduziert, sondern nur als faktisch geschehen berichtet werden. »Und wären wir allesamt Weise und allesamt Kenner der Torah, so obläge es uns doch, zu erzählen«, so bekannten jene »fünf Weisen von Benej Beraq«, die der Hausvater bei der jüdischen Pesach-Feier zitiert, um seine Aufgabe deutlich zu machen, durch sein Erzählen die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten zu erneuern.

Die religiöse Erfahrung ist bleibend denkwürdig, weil sie den, der sie macht, in einer konkreten Situation seines Lebens unter die freie Entscheidung einer numinosen Macht stellt, die über das Ganze seines Lebens entscheidet. Konkrete, oft ganz alltägliche, in anderen Fällen außergewöhnliche Inhalte seines Erlebens werden in Inhalte religiöser Erfahrung transformiert, indem sie zu Erscheinungsgestalten einer solchen numinosen Entscheidungsmacht werden und damit auch den Menschen zur »Wahl zwischen Heil und Unheil« aufrufen. Das »Transparentwerden« der Situation und ihrer Elemente für die »Gegenwärtigwerdung« (Re-Präsentatio) des Heiligen ist darum eine Grundkategorie, ohne die die Umwandlung solcher Erlebnisse in Inhalte religiöser Erfahrung nicht gelingen kann. Ort und Stunde dieser Transparentwerdung sind kostbar, weil der religiöse Mensch nicht davor bewahrt bleibt, in weiteren Phasen seines Lebens die Inhalte seines Erlebens wieder als »undurchsichtig«, zweideutig und rätselhaft zu empfinden. Dann wird die Erinnerung an das, was ihm in der religiösen Erfahrung widerfahren ist, zur unersetzlichen Quelle seiner Lebensorientierung. Das historische Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, gewinnt also seine spezifisch religiöse Gestalt dadurch, daß die religiöse Erfahrung den Menschen in einer konkreten Situation seines Lebens dem »Nutum« einer numinosen Macht begegnen läßt, durch das über sein Heil oder Unheil entschieden wird. Derjenige, der diese Erfahrung macht, findet deswegen nur im Gedenken an dieses Ereignis den Maßstab, um zu beurteilen, ob seine kommenden Wege »Heilswege« sind oder Irrwege, die zum Verlust des Heiles führen.

Damit aber wird die Eigenart der numinosen Macht, der er be-

geignet ist, auf neue Weise deutbar. Indem das Numen seine Entscheidung zwischen Tod und Leben, Heil und Unheil des Menschen und sogar seiner gesamten Erfahrungswelt ebenso ungenötigt wie mühe-los fällt, manifestiert es darin seine uneingeschränkte Freiheit. Nimmt man hinzu, daß die religiöse Erfahrung häufig, und zwar nicht nur in monotheistischen Religionen, von dem Bewußtsein begleitet ist, hier werde wie in einem plötzlich aufscheinenden Lichtstrahl deutlich, wie es mit dem Menschen und seiner Erfahrungswelt im Ganzen bestellt ist, dann läßt sich sagen: Die speziell religiöse Erfahrung legt das Ganze aller menschlichen Erfahrungen, auch der ganz alltäglichen, daraufhin aus, unter die Krisis, die alles bestimmende Entscheidung, einer solchen numinosen Macht (bzw. eines Zusammenspiels solcher Mächte) gestellt zu sein. Ein Text aus der Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes bringt dies auf folgende Weise zum Ausdruck: »Dies ist der Tag, an dem über die Gemeinwesen entschieden wird, denen zum Schwert, denen zum Frieden, denen zum Hunger, denen zur Sättigung. Eines jeden Geschöpfes wird an diesem Tage gedacht, dem einen zum Leben, dem anderen zum Tode«. Dieser Hinweis auf das »Numen« als einer Entscheidungsmacht, die in ungenötigter Freiheit über das Ganze des Lebens und der Welt entscheidet, ist kein Spezifikum der biblisch bezeugten Erfahrung, sondern ein Moment der religiösen Erfahrung überhaupt: Dieses enthält, wie an späterer Stelle näher zu zeigen sein wird, den wichtigsten Ansatz, von dem aus sich ein Verständnis dieser Macht als einer in Freiheit wirkenden Person entwickeln konnte.

Von solchen Ereignissen, in denen das Numen seine ungenötigte, aber für die gesamte Erfahrungswelt des Menschen bleibend bestimmende Entscheidung gefällt hat, spricht nun auch die gottesdienstliche Anamnese. Darum wird die spezifische Denkwürdigkeit der religiösen Erfahrung und damit ihr »Sensus historicus« deutlicher hervortreten, wenn ein Blick auf den Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und gottesdienstlicher Anamnese geworfen wird.

Exkurs: Religiöse Erfahrung und gottesdienstliche Anamnese

Soeben war von den »Fünf Weisen von Benej Beraq« die Rede, die in der jüdischen Liturgie des Pessach-Festes als Zeugen dafür erwähnt werden, daß das religiöse Erzählen durch keine andere Form religiösen Sprechens ersetzt werden kann. Doch ist das Beispiel auch dazu

geeignet, Differenz und Zusammenhang zwischen der Denkwürdigkeit der Inhalte gottesdienstlicher Feier und der Denkwürdigkeit der religiösen Erfahrung deutlich zu machen. Denn die »Fünf Weisen«, die die ganze Nacht im Erzählen zubrachten, haben nicht nur von der Herausführung der Väter aus Ägypten gesprochen, sondern die ganze Fülle ihrer individuellen Lebensgeschichten und der gemeinsamen Volksgeschichte im Lichte dieser gottesdienstlichen Anamnese gedeutet. Diese Deutung folgt einer Verstehens-Regel, die im Ritual der Pessach-Feier auf die Formel gebracht wird: »Und nicht nur einmal sind sie [die Feinde Israels] aufgestanden, um uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten. Aber der Herr, er sei gelobt, entriß uns ihren Händen«. Alle Erfahrungen von Todesnot und Errettung, die in der Geschichte der Individuen und der Gemeinschaft gemacht wurden, gewannen für diese Erzähler ihre spezifisch religiöse Bedeutung und Denkwürdigkeit dadurch, daß sie als immer neue Abbild- und Gegenwartsgestalten jenes Ereignisses begriffen wurden, das den Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese bildete: der Herausführung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten. Und indem die gottesdienstliche Erinnerung sich an diesen Erfahrungen der Geschichte hermeneutisch bewährte, wurden die Erzählenden zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, wovon im Gottesdienst gesprochen worden ist: Der Anspruch, den der gottesdienstlich verlesene Text an seine Hörer richtet, und die an sie gerichtete Zusage, die dieser Text enthält, trat für sie erst im Blick auf diese ihre Geschichte hervor und konnte von ihnen als wahr, d. h. als maßgeblich für ihre eigene theoretische und praktische Lebensorientierung, bestätigt werden (vgl. Band I, 252–262 u. 286–290)

Freilich ist gerade im Hinblick auf die gottesdienstliche Anamnese eine Unterscheidung nötig, wenn der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung angemessen bestimmt werden soll. Der Inhalt, der im Gottesdienst gefeiert wird, fällt nicht notwendig mit dem Inhalt einer religiösen Erfahrung zusammen. Beim soeben erwähnten Pessach-Fest scheint dies der Fall zu sein: Die Herausführung aus Ägypten, die an diesem Fest gefeiert wird, ist der Inhalt einer für alle kommenden Generationen der Israeliten maßgeblichen Erfahrung der Väter gewesen. Schon beim christlichen Osterfest dagegen ist zu unterscheiden: Gefeiert wird die Auferweckung Jesu, die ohne menschliche Zeugen geschehen ist; die Erfahrungen der Jünger, die dem Auferstandenen begegnet sind und denen dabei »die Augen ge-

öffnet« wurden, sind nicht selber Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese, sondern nur die Bedingung dafür, daß die Gemeinde von der Auferweckung Jesu Kenntnis erhielt. Noch weiter treten die religiöse Erfahrung und der Inhalt des kultischen Gedenkens dort auseinander, wo im Gottesdienst ein Ereignis gefeiert wird, das »vor aller Erfahrungszeit« stattgefunden hat, etwa der Sieg der Götter über die Chaosmächte oder die Selbsthingabe einer Gottheit, durch die »im Urbeginn« alles Leben auf dieser Erde möglich geworden ist.

Solche Ereignisse konnten von keinem Menschen beobachtet werden und bildeten insofern keine Inhalte der Erfahrung. Wohl aber sind auch solche Inhalte gottesdienstlichen Gedenkens in zweifacher Weise auf die religiöse Erfahrung bezogen: Ihre Begehung im Gottesdienst macht die Feiernden fähig, auch außerhalb des Gottesdienstes religiöse Erfahrungen zu machen; und die Erinnerung an sie legt diese religiösen Erfahrungen aus. Denn durch den Vollzug der gottesdienstlichen Anamnese gewinnt das Anschauen und Denken der Feiernden eine Gestalt, die es ihnen gestattet, Erlebnisse unterschiedlicher Art in Inhalte religiöser Erfahrung umzugestalten. Dann finden die Erfahrungen immer neuer Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ihre Stelle in demjenigen Kontext, dessen Struktur durch die gottesdienstliche Anamnese vorgeprägt worden ist. Insofern ist die Feier des Gottesdienstes stets im ausgezeichneten Maße die Schule religiöser Erfahrung gewesen. Demjenigen, der durch diese Schule gegangen ist, bleibt jede einzelne seiner Erfahrungen in einem spezifisch religiösen Sinne denkwürdig, weil sie den Anspruch und die Zusage des Heiligen, die in der gottesdienstlichen Überlieferung weitergegeben werden soll, auf je neue, oft überraschende Weise hervortreten läßt.

Das ist nur möglich, weil zwischen der gottesdienstlichen Anamnese und den religiösen Erfahrungen, die die Feiernden außerhalb des Gottesdienstes machen, trotz aller Unterschiede eine wichtige Gemeinsamkeit besteht: Beide beziehen sich nicht auf »ewige Sachverhalte«, sondern auf Ereignisse, mögen diese im Übrigen vor aller Zeit oder inmitten der Zeit geschehen sein. Religiöse Feste sind vor allem Gedächtnisfeiern. Freilich erschöpft sich das religiöse Gedenken nicht darin, rein »intramental« gewisse Gedächtnis-Residuen aufzufrischen, sondern ist dazu bestimmt, das Erinnernte zu neuer und erneuernder Wirksamkeit ankommen zu lassen. So wird das Weihnachtsfest in einer Oration des Römischen Meßbuchs die »nova per carnem nativitas« Christi genannt. Die Feiernden treten noch

einmal an jenen Neu-Beginn, der durch die gottesdienstlich verlesene Erzählung in Erinnerung gerufen wird. Schon an früherer Stelle, als vom anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung die Rede war, ist auf die »kultische Gleichzeitigkeit« hingewiesen worden, die darin besteht, daß die feiernde Gemeinde den Inhalt ihres gottesdienstlichen Gedenkens als ein Ereignis erfährt, das gegenwärtig an ihr wirksam wird. Die Treue des Heiligen, so zeigte sich bei der Analyse des anagogischen Bedeutungsmoments, bewährt sich darin, daß das, was es einmal gewirkt hat, nicht in die Vergangenheit versinkt und bloß im Bewußtsein der Menschen fortwirkt, sondern zu immer neuer Wirksamkeit gegenwärtig ankommt.

Die in Wort- und Zeichenhandlungen vollzogene kultische Anamnese dient der wirksamen »Parusia«, d. h. der sich ereignenden, immer neuen und die Welt erneuernden Gegenwart dessen, was »in jener Zeit« geschehen ist. Jenes Ereignis, das in normativen Texten bezeugt ist und den Inhalt des gottesdienstlichen Gedenkens bildet, ist »bleibend denkwürdig«, weil es gerade diese Weise der kultischen Anamnese erfordert und möglich macht: Es unterscheidet sich von anderen Ereignissen der Geschichte dadurch, daß es auf seine immer neue wirksame Vergegenwärtigung in den Wort- und Zeichenhandlungen des Kultus angelegt ist. Und wenn, in der Sprache der Philosophie, »Ewigkeit« nicht »endlose Dauer« bedeutet, sondern Gleichzeitigkeit mit jedem Augenblick des Weltlaufs, dann gehört zu jenem Ereignis, das kultisch gefeiert wird, ein Moment von »Ewigkeit« in dem Sinne, daß es zu jedem Zeitpunkt, zu dem der Kultus gefeiert wird, seine neue »Parusia« gewinnen und die Feienden in die Gleichzeitigkeit mit dem Gefeierten versetzen kann. Aber diese Gleichzeitigkeit hebt die Einmaligkeit des Geschehens nicht auf, das den Inhalt der gottesdienstlichen Feier bildet. Darum handelt es sich bei der kultischen Anamnese nicht um eine bloß didaktische »Einkleidung ewiger Wahrheiten«, sondern um die Erinnerung an das, was ereignishaft »damals«, also in einer Zeit geschehen ist, die sich von jedem der Augenblicke seiner neuen Vergegenwärtigung unterscheidet. Dieses Ereignis bleibt von unverwechselbarer Einmaligkeit, auch wenn es den Feienden immer neu als gegenwärtig »wiederkehrend« zugesprochen wird. Darum kann man das Verhältnis zwischen der Erinnerung und der gottesdienstlichen Feier auf die Formel bringen: Die Erinnerung gibt dem Fest seinen Gehalt; die Feier des Festes gibt der Erinnerung ihre gegenwärtig neuschaffende Kraft. Und deshalb sind religiöse Feste nicht nur Ausdrucksformen

einer rückwärtsgewandten Erinnerung, sondern zugleich die Stunden radikaler Erneuerung der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Aber diese Erneuerung geschieht nicht, indem die Inhalte des Erinnerns ihre Maßgeblichkeit verlieren, sondern indem sie sich als fortwirkende Quelle der Erneuerungskraft erweisen.³⁹ Der Feiernde versteht, was ihm im Alltag widerfährt, als Ausdruck dieser fortwirkenden Erneuerungskraft der Ursprünge; und er versteht, was er im Gottesdienst feiert, indem er diese Erneuerungskraft der Ursprünge in den Inhalten seiner mannigfachen Erfahrungen wiederentdeckt.

Aus diesem wechselseitigen Auslegungsverhältnis sind nun Folgerungen zu ziehen, die den »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung betreffen. Ihre Denkwürdigkeit beruht auf der Spannung zweier Momente:

Einerseits gewinnt die religiöse Erfahrung ihren spezifisch religiösen Charakter dadurch, daß konkrete Situationen der menschlichen Lebenswelt transparent werden für das Wirken einer numinosen Entscheidungsmacht, die nicht nur am Ort und zur Stunde der jeweils bestimmten religiösen Erfahrung wirksam ist, sondern über Heil und Unheil der Welt im Ganzen entscheidet. Das ist nur möglich, weil in der religiösen Erfahrung eine Gegensatz-Verflechtung zur ausdrücklichen Gegebenheit gelangt, die die Welt im Ganzen beherrscht, und weil zugleich deutlich wird, daß diese Welt im Ganzen längst an dieser ihrer inneren Gegensätzlichkeit zugrundegegangen wäre, wenn das Numen die Entscheidung für das Leben und gegen das Verderben nicht schon getroffen hätte – sei es in einem Ereignis »vor aller Zeit«, sei es in einem Akt der Neuschöpfung der Welt inmitten der Geschichte. Die konkrete Situation der religiösen Erfahrung wird so nicht nur transparent für das gegenwärtige Wirken der numinosen Macht, sondern damit zugleich für jenen »Anfang«, der in den wechselnden Situationen der Geschichte seine immer neuen abbildhaften Gegenwartsgestalten findet. (Darauf beruht es, daß die religiöse Erfahrung immer wieder in der Religionsgeschichte ihre Auslegung durch Erzählungen davon gefunden hat, was »im Anfang geschah« – vgl. Band I, S. 246 f. u. 254 f.). Insofern könnten die einzelnen Erfahrungs-Situationen austauschbar erscheinen; religiös »denkwürdig« bliebe dann nicht die einzelne Erfahrung, sondern je-

³⁹ Vgl. R. Schaeffler, Darum sind wir eingedenk – Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier, in: A. Häußling [Hrsg.] Vom Sinn der Liturgie, Düsseldorf 1991, 16–44.

nes Ereignis, durch das die numinose Macht ihre Entscheidung »ein für allemal« getroffen hat.

Andererseits stellt die religiöse Erfahrung den, der sie macht, immer neu unter die Entscheidung zwischen Heil und Unheil, und sie tut dies in einer jeweils unverwechselbaren, geschichtlich-individuellen Gestalt. Die Gegenwärtigwerdung des Numens und seines »Nutum« läßt die Entscheidung jener Alternativen, die in der Gegensatz-Verflechtung der Erfahrungswelt offenbar werden, immer neu als offene Entscheidung erfahren. Und die Antwort, zu der die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert, erschöpft sich nicht in der Anamnese an die »Ursprünge« (seien diese Ursprünge vor aller Zeit oder inmitten der Zeit »in ihrer Fülle« geschehen), sondern muß der historisch konkreten Gestalt entsprechen, in der der jeweils historisch konkrete Mensch der Freiheit des göttlichen »Ja oder Nein« begegnet ist. Darum bleibt die religiöse Erfahrung denkwürdig nicht nur hinsichtlich dessen, wofür sie »transparent« geworden ist, sondern auch in ihrer historischen Unverwechselbarkeit.

Zwar sind, um eine berühmt gewordene Entscheidung der athenischen Religionsbehörde (der »Hierópoi«) zu zitieren, die Taten, die die Götter im Anfang gewirkt haben, »nicht vermehrbar«. Sie allein bilden den Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese, und in diese Anamnese können nicht andere Erinnerungen an Ereignisse aus der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft als »Ergänzungen« einbezogen werden. (Im konkreten Falle ging es darum, daß einem athenischen Feldherrn verwehrt wurde, neben dem Sieg der Athene über die Giganten auch seinen eigenen Sieg auf dem Gewand darstellen zu lassen, das der Göttin bei der Feier der »Panathenäen« übergeben wurde.) Aber die jeweils neuen Weisen, wie diese uranfänglichen Ereignisse in den wechselnden Inhalten der religiösen Erfahrung je neue Gestalten ihrer »Gegenwärtigwerdung« gewinnen, verlangen von denen, die diese Erfahrungen machen, eine ebenfalls je neue »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, wenn in ihnen wiedererkannt werden soll, was im Anfang geschah. Auch der, der mit den Inhalten der gottesdienstlichen Anamnese wohl vertraut ist, muß in seinem Anschauen, Denken und Sprechen jeweils neue Weisen der Antwort finden, wenn er dem Anspruch des Heiligen gerecht werden will, der ihm in neuen Situationen begegnet. Und er darf hinter diejenige Neugestaltung nicht mehr zurückfallen, die an ihm in diesen Erfahrungen geschehen ist.

Dieses Ereignis aber, durch das dem Erfahrenden die Augen ge-

öffnet und das antwortende Wort auf die Lippen gelegt worden ist, bleibt ihm für alle Zukunft denkwürdig. Denn die doxologische Antwort, die er einmal gegeben hat, muß im Gedächtnis festgehalten werden, wenn sie sich zum Prozeß eines Dialogs mit dem Heiligen entfalten soll. Der Erfahrende lernt, in immer neuen Gestalten und Geschehnissen seiner Erfahrungswelt die Erscheinungsgestalten jener Zuwendung des Heiligen wiederzuerkennen, die ihm in jener Stunde geschenkt worden ist. So entsteht der Zusammenhang einer Geschichte, die dialogisch, im Wechselverhältnis zwischen immer neuen Formen der erfahrenen Zuwendung des Heiligen und der doxologischen Antwort des Menschen voranschreitet, bis er schließlich alle Weltelemente dazu auffordern kann, in sein Gotteslob einzustimmen. Kurz: Die religiöse Erfahrung bleibt denkwürdig, weil sie immer neue Möglichkeiten weiterer religiöser Erfahrungen eröffnet und sich mit diesen zu einer Geschichte verbindet. Diese Geschichte greift über die Lebenszeit des Individuums hinaus; und der Dialog mit dem Heiligen wird zur prägenden Kraft in der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Dabei macht die Fähigkeit und Bereitschaft des Heiligen, in einen Dialog mit den Menschen einzutreten, fortschreitend auch alle Dinge und Ereignisse der menschlichen Erfahrungswelt zu Mittlern dieses Dialogs. Innerhalb dieses Dialogs ist jedes Wort und jede Antwort einerseits von historisch konkreter Einmaligkeit, andererseits Glied im geschichtlichen Prozeß des weitergeführten Dialogs und gewinnt so einen historischen Sinn. Dieser »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, in der dieser personale Charakter des Heiligen offenkundig wird, fundiert, religiös verstanden, zugleich das dialogische Verhältnis des Menschen zu jeglicher Wirklichkeit.

Die »fünf Weisen von Bnej Beraq«, um noch einmal auf dieses Beispiel zurückzukommen, werden in der Liturgie der jüdischen Pessach-Feier deswegen zitiert, weil sie stellvertretend für die jüdische Überlieferungsgemeinschaft stehen, die immer wieder in ihrer Geschichte auf sehr schmerzliche Weise erfahren hat, daß der Gott, der ihre Väter aus Ägypten geführt hat, seiner unwiderruflichen Zuwendung zu seinem Volk sehr befremdliche Gestalten geben kann – z. B. die Gestalt des »Mitgehens« in das neue Sklavenhaus von Babel oder die Gestalt der »Reinigung eines heiligen Restes« im Feuer des Gerichts. Auch davon muß erzählt werden, wenn deutlich bleiben soll, daß alle unvorhersehbaren Wendungen der Geschichte im Gedächtnis bewahrt werden müssen, wenn die Erinnerung an das, was im

Anfang geschah, sich als das vorantreibende Moment einer zukunfts-offenen, an Überraschungen reichen Geschichte bewähren muß.

Doch zeigt gerade das Beispiel vom »Mitgehen Gottes ins neue Sklavenhaus« und von der »Reinigung des heiligen Restes im Feuer des Gericht«: Die überraschende Gestalt, die Gottes Zuwendung annehmen kann, resultiert nicht nur daraus, daß keine ihrer Gegenwartsgestalten die »je größere Wahrheit« ausschöpft, die in jeder einzelnen religiösen Erfahrung enthalten ist; sie kann sich auch daraus ergeben, daß die Antwort, die der Mensch (als Individuum oder als Gemeinschaft) in früheren Situationen gegeben – oder auch verweigert – hat, die künftigen Gegenwartsgestalten dieser göttlichen Zuwendung mitbestimmt. Der »Sensus historicus« der Erfahrungen, die in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben werden, schließt darum zwei Momente ein. Einerseits verliert keine dieser Erfahrungen, in denen sich Gott einmal gezeigt hat, durch kommende, anders geartete Erfahrungen ihre Bedeutung; insofern bleibt die Zuwendung Gottes unwiderruflich. Andererseits ist die jeweils neue Gestalt, in der diese Zuwendung erfahren werden kann, das Ergebnis einer Geschichte, an der der Mensch aktiven Anteil hat. Er kann seine Antwort auf die Zuwendung Gottes auch auf eine fehlgeleitete Weise geben, etwa durch eine falsche Weise der Heilsgewißheit, gegen die die Propheten sich wandten, weil sie die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft dazu verführt, zu verkennen, daß die Alternative von Heil oder Unheil sich in jeder Begegnung mit dem Heiligen neu auftut und neu entschieden werden muß. Das soeben erwähnte »Mitgehen Gottes ins neue babylonische Sklavenhaus« oder die »Reinigung des heiligen Restes im Feuer des Gerichts« sind Gestalten der göttlichen Treue, die durch die Torheit und Sünde der Menschen bedingt sind. Die Geschichte, die es zu erzählen gilt, ist also die Geschichte eines Dialogs, in welchem die Antwort des Menschen neue Formen des göttlichen Anspruchs zur Folge hat, welche ihrerseits neue Formen der menschlichen Antwort verlangen.

Darum ist die gottesdienstliche Anamnese zugleich der Ort einer selbstkritischen Überprüfung der Feiernden, die sich fragen müssen, ob die göttliche Heilstat, die sie feiern, an ihnen, aufgrund einer falschen Antwort, die sie in ihrer Theorie und Praxis gegeben haben, zum Gericht geworden ist und auf welche Weise sie, inmitten dieses Gerichts, die Gabe der Reinigung empfangen können. Darum haben Schuldbekennnis und Reinigungs-Ritual ihren festen Platz in

der Gottesdienstfeier der unterschiedlichsten Religionen. Die gottesdienstliche Anamnese verfehlt ihr Ziel, wenn ihr dieses kritische Moment abhanden kommt.

β) Zurück zur allgemeinen Charakterisierung des religiösen Gedenkens

Kehrt man von diesen Bemerkungen zur kultischen Anamnese zur allgemeinen Charakterisierung der religiösen Erfahrung zurück, dann wird man sagen können: Das kultische Gedenken entbindet nicht von der Pflicht, auch diejenigen Erfahrungen im Gedächtnis zu behalten, die immer neue Generationen im Laufe ihrer Geschichte gemacht haben. Denn die Antwort auf den Anspruch des Heiligen, der in der religiösen Erfahrung vernommen wird, muß von jeder Generation auf diejenige neue Weise gegeben werden, die der neuen Gestalt der »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen und seines Wirkens »im Anfang« entspricht. Diese je neue Gestalt der »Gegenwärtigwerdung« aber ist Phase in einem Dialog, den das Heilige mit dem Menschen führt; und die Treue des Heiligen, die das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung begründet, hebt das historische Bedeutungsmoment nicht auf, das die je konkrete Weise der menschlichen Antwort in die Geschichte dieses Dialoges einbezieht. Und sogar fehlgeleitete Antworten des Menschen gehören zu dieser Geschichte und haben Einfluß auf die Weise, wie sich das Heilige künftig zeigen kann.

Daraus aber folgt: In ihrer jeweils neuen Antwort werden Individuen und ganze Generationen der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, was ihnen »von den Vätern« gesagt worden war. Daraus ergibt sich ihre Pflicht, dieses Zeugnis an andere Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft weiterzugeben. Nur im gegenseitigen Hören können die Individuen sich dessen vergewissern, daß jedes von ihnen in seinem Zeugnis wirklich den Anspruch und die Zusage des Heiligen weitergibt und nicht seine eigenen bloß subjektiven Vorurteile und Vorentscheidungen. Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung erschöpft sich nicht darin, daß sie für den, der sie selber gemacht hat, denkwürdig bleibt. Die religiöse Erfahrung bleibt denkwürdig, weil sie in ihrem besonderen Inhalt, der je historisch konkreten Gegenwärtigwerdung der numinosen Entscheidung über Heil oder Unheil, für alle bedeutsam ist, die von dieser Entscheidung betroffen werden. Darum kann der, der die religiöse Erfahrung ge-

macht hat, ihr nur gerecht werden, wenn er sie so bezeugt, daß dieses Zeugnis zum unvertretbaren Dienst des Einzelnen am Aufbau der religiösen Gemeinschaft werden kann.

Damit ist nicht gesagt, daß in jenem gemeinsamen Gedenken, das in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben wird, jedes Erfahrungszeugnis jedes einzelnen Mitglieds von gleichem Rang und gleicher Maßgeblichkeit sei. Wohl aber folgt aus dem Gesagten, daß innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft auch die Erfahrungen der »kleinen«, für das Leben der Gemeinschaft als ganzer unbedeutend erscheinenden Mitglieder ihren Eigenwert und ihre Eigenwürde haben. Auch das Zeugnis von diesen Erfahrungen trägt zur »Oikodomé«, zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft bei, weil es eine je besondere Weise erkennbar macht, in der das Wirken des Heiligen seine charakteristische Gegenwartsgestalt angenommen hat. Es gehört zum »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, daß sie auch in den unscheinbaren Gestalten ihrer historischen Konkretion die wirksame Gegenwart des Heiligen auf eine unersetzlich besondere Weise aufleuchten läßt. Darum ginge der Überlieferungsgemeinschaft etwas Wesentliches verloren, wenn sie auf das Zeugnis der »Kleinen« unter ihren Mitgliedern nicht hören wollte.

Ist dies festgestellt und festgehalten, dann freilich muß betont werden: Unter den vielen religiösen Erfahrungen, die von Mitgliedern einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft gemacht werden, gibt es solche von herausragender Maßgeblichkeit. Nicht nur das, was »im Anfang« geschah, sondern auch bestimmte, ausgezeichnete Ereignisse innerhalb der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft bleiben für alle Zukunft maßgeblich. (Im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, bei der Behandlung der »Ekklesia Israel« und ihrer Geschichte, wird davon zu handeln sein, daß nicht nur die Herausführung aus Ägypten, sondern auch die Wegführung in die Babylonische Gefangenschaft zu den bleibend maßgeblichen »Denkwürdigkeiten« dieser Geschichte gehört hat, weil von ihr her auch der Anfang der Geschichte Israels neu verstanden werden mußte.) Nicht nur die Erinnerung an das, was »im Anfang geschah«, sondern auch das Zeugnis derer, die solche Erfahrungen gemacht haben und durch sie zur Neuheit des Anschauens und Denkens umgewandelt wurden, bildet für alle kommenden Generationen den Maßstab, an dem sie ihr eigenes Verhältnis zum Heiligen zu prüfen haben, um im Lichte dieses Zeugnisses auch ihre eigenen religiösen Erfahrun-

gen recht zu begreifen. Darum gilt im religiösen Zusammenhang die Befähigung zu solchem Zeugnis als Ausdruck einer »Erwählung«; und die Weitergabe der Antwort, die die »zuvor bereitgehaltenen Zeugen«⁴⁰ auf den Anspruch und die Zuwendung des Heiligen gegeben haben, konstituiert die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Das Hören auf die religiöse Botschaft und die Befähigung, in ihrem Lichte die eigene Erfahrung zu verstehen, setzt die Eingliederung der Hörer in die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Geschichte voraus (s. Band I, 262 ff.).

Die dreifache Beziehung der religiösen Erfahrung (1) auf die Entscheidung über Heil und Unheil, die das Numen »im Anfang« getroffen hat, (2) auf die historisch-konkreten Bedingungen, unter denen diese Entscheidung ihre je neue, überraschende Gegenwartsgestalt gewann, und (3) auf die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer die Zeugnisse dieser Erfahrung weitergegeben und ausgelegt werden, macht das *historische Bedeutungsmoment* der religiösen Erfahrung aus. Und das religiöse Gedenken hat die Aufgabe, dieser spezifisch religiösen Gestalt des »Sensus historicus« gerecht zu werden.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus historicus« dieser *Schriften* auch den »Sensus scientiae« genannt. Dieser Ausdruck läßt sich wiederum auch dazu verwenden, die Bedeutung der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Es bedarf einer eigenen Erkenntnisbemühung, um die religiöse Erfahrung in ihrem soeben beschriebenen dreifachen Aspekt zu erfassen: in der historisch-konkreten Einmaligkeit des Ereignisses, in welchem das Heilige sich einem Menschen zugewandt hat und seine Antwort herausforderte, und in seiner Bedeutung für die weiteren Phasen seines Dialogs mit dem Heiligen, aber auch für die Überlieferungsgemeinschaft, die durch das bezeugte Ereignis zu neuen Weisen des Erfahrens befähigt wird. Die Geschichte einer solchen Überlieferungsgemeinschaft gewinnt ihre Kontinuität dadurch, daß immer neu das überlieferte Zeugnis und die je neue Erfahrung neuer Generationen in ein hermeneutisches Wechselverhältnis gebracht werden. Die Aufgabe des »Wissens«, der »scientia«, erfordert deshalb einerseits die historische Reflexion auf das »damals« Geschehene mitsamt den historisch-konkreten Bedingungen, unter denen die »ersten Zeugen« ihre Er-

⁴⁰ Apg. 10,41.

fahrung gemacht haben. Aber sie erschöpft sich darin nicht, sondern schließt die Reflexion auf die gesamte Überlieferungsgeschichte ein, die es möglich gemacht hat, daß immer neue Generationen ihre je neuen Erfahrungen im Lichte des Überlieferten, das Überlieferungsgut im Lichte ihrer je neuen Erfahrungen verstehen lernten. Und unter diesen jeweils neuen Erfahrungen der Überlieferungsgemeinschaft gibt es solche, die auch ihrerseits »denkwürdig« bleiben, weil sie diese gesamte Geschichte von ihren Anfängen an in neuem Lichte erscheinen lassen. *Diese Weise, die bleibende Denkwürdigkeit des Ereignisses und seine Beziehung zur Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft zu erfassen, ist das, was im religiösen Zusammenhang »Wissen« genannt wird.*

Dabei ist der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung die Quelle all ihrer übrigen, »geistlichen« Bedeutungsmomente. Denn das recht verstandene Gedenken entdeckt am Inhalt der Erfahrung, die schon gemacht worden ist, die »anagogische«, zukunfts-eröffnende Bedeutung; und nur die Treue des Erinnerns macht es dem Erfahrenden möglich, das jeweils Neue nicht nur als ein »Stupendum« zu registrieren, sondern als weiteren, wenn auch unvorhersehbaren Schritt auf dem Wege zur Aufdeckung der Bedeutungstiefe dessen zu begreifen, was ihm selbst oder denen, auf deren Zeugnis er hört, schon widerfahren ist. Weder der »Sensus allegoricus« der Erfahrung, ihre erst fortschreitend und stufenweise sich enthüllende Bedeutungstiefe, noch ihr »Sensus anagogicus«, ihr Charakter als hoffnung-begründende Verheißung, werden verständlich ohne Rückbezug auf konkrete, nach Ort, Stunde und Umständen benennbare Weise, wie das Heilige selbst die Zeugen seines Anspruchs und seiner Zuwendung zur angemessenen Antwort befähigt hat. Und auch der »Sensus tropologicus« der religiösen Erfahrung, also jenes Bedeutungsmoment, das vom Erfahrenden eine »Umwendung der ganzen Seele« verlangt, wird nur im Lichte der Erinnerung daran verständlich, was den Zeugen und all ihren Hörern im Laufe einer langen Überlieferungsgeschichte widerfahren und zum Inhalt ihrer religiösen Erfahrung geworden ist. Denn der religiös verstandene »Tropos« ist immer zuerst die aus der Freiheit des Heiligen entspringende Gabe, ehe er zur sittlich-religiösen Aufgabe des Menschen werden kann. Jene drei Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung, die man, in Anlehnung an die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«, ihren »geistlichen Sinn« nennen kann, das allegorische, anagogische und tropologische Bedeutungsmoment, sind in ihrem

»Sensus historicus« fundiert, der den Inhalt des religiösen Erinnerns ausmacht. Solches Erinnern hält in den vom Heiligen selbst berufenen Zeugen und in allen, die ihr Zeugnis hören, das Bewußtsein davon wach, was geschehen mußte, wenn Menschen fähig werden sollten, in ihrem Wort und in ihrem Handeln das Wort und Wirken des Heiligen wirksam gegenwärtig werden zu lassen. Das Heilige selbst mußte seine Zeugen und die Hörer ihrer Botschaft zu seinen »Bildern« umschaffen, ehe diese in ihrem Anschauen und Denken, Sprechen und Handeln dem Wort und Werk des Heiligen ein »Bild«, d. h. eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt seiner je neuen Gegenwart, bereitstellen konnten (s. o. S. 113 ff.).

An dieser Stelle sei ein Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung und dem »Sensus historicus« von religiösen Texten gestattet: Die historisch-kritische Auslegung von *Texten*, wie sie Richard Simon in seinen »historisch-kritischen Einleitungen« zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments mitsamt ihrer Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte erstmalig unternommen hat, dient dem historisch-kritischen Verstehen eines Zusammenhangs von *Erfahrungen*, der von den ersten Zeugen bis zu den je gegenwärtigen Lesern dieses Zeugnisses reicht. Denn nur so kann das überlieferte Zeugnis sich zugleich als traditionsbegründend und traditionskritisch bewähren (s. Band I, 294–305). Nun aber kann hinzugefügt werden: Nur dadurch wird deutlich, auf welche Weise die religiöse Erfahrung wesentlich auf die Geschichte bezogen ist.

Freilich muß diesem Hinweis eine zweite Bemerkung hinzugefügt werden: Nicht alle Formen der »historisch-kritischen Exegese«, wie sie seit Richard Simon geübt worden ist, sind diesem Doppelaspekt des »Sensus historicus« von Texten gerecht geworden. Nicht selten beschränkte sich diese Exegese auf die Rekonstruktion des »Damaligen« und löste es aus dem Zusammenhang der Überlieferung. Darin aber zeigte sich, daß diese Art der Exegese, obgleich sie sich mit Stolz und Nachdruck »historisch-kritisch« nannte, den Text gerade aus seiner Geschichte gelöst hat. Denn da es zur Eigenart derartiger Texte gehört, daß sie Überlieferung begründen und zugleich als kritischer Maßstab dieser Überlieferung dienen sollen, wird ihr historischer Sinn verkürzt, wenn bei ihrer Betrachtung die Überlieferungsgeschichte ausgeblendet wird. Theologisch gesprochen: Die Heilige Schrift kann gegenüber der Tradition nur dann als kritische Instanz geltend gemacht werden, wenn sie zugleich in ihrer tra-

ditionsbegründenden, den lebendigen Prozeß einer Überlieferungsgeschichte vorantreibenden Funktion erfaßt wird. Wurde sie, wie dies bei manchen Exegeten geschah, aus ihrem Zusammenhang zur Tradition gelöst, so verkümmerte ihr »Sensus historicus« zur bloßen Bezeugung von »Damaligkeiten«. Eine solche verkürzte Auffassung vom Sensus historicus büßte zugleich die Möglichkeit ein, den historischen Sinn des Bezeugten in eine Beziehung zu seinen allegorischen, anagogischen und tropologischen Bedeutungsmomenten zu bringen. Denn auch diese Bedeutungsmomente des Textes treten, wie sich gezeigt hat, erst im Lichte seiner Überlieferungsgeschichte hervor. Freilich gilt auch das Umgekehrte: Eine »geistliche« Auslegung Heiliger Schriften, die deren »Sensus historicus« aus dem Auge verliert, verfehlt auch deren allegorischen, anagogischen und tropologischen Sinn. Denn jene »je größere Wahrheit«, der die Allegorese auf der Spur bleiben will, kann nur in der Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft hervortreten, welche ihrerseits ihren Möglichkeitsgrund und ihre Norm durch die historische Rückbindung an die Erfahrungen der »ersten Zeugen« gewinnt. Und Gleiches gilt von jener »Anagogia« und jenem »Tropos«, die in den Texten nur deshalb gefunden werden können, weil sie von Anfang an inhärierende Momente derjenigen Erfahrung gewesen sind, die als historisches Ereignis verstanden werden muß. Mit der Verkürzung des »Sensus historicus« verliert auch die »geistliche« Schriftauslegung ihr Thema und ihren Maßstab und kann daher auch nicht »ergänzen«, was sie an der »bloß historischen« Auslegung mit Recht vermißt.

Auch vom historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gilt deshalb, was von anderen Bedeutungsmomenten gesagt worden ist: Es ist für eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« deshalb maßgebend, weil es einen Wesenszug des Heiligen erkennen läßt, der der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist: Die doppelte Beziehung der religiösen Erfahrung auf die Einmaligkeit des Ereignisses und auf die Universalität seiner Bedeutung: In jeder einzelnen religiösen Erfahrung wird auf je konkrete Weise jene Gegensatz-Einheit von Tod und Leben, Heil und Unheil, »Gnade« und »Gericht« deutlich, die den Zustand der Welt im Ganzen bestimmt; und zugleich findet in ihr jene Entscheidung der numinosen Macht ihre konkrete Gegenwartsgestalt, durch die diese Gegensatz-Einheit »im Anfang« entschieden wurde und immer neu entschieden werden soll. Darauf beruht ihre bleibende Denkwürdigkeit. Darum

gehört zur religiösen Erfahrung ein weiterer Doppelaspekt: Sie wird vom Individuum auf unvertretbare Weise gemacht und fordert von ihm zugleich ein Zeugnis, das zum Aufbau einer Überlieferungsgemeinschaft beiträgt.

Diese Beziehung der religiösen Erfahrung zur Lebensgeschichte des Individuums und zur Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft impliziert, wie in einem späteren Abschnitt zu zeigen sein wird, den wichtigsten Impuls, um das Verhältnis zum Heiligen als ein personales Verhältnis zu verstehen. Dieses wendet sich dem Menschen in Freiheit als Partner eines Dialoges zu, ruft ihn in Entscheidungen, die seine Geschichte in eine neue Richtung lenken, und beantwortet seinerseits diese Entscheidungen mit neuen Formen seiner Zuwendung. Nun kann man das Unterscheidungsmerkmal der Person darin sehen, daß sie fähig ist, in Freiheit ein dialogisches Verhältnis zu anderen Personen aufzunehmen. Für das Heilige, wie es sich in der religiösen Erfahrung zeigt, gilt das in ausgezeichnetem Maße: Denn die religiöse Erfahrung hat für den, der sie macht, den Charakter einer »Öffnung der Augen«, die er nicht in eigener Anstrengung herbeiführen konnte, sondern durch die er sich vom Heiligen selber beschenkt weiß. Erst dadurch wird das, was zuvor nur ein »Stupendum« gewesen ist (z. B. ein »Dornbusch, der brennt, ohne zu verbrennen«, oder auch ein »starker Ostwind«, der das Meer zu beiden Seiten einer Landzunge in zwei Meeresbuchten treibt und so einen Weg durch den bisher von Wasser bedeckten Meeresboden öffnet⁴¹), zur Erscheinungsgestalt für das Wirken des Heiligen. Und auch das Verbum Mentis et Oris, durch das der Erfahrende auf das, was sich ihm zeigt, die doxologische Antwort geben kann, ist nicht das Ergebnis seiner Verstandes-Anstrengung, sondern unerzwingbare Gabe des Heiligen selbst. Selbst noch in unzulänglichen Formen dieser Antwort wird diese personale Freiheit des Heiligen dem Menschen vernehmbar und macht den geforderten »Tropos« zu einem Teil seiner individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte. Und die Aufgabe der religiösen Erkenntnis, der religiös verstandenen »Scientia«, besteht darin, diese Geschichte in all ihren Phasen als die Ausdrucksgestalt dieser Abfolge personaler Begegnungen zu begreifen, in denen »das Heilige« jenes personale »Antlitz« zeigt, das es gestattet, von ihm als einer Person und also als »Gott« zu sprechen.

Nun fehlt dieser »Sensus scientiae« in keiner religiösen Erfah-

⁴¹ Ex 3,2f. und 14,21.

rung ganz; denn er ist nur die besondere Gestalt, die der »Sensus historicus«, der zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Zusammenhang annimmt. Trotzdem tritt dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung nicht überall ausdrücklich hervor. Dann kommt es zu Ausfallserscheinungen, in denen auch der personale Charakter des Heiligen nicht mehr erfaßt wird. Das ausgezeichnete religionshistorische Beispiel dafür ist die Gnosis.

γ) Die Gnosis als Ausfallserscheinung des historischen Bedeutungsmoments

Soeben war, gleichsam im Vorübergehen, von gewissen Defizienzen der »historisch-kritischen Exegese« die Rede. Dies geschah nur deshalb, weil darin ein verkürztes Verständnis nicht nur religiöser Texte, sondern vor allem der religiösen Erfahrung deutlich wird. Einerseits wird die religiöse Erfahrung der ersten Zeugen von ihrer Wirkungsgeschichte losgelöst; andererseits wird nicht mehr sichtbar, daß auch die Hörer der Botschaft nur dadurch zu eigenverantwortlichen Zeugen werden können, daß das überlieferte Wort sie zu eigenen Erfahrungen fähig macht. In beiden Fällen gerät die Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der Geschichte aus dem Blick. Das aber hat Folgen nicht nur für das Verständnis religiöser Texte, sondern für das Verständnis und die Vollzugsart der religiösen Erfahrung. Denn wenn diese Erfahrung von dem, der sie macht, auf verkürzte Weise *verstanden* wird, wird sie alsbald auch auf eine fehlgeleitete Weise *vollzogen*. Das bedeutet im speziellen Zusammenhang des »Sensus historicus«: Wird der Bezug der religiösen Erfahrung zur Geschichte auf ungenügende Weise erfaßt, dann entstehen charakteristische Fehlformen nicht nur der deutenden Theorie, sondern dieser Erfahrung selbst.

An früherer Stelle war von Ausfallserscheinungen die Rede, von denen jede Erfahrung betroffen sein kann, wenn deren historisches Bedeutungsmoment aus dem Blick gerät. Es handelte sich einerseits um die Reduktion des Erfahrungsinhalts auf einen austauschbaren »Fall« unter einer allgemeinen Regel, andererseits um einen Erlebnishunger, der unersättlich ist, weil er keinem Erfahrungsinhalt bleibende Denkwürdigkeit abgewinnt und deshalb, kaum daß ein Erlebnis stattgefunden hat, schon zum nächsten eilt (s.o. S. 46 f.). Beide Fehlformen der Erfahrung treten auch im religiösen Zusammenhang auf. Im ersten Fall meint der religiöse Mensch, durch eigene frühere Erfahrung oder durch entsprechende Zeugnisse fremder Erfahrung

so sehr »belehrt« zu sein, daß er nun »in heiligen Dingen Bescheid weiß« und durch alle folgenden Erfahrungen nur noch in der gewonnenen Überzeugung bestätigt werden kann. Alles, was ihn überraschen könnte, gilt ihm dann als irreführender Trug. Im zweiten Falle entsteht ein Hunger nach immer neuen religiösen Erlebnissen, die dem religiösen Menschen jeweils nur für einen Augenblick Befriedigung verschaffen, ihn aber alsbald in eine Leere verfallen lassen, die durch neue Erlebnisse ausgefüllt werden muß.

In beiden Fällen geht der Bezug der religiösen Erfahrung zur Geschichte verloren, sei es zugunsten eines vermeintlich »übergeschichtlichen Wissens«, sei es zugunsten einer unverbundenen Abfolge von religiösen Augenblicken. Ebenfalls in beiden Fällen glaubt der, der dieser Fehlform des religiösen Erfahrens anheimgefallen ist, der religiösen Überlieferung keine Bedeutung abgewinnen zu können, weil diese stets mit »historisch Zufälligem« belastet ist, oder weil sie »am Alten hängt« und so keine »Neuheitserlebnisse« vermitteln kann. Und in beiden Fällen bemerkt der, der einen solchen Geschichtsverlust erlitten hat, gewöhnlich nicht, daß er in eine Unfähigkeit zur Erfahrung verfallen ist. Solcher Verlust der Fähigkeit zur Erfahrung kennt zwei Gestalten: einerseits die in der Religionsgeschichte häufige »Torheit der vermeintlich Weisen«, die alles schon zu wissen meinen und deshalb durch nichts überrascht und belehrt werden können, andererseits die Unbelehrbarkeit der bloß Neugierigen, denen nichts, was ihnen widerfährt, etwas sagt, weil sie unfähig sind, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen das, was sich ereignet, Träger von Bedeutung sein könnte.

Die Phänomene der religiösen Neugier und des religiösen Erlebnishungers sind schon an früherer Stelle der hier vorgetragenen Überlegungen, wenigstens in Umrissen, beschrieben worden (s.o. S. 87f.). An dieser Stelle jedoch soll auf die andere der soeben genannten Fehlformen der religiösen Erfahrung näher eingegangen werden: auf deren Verwandlung in eine bloße Sammlung von »Beispielen« für eine vermeintlich von allen »Zufälligkeiten der Geschichte« befreite »religiöse Weisheit«. Es wird sich zeigen, daß eine solche von der Erfahrung und ihrem historischen Bedeutungsmoment abgelöste »Weisheit« zu den Entstehungsbedingungen der Gnosis gehört.

Exkurs: Die religiöse Bedeutung der Weisheit und die ihr innewohnenden Gefahren

Wenn die folgenden Überlegungen nicht zu einer voreiligen Gering-schätzung der religiösen Weisheit Anlaß geben sollen, ist es freilich nötig, zunächst einige Befunde der Religionsgeschichte ins Gedächtnis zu rufen: Die religiöse Weisheit hat ihren festen Platz im Leben religiöser Überlieferungsgemeinschaften. Ihre bevorzugten Themenfelder sind die Kosmologie und die Ethik. Denn jene besonderen Ereignisse, die den Inhalt religiöser Erfahrung ausmachen, setzen den geordneten Kontext einer Erfahrungswelt voraus; im Chaos wären zwar religiöse Erlebnisse möglich, nicht aber der Aufbau eines Zusammenhangs, innerhalb dessen diese einzelnen Erlebnisse ihre Stelle finden und dadurch Träger von Bedeutung sein könnten. Aber die Gesetzmäßigkeit, die dieser Ordnung zugrundeliegt, ist oft verborgen; und es bedarf einer eigenen Erkenntnisbemühung, um sie aufzufinden. Die Fähigkeit zu solcher Erkenntnis aber wird »Weisheit« genannt. Diese führt nicht nur zur theoretischen Einsicht in die Ordnung der Welt (kosmologische Weisheit), sondern auch zur praktischen Einsicht in jene Lebensregeln, die der Mensch befolgen muß, wenn seine Lebensführung seinem Ort in dieser Welt angemessen sein soll (praktische Weisheit). Verstöße gegen diese Lebensregeln würden dazu führen, daß der gesetzmäßig geordnete Gang der Ereignisse alle Absichten des Menschen durchkreuzt und ihn so ins Unglück führt. »Torheit« hat »Unheil« zur Folge. Weil aber der »Törichte« die Ordnung der Welt nicht erfaßt, ist er auch unfähig, die Bedeutung seiner Erfahrungen richtig zu bestimmen. Er wird durch sie nicht belehrt, sondern verwirrt. Das gilt auch für die religiösen Erfahrungen, die nicht der Tor, sondern nur der Weise angemessen zu deuten vermag. Deshalb bewährt sich die religiös verstandene Weisheit darin, daß sie die Erfahrungen der Menschen als »Zeichen« zu deuten vermag, durch die das Heilige dem Menschen seinen Anspruch und seine Verheißung zu erkennen gibt.

Im religiösen Zusammenhang wird die Ordnung der Welt nicht selten auf einen Sieg der Gottheit bzw. der Götter über die Chaos-Mächte zurückgeführt und als Hinweis auf die Macht der göttlichen »Weisheit« gedeutet, deren Spuren der Mensch überall in der Welt aufzufinden vermag. Menschliche Weisheit ist dann die stets bruchstückhafte Spiegelung der göttlichen Weisheit und wird selber als Gabe der Gottheit verstanden. Darum gehört die Bitte um Weisheit

in vielen Religionen zum festen Bestand der überlieferten Gebetsformen. Die (nicht in den hebräischen Kanon aufgenommene) »Sapientia Salomonis« bietet dafür charakteristische Beispiele, die aber auch in der Gebetstradition anderen Religionen ihre Parallelen finden. Eines dieser Beispiele macht den Übergang von der religiös verstandenen »kosmologischen« Weisheit zur Naturforschung deutlich. Dort bekennt der Beter: »Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet«⁴². Darum kann auch der Mensch messend, zählend und wägend Einblick in die Ordnung der Welt gewinnen. Ein zweites dieser Beispiele läßt den Übergang von der kosmologischen zur ethischen Weisheit erkennen. Hier bittet der König Salomon, der als Prototyp des im religiösen Sinne »Weisen« gilt: »Bei dir ist die Weisheit, die ... schon zugegen war, als du die Welt erschufst, und weiß, was wohlgefällig ist in deinen Augen. Sende sie aus von deinem heiligen Himmel her, damit ... ich erkenne, was dir wohlgefällt«⁴³.

In manchen Religionen gilt die Weisheit als der Inbegriff aller Gaben und Aufgaben, die das heilschaffende Verhältnis des Menschen zum Heiligen bestimmen, so in der »vedischen« Religion der alten Inder (»Veda« ist das indische Wort für »Wissen«) oder in der Verehrung des Ahura Mazda bei Zarathustra (»Mazda« ist das persische Wort für »Weisheit«). Dabei zeigen sich freilich auch solche Momente, an denen Gefahren dieses Religionsverständnisses deutlich werden.

In der späteren vedischen Religion, wie sie von den Brahmanen entwickelt wurde, tritt das »Wissen« (Veda) von Weltgesetz und Sittengesetz so sehr in den Vordergrund, daß demgegenüber die Verehrung personaler Gottheiten ihre Bedeutung verliert. Die Einheit von »Atman« (individueller Existenz) und »Brahma« (dem Weltgesetz) wird durch Einsicht erworben und stiftet Heil, ohne daß dabei ein freier Willensentscheid personal gedachter Gottheiten eine Rolle spielte. Was aber dieser Einsicht im Wege steht, ist die Unwissenheit (»a-vidya«), die durch jene Scheinwelt der Bilder erzeugt wird, die die Welt unseren Sinnen darbietet. Zwar gibt es auch hier noch Opferhandlungen und Gebete. Aber sie werden, wenn sie nicht bloße Zugeständnisse an volkstümliche Religionsvorstellungen der Unerleuchteten sind, fortschreitend zu bloßen Hilfsmitteln und Vorstufen einer rein innerlich-geistigen Erleuchtung.

⁴² Sap. 11,20 – vulgata 11,21.

⁴³ Sap 9,9 f.

Der Heilsweg führt dann von der theoretischen Überwindung der Sinnestäuschungen über die asketische Befreiung von den Bedürfnissen und Leidenschaften, die die Sinne erregen, zur geistigen Erleuchtung, in der der Mensch die Identität von Atman und Brahma erfährt. In solcher Identitätserfahrung wird nicht nur die Vorstellung von personalen Gottheiten, sondern auch die Personalität des Menschen religiös unwesentlich. Der Ziel-Gedanke einer Verschmelzung mit dem All-Gesetz läßt das Festhalten an der eigenen Individualität als Folge einer noch unüberwundenen Ich-Befangenheit erscheinen, die den Menschen dem Gesetz der Wiedergeburt unterwirft, bis sie in kommenden Re-Inkarnationen überwunden wird. Mit dieser Auffassung geht eine Geringschätzung des Leibes einher, wie sie am Erscheinungsbild indischer Asketen anschaulich abgelesen werden kann. A-Personalismus und Geringschätzung des Leibes sind hier mit der Hoffnung auf die heilschaffende Einsicht wesentlich verbunden. Und wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt von Erfahrung sprechen kann, dann ist sie kein Dialog mit der Wirklichkeit, sondern ein rein innerer Weg der Läuterung des geistigen Auges und der Erleuchtung durch die heilschaffende Wahrheit.

Eine höhere Einschätzung der Individualität, aber auch des Leibes, ergibt sich für die Verehrer von Ahura-Mazda daraus, daß hier nicht so sehr die kosmologische, als vielmehr die ethische Weisheit den Heilsweg bestimmt. Wie die guten und bösen Taten dem Individuum zugerechnet werden müssen, so entscheidet sich im Totengericht dessen persönliches Schicksal. Und entsprechend zeigt auch der »Weltherrscher Weisheit« ein personales Gesicht. Auch hier ist ein asketisches Moment der Moral nicht zu verkennen; aber es zielt nicht so sehr auf die Löslösung von den leiblich-sinnenhaften Bedürfnissen, sondern weit mehr darauf, ein Maximum an Leistung zu erzielen, durch die inmitten der bestehenden Welt die Vorzeichen einer kommenden, besseren aufgerichtet werden sollen. Sümpfe entwässern, Fruchtgärten anlegen, Straßen in unwegsamem Gelände bauen, das sind die »guten Werke«, aufgrund derer das Individuum das Totengericht zu bestehen hofft. Eine so verstandene »Weisheit« belehrt nicht nur über die Gesetzmäßigkeiten der Natur und des menschlichen Lebens, sondern macht hellsichtig für die Chancen praktischer Weltgestaltung, die sich in der jeweiligen Situation entdecken lassen. Solche praktische Weisheit bewährt sich darin, daß sie die Menschen zur Entdeckung verpflichtender Hand-

lungsmöglichkeiten befähigt und sie so für sittliche Erfahrungen sensibilisiert.

Gegenüber dieser gesteigerten Empfänglichkeit für sittliche Erfahrungen tritt das historische Moment der religiösen Erfahrung in den Hintergrund. Selbst die Gestalt des Religionsstifters Zarathustra bleibt, historisch gesehen, auffallend undeutlich. Die Offenbarungen, die er empfängt, sind im Wesentlichen Belehrungen, die der fragende Zarathustra vom antwortenden Ahura Mazda erhält (daher die stereotype Einleitungsformel einiger Gathas: »Danach frage ich, o Ahura, antworte mir richtig« und die entsprechende Verkündigungsformel »Ich will sprechen zu denen, die es hören wollen, von den Dingen, die der Wissende im Gedächtnis behalten soll«). Die Situation, in der Zarathustra solche Belehrungen empfängt und weitergibt, bleibt dabei im Dunkeln. Und der Inhalt der Belehrung ist, einmal empfangen, von solcher Selbst-Evidenz, daß der Hörende mit einem Schlage aus der Torheit befreit und auf den rechten Lebensweg gewiesen wird. Darum tritt in der Religion Zarathustras – unerachtet der außerordentlichen religionshistorischen Wirkung, die von ihr ausgegangen ist – das Bewußtsein von der eigenen Geschichte auffallend in den Hintergrund. Selbst die äußerst leidvolle Geschichte der Zarathustra-Anhänger und die vielfältigen Renaissancen, die ihre Religion im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, wurde in den heiligen Büchern dieser Überlieferungsgemeinschaft nicht zum Thema. Die Weisheit, die sie vermitteln will, ist ihrer Eigenart nach überzeitlich und unabhängig von der Geschichte.

Damit scheint es zusammenzuhängen, daß für die auf Zarathustra folgenden Generationen die Person des Ahura Mazda fortschreitend hinter einer Reihe von »unsterblichen Wohltätern« oder »Heiligen« (Amesa spenta) zurücktrat, die zwar als Personen gedacht und als männlich oder weiblich vorgestellt wurden, sich aber eher als regulative sittliche Prinzipien erweisen. Zu ihnen gehören Vohu manu (der gute Geist), Asha vahista (vollkommene Gerechtigkeit) oder Sraosha (der Gehorsam). Entsprechend konzentrierte sich der Kultus nicht auf das Gedächtnis der Taten der Gottheit, sondern auf Reinigungsriten, durch die der Mensch der Macht des Bösen entrissen und mit der Kraft zum Guten beschenkt werden soll.

Zur Wirkungsgeschichte der vor allem in den indischen Veden und in der Verkündigung des Zarathustra entwickelten Auffassung, das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit des Heiligen beruhe primär auf der religiösen Weisheit, gehört der Einfluß dieser Auffas-

sung auf die Griechen⁴⁴. Hier entstand der Versuch, die homerischen Mythen als Verschlüsselungen teils kosmologischer teils ethischer Einsichten zu lesen und so die Anschaulichkeit der Erzählung durch die reine Begrifflichkeit einer intellektuellen Einsicht zu ersetzen. Damit konnte sich die Meinung verbinden, Homer habe die mythisch-erzählende »Einkleidung« seiner Einsichten absichtlich gewählt, um den wahren Sinn seiner Dichtung vor Un-Eingeweihten zu verbergen und seine Erkenntnis denen vorzubehalten, die sich zur Reinheit intellektueller Erkenntnis erhoben haben. Dann erschien die philosophische Auslegung dieser Mythen als Inhalt eines »Geheimwissens«, das nur im engen Kreis der Erleuchteten offen auszusprechen sei, während die »Vielen« am Wortsinn der Mythen festhalten mußten. Das rechte, d. h. philosophische, Verständnis der Mythen wurde so zum Inhalt einer »esoterischen« Rede, während »exoterisch«, also nach außen gewandt, davon nur in Andeutungen gesprochen werden dürfe (so in den »Geheimlehren« des Jamblich). Im gleichen Sinne konnten in hellenistischer Zeit nicht nur die homerischen Epen, sondern auch ägyptische Mythen vom Totengericht ausgelegt werden⁴⁵ oder die Lehren der indischen Veden⁴⁶. Im Unterschied zur innerbiblischen Allegorese alttestamentlicher Erzählungen, z. B. zum paulinischen Gebrauch der Vätergeschichten, entstand auf diese Art eine spezifisch philosophische Auslegungsmethode. Ihr Ziel bestand nicht darin, an der bleibenden Maßgeblichkeit von Zeugnissen der eigenen Überlieferung unter veränderten historischen Bedingungen festzuhalten, sondern darin, Elemente aus den unterschiedlichsten Überlieferungen herauszugreifen (Eklektizismus), um sie als bloß unterschiedliche Ausdrucksformen der gleichen Wahrheit verständlich zu machen (Synkretismus).

So entstand eine Religion der intellektuellen Elite, die sich über die unterschiedlichen Volksreligionen erhaben wußte, diese freilich auch großzügig tolerieren, ja sogar an ihren Frömmigkeitsformen teilnehmen konnte, weil der, der zur wahren Einsicht gelangt ist,

⁴⁴ Mein Tübinger Kollege Rempis hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck »Freunde der Weisheit«, griechisch »Philosophoi«, eine Selbstbezeichnung der Verehrer des Ahura Mazda gewesen ist, und daß die griechische Philosophie in Städten wie Milet und Ephesos entstanden ist, die sich zu dieser Zeit im Herrschaftsgebiet der Perser befunden haben.

⁴⁵ Vgl. Porphyry »Über Isis und Osiris« und Jamblich »Über die Mysterien der Ägypter«.

⁴⁶ Vgl. Numenius, der den Nachweis versuchte, daß Platons Philosophie den wahren Sinn aller orientalischen Weisheit erschlossen habe.

den Wahrheitsgehalt aller Religionen erfaßt und so durch ihre Differenz nicht mehr betroffen wird. Kritisch, ja geradezu feindselig verhielten diese »Weisen« sich nur gegenüber Juden und Christen, die sich weigerten, das Historisch-Konkrete ihrer Geschichte – angefangen von der Herausführung der Väter aus Ägypten bis zur Auferweckung Jesu von den Toten und seiner erwarteten Wiederkunft – als eine bloße Abfolge von Veranschaulichungen ewiger, vernünftiger Lehren zu verstehen. Begreiflicherweise ist in diesem Zusammenhang vor allem die Lehre von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes zum Hauptgegenstand der Polemik geworden. Einen weiteren Gegenstand der Kritik bildete die christliche Lehre von Sünde und Erlösung. Denn wenn die Weisheit, die in den Texten der Religionen verschlüsselt zum Ausdruck kommt, die kosmologischen Gesetze der Natur und die ethischen Gesetze des Menschenlebens zum Inhalt hat, dann ist dabei vorausgesetzt, daß diese göttlichen Gesetze den Verlauf aller Naturprozesse und alles individuelle und gemeinschaftliche Leben der Menschen wirksam bestimmen. Für eine Auffassung von einer »gefallenen« Welt und einer Übermacht des Bösen, von der der Mensch befreit werden müßte, bleibt in einer solchen Auffassung kein Raum, ja diese Auffassung mußte der hier beschriebenen religiösen Weisheit als frevelhaft erscheinen⁴⁷.

Der Versuch, die Religionen der Völker in »philosophisch gereinigter« Form zu neuem Leben zu erwecken, ist trotz der Unterstützung durch Kaiser Julian (»Apostata«) ohne Breitenwirkung geblieben. Aber als Anleitung, in den »exoterischen«, d.h. zum öffentlichen Vortrag bestimmten Lehren der Religionen einen »esoterischen«, nur den Eingeweihten verständlichen Sinn zu entdecken und so eine Verschmelzung der Religionen möglich zu machen, hat die so verstandene religiöse Weisheit die Religionsauffassung der »Gnostiker« bestimmt und in dieser Form eine langdauernde Wirkung entfaltet. Diese Wirkung beruhte nicht zuletzt darauf, daß die Gnostiker (in schroffem Gegensatz zu den Neuplatonikern) die christliche Lehre von Sündenfall und Erlösung in ihre Auslegung einbezogen, freilich so, daß sie den Sündenfall als Sturz der ursprünglich rein geistigen Seele in den Leib verstanden, die Erlösung aber als die Erweckung des auch im gefallen Menschen erhaltenen, rein geistigen Wesenskerns zum vollen Selbstbewußtsein. Aus dieser

⁴⁷ Vgl. Porphyrs umfängliche, aber verlorengegangene Schrift »Gegen die Christen«, deren Inhalt nur aus den Repliken christlicher Apologeten rekonstruiert werden kann.

Auffassung von der Sünde ergab sich, daß auch die Entstehung der körperlichen Welt nicht mehr dem göttlichen Prinzip (etwa dem neuplatonischen Ur-Einen) zugeschrieben werden konnte, sondern einem untergeordneten, wenn nicht sogar widergöttlichen »Handwerker« (Demiurgen).

Auf diese Weise verband die Gnosis den Anspruch, den geheimen Wesenskern aller religiösen Überlieferungen freizulegen, mit dem Bewußtsein der Zweideutigkeit der menschlichen Erfahrungswelt, die als gott-entfremdete Welt verstanden werden muß. Dies kommt auch in vielen Mythen der Völker durch die Erzählung vom Abschied der Götter aus dem Lande der Menschen oder von der Vertreibung der Menschen aus dem Lande der Götter zum Ausdruck. (Schon Platon hat den Mythos vom Abschied der Götter als Quelle aller anderen Mythen gedeutet⁴⁸: Nur in einer Welt, aus der die Götter Abschied genommen haben, ist es nötig, in Mythen und Kulte ausdrückliche Denk-Zeichen der gottgewirkten Ursprünge zu setzen und der »Parusia« der Götter in heiligen Worten und Handlungen einen Ort und eine Erscheinungsgestalt zu bereiten.) Die religiöse Erfahrung wird deshalb von den Gnostikern nicht als Quelle eines Zutrauens in die ewig-göttlichen Gesetze gedeutet, denen der Weltlauf mit Notwendigkeit folgt. Vielmehr zeigt sich nach ihrer Auffassung in der religiösen Erfahrung die Grundstruktur eines Geschehniszusammenhangs, der vom selbstverschuldeten Fall zum erhofften Wieder-Aufstieg führt, wobei dieser Wieder-Aufstieg mit der Wieder-Erweckung des göttlichen Lichtquells in der menschlichen Seele beginnt.

So erweiterte sich die gnostisch verstandene Lehre von Sünde und Erlösung zur Darstellung eines Weltdramas, das mit der Schöpfungstätigkeit des Demiurgen beginnt und mit einem Weltbrand endet, aus dem nur die gereinigten Geistseelen der Weisen gerettet werden. Eine besondere Bedeutung im so verstandenen Weltdrama kommt dem »Lichtbringer« zu, der nur scheinbar als leibhafte Person in der Welt auftritt (Doketismus), in Wahrheit aber rein innerlich auf die Seelen der Menschen einwirkt, um in ihnen den »Geistfunken« zu vollem Selbstbewußtsein zu erwecken. Dieser Lichtbringer konnte von manchen Gnostikern mit dem »doketisch« verstandenen Christus gleichgesetzt werden.

⁴⁸ Platon, *Politikos* 269B ff., insbesondere 272D – 274E.

Damit haben die Gnostiker der religiösen Erzählform des Mythos neue Hochschätzung entgegengebracht. In ihren Kreisen entstanden neue Mythen von Weltentstehung und Weltgericht. Dabei konnte auch die Aussage des Epheserbriefs »Unser Kampf richtet sich nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrscher (archás) und Gewalthaber (exousías) und Weltherrscher (kosmokrátoras) dieser Finsternis«⁴⁹ zu einem kosmogonischen Mythos ausgestaltet werden, wonach dem Erschaffer dieser Welt eine Reihe von »Archonten« zur Seite gestanden haben, die nun bestimmte Weltbereiche beherrschen, vor allem die Fixstern-Sphären. (Es ist auch denkbar, daß solche und ähnliche biblische Stellen nicht nur den Gnostikern als Anregungen gedient haben, um ihre Archonten-Mythologie zu gestalten, sondern bereits als Niederschlag der Auseinandersetzung biblischer Autoren mit der vorchristlich-jüdischen Gnosis zu verstehen sind.) Für die gnostische Eschatologie spielt dementsprechend der Gedanke eine Rolle, daß die Seele bei ihrem Aufstieg zum Himmel diese Fixsternsphären passieren müsse und zu diesem Zweck die Kenntnis geheimer Worte nötig habe, die ihr, trotz der Macht der Archonten, die Pforten dieser Sphären öffnen.

So phantastisch diese gnostische Mythologie auch anmutet, so hat sie doch ein Deutungsmuster entworfen, in das die Gnostiker ihre eigenen Erfahrungen eintragen konnten, um ihr Leiden unter den »Machthabern dieser Welt der Finsternis« zu verstehen. Denn nicht nur das Christentum, sondern auch die Gnosis hat ihre Blutzügen hervorgebracht, zunächst, soweit die Gnostiker Christen waren, in den Christenverfolgungen der römischen Kaiser, in späteren Jahrhunderten, da sie als Häretiker galten, in den Häretikerverfolgungen christlicher Staaten. Auf diese Weise wäre es möglich gewesen, die Erfahrungszeugnisse der verschiedenen Generationen in einen Überlieferungszusammenhang zu bringen, innerhalb dessen sie sich gegenseitig verständlich machen. Die religiöse Erfahrung hätte dann auch für die Gnostiker einen Sensus historicus gewinnen können. Doch stand dem entgegen, daß die Gnostiker die religiöse Erfahrung ganz ins Innere der einzelnen Seele verlegten, sodaß ihr äußeres Schicksal sie zwar nicht überraschte, aber für sie keine selbständige religiöse Bedeutung erlangte. Wer die Erleuchtung erfuhr, war allem Zeitlichen entrückt, zur reinen Erkenntnis erhoben und hatte weder

⁴⁹ Eph 2,12.

die Belehrung durch andere Menschen noch die Auseinandersetzung mit einer Überlieferung nötig – es sei denn in der Form ihrer Umdeutung zu einer »verschlüsselten Weisheitslehre«.

Denn trotz unterschiedlicher Ergebnisse stimmte die Gnosis mit der Philosophie der Hellenisten in wesentlichen Zügen ihres Verfahrens überein. Auch hier bestand die Aufgabe darin, in den sinnhaft-anschaulichen Erzählungen der unterschiedlichsten Religionen, vor allem in den Erzählungen der Bibel, aber auch in den von den Gnostikern selbst neu konzipierten Schöpfungs- und Erlösungsmythen, den verschlüsselten Ausdruck einer rein intelligiblen Bedeutung zu sehen. In all diesen sprachlichen Formen sollte die Vereinigung des menschlichen Selbst (des rein geistigen Wesenskerns) mit der göttlichen »Fülle« (Pléroma) zum Ausdruck gebracht werden, die im Augenblick der Erleuchtung geschieht und alles Zeitliche hinter sich läßt. Und ähnlich wie bei den Neuplatonikern galt dieses Verstehen aller Mythen, der eigenen nicht weniger als der historisch vorgefundenen, als das Vorrecht weniger, zu rein geistigem Erkennen fähiger Menschen, während die Masse der »Carnales«, die stets darauf aus sind, anschauliche, im zeitlichen Nacheinander sich entfaltende Erzählungen zu hören (»qui semper historias inquirunt«), bei einem »buchstäblichen« Verständnis dieser Schriften stehenbleibt. Diese große Masse bewegt sich im Bereich der stets vieldeutigen »Pistis«, während die geistige Elite zur »Gnosis« aufzusteigen vermag. Während jedoch die Neuplatoniker nur faktisch eine Elite darstellten, ihre Einsichten aber grundsätzlich für popularisierbar hielten und sich bemühten, die Volksreligionen mit ihren Gedanken zu durchdringen, ist für das Selbstbewußtsein der Gnostiker das Bewußtsein, zu einer kleinen Gruppe der Erwählten zu gehören, konstitutiv. Es ist wohl kein Zufall, daß der Terminus »Electi«, von dem unser Begriff der »Elite« abgeleitet ist, in dieser »elitären«, auf eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe bezogenen Bedeutung gnostischem Vokabular entstammt.

Als das wirksamste Hindernis, das dem Aufstieg der Seele im Wege steht, erschien den Gnostikern die Neigung der Menschen, bei den Eindrücken der Sinne und den Bildern der Phantasie stehen-zubleiben. Darum verband sich mit dem Willen zur Gnosis eine gegenüber den Sinnen und mit ihnen gegenüber dem Leib abwertende Haltung. Diese ihrerseits machte es den Gnostikern möglich, die Suche nach religiöser Weisheit mit dualistischen Elementen persischer Herkunft zu verbinden (Manichäismus) und die unterschiedlichsten

religiösen Überlieferungen, darunter auch die christliche, von allen Elementen zu »reinigen«, die nach diesem Verständnis noch allzu »fleischlich« erscheinen mußten. Daraus erklärt sich insbesondere der Versuch, die christliche Lehre von der »Incarnatio Verbi« durch eine Anweisung zu einer rein geistigen Vereinigung der menschlichen Seele mit der göttlichen Wahrheit zu »überbieten«.

Die Faszinationskraft, die von dieser Art religiöser Weisheit ausging und bis heute ausgeht, beruht nicht zuletzt auf zwei Momenten: darauf, daß sie ihren Anhängern Teilhabe an einem »geheimen Wissen« verspricht, das der großen Menge verborgen bleibt, und darauf, daß sie ihnen deswegen das Bewußtsein vermittelt, einer Elite anzugehören, die die Anhänger anderer religiöser Überzeugungen besser versteht als diese sich selbst. Gerade diese Kritik-Resistenz ist jedoch nur die Kehrseite einer grundsätzlichen Unbelehrbarkeit. Jeder Einwand wird system-immanent als Ausdruck eines »noch unerleuchteten Bewußtseins« gedeutet und führt so zur Bestätigung des Wissens, das der Gnostiker für sich beansprucht. Um scheinbar entgegenstehende Erfahrungen in das System einzubeziehen, ist keine Zusatzhypothese zu gewagt. Was in der Antike als der Versuch begann, die Welt und das menschliche Leben auf den klaren Begriff zu bringen, ist wirkungsgeschichtlich zum Ursprung einer Denkhaltung geworden, die die beanspruchte Tiefe ihrer Einsicht nicht mehr vom ungezügelten Spiel der Einbildungskraft zu unterscheiden vermag.

Die Theologie der Kirchenväter ist auf weite Strecken durch die Auseinandersetzung mit der Gnosis bestimmt, hat aber, um in dieser Auseinandersetzung bestehen zu können, immer wieder solche Elemente ihres Verständnisses von »Weisheit« und »Einsicht« übernommen, die ihr mit der christlichen Botschaft vereinbar erschienen. Dazu zählten viele christliche Autoren auch das Verfahren hellenistischer, ent-historisierender Schrift-Allegorese. Diese Allegorese folgte zwei nicht immer deutlich unterschiedenen Verfahren. Einerseits versuchte sie, die paulinische Entgegensetzung von »Fleisch« und »Geist« durch das platonische Begriffspaar von »sinnlicher Wahrnehmung« (Aisthesis) und »intellektuellem Erkennen« (Noesis) zu erläutern. Dann entnahm sie den Schriften des Alten und des Neuen Testaments die Anweisung, stufenweise von einer »fleischlichen« (sinnlichen) Erkenntnis zur geistlichen (intellektuellen) aufzusteigen. So konnte etwa der Aufstieg des Moses zum Berge Sinai nach dem Vorbild des platonischen Höhlengleichnisses als Aufstieg von

den sinnhaften »Abbildern« zu den idealen »Urbildern« und von dort zur intelligiblen »Sonne« gedeutet werden⁵⁰.

Andererseits wurden zwei Begriffe von »Mysterion« miteinander verknüpft: »To mysterion« (im Singular) ist das griechische Äquivalent zum hebräischen »Raz« bzw. zum aramäischen »Raza« und bezeichnet den göttlichen »Ratschluß«, der die gesamte Geschichte bestimmt, aber erst »am Ende der Tage« offenbar wird⁵¹. Nach christlicher Überzeugung ist dieser Ratschluß in Christus offenbargemacht worden⁵². »Ta mysteria« (im Plural) bezeichnet »geheime Lehren«, die der göttliche Geist dem Menschen in besonderen »Entrückungen« einsichtig macht⁵³, die aber nicht öffentlich ausgesprochen werden dürfen⁵⁴. Werden beide Begriffe als bedeutungsgleich angesehen, dann entsteht die Überzeugung, die Texte des Alten Testaments enthielten in verschlüsselter Form derartige Lehren, die so lange »geheim«, also unerkannt, blieben, bis sie in Christus enträtselt worden sind. Konkret kann das bedeuten: Wo auch immer in alttestamentlichen Schriften von einer »Salbung« die Rede ist, ist auf verborgene Weise Christus, der Gesalbte, gemeint; wo auch immer ein »Stein« erwähnt wird, meint der Text Christus, den »erlesenen Eckstein«; wo auch immer ein »Brunnen« vorkommt, ist auf verborgene Weise von dem »Brunnen lebendigen Wassers« die Rede, aus dem Christus die Seinen wird trinken lassen. Werden beide Verfahrensweisen miteinander verknüpft, dann gilt die in Christus geschehene »Entschlüsselung« der »Geheimnisse« des Alten Testaments zugleich als ein Weg, von der sinnhaften Anschaulichkeit biblischer Erzählungen zur Einsicht in ihre rein intelligible Bedeutung aufzusteigen.

Durch eine solche Auslegung wurde zwar den alttestamentlichen Texten eine den Christen einleuchtende Bedeutung abgewonnen. Aber die so verstandenen Texte sagten nichts anderes, als was den Christen ohnedies aus den Texten des Neuen Testaments schon bekannt war. Die religiöse Weisheit, die nach Auffassung dieser Exegeten den Glaubenden zuteil wird, ließ alle Zeugnisse historisch konkreter Erfahrungen, die die Ausleger in der Bibel vorfanden, stets

⁵⁰ Vgl. Gregor von Nyssa »De vita Moysis«, vor allem das Kapitel »Ascensio Moysis in montem sanctum«.

⁵¹ Dan 2,27 f.

⁵² Eph 1,9.

⁵³ Vgl. 1 Kor 13,2.

⁵⁴ 2 Kor. 12,4.

nur als Bestätigungen derjenigen Einsicht erscheinen, die denen, die an Christus glauben, immer schon gegeben ist. Der *Sensus historicus* der religiösen Erfahrung in ihrer doppelten Beziehung auf das historisch konkrete Ereignis und auf die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft ging auf diese Weise verloren.

δ) Zurück zu den Gefahren der geschichtslosen Weisheit
 Kehrt man von diesen Bemerkungen zur Gnosis zu der allgemeinen Frage zurück, auf welche Weise eine religiöse Weisheit den »*Sensus historicus*« der religiösen Erfahrung und ihrer Zeugnisse aus dem Blickfeld rücken kann und welche Folgen dann eintreten, dann wird man aus den angeführten Beispielen Folgendes lernen können: Es gibt eine religiöse Weisheit, die die Sensibilität für Erfahrungen stärkt, weil sie einen Kontext vorgibt, innerhalb dessen die Inhalte der einzelnen Erfahrung Bedeutung gewinnen. (Die zitierten Texte aus der »*Sapientia Salomonis*« konnten dafür als Beispiele dienen.) Es gibt eine religiöse Weisheit, die wenigstens das Bedeutungsgewicht bestimmter Arten von Erfahrung, z. B. der sittlichen, hervor-treten läßt. (Die Verehrung des altpersischen »Weltherrschers Weisheit« war ein Beispiel dafür.) Aber die religiöse Weisheit steht stets in der Gefahr, die Meinung eines »endgültigen Bescheidwissens« entstehen zu lassen. Dann wird der Mensch dazu unfähig, aus dem Unvermuteten der Erfahrung einen Hinweis auf den je größeren Anspruch des Wirklichen zu gewinnen. Dadurch kommt der Dialog mit der Erfahrungswirklichkeit der Welt ebenso zum Erliegen wie der Dialog mit den Mitmenschen. Die religiöse Erfahrung verlagert sich dann in die reine Innerlichkeit des Subjekts und läßt Umwelt und Mitwelt als bedeutungslos erscheinen. Als ebenso bedeutungslos erscheinen dann konkrete historische Überlieferungen in ihrer jeweiligen Besonderheit. Und die Erfahrungszeugnisse, die in solchen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, erscheinen als untereinander austauschbare »Einkleidungen« der »ewigen Wahrheiten«, die dem Erleuchteten immer schon bekannt sind. Daraus entsteht die spezifische Unbelehrbarkeit der vermeintlich Weisen, die sich, angesichts unvorhersehbarer Ereignisse in der Erfahrungswelt, als »töricht« erweisen. (Auf dieser Beobachtung beruht die Weisheits-Kritik einiger Bücher des Alten Testaments, z. B. der Bücher Hiob und Qohelet.) Speziell für die christliche Theologie aber ergibt sich aus solcher »Weisheit« die Gefahr, den wesentlichen Bezug Jesu zur Überlieferungsgemeinschaft Israels zu verkennen und

so zu einer Christologie zu gelangen, die beständig mit der Gefahr des Monophysitismus zu ringen hat.

Die religiöse Weisheit erweist sich in sofern als ambivalent. Teils stellt sie Kontexte bereit, die religiöse Erfahrungen möglich machen und die Bedeutung der Überlieferung deutlich werden lassen; teils macht sie den »Weisen« gegen Erschütterungen durch die Erfahrung immun und für die Bedeutung konkreter Überlieferungsgemeinschaften blind. Ein Anzeichen für die an zweiter Stelle genannte religiöse Weisheit ist es, daß dem »Weisen« die Sensibilität für den *Sensus historicus* der religiösen Erfahrung verlorengegangen ist. Dieser Verlust wird insbesondere in der Weise seines Umgangs mit überlieferten Zeugnissen dieser Erfahrung deutlich. Dabei kann es dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, ob und in welchem Maße er von der einen zur anderen Art religiöser Weisheit übergegangen ist. Dann bedarf er der Anleitung zur kritischen Unterscheidung. Und hier wie in den früher beschriebenen Fällen kann es eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Die Philosophie erfüllt diese Aufgabe nicht, indem sie aus Prämissen, die außerhalb der Religion gefunden werden, Schlußfolgerungen zieht, die das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte betreffen, und dadurch den Anspruch auf übergeschichtlich gültige Erkenntnis in Grenzen weist. Sie erfüllt diese Aufgabe vielmehr dadurch, daß sie in einer Analyse der religiösen Erfahrung selber aufzeigt, worin deren »*Sensus historicus*« besteht und daß das Auftreten gnostischer Momente den Verlust dieses Bedeutungsmoments anzeigt.

Man kann in der reinen Innerlichkeit der hinduistisch verstandenen Erleuchtung, aber auch in der Geschichts-Überlegenheit der zoroastrischen Belehrung die Stärke dieser »Religionen der Weisheit« sehen. Darauf beruht auch ihr Einfluß auf die griechische und vor allem auf die hellenistische Philosophie und auf deren Bemühungen, die Mythen der Völker als »verschlüsselte« Formen einer kosmologischen oder ethischen Weisheit zu verstehen. Dadurch sollte es möglich werden, die auf Erzählungen beruhende »*Pistis*« durch eine rein intellektuelle »*Gnosis*« zu überbieten. Dieses Programm hat nicht nur das Religionsverständnis der Gnostiker bestimmt, sondern auch auf die Kirchenväter überzeugend gewirkt und ihr Auslegungsverfahren wesentlich beeinflusst. Und doch gehen aus solchen Formen der religiösen Weisheit zugleich ihre spezifischen Gefährdungen hervor. Diese Gefährdungen sind vor allem in der Wirkungs-

geschichte der hier beschriebenen religiösen Weisheit zutage getreten.

Sofern die religiöse Weisheit der *Inder*, vor allem in ihrer Ausprägung durch die Brahmanen, die religiöse Erfahrung vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich als individuelle Erleuchtung verstand, hatte sie eine eigentümliche Entfremdung des Erleuchteten von seiner Mitwelt zur Folge. Diese kennt mehrere Gestalten. Dazu gehört der asketische Heilige, der als Pilger und Fremdling seinen persönlichen Heilsweg geht und inmitten der Menschen, die er kaum wahrnimmt, ein Einsamer bleibt. Eine andere Form dieser Entfremdung wird an dem erleuchteten Lehrer erkennbar, der über die Gruppe seiner Schüler eine geistliche (und in der Folge auch soziale und ökonomische) Herrschaft ausübt und dabei stets nur der monologisch Sprechende, niemals der Hörende ist. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang auch die Kaste der Brahmanen, die im Bewußtsein ihrer in vielen Wiedergeburten erworbenen Sonderstellung die niederen Kasten der (noch) »Unreinen« verachtet und von deren Schicksal kaum Kenntnis nimmt. (Daß der Buddhismus in seinen verschiedenen Formen hier andere Wege gegangen ist, zeigt sich insbesondere an den Mönchsgemeinschaften, auf deren Bedeutung für die gesamte buddhistische Religionsgemeinschaft hier nicht eingegangen werden kann.) Die Beispiele machen deutlich: *Wo die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert, nimmt auch der Dialog unter Menschen Schaden.*

Die religiös-ethische Weisheit der *Perser* hat zunächst die militärisch-politische Unterwerfung aller anderen Völker und Religionsgemeinschaften legitimiert und eine typische Sieger-Ideologie hervorgebracht. Die Diener des »Weltherrschers Weisheit« wußten sich dazu berufen, die Gewalt aller »Mächte der Lüge« zu brechen und ihr eigenes Imperium als ein Vorzeichen der kommenden Welt aufzurichten. Als aber diese Expansion des persischen Reichs an ihre Grenze stieß und die von Zarathustra gegründete religiöse Gemeinschaft schließlich in die Rolle einer unterdrückten Minderheit geriet, wurden die Verehrer Ahura Mazdas von dieser ihrer Geschichte überrascht, aber nicht zu einer Re-Interpretation ihres Überlieferungsgutes veranlaßt. (Ein aufschlußreiches Gegenbeispiel bietet die Re-Interpretation der israelitischen Überlieferung durch die Juden im babylonischen Exil: Eine neue Erfahrung hat ein neues Licht auf die Überlieferung geworfen; und die neu verstandene Überlieferung hat die neue historische Erfahrung verständlich gemacht. Eine ent-

sprechende Weise, die Erfahrungen der eigenen Geschichte in das religiöse Bewußtsein aufzunehmen, scheint in der Religion der Perser zu fehlen.) Alle späteren Erneuerungen des Zoroastrismus verstanden sich als Rückkehr zu den reinen Ursprüngen, nicht als historische Weiterentwicklung einer Überlieferung, die es gestattet hätte, die neuen Erfahrungen in das eigene Selbstverständnis aufzunehmen. Und so blieben zuletzt die »Parsi«, vor dem Islam ins nordwestliche Indien fliehend, eine religionshistorisch einflußlose Sekte, der kaum noch etwas von dem Bewußtsein erhalten blieb, Wegbereiter einer kommenden Welt inmitten der alten zu sein. Das Beispiel macht deutlich: *Wo, unter Berufung auf eine von allen Zeitbedingungen unabhängige Weisheit, die Bedeutung der Geschichte theoretisch unterschätzt wird, wird auch die religiöse Praxis den Erfahrungen der Geschichte nicht gerecht.*

Die religiöse Weisheit der *hellenistischen Philosophie* meinte in den religiösen Überlieferungen der Völker Verschlüsselungen kosmologischer und ethischer Einsichten zu finden; diese seien zunächst »geheimgehalten« worden und nur zu »esoterischem Gebrauch« bestimmt gewesen, könnten nun aber durch philosophische Reflexion ans Licht gebracht werden. Daß der damit verbundene Versuch, die überlieferten Volksreligionen auf philosophisch »gereinigte« Weise zu erneuern, weit weniger Zustimmung fand als die Predigt der Christen und ihrer gnostischen Interpreten, scheint damit zusammenzuhängen, daß gerade die von den Neuplatonikern bekämpfte Lehre von Sünde und Erlösung besser geeignet erschien, die Erfahrung weiter Bevölkerungskreise zu deuten. Die Welt, wie sie faktisch erfahren wurde, ließ sich nicht als ein Gefüge von Abbildern ewiger, göttlicher Urbilder verstehen; und die erhoffte Rettung aus dem erfahrenen Unheilszusammenhang mußte deshalb als kontingentes Ereignis erscheinen, das nicht aus der Einsicht in ewige Gesetze abgeleitet werden kann, sondern von einem frei handelnden und deshalb personal zu denkenden Heilbringer erwartet werden muß, mochte dieser im Übrigen biblisch als »Leidender Gottesknecht« gedacht werden oder gnostisch als göttlicher »Lichtbringer«. Das Beispiel läßt wiederum eine Regel erkennen: *Eine religiöse Weisheit, die die Zeugnisse religiöser Erfahrung, wie sie in religiösen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, als Einkleidungen oder gar »Verschlüsselungen« der Einsicht in ewige, der reinen Vernunftferkenntnis zugängliche Gesetze des Weltlaufs interpretiert, wird der Kontingenz der religiös erfahrenen Beziehung zum Heiligen nicht gerecht und*

kann sich daher an ihr nicht hermeneutisch bewähren. Darauf beruht zugleich ihre religionshistorische Wirkungslosigkeit.

Daraus erklärt sich zugleich die Wirkmacht derjenigen Form der religiösen Weisheit, die als »*Gnosis*« bezeichnet wird. Sie kann als die wirkungsgeschichtlich mächtigste Erbin aller vorausgehenden Formen der religiösen Weisheit angesehen werden. Denn es gelang ihr, zwei Momente miteinander zu verbinden: den Anspruch, den Wahrheitskern aller Religionen freizulegen, und die Deutung konkreter Erfahrungen, in denen die Welt sich als gefallene Welt erweist und die menschliche Seele ihrer Erlösungsbedürftigkeit, aber auch ihrer Erleuchtungsfähigkeit bewußt wird. Aber indem sie in allen religiösen Erfahrungen dieses gleiche Grundmuster wiederfand, meinte sie, eine Deutung gefunden zu haben, die durch alle Zeugnisse der religiösen Erfahrung immer nur bestätigt werden konnte. Der »geheime Sinn«, den sie in allen Zeugnissen aus der Geschichte der Religionen bezeugt fand, erschöpfte sich so in der beständigen Wiederholung der vermeintlich ein für allemal gefundenen Regel. Auf diese Weise ging ihr die Möglichkeit zu kritischer Selbst-Überprüfung verloren. Und der Anspruch, den Schlüssel zur Deutung aller Geheimnisse gefunden zu haben, wurde zum Rechtfertigungsgrund für phantastische Beschreibungen der Unheilmächte, die in dieser Welt wirken, und der Heilungskräfte, über die der Eingeweihte verfügt. Gerade dieses Beispiel zeigt: *Eine Weisheit, die die religiöse Erfahrung auf die Erweckung des göttlichen Funkens in der Tiefe der Seele beschränkt, kann allen »äußeren« Erfahrungen keine normative Bedeutung abgewinnen. Dann verliert sie die Fähigkeit, das beanspruchte Wissen an solchen Erfahrungen der äußeren Welt kritisch zu überprüfen und von den Hervorbringungen einer ungezügelten Phantasie zu unterscheiden.*

Dieser Gefahr trat die *patristische Exegese* dadurch entgegen, daß sie die Quelle aller Weisheit nicht in der reinen Innerlichkeit der Seele suchte, sondern in der historischen Gestalt des fleischgewordenen Gottesworts und in den Zeugnissen derer, die zu seinen »Augenzeugen und Dienern des Wortes« geworden waren⁵⁵ und sich dadurch von denen unterschieden, die »klug ersonnene Mythen« vortrugen⁵⁶. In der Berufung auf solche und ähnliche Worte des Neuen Testaments kommt ein ausdrücklich anti-agnostischer Zug der pa-

⁵⁵ Vgl. Luc. 1,2.

⁵⁶ 2 Petr. 1,16.

tristischen Theologie zum Ausdruck. Doch steht die Methode der patristischen Exegese einer unverkürzten Erhebung des Sensus historicus der biblischen Texte immer wieder im Wege. Die Heilsbedeutung der im Neuen Testament bezeugten Ereignisse gilt diesen Interpreten als selbst-evident; und die Auffindung noch so vieler alttestamentlichen »Präfigurationen« geht nicht konstitutiv in das Verständnis dieser Ereignisse ein, sondern kann die schon gewonnene Einsicht nur nachträglich illustrieren. Deshalb kommt die religiöse Erfahrung der »Väter«, die im Alten Testament bezeugt wird, in ihrer historischen Eigenbedeutung nicht zu Wort und kann folglich auch nicht korrigierend und weiterführend auf das Christus-Verständnis dieser Exegeten zurückwirken. Damit aber gibt eine solche Auslegung nicht nur ein wertvolles Mittel aus der Hand, um der Gefahr »allegorisierender Willkür« entgegenzutreten. Vielmehr hat dieses Verfahren auch Folgen für das Christusverständnis selbst. Das Auftreten Jesu wird nicht als Glied im Dialog zwischen Gott und den Generationen der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft begriffen. Jesus tritt, so verstanden, unmittelbar aus der göttlichen Ewigkeit in die Zeit. Seine durch die Geschichte Israels geprägte menschliche Existenz tritt zurück gegenüber seiner Eigenschaft als »Theos epiphanes«. Darum wird der Monophysitismus zur immanenten Gefahr dieser Theologie, gegen die sie sich in immer neuen Anstrengungen zur Wehr setzen muß. Zwar ist es das erklärte Ziel dieser Theologen, sich gegen die gnostische Auffassung von Christus als dem »göttlichen Lichtbringer« abzugrenzen, der nur seiner Erscheinungsweise nach wie ein Mensch ausgesehen habe. Aber ihre Auslegungsmethode stellt den Erfolg dieser Bemühung immer wieder in Frage.

An diesem Beispiel wird eine Regel deutlich: *Eine christliche Theologie, die von der Zielvorstellung geleitet ist, in den erzählenden Zeugnissen der Bibel, vor allem des Alten Testaments, die »geheimnishaft« Andeutung rein intelligibler Wahrheiten zu sehen, deren wahre Bedeutung in Christus offenbar geworden sei, entgeht nur in immer neuer Anstrengung der Gefahr, die zuvor schon gewonnenen Überzeugungen des Exegeten in die Zeugnisse religiöser Erfahrung einzutragen (»allegorisierende Willkür«). Damit unterliegt sie zugleich der Versuchung, entgegen ihrer eigenen Absicht die in die Geschichte einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft verwobene Menschennatur Jesu zugunsten seiner Eigenschaft als »erschienener Gott« unterzubewerten (»latenter Monophysitismus«).*

ε) Der Streit der Metaphysiker um die »Personalität«
oder »Apersonalität« Gottes

Manche Metaphysiker haben versucht, die Personalität Gottes aus einem philosophischen Gottesbegriff abzuleiten, z. B. aus dem Begriff des »allervollkommensten Wesens«. Andere haben die Meinung vertreten, daß Gott gerade um seiner höchsten Vollkommenheit willen als »überpersönlich« gedacht werden muß, weil der Begriff der »Personalität« ein Moment von »Relationalität« impliziere, Gott aber, als »absolutes« Wesen, von aller Relationalität frei gedacht werden müsse. Um freilich zu entscheiden, ob in dieser Kontroverse wirklich von Gott und nicht von etwas anderem die Rede ist, wird die Metaphysik auf das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verwiesen. Denn nur dieses Bedeutungsmoment bietet Anlaß dafür, im religiösen Zusammenhang vom Heiligen als einer »numinosen Willensmacht« zu sprechen und diese, um ihrer freien Zuwendung zum Menschen willen, als Person zu begreifen. Dieses historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung aber beruht auf der besonderen Weise, wie diese Erfahrung dem, der sie macht, Aufschluß darüber gibt, »wie es mit der Welt im Ganzen bestellt ist«. Angesichts der »complexio oppositorum« der Erfahrungswelt bricht in dieser Erfahrung eine Alternative von Sein oder Nichtsein, Heil oder Unheil auf, die nur durch einen Akt numinöser Freiheit entschieden werden kann; und dieser Akt der numinösen Freiheit findet im je konkreten Inhalt der religiösen Erfahrung seine je neue, unverwechselbar historische Gegenwartsgestalt. Die Frage, ob die Kontroverse der Metaphysiker um die Personalität oder Apersonalität Gottes ihren Gegenstand trifft oder verfehlt, läßt sich also nur entscheiden, wenn geprüft wird, ob jene »Personalität Gottes«, die mit metaphysischen Argumenten erwiesen oder bestritten werden soll, dem »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung gerecht wird. Das Kriterium dafür, ob metaphysische Argumente und Gegenargumente das spezifisch religiöse Verständnis von Gottes »Personalität« treffen (und das ist auch dann nötig, wenn sie dieses Verständnis kritisieren wollen), liegt also in der Frage, ob solche Argumente die spezifisch religiöse Gestalt des »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung und ihrer Zeugnisse begreiflich machen können.

Auch in diesem Falle besteht also die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie nicht darin, aus einer von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung unabhängig gewonnenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen Personalität oder Apersonalität abzu-

leiten. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z. B. der des »allervollkommensten Wesens«, über dessen Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit einem philosophischen Personbegriff gestritten wird, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr auch in diesem Zusammenhang darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem des historischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie ein ahistorisch-gnostisches Verständnis von »Weisheit« und mit ihm die Meinung, die Gotteserkenntnis erfordere ein »Überschreiten« aller Vorstellungen von einer göttlichen Person, sich aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments ergibt. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »sensus scientiae« der religiösen Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn Philosophen unabhängig von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung einen Begriff vom »allervollkommensten Wesen« entwickeln und dann darüber diskutieren, ob der so gewonnene Begriff den der »Person« einschließe oder ausschließe.

Drittes Teilergebnis

Eine Religionsphilosophie, die sich transzendentaler Methoden bedient, wendet, als »spezielle Transzendentalphilosophie«, die Ergebnisse der allgemeinen Transzendentalphilosophie auf die religiöse Erfahrung an und zeigt zugleich deren strukturelle Eigenart auf. Hat die allgemeine Transzendentalphilosophie nachgewiesen, daß die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Kategorien des Verstandes (vor allem die Kategorien der Substanz und der Kausalität) und die Ideen der Vernunft notwendig sind, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden wollen, dann zeigt die spezielle Transzendentalphilosophie die besondere Gestalt auf, die die Anschauungsformen, Begriffe und Ideen im religiösen Zusammenhang gewinnen.

So ist die religiöse Zeitanschauung dadurch gekennzeichnet, daß das »Jetzt« nicht als »Grenzwert einer unendlich kleinen Zeitstrecke« erfahren wird, sondern als die Stunde der Begegnung mit dem Heiligen, in der über Heil und Unheil des Menschen und der Welt entschieden wird. Dieser Art der Zeitanschauung entspricht

die »archaiologische« Deutung, wonach in der Stunde der Begegnung mit dem Heiligen die Entscheidung einer »numinosen« Willensmacht wiederkehrt, die »im Anfang« über das Heil der Welt entschieden hat, oft durch einen »Ur-Sieg« über die Mächte des Unheils. Diese abbildhafte »Wiederkehr« der Ur-Ereignisse in der Stunde der religiösen Erfahrung kann ihrerseits, in exemplarischen Fällen, in der Stunde des kultisch begangenen Festes ihre neue Gegenwartsgestalt finden. Daraus ergibt sich die für die Religion typische »Rhythmisierung« der Zeit.

Dieser Zeitanschauung entspricht das religiöse Verständnis der Substanz und der Kausalität. Das »Bleibende im Wandel« sind die Ur-Ereignisse selbst, die in immer neuen Gestalten ihrer abbildhaften Re-Praesentatio wiederkehren. Nur durch diese Wiederkehr »von den Ursprüngen her« (a priori) gewinnt auch die welthafte Wirklichkeit ihr Wesen und ihren festen Bestand (hypóstasis). Die Wirkmacht des Heiligen – und abbildhaft alle Wirk-Fähigkeit der innerweltlichen Wirklichkeit – ist »ermächtigende Macht«, die den Menschen und alle welthafte Wirklichkeit in ihren Eigenstand freisetzt. Entsprechend ist die religiös verstandene Welt das Gefüge jener »Bilder«, in denen die abbildhafte Präsenz dessen, das »im Anfang geschah«, wiedererkannt werden kann. Die Einheit des Aktes »Ich denke« aber ist das Ergebnis jener »Sammlung des Herzens«, die ein solches Wiedererkennen und damit Benennen des Heiligen in den wechselnden Gestalten seiner Präsenz möglich macht: »Einung des Herzens durch Einung des Namens«.

Wird die allgemeine Transzendentalphilosophie so weiterentwickelt, daß sie die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, dann kann sie zeigen: Wenn der Dialog mit dem Wirklichen zum Selbstgespräch des Subjekts wird, tritt an die Stelle der Erfahrung, in welcher der Anspruch der begegnenden Wirklichkeit vernommen wird, die bloße »Externalisation« seiner inneren Befindlichkeit; wenn andererseits das Subjekt unter der Übermacht seiner Erlebnisse zum Verstummen gebracht wird, kann die Transformation von Erlebnissen in Erfahrung nicht mehr gelingen. Dann tritt an die Stelle der Erfahrung, die »zu denken gibt« (d. h. das Subjekt zu seiner Eigentätigkeit »hervor-ruft«), die bloße Überwältigung, in der das Ich ebenso versinkt wie seine Welt. Wo dagegen der Dialog gelingt, wird er durch das Zusammenspiel zweier Momente möglich gemacht: einerseits enthält der Inhalt jeder einzelnen Erfahrung einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber der Weise, wie er vom Subjekt je

gegenwärtig im Anschauen und Begreifen erfaßt wird; und andererseits bleibt dennoch jeder in der Erfahrung erfaßte Inhalt für alle weiteren Phasen des Dialogs maßgeblich. Daraus ergeben sich vier Bedeutungsmomente jeden Erfahrungsinhalts: das »allegorische«, das zur Folge hat, daß jeder Erfahrungsinhalt im Lichte kommender Erfahrungen neu »gelesen« werden muß und dann »Neues besagt«, das »anagogische«, das alle Phasen dieses Dialogs zur Kontinuität eines »nach oben führenden« Wege zusammenschließt, das »topologische«, das den Erkennenden immer neu zu einer »Umgestaltung« seines Anschauens und Denkens nötigt, und das »historische«, durch das jede Erfahrung in ihrer durch die Zeit und die Umstände bedingten Gestalt ihre bleibende Denkwürdigkeit sichert. Fällt jeweils eines dieser Momente aus, dann ergeben sich Fehlformen der Erfahrung, die zur Folge haben, daß die Gegenstandskonstitution zur Hervorbringung von Schein-Gegenständen entartet (s. o. Zweites Teilergebnis S. 59 ff.).

Auch diese Ergebnisse werden durch die spezielle Transzendentalphilosophie auf die religiöse Erfahrung angewandt. Dabei tritt zugleich die besondere Gestalt hervor, die die genannten Bedeutungsmomente, aber auch ihre Ausfallserscheinungen, auf dem besonderen Gebiet der Religion annehmen.

Das Verstummen vor der Übermacht des Heiligen führt zur Dämonenfurcht und ihrer Kompensation durch Versuche, die dämonischen Mächte durch Magie zu beherrschen. Die Verwandlung des Dialogs mit der Wirklichkeit des Heiligen in ein Selbstgespräch der vermeintlich »frommen« Seele führt zu »Gottesfiktionen«, in denen das Subjekt die eigene innere Befindlichkeit »an den Himmel projiziert«.

Das allegorische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, durch welches ihr Inhalt sich als die Präsenzgestalt einer »je größeren Wahrheit« erweist, gewinnt im religiösen Zusammenhang den Charakter einer »eschatologischen Antizipation«: Das doxologische Wort, das sich als die allein angemessene Antwort auf die erfahrene Präsenz des Heiligen erweist, versteht sich zugleich als vorläufige, aber zugleich angemessene Vorwegnahme des »himmlischen Lobgesangs«. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann wird die jeweilige Erscheinungsgestalt des Heiligen mit diesem selbst für identisch gehalten und es entstehen, als religiöse Variante des »positivistischen« Erfahrungsverständnisses, die verschiedenen Formen der Idolatrie und des Fetischkults.

Der Versuchung, unter dem Eindruck dieser »eschatologischen Antizipation« eine Unmittelbarkeit zur eschatologischen Zukunft herzustellen und damit die Geschichte des menschlichen Lebens in der Zeit zu überspringen, widersteht das »anagogische« Bedeutungsmoment in seiner spezifisch religiösen Gestalt. Dieses Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört und die Kontinuität der Geschichte des »Dialogs mit dem Wirklichen« garantiert, nimmt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt an, daß die jeweilige Erfahrung dem, der sie macht, den Mut zur Geschichte vermittelt; sie läßt ihn der Treue des Heiligen gewiß sein, kraft derer dieses ihn auf seinem Weg durch die Zeit begleiten wird. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann wird jede einzelne religiöse Erfahrung für die Begegnung mit einer je besonderen Gottheit gehalten und es entsteht die Vielgötterei. Dem entspricht der religionshistorische Befund, daß der Monotheismus Israels sich gerade in Zeiten der Bedrängnis als eine Frucht des »sperare contra spem«, der Hoffnung auf Gottes Treue auch in Phasen des »verborgenen Angesichts«, herausgebildet hat.

Das »tropologische« Bedeutungsmoment, durch das jede Erfahrung von dem, der sie macht, eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« verlangt, nimmt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt der Forderung an, in der Begegnung mit dem Heiligen auf allen Anspruch der Eigenmacht und der menschlichen Weisheit zu verzichten und so zur Selbstlosigkeit des »Bildes« zu finden; dieses »setzt sich nicht selbst in Szene«, sondern bereitet dem Heiligen einen Ort und eine Gestalt seiner heilschaffenden Gegenwart. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann entsteht die Versuchung, über die Kräfte des Heiligen zur Erreichung eigener, menschlicher Zwecke zu verfügen, d. h. die Versuchung der Magie.

Das »historische« Bedeutungsmoment jeder Art von Erfahrung, das jeder einzelnen von ihnen ihre bleibende Denkwürdigkeit verleiht und sie zum Maßstab macht, an dem auch kommende Erfahrungen sich hermeneutisch bewähren müssen, gewinnt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt der Verpflichtung zu einem Gedenken, das an kommende Generationen der religiösen Überlieferung weitergegeben werden muß. Dieses Gedenken bezieht sich nicht nur auf die Ereignisse, die »im Anfang« geschehen sind, sondern auch auf die für eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft maßgeblichen Ereignisse in der Geschichte. Denn wie »im Urbeginn« eine Entscheidung gefallen ist, die eine numinose Willensmacht in

ungenötigter Freiheit – wie durch ein müheloses »Nicken dem Kopfe«, ein »Nuere« – gefällt hat, so ist auch jede neue Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt dieser heilschaffenden Entscheidung ein Akt der Freiheit, den man nicht aus Gründen der Notwendigkeit apriori deduzieren, sondern nur als faktisch geschehen erzählen kann. Gerade in diesem historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung tritt deshalb die Freiheit der heilschaffenden Macht ausdrücklich hervor; darin zeigt das Heilige ein personales Gesicht, sodaß es als »Gott« angesprochen werden kann. Geht dieses Bedeutungsmoment verloren, dann entstehen innerhalb der Religion die verschiedenen Formen der Gnosis, die zugunsten der beanspruchten Einsicht in ewige Gesetze, die den Weltlauf mit Notwendigkeit bestimmen, sich der Geschichte entfremdet. Eine solche Art der »Weisheit« gelangt leicht zu einem a-personalen Verständnis der Gottheit, das sie als »über-personal« ausgibt. Für eine solche Gnosis ist es charakteristisch, daß sie meint, in vermeintlich apriorischem Wissen von Gott die stets historisch konkrete, auf Bezeugung und Überlieferung angewiesene Erfahrung geringschätzen zu dürfen. Dann wird sie das Erzählen, das für ein religiöses Verständnis des Heiligen unentbehrlich ist, durch ein moralisches oder metaphysisches Belehren ersetzen und dieses zumeist als ein Erinnern an Einsichten verstehen, die, wenn auch zumeist unausdrücklich, in Gestalt angeborener Begriffe in der menschlichen Seele bereitliegen. Eine moderne Variante dieser Auffassung ergibt sich, wenn nicht mehr von angeborenen Begriffen, sondern von Bildern die Rede ist, die aus den Tiefenschichten der Seele aufsteigen und in denen der Mensch sich sein vorbegriffliches Selbst- und Weltverständnis auf anschauliche Weise zum Bewußtsein bringt (so in C. G. Jungs Lehre von den »Archetypen«).

Durch Überlegungen dieser Art ermöglicht eine Religionsphilosophie, die sich auf eine weiterentwickelte »spezielle Transzendentalphilosophie« gründet, zugleich einen kritischen Religionenvergleich.

IV Religiöse Erfahrung und »personales Verständnis des Heiligen« oder: Der religiöse Kontext des Sprechens von Gott

1. Die doppelte Frage: Wann sprechen Religionen von Gott? Wann ist ein Sprechen von Gott religiös?

Schon zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen zur »Philosophischen Einübung in die Gotteslehre« wurde darauf hingewiesen, daß die Vokabel »Gott« ursprünglich im religiösen Kontext verwendet wird, in der Philosophie aber ein Lehnwort darstellt. Diese sprachtheoretische Feststellung wurde mit Rekurs auf das »Phänomenologische Grundgesetz« erläutert, wonach, wie Husserl dies ausdrückt, zwischen der Struktur einer »Noesis« (eines intentionalen Aktes) und der »Wesens-Eigenart« des ihr entsprechenden »Noema« (des intendierten Gegenstandes) »strenge Korrelation« besteht. Die Vokabel »Gott« ist ursprünglich in der religiösen Sprache heimisch, weil die Wirklichkeit, die sie benennt, nur dem religiösen Akt »originär gegeben« ist. Und im weiteren Verlauf der Überlegungen wurde die Weise, wie Wirklichkeiten von der besonderen Wesens-Eigenart des Heiligen dem religiösen Akt »gegeben« ist, als »religiöse Erfahrung« bezeichnet. Dabei blieb zunächst offen, ob auch die Wirklichkeit Gottes das unmittelbare »noumenale Korrelat« einer religiösen Erfahrung bildet oder dem religiösen Akt auf andere Weise gegenübertritt, beispielsweise nicht als sein Gegenstand, sondern als sein Möglichkeitsgrund. Jedenfalls aber muß sie in einer Beziehung zur religiösen Erfahrung stehen, wenn sie dem Subjekt originär gegeben werden soll.

Daraus wurde gefolgert: Wenn ein philosophischer Begriff als »Gottesbegriff« verwendet wird, dann muß nachgewiesen werden können, daß er sich auf die gleiche Wirklichkeit bezieht, die im religiösen Kontext »Gott« genannt wird. Die Eigenart dieses sprachlichen Kontextes aber wird durch die Eigenart der religiösen Erfahrung bestimmt. Folglich kann ein philosophischer Begriff nur dann als »Gottesbegriff« gelten, wenn er auf das »noumenale Korrelat«

(vereinfachend gesagt: auf den Gegenstand) der religiösen Erfahrung oder auf ihre noetische Eigenart (vereinfachend gesagt: auf ihre Vollzugsform) bezogen werden kann, um diesen Akt nach Inhalt und Form auszulegen.

Von dieser Eigenart der religiösen Erfahrung war in dem zuletzt durchlaufenen Teil der hier vorgetragenen Überlegungen die Rede. Sie ist durch die Differenz und den Zusammenhang von vier verschiedenen Bedeutungsmomenten bestimmt, die hier ihr »allegorisches«, »anagogisches«, »tropologisches« und »historisches« Bedeutungsmoment genannt worden sind. Diese Bedeutungsmomente bestimmen zwar jeden Inhalt jeder möglichen Art von Erfahrung, gewinnen aber im religiösen Kontext eine spezifische Gestalt. Nun soll geklärt werden, auf welche Weise diejenige Wirklichkeit, die in der religiösen Sprache »Gott« genannt wird, in diesem *Erfahrungskontext* vorkommt und welche Bedeutung deswegen die Vokabel »Gott« im religiösen *Sprachkontext* gewinnt. Erst dann kann entschieden werden, ob ein philosophischer Begriff, der außerhalb religiöser Zusammenhänge gewonnen wurde, auf diesen besonderen Inhalt oder die spezifische Vollzugsform der religiösen Erfahrung bezogen werden kann und so den Charakter eines Gottesbegriffs gewinnt.

Dazu ist es freilich nötig, den eben noch einmal in Erinnerung gerufenen sprachtheoretischen und religionsphänomenologischen Feststellungen eine kritische Bemerkung hinzuzufügen. Die Sätze, mit denen diese Feststellungen formuliert worden sind, sind nicht umkehrbar. Aus dem Satz: »Nur im Kontext der religiösen Sprache kann die Vokabel »Gott« in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwendet werden« folgt nicht: »Nur ein Satz, in dem die Vokabel »Gott« in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwendet wird, ist ein Satz der religiösen Sprache«. Es gibt viele religiöse Sätze, in denen diese Vokabel nicht vorkommt. Entsprechend folgt aus dem Satz: »Nur in der religiösen Erfahrung ist die Wirklichkeit Gottes (sei es als ihr Gegenstand, sei es als ihr Möglichkeitsgrund) originär gegeben« nicht der Umkehrsatz: »Nur eine Erfahrung, in der die Wirklichkeit Gottes originär gegeben ist, ist eine religiöse Erfahrung«. Es gibt viele religiöse Erfahrungen, die nicht »Gotteserfahrungen« sind; und es muß zunächst offenbleiben, ob jede religiöse Erfahrung auf Gott als ihren Möglichkeitsgrund verweist. Die Struktur der religiösen Sprache wie die der religiösen Erfahrung ist nicht dadurch bestimmt, daß in ihr Gott vorkommen muß; aber die Bedeutung der Vokabel »Gott« ist

dadurch bestimmt, daß sie nur im Kontext der religiösen Sprache in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwendet werden kann; und die »Wesens-Eigenart« aller »Noemata«, auf die der religiöse Akt sich bezieht, darunter auch die »Wesens-Eigenart« Gottes (um noch einmal Husserls Terminologie zu verwenden), ist dadurch bestimmt, daß er dem Menschen nur in der religiösen Erfahrung oder im Zusammenhang mit ihr »originär gegeben« werden kann.

Diese kritische Bemerkung ist für die folgenden Überlegungen deswegen wichtig, weil es Religionen gibt, in denen zwar auf spezifisch religiöse Weise gesprochen wird, aber nicht von Gott oder Göttern die Rede ist. Das gilt nicht nur vom strengen »Hinayana«-Buddhismus, sondern auch von gewissen archaischen Religionsformen, in denen zwar »heilige Mächte«, aber keine personalen Götter verehrt werden. (Es ist freilich zweifelhaft, ob man daraus mit manchen Religionshistorikern die Folgerung ziehen muß, Gott sei »ein Spätling in der Religionsgeschichte«.) Es ist möglich, religiös sinnvoll zu sprechen, aber nicht von Gott zu sprechen; aber es ist unmöglich, sinnvoll von Gott in der originären Bedeutung dieses Wortes zu sprechen, ohne religiös zu sprechen oder sich, auslegend und zugleich kritisch, auf Zeugnisse der religiösen Sprache zu beziehen.

Entsprechendes gilt für die religiöse Erfahrung. Es gibt Religionen, in denen sehr wohl religiöse Erfahrungen gemacht und bezeugt werden und im Hörer der Botschaft die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung geweckt wird, in denen aber keine Gottheit verehrt wird; und auch in den Religionen, in deren Mittelpunkt eine personale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen steht, wie in Judentum, Christentum und Islam, tun die Glaubenden gut daran, mit dem Anspruch zurückhaltend umzugehen, sie hätten »Gottese Erfahrungen« gemacht. Was die Propheten geschaut und gehört, die Jünger »mit Händen gegriffen« haben, ist in solcher Unmittelbarkeit nicht jedem einzelnen Glaubenden in seiner Erfahrung gegeben. Was aber in jedem Fall für die religiöse Erfahrung charakteristisch ist, ist das »Transparent-Werden« der Dinge und Vorgänge ihrer Erfahrungswelt für eine Wirklichkeit, die das Korrelat des religiösen Aktes darstellt und von den Religionswissenschaftlern »das Heilige« genannt zu werden pflegt. Nicht in jeder religiösen Erfahrung ist Gott (oder ein Gott) »originär gegeben«; aber es gibt keine Weise, wie Gott oder die Götter dem Menschen »originär gegeben« werden könnte, oder, religiös gesprochen, keine Weise, wie ein Gott sich dem Menschen

zeigen könnte, außerhalb jenes Zusammenhangs von Zugängen zum Wirklichen, der in der religiösen Erfahrung sich öffnet.

So zeichnet die religiöse Sprache und die in ihr bezeugte Erfahrung den Kontext vor, innerhalb dessen allein es möglich wird, daß die Wirklichkeit Gottes originär gegeben und sprachlich auf originäre Weise bezeugt wird. Aber dieser Kontext hat seine spezifisch religiöse Struktur auch dann, wenn innerhalb seiner weder eine Gotteserfahrung gemacht noch von einer Gottheit gesprochen wird. Das schließt nicht aus, daß die Gotteserfahrung, wenn sie gemacht wird, auf die Struktur des religiösen Erfahrungszusammenhangs verändernd zurückwirkt, auch nicht, daß das Sprechen von Gott, wenn von ihm gesprochen wird, die Struktur der religiösen Sprache verändert. Ein Hymnus auf das religiös verstandene »Weltgesetz« (das »Rta« der Inder oder die »Ma'at« der Ägypter) wird sich auch seiner Sprachstruktur nach von einem Gotteshymnus unterscheiden. Doch hängt der spezifische religiöse Charakter der Erfahrung nicht an diesem bestimmten noematischen Bezug, der religiöse Charakter der Sprache nicht an diesem spezifischen Thema.

In diesem Sinne kann gesagt werden: Alles, was überhaupt zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, kann unter gegebenen Bedingungen auch zum Gegenstand der spezifisch religiösen Erfahrung werden. Deren Unterscheidungsmerkmal besteht nicht darin, daß ein bestimmter, religiös bedeutsamer Gegenstand neben anderen, religiös belanglosen Gegenständen entdeckt wird und daß dieser Gegenstand »Gott« genannt wird. Das Unterscheidende der religiösen Erfahrung liegt vielmehr in der Qualität, in der sehr verschiedene Gegenstände dem Erfahrenden gegenüber treten: als transparente Gegenwartsgestalten des Heiligen. Weil das Unterscheidungsmerkmal der religiösen Erfahrung nicht in dem Gegenstand liegt, der sich zeigt, sondern in der Qualität, wie er sich zeigt, ist es in der Religionsphänomenologie üblich geworden, das substantivierte Eigenschaftswort »das Heilige« zu gebrauchen. Ob in jenem Erfahrungskontext, in welchem höchst unterschiedliche Gegenstände in der besonderen Qualität des »Heiligen« begegnen, auch »Gott« oder »ein Gott« seine Stelle findet, ist eine zunächst offene Frage.

Nun liegt in der bei Religionsphilosophen häufigen Substantivierung des Eigenschaftsworts »heilig« zum Gegenstandswort »das Heilige« eine Zweideutigkeit. Der Singular »das Heilige« kann im Sinne eines Kollektiv-Singulars gebraucht werden und bedeutet dann »alles, was heilig ist«, also die Gesamtheit aller heiligen Orte

und Zeiten, Dinge und Personen, Ereignisse und Handlungen. Er kann aber auch verwendet werden, um eine identische Wirklichkeit zu bezeichnen, die in allem, was als »heilig« erfahren wird, ihre Erscheinungsgestalt findet und zugleich das erfahrende Subjekt fähig macht, die unterschiedlichsten Inhalte seiner Erfahrung in jener besonderen Qualität zu erfassen, die sie zu »heiligen« Gegenständen macht. In diesem Sinne hat etwa Mircea Eliade von einer »Transfiguration« gesprochen, kraft welcher solche Erscheinungen, die auch die Inhalte ganz profaner Erfahrungen bilden (also etwa Bäume, Steine, Quellen, aber auch Menschen und menschliche Verhaltensformen), die besondere Qualität gewinnen, in der sie als »heilig« erfahren werden. »Das Heilige« ist, so verstanden, jenes Wirkliche, das von allen Gegenständen der profanen Erfahrung verschieden ist, aber, unter noch näher zu bestimmenden Bedingungen, jeden dieser Gegenstände der profanen Erfahrung zu einer Gestalt seiner Selbst-Manifestation umgestalten kann. Jeder so transfigurierte Gegenstand wird dann zum besonderen »noumenalen Korrelat« der religiösen Erfahrung. Der Singular »das Heilige« aber bezeichnet den einen Grund, der alle unterschiedlichen Inhalte der Erfahrung zu noumenalen Korrelaten der spezifisch religiösen Erfahrung zu machen vermag. Und in einem vergleichbaren Sinne kann »das Heilige« als die Quelle jenes »Lichts« verstanden werden, das das »Auge« des erfahrenden Subjekts so »erleuchtet«, daß es die Vielfalt der Gegenstände, die ihm sonst auf profane Weise erfahrbare sind, auf spezifisch religiöse Weise zu erfahren und als eine Vielfalt solcher Selbst-Manifestationen des einen Heiligen zu erfassen vermag.

Wird das Wort »das Heilige« in diesem Sinne verwendet, dann liegt darin schon eine bestimmte Deutung der religiösen Erfahrung; und diese Deutung bedarf der Rechtfertigung. Es muß also untersucht werden, welche Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung es sind, die die Überzeugung begründen, in allen Inhalten der religiösen Erfahrung findet eine identische Wirklichkeit, »das Heilige« im singularischen Verständnis des Wortes, seine je neue Erscheinungsgestalt. Aber auch in diesem Falle bleibt es bei der Verwendung eines substantivierten Eigenschaftswortes. Dieser Sprachgebrauch zeigt an, daß jenes Identische, das sich in einer Vielzahl von Erscheinungsweisen manifestiert, zunächst nicht hinsichtlich dessen beschrieben wird, was es »an sich« ist, sondern nur hinsichtlich dessen, was es bewirkt: der »Transfiguration« der unterschiedlichsten Gegenstände der alltäglichen Erfahrung in Gegenstände der religiösen Erfahrung,

die diese Gegenstände nun in der besonderen Qualität erfaßt, »heilige« Gegenstände zu sein. Diese Wirkung aber könnte ebensowohl auf ein apersonales Prinzip als auf eine personale Gottheit zurückgeführt werden. Auch bei einer singularischen Verwendung des Wortes »das Heilige« bleibt also die Frage noch offen, ob jener Grund, der allem, was zum Gegenstand der religiösen Erfahrung wird, den Charakter eines »heiligen« Gegenstandes verleiht, als »Gott« oder wenigstens als »ein Gott« aufgefaßt werden kann.

Damit verbindet sich eine zweite Frage: Es gibt nicht nur Religionen, in denen nicht von Gott die Rede ist; es gibt auch Weisen, sich auf einen personal verstandenen Gott auf ganz unreligiöse Weise zu beziehen. Religionen können in ganz apersonalen Erfahrungsgehalten, in einem Sonnenaufgang oder in einem Sturm, im Auftragen eines Berges, aber auch in einer plötzlichen Erleuchtung des Geistes die Gegenswartsgestalt der numinosen Wirklichkeit entdecken. Andererseits können Metaphysiker sich zu einem personal verstandenen Gott verhalten, ohne dabei einen spezifisch religiösen Akt zu vollziehen. Wenn aber von einem personalen Gott auf nicht-religiöse Weise, von einer apersonalen numinosen Macht auf religiöse Weise gesprochen werden kann, dann ergibt sich die Frage: Wenn in manchen, vielleicht sogar in vielen Religionen von einem personalen Gott oder von personalen Göttern gesprochen wird, was verleiht dann diesem Sprechen seinen spezifisch religiösen Charakter?

Eine dritte Frage schlägt zwischen beiden die Brücke: Untersucht man Religionen, die von Gott oder von Göttern sprechen, dann kann man fragen: Unter welchen Voraussetzungen wird es für sie selber wichtig, jene »Quelle«, die allen Gegenständen der religiösen Erfahrung den Charakter des Heiligen verleiht, nicht in einem apersonalen Prinzip, sondern in einer personalen Gottheit zu finden? Einen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage kann wiederum die Religionsphänomenologie geben. Wenn diese nämlich nicht in jedem Falle »Gott« als das noumenale Korrelat des religiösen Aktes bezeichnet, sondern den Ausdruck »das Heilige« bevorzugt, so wird damit die Entscheidung zwischen einem »personalen« und einem »apersonalistischen« Verständnis dieses Gegenstandes nicht präjudiziert; wohl aber wird die gemeinsame Bedingung beider Formen des Verständnisses benannt und damit zugleich ein Maßstab angegeben, an dem diese Entscheidung überprüft werden kann: Der Begriff der »Personalität« Gottes oder auch der Begriff der »Apersonalität« oder »Überpersonalität« derjenigen Wirklichkeit, auf die die religiöse Er-

fahrung sich bezieht, ist daran zu messen, inwieweit ein solcher Begriff es möglich macht, den spezifisch religiösen Charakter des »Heiligen« angemessen verständlich zu machen. Daraus aber folgt: Erst wenn sowohl ein apersonales Verständnis numinöser Mächte als auch ein personales Gottesverständnis daran gemessen werden, welches von ihnen der Eigenart der religiösen Erfahrung besser entspricht, kann deutlich werden, was für die Religion selber von der Entscheidung dieser Alternative abhängt. Und erst wenn innerhalb einer Religion selber die Bedeutung dieser Alternative zu klarem Bewußtsein gelangt, gewinnt auch die Entscheidung, in personaler Weise von »Gott« oder von »Göttern« zu sprechen, spezifisch religiösen Charakter. Es wird an späterer Stelle zu zeigen sein, daß der Sinn der Alternative zwischen einem »personalen« und einem »apersonalistischen« Verständnis des Heiligen in einer Analyse der vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung deutlich gemacht werden kann.

2. Wie kommt Gott in die Religion?

Die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen in Religionen von »Gott« oder von »Göttern« gesprochen wird, kann auf die Formel gebracht werden: »Wie kommt Gott in die Religion?« Diese Frage ist nicht historisch gemeint. Es kann dahingestellt bleiben, ob ein personales Gottesverständnis am Anfang der Religionsgeschichte stand, wie dies Wilhelm Schmidt, Nathan Söderblom und andere Anhänger der Lehre von einem »Ur-Monotheismus« angenommen haben, oder ob Gott als »ein Spätling in der Religionsgeschichte« verstanden werden muß, wie dies z. B. v. d. Leeuw vertreten hat. Vielmehr soll nach den Sachgründen gefragt werden, die, zu welchem Zeitpunkt auch immer, den religiösen Akt so bestimmen, daß er nur in einem personal verstandenen Gott sein »noumenales Korrelat« finden kann.

- a) *Der Begriff der »numinösen Entscheidungsmacht« als Ausgangspunkt für die Entwicklung eines personalen Gottesverständnisses*

Die religiöse Erfahrung enthält ein charakteristisches Moment, von dem aus in vielen Religionen ein personales Gottesverständnis gewonnen werden konnte. In den Religionswissenschaften ist es üblich

geworden, vom »numinosen« Charakter derjenigen Wirklichkeit zu sprechen, die dem religiösen Akt originär gegeben ist. Der Begriff »Numen« bezeichnet im Lateinischen die Entscheidungsmacht der Götter (oder auch von Institutionen, z. B. des Senats, wenn deren sakraler Charakter hervorgehoben werden soll). Die Bedeutung dieses Wortes wird von dem Grammatiker Festus von dem Verbum »nuere« abgeleitet und durch eine stereotyp wiederkehrende Formulierung aus Homers Ilias erläutert: Das Nicken mit dem Kopf, durch das Zeus im Rate der Götter seine Entscheidung zum Ausdruck bringt, ist so wirksam, daß es »den großen Olymp erschüttert«¹. Die moderne Religionswissenschaft verwendet das Wort »Numen« und seinen Plural »Numina« sowie das davon abgeleitete Adjektiv »numinos« zur Bezeichnung von Mächten, die mühelos, wie durch das bloße Nicken mit dem Kopf, Entscheidungen treffen, die das Heil oder Unheil des Menschen und der Welt bestimmen. Dazu gehören vor allem jene Entscheidungen, die »im Anfang« gefällt worden sind und so dem gesamten Weltlauf eingestiftet bleiben. Der so verstandene Begriff des »Numen« wird von den Religionswissenschaftlern in einer Bedeutung verwendet, in welcher er ebenso die Entscheidungsmacht einer personalen Gottheit bezeichnen kann wie das apersonale »Manna« der Melanesier und das ebenso apersonale »Orenda« der Irokesen in Nordamerika.

In dieser Verwendung entstammt der Begriff »Numen« und »numinos« nicht der Sprache bestimmter Religionen, sondern der Sprache der Religionswissenschaft. Dennoch ist er geeignet, ein Charakteristicum der religiösen Erfahrung anzuzeigen: Für diese Erfahrung wird der Gegenstand transparent auf einen Grund hin, der zugleich die Herkunft seiner Krisis ist. Bevorzugter Gegenstand dieser Erfahrung sind, wie an früherer Stelle schon angedeutet wurde, solche Phänomene, die eine »complexio oppositorum« in sich enthalten, welche ihrerseits das Leben des Menschen, ja seine Erfahrungswelt als ganze auf eigentümliche Weise labil erscheinen läßt (s. o. S. 93 ff.). Alle Bedrohungen, die von äußeren Ursachen ausgehen könnten, sind nur Anlässe, diese innere Labilität des menschlichen Lebens und der Welt offenkundig werden zu lassen. Das Leben trägt in sich den Keim des Todes; die Rechtsordnung enthält jene Konflikte, aus deren Überwindung sie hervorgegangen ist, weiterhin latent in sich, sodaß sie in verwandelter Gestalt jederzeit wieder ausbrechen kön-

¹ Homer, Ilias I, 528–530 et alibi.

nen; das »Licht« der Erkenntnis ist zugleich die Quelle der Verblendung; das Chaos bildet den verborgenen Untergrund, auf dem alle lebenspendende Ordnung errichtet ist. Angesichts dieser inneren Bedrohung erweist sich die Fortexistenz des Lebens und der Welt als kontingent, als die immer neu fallende Entscheidung einer offenen Alternative, die dem Wirklichen von seinen Ursprüngen an eingestiftet ist. Die Alternative war »im Anfang« offen und kehrt in immer neuen Gestalten inmitten der Zeit als offene Alternative wieder. Gerade in dieser immer neuen Wiederkehr der offenen Alternative zeigt sich: Die Entscheidung dieser Alternative ist durch keine äußeren oder inneren Notwendigkeiten erzwungen, sondern ungenötigt und frei. Das Heilige aber wird als diejenige Macht verstanden, die in ungenötigter Freiheit diese Alternative »im Anfang« entschieden hat, zugleich aber diese Entscheidung immer neu inmitten der Zeit abbildhaft wiederkehren läßt. Der religiös erfahrene Gegenstand wird so zur Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt jener »complexio oppositorum«, die bis in die Ursprünge der Welt zurückreicht und aus der heraus jeweils neu darüber entschieden wird, welches ihrer Momente dominant wird und welches, bleibend wirksam, in den Hintergrund tritt.

Der religionswissenschaftliche Begriff des »Numen« als Entscheidungsmacht versucht, jene in der religiösen Erfahrung sich zeigende Wirklichkeit zu benennen, von der diese Entscheidung abhängt und von der der Mensch nun seinerseits zur Entscheidung gerufen wird. Die Verehrung derartiger numinöser Willensmächte ist nicht notwendig mit dem Gedanken eines personalen Gottes verbunden, wohl aber macht sie die Entstehung eines solchen Gottesverständnisses möglich. In den Überlegungen zur speziellen Transzendentalphilosophie hat sich gezeigt: Jedes der vier Bedeutungsmomente, die in der religiösen Erfahrung impliziert sind, enthält Impulse, die zu einem personalen Verständnis des Heiligen führen können. Aber es ist speziell das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, das, wenn es in den Mittelpunkt der religiösen Aufmerksamkeit rückt, ein solches personales Verständnis wirklich entstehen läßt und dann auch den übrigen Bedeutungsmomenten der Erfahrung jene besondere Bedeutung verleiht, die es gestattet, die »numinöse Willensmacht« als »Gott« oder wenigstens als »einen Gott« zu bezeichnen.

b) *Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung als Impuls für ein personales Verständnis des Heiligen und für die Rede von »Gott« oder »Göttern«*

Obgleich, wie sich soeben gezeigt hat, religiös gesprochen werden kann, ohne daß von Gott oder von Göttern die Rede ist, ist es doch keine Ausnahme, daß in Religionen personale Gottheiten verehrt werden. Dann wird auch in der religiösen Sprache die Vokabel »Gott« (oder ein Äquivalent) verwendet; und auch das philosophische Reden von Gott muß sich, wie schon einleitend angemerkt, an diesem originär religiösen Wortgebrauch orientieren, um sicher zu sein, daß mit dem Gebrauch philosophischer Begriffe wirklich von Gott und nicht von etwas anderem die Rede ist.

Der entscheidende Impuls, der zu einem personalen Verständnis des Heiligen und damit zur Rede von »Gott« oder »Göttern« führt, geht von dem historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung aus. Zu jeder Erfahrung gehört ein »historisches« Bedeutungsmoment. Denn jede Erfahrung verändert, wenn auch in wechselndem Grade, zugleich die Formen des Anschauens und Denkens und bleibt deswegen denkwürdig: Wer eine Erfahrung gemacht hat, kann seine neu erreichte Bewußtseinsgestalt nur aus seiner Geschichte verstehen, und er darf hinter die einmal erreichte Umgestaltung seines Anschauens und Denkens nicht zurückfallen, wenn er auch in allen kommenden Erfahrungen dem Anspruch des Wirklichen gerecht werden will. Im religiösen Zusammenhang gewinnt dieses historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung eine spezifische Gestalt. Die religiöse Erfahrung läßt auch die Inhalte des profan-alltäglichen Erlebens in einem neuen Lichte erscheinen und fügt sie dadurch einem religiösen Erfahrungskontext ein. Am besonderen Inhalt dieser Erfahrung wird dem, der sie macht, der Zustand seiner Erfahrungswelt als ganzer deutlich: Im Lichte dieser Erfahrung tritt jene alles bestimmende Gegensatz-Einheit ausdrücklich hervor, in der Leben und Tod, Heil und Unheil miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig durchdringen. Darauf beruht die Labilität alles Wirklichen, das in dieser Welt begegnet. Die Tatsache aber, daß diese Welt als ganze nicht »schon längst« in Tod und Unheil versunken ist, läßt erkennen, daß jene numinose Macht, die dem Menschen in der religiösen Erfahrung begegnet, schon »im Anfang« eine freie und ungenötigte Entscheidung für das Leben und Heil der Welt getroffen hat (beispielsweise durch ihren Sieg über die Chaosmächte); diese

Entscheidung aber gewinnt in jeder neuen Begegnung mit dem Heiligen eine neue Gestalt ihrer Gegenwart und stellt den Menschen immer neu vor die Alternative von Heil oder Unheil (s. o. S. 127 f.). Dies verleiht der jeweils historisch konkreten Situation und dem in ihr vernommenen Anspruch des Heiligen das spezifisch religiöse Bedeutungsgewicht. »Heute, wenn ihr meine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht«².

Wird dem Menschen dieses historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausdrücklich bewußt, dann enthält es den entscheidenden Impuls, vom Heiligen als von einer Person zu sprechen. Die Freiheit, mit der die numinose Macht »im Anfang« zwischen Heil und Unheil entschieden hat, aber auch die je neue Gegenwärtigung dieser Entscheidung in konkreten historischen Situationen, vor allem aber das dialogische Verhältnis, in welchem die Art, wie der Mensch auf den Anspruch des Heiligen antwortet, neue Situationen hervorbringt, in denen auch dieser Anspruch eine neue, historisch konkrete Gestalt gewinnt, machen deutlich, daß das Heilige das Subjekt eines Dialogs mit dem Menschen ist und als solches ein personales Angesicht zeigt.

So wird der Übergang von der Verehrung mehr oder weniger anonym gedachter »numinoser Mächte« zur Verehrung Gottes oder der Götter erst dort auf entschiedene Weise vollzogen, wo das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung für das Bewußtsein des religiösen Subjekts dominant wird. Dann erst wird die »numinose Macht«, die »im Anfang« über Heil oder Unheil des Menschen und der Welt entschieden hat und dem Menschen immer neu so begegnet, daß sie ihn jeweils neu unter diese Entscheidung stellt, als Person erfahren. Dann nämlich wird die Geschichte der Individuen wie der religiösen Überlieferungsgemeinschaft als eine Abfolge von Begegnungen verstanden, in denen die freie Zuwendung der Gottheit die freie Antwort des Menschen verlangt. Und indem Menschen in den wechselnden Ereignissen ihres Lebens der Identität des Gottes gewiß werden, mit dem sie in solcher Weise in einen Dialog eintreten können, schließen sich die Inhalte ihrer Erinnerung und ihrer Hoffnung zur Einheit einer individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte zusammen (s. o. S. 131 ff.). »Person« im religiösen Sinne ist dasjenige numinose Wesen, das nicht nur zu einer ungenötigten freien Entscheidung, zum »Nutum« oder seiner Verweige-

² Ps. 95,7f.

rung, fähig ist, sondern in einen solchen Dialog mit dem Menschen eintreten kann.

So ist es der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, der die Alternative zwischen einem personalen und einem apersonalen Verständnis des Heiligen entscheidet. Das zeigt sich e contratio auch daran, daß dort, wo der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung zugunsten einer religiösen »Weisheit« zurücktritt, die sich aller Zeit und Geschichte enthoben meint, auch das Sprechen von Gott sich fortschreitend in eine Rede von »ewigen Prinzipien« verwandelt, während solche numinosen Mächte, die auch dann noch als Personen erscheinen, in die Rolle untergeordneter Demiurgen oder gar widergöttlicher Archonten absinken (s. o. S. 138–147).

3. Die Eigenart des religiösen Erfahrungskontextes als Bedingung dafür, von Gott auf spezifisch religiöse Weise zu sprechen

Die Frage »Wie kommt Gott in die Religion?« hat in den soeben vorgetragenen Überlegungen eine Antwort gefunden: Sobald innerhalb der religiösen Erfahrung deren »Sensus historicus« gegenüber anderen Bedeutungsmomenten dominant wird, kann die Religion sich nicht mehr mit der Verehrung einer apersonalen »Quelle aller Heiligkeit« zufriedengeben, sondern muß ihr Verhältnis zum Heiligen als einen Dialog begreifen, der zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit und also zwischen Personen geführt. Damit ist auch die weiterführende Frage schon beantwortet, was der Entscheidung dieser Alternative ihre spezifisch religiöse Bedeutung verleiht: Wenn das »Nutum des Numen« den Charakter einer personalen Zuwendung trägt, die den Menschen zu einer freien und personalen Antwort herausfordert, dann hängt für den religiösen Menschen alles davon ab, ob es ihm gelingt, in einen solchen personalen Dialog mit der Gottheit einzutreten. Wird nämlich diejenige Wirklichkeit, die über Tod und Leben, Krieg und Frieden, Erleuchtung und Blendung des Auges auf solche Weise entscheidet, ausdrücklich als freies Wesen begriffen, zu dem sich der Mensch nun seinerseits in freier Anerkennung, in Akten des Vertrauens, der Bitte und der Klage, des Dankens oder des ehrfürchtigen Schweigens verhalten kann, dann gewinnt die religiöse Erfahrung den Charakter der Aufforderung zu einem »Suchen

nach einem Angesicht«, unter dessen oft verborgenen Blick der Mensch sich gestellt weiß, oder des Horchens auf eine »Mitteilung des Namens«, den die Gottheit dem Menschen kundmachen kann, um sich von ihm beim Namen rufen zu lassen. Wenn dies geschieht, kann der Mensch in solcher Anrufung des Namens zur Gottheit in eine personale Wechselbeziehung eintreten. Vor dem so erfahrenen Gott kann der Mensch, um ein Wort von Martin Heidegger zu gebrauchen, »in die Knie brechen«, aber auch »musizieren und tanzen«³.

Daß davon für den religiösen Menschen wirklich »alles« abhängt, wird dann besonders deutlich, wenn sich zeigen läßt: Im Lichte des historischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung gewinnen alle ihre anderen Bedeutungsmomente eine neue Gestalt. Auch ihr »allegorisches«, »tropologisches« und »anagogisches« Bedeutungsmoment werden dann als Weisen deutbar, wie das Heilige dem Menschen sein Angesicht zuwendet und als Person beim Namen gerufen werden kann. Die Rede von »Gott« oder von »einem Gott« ist Ausdruck dieses personalen Verständnisses des Heiligen. Im Folgenden aber wird zu zeigen sein: Das Sprechen von Gott kann seinen spezifisch religiösen Charakter nur wahren, wenn es von dem soeben beschriebenen historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausgeht und von hier aus auch deren übrige Bedeutungsmomente zu einem Kontext von spezifisch religiöser Eigenart zusammenfügt.

- a) *Das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, der Kontext der singularischen Rede von »dem Heiligen« und seiner »Transzendenz«*

Das allegorische Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, nimmt, so hat sich gezeigt, im Kontext der religiösen Erfahrung eine spezifische Gestalt an. Dieses Bedeutungsmoment zeigt drei Aspekte: (1) den Überschuß des Anspruchs, den das Wirkliche an den Erfahrenden richtet, über die Gestalt, in der er diesen Anspruch in der je gegenwärtigen Weise seines Anschauens und Denkens zu erfassen vermag, (2) die Verwiesenheit des Erfahrenden auf eine zukunfts-offene Geschichte, in der sich die Bedeutung des einmal Erfahrenen fortschreitend deutlicher und inhaltsreicher erschließen wird,

³ M. Heidegger, Identität und Differenz 70.

schließlich (3) die antizipatorische Präsenz, in welcher die einzelnen Phasen dieser Geschichte sich nicht nur als »Annäherungen« an die Wahrheit des Erfahrenen, d. h. an seine Maßgeblichkeit für das theoretische und praktische Urteil, erweisen, sondern als die wechselnden Gestalten seiner »Gegenwärtigwerdung«. Diese Teilaspekte des allegorischen Bedeutungsmoments sind im speziellen Falle der religiösen Erfahrung nicht nur ins Unendliche gesteigert, sondern zeigen hier eine spezifische Eigenart: Das, was sich in dieser Erfahrung zeigt, bricht aus einer »anderen Welt« in die Erfahrungswelt des Menschen ein und erweist sich so als verschieden von allem, was im Gesamtzusammenhang der profanen Erfahrung seine Stelle findet; die zukunfts offene Geschichte, in die diese Erfahrung den Menschen hineinverweist, ist darauf ausgerichtet, ihm selbst in immer neuen Gestalten an dieser »anderen Welt« Anteil zu gewähren, die sich zugleich als die »kommende Welt« erwiesen hat. Konkreter gesprochen: Diese Geschichte hat ihr Ziel darin, den Menschen in solcher Weise zur »Neuheit des Denkens«, aber auch des Handelns und seines ganzen Lebens umzuschaffen, daß er »schon jetzt« zu einer dogmologischen Antwort fähig wird, die ihre Vollgestalt erst jenseits der Todesgrenze erreichen wird; die »antizipatorische Präsenz« des erfahrenden Inhalts in der Vorläufigkeitsgestalt, in der dieser Inhalt erfahren wird, gewinnt damit den besonderen Charakter der »eschatologischen Antizipation«. Es sind diese drei Teilaspekte, die dem allegorischen Bedeutungsmoment der Erfahrung im religiösen Zusammenhang den Charakter des »Sensus fidei« verleihen (s. o. S. 76–85).

Die Differenz des Gegenstandes der religiösen Erfahrung von den Weisen, wie er in der Erfahrungswelt seine Gegenwarts gestalt findet, legt jenen substantivischen Gebrauch des Wortes »das Heilige« nahe, von dem soeben die Rede war. Die in einem adjektivischen Sinne »heiligen« Erfahrungsgegenstände, die heiligen Steine und Bäume, Orte und Zeiten, Sachen und Personen gewinnen die Qualität, die durch diesen adjektivisch verwendeten Ausdruck bezeichnet wird, nur in dem Maße, in welchem sie über sich selbst hinaus auf eine von ihnen verschiedene, zugleich aber in ihnen gegenwärtig werdende Wirklichkeit verweisen. Diese ist es deshalb, die im substantivischen Gebrauch des Wortes »das Heilige« heißen kann. »Das Heilige« im so verstandenen Sinne ist von allen Inhalten der Erfahrung, auch der religiösen, verschieden und kann, gerade deswegen alles, was sich dem Menschen in der Erfahrung zeigt, in eine Gestalt seines Erscheinens »transfigurieren« und so, im adjektivischen Sinne

des Wortes, zu »heiligen« Erfahrungsinhalten machen. In philosophischer Terminologie gesprochen: Das Heilige ist »transzendent«. Aber dieser philosophische Begriff trifft auf die religiöse Rede vom »Heiligen« nur dann zu, wenn er als Auslegung des allegorischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung verstanden wird. Wird die so verstandene Differenz des Heiligen von allen Gestalten seines Erscheinens vergessen, dann entstehen jene fehlgeleiteten Formen der Gegenstandskonstitution, von denen unter den Bezeichnungen »Idol« und »Fetisch« an früherer Stelle die Rede war (s. o. S. 85–90).

Damit ist ein Kontext vorgezeichnet, innerhalb dessen von »Gott« oder »Göttern« in einer religiös sinnvollen Weise gesprochen werden *kann*, freilich nicht notwendigerweise gesprochen werden *muß*. Solange nur das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung in Betracht gezogen wird, bleibt es möglich, der religiösen Erfahrung Rechnung zu tragen und dennoch weder von »Gott« noch von »Göttern« zu sprechen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, »Gott« oder »die Götter« als bloße Erscheinungsgestalten zu begreifen, in denen eine überpersonale Wirklichkeit sich der religiösen Erfahrung zugänglich macht. Manche Formen der platonisierenden Gnosis haben dieser Interpretation den Vorzug gegeben.

Das ändert sich erst, wenn das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung im Lichte des historischen verstanden wird. Die spezifisch religiöse Gestalt dieses allegorischen Bedeutungsmoments ist, wie an früherer Stelle gezeigt wurde, der »Sensus fidei«. Wird dieser im Lichte des »Sensus historicus« verstanden, dann wird er als Ausdruck dafür begriffen, daß Gott dem Menschen inmitten der Vorläufigkeit seines Lebens in einem Akt freier Selbst-Entäußerung sein Angesicht zugewandt hat. Wer auch nur ein einziges Mal erfahren hat, daß er auf solche Weise »unter Gottes Angesicht« steht, begreift jene »eschatologische Antizipation«, die zum Sensus fidei der religiösen Erfahrung gehört, nicht nur als Verheißung einer vollendeten Gottesbegegnung nach aller Zeit, sondern als Grund der Gewißheit, daß dieses Angesicht in jeder künftigen Stunde innerhalb des zeitlichen Lebens gesucht, gefunden und mit der Anrufung des Namens begrüßt werden kann. So gelingt dem Menschen jenes »Boden-Gewinnen«, das, im Sinne der hebräisch verstandenen »Emunah«, das Wesen des Glaubens ausmacht: Ein »Gott« ist, innerhalb dieses Kontextes verstanden, ein Wesen, das auf eine Weise, über die der Mensch nicht verfügt, einzelne Inhalte der menschlichen Erfahrungswelt zu seinen Gegenwartsgestalten machen kann. Und da

dies in einem Akt numinoser Freiheit geschieht, kann darin ein Erweis der Personalität eines Gottes gesehen werden. Eine solche Auffassung wird noch dadurch nahegelegt, daß die Hierophanie kraft ihres allegorischen Bedeutungsmoments dem Menschen einen Weg vorzeichnet, der einerseits seine ganze Lebensgeschichte ausfüllt, andererseits erst in einem kommenden Leben an sein Ziel gelangt. Wer darum auch nur einmal ein solches »Aufleuchten des Heiligen« erfahren hat, der weiß zugleich, daß er alle Erfahrungen seines künftigen Lebens in dieser Welt brauchen wird, um auf immer neue Weise zu verstehen, was ihm in dieser Erfahrung begegnet ist. Und er wird durch diese Erfahrung die Hoffnung gewinnen, jenseits des Todes denjenigen Gott oder diejenigen Götter zu »schauen«, die ihm in derjenigen Verhüllungs- und Erscheinungsgestalt gegenwärtig geworden sind, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausgemacht hat. Er wird, auf endgültige Weise, »dorthin kommen«, wo er, auf antizipative Weise, im Augenblick der religiösen Erfahrung schon gewesen ist: in die Gegenwart des Gottes oder der Götter, die in numinoser Freiheit ein bestimmtes Element der Erfahrungswelt zur vorausweisenden Gestalt dieser ihrer Gegenwart gemacht haben.

Aber dieses Auslegungsverhältnis ist wechselseitig: Wie der Sensus allegoricus der religiösen Erfahrung im Lichte des Sensus historicus verstanden werden muß, wenn ein personales Gottesverständnis zustandekommen soll, so muß umgekehrt der Sensus historicus im Lichte des Sensus allegoricus verstanden werden, wenn die Rede von einem »persönlichen Gott« ihre spezifisch religiöse Eigenart bewahren soll. *Jede Rede von »Gott« oder wenigstens von »einem Gott« ist nur dann in einem religiösen Sinne sinnvoll, d. h. dem Kontext religiöser Erfahrung angemessen, wenn dabei, freilich in wechselnden Graden der Ausdrücklichkeit, dieses Moment der eschatologischen Antizipation mitgedacht wird. Es ist diese im allegorischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung implizierte eschatologische Antizipation, die der Rede von Gottes »Transzendenz« ihre spezifisch religiöse Bedeutung verleiht.*

b) *Das anagogische Moment der religiösen Erfahrung und der Kontext der Rede von der »Einheit des Heiligen« oder von »Gott als dem Einen«*

Das allegorische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das im religiösen Kontext die besondere Gestalt des »Sensus fidei« gewinnt, ist, so

hat sich gezeigt, der Impuls, der dazu geführt hat, das Heilige als jene Wirklichkeit zu verstehen, die von allen Inhalten unserer Erfahrung verschieden ist, aber jede von ihnen zu seiner Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt »transfigurieren« kann. Dieses Bedeutungsmoment rechtfertigt den substantivischen Gebrauch des Wortes »das Heilige«. Was jedoch bei dieser Betrachtung noch problematisch bleibt, ist der Gebrauch dieses Wortes im Singular: Solange nur das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung in Betracht gezogen wird, bleibt offen, ob es sich dabei um die Bezeichnung eines einzigen »Quells aller Heiligkeit« handelt oder um einen Kollektiv-Singular. Es könnte ja mehrere Wirklichkeiten geben, die, je auf ihre Art, Gegenstände der profanen Erfahrung in ihre Gegenwartsgestalten »transfigurieren«. Und sofern die religiöse Erfahrung den Aspekt der »eschatologischen Antizipation« aufweist, könnte diese auch so verstanden werden, daß sie den, der diese Erfahrung macht, vorwegnehmend in eine Gemeinschaft mit vielen überirdischen Wirklichkeiten versetzt, in die er in vollendeter Weise erst nach seinem Tode einzutreten hofft. Beispiele dafür finden sich in mannigfachen Einweihungsriten und Mysterienkulten. Der singularrische Gebrauch des Wortes »das Heilige« gewinnt seine Eindeutigkeit erst durch das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung.

Jede Erfahrung enthält ein Moment von Zukunfts-Antizipation: Sie verweist auf kommende, noch ganz unbekannte Erfahrungen, die der Mensch mit der gleichen Wirklichkeit machen wird, und macht ihn doch dessen gewiß, daß das, was er einmal erfahren hat, seine Bedeutung nie mehr verlieren wird. Er wird durch die Erfahrung auf einen zukunfts-offenen und dennoch kontinuierlichen Weg des Erkennens und der Praxis verwiesen. Dieses Moment von »Verlässlichkeit« macht es ihm möglich, sich dem Wirklichen, das sich ihm zeigt, vertrauensvoll hinzugeben und sich dabei, ohne Angst vor Selbstverlust, für die eigene, stets überraschende Zukunft offenzuhalten. Auf dem speziellen Gebiet der religiösen Erfahrung gewinnt dieser Mut zur Zukunft eine spezifische Gestalt. Er gründet sich hier auf das Vertrauen in die Treue des Heiligen, das nichts von dem widerrufen wird, was es dem Menschen einmal als Inhalt seines freien Heilswillens erfahrbar gemacht hat. Daß dieser Heilswille frei, d. h. durch keine physische oder moralische Notwendigkeit bestimmt ist, wird in der religiösen Erfahrung dadurch deutlich, daß im Lichte dieser Erfahrung die gesamte Welt als eine »complexio oppositorum«

erscheint, in der Leben und Tod, Heil und Unheil sich unlöslich miteinander verschränken. Angesichts dieser Eigenart der menschlichen Erfahrungswelt ist es Sache einer freien Entscheidung numinoser Mächte, welche dieser Seiten die Oberhand gewinnt und das Leben des Menschen in dieser Welt bestimmt. Und daß das wirksame »Gedenken« dieser numinosen Mächte an die einmal getroffene Entscheidung ihrerseits ein Akt freier und ungenötigter Treue ist, wird dadurch deutlich, daß die Welt und vor allem die Menschheit diesen numinosen Mächten stets ausreichenden Anlaß bieten würden, ihre Entscheidung zu bereuen und zu widerrufen. Die religiöse Erfahrung kann den Mut zur Zukunft nur begründen, indem sie den, der diese Erfahrung macht, der freien Treue des Heiligen gewiß werden läßt, das »nicht vergißt«, was es zum Heil des Menschen und der Welt gewirkt hat, und diese freie Entscheidung in immer neuen Gegenwartsgestalten abbildhaft wiederkehren läßt. Es ist dieser Aspekt, der dem anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung im religiösen Zusammenhang den Charakter des »Sensus spei« verleiht (s. o. S. 90–99).

Dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung rechtfertigt es, das Wort »das Heilige« nicht nur in substantivischer Weise, sondern im Singular zu gebrauchen und diesen Singular nicht als die zusammenfassende Bezeichnung einer unbestimmten Menge von Gründen der religiösen Hoffnung zu verstehen, sondern als Bezeichnung einer einzigen Wirklichkeit: Alles, was überhaupt religiös erfahren werden kann und im Kontext dieser Erfahrung die Qualität gewinnt, als »heilig« angesprochen werden zu können – von heiligen Orten und Zeiten bis zu heiligen Personen und Institutionen – wird dann als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt des einen Heiligen verständlich, dessen Treue den »anagogischen«, »nach oben führenden« Weg zum endgültigen Offenbarwerden seiner »Einzigkeit« möglich macht.

Dieses Vertrauen in die Treue des Heiligen macht es möglich, auch in Zeiten, in denen seine heilschaffende Wirksamkeit nicht mehr am tatsächlichen Verlauf der Ereignisse abgelesen werden kann, sich darauf zu verlassen, daß dieser wirksame Heilswille auch in Gestalten am Werke ist, die ihm, ihrer Erscheinungsgestalt nach, zu widersprechen scheinen (»sub contrario«). Dann macht die einmal erfahrene Heilswirksamkeit des Heiligen den Menschen dessen gewiß, daß er auch in scheinbar entgegengesetzten Erfahrungen weder dämonischen Mächten ausgeliefert ist noch in den Streit antagonisti-

scher Gottheiten verwickelt wird, sondern auch in solchen Erfahrungen der zunächst für ihn rätselhaften Gegenwartsgestalt der gleichen numinosen Heilsmacht begegnet.

Die religiöse Erfahrung gewinnt dann in jenem spezifischen Sinne anagogische Bedeutung, daß sie als Phase auf dem Wege begriffen werden kann, der dem Menschen das Zutrauen verleiht, daß er am Ende der Tage die numinose Heilsmacht als die Eine erkennen werde. Demgegenüber erweist sich die Dämonenfurcht als Folge davon, daß der »Sensus spei« der religiösen Erfahrung ausgefallen ist.

Damit ist wiederum ein Kontext vorgezeichnet, innerhalb dessen vom »einen Gott« in einer religiös sinnvollen, d. h. der religiösen Erfahrung angemessenen Weise gesprochen werden *kann*, freilich nicht notwendig gesprochen werden *muß*. Es ist möglich, diesem Aspekt der religiösen Erfahrung Rechnung zu tragen, ohne von Gott zu sprechen. Es bleibt, solange nur vom anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung die Rede ist, möglich, von der Einheit des Heiligen als der Einheit eines »Prinzips« zu sprechen, das alle Wendungen des Weltlaufs einem umfassenden Plan unterwirft, in welchem auch alle Schuld der Menschen ihre unentbehrliche Stelle hat. Plotins Vergleich des Weltlaufs mit einem Drama, das als ganzes einem einheitlichen »Logos« folgt, auch wenn es in sich »viele Kämpfe enthält«, ist zum Vorbild vieler Deutungen dieser Art geworden.

Das ändert sich erst, wenn auch das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung im Lichte des historischen verstanden wird. Der »Sensus spei« der religiösen Erfahrung, diese spezifisch religiöse Gestalt ihres *anagogischen* Bedeutungsmoments, wird, wenn er im Lichte des »Sensus historicus« verstanden wird, als Ausdruck dafür begriffen, daß Gott dem Menschen in einem Akt freier Selbstbindung, einem »Bundes-Schluß«, sein bleibendes Gedenken zugesagt hat. Wer auch nur einmal erfahren hat, daß ihm inmitten aller Unsicherheit seines Lebens der treue Gott sein Angesicht zugewandt hat, ist dessen gewiß, daß dieses Angesicht auf allen Wegen seines Lebens »mitgehen wird«⁴. Und der Mut zur Geschichte, der aus dem Sensus spei der religiösen Erfahrung entspringt, wird nun, in einem personalen Verständnis der religiösen Erfahrung, auf die Gewißheit gegründet, daß Gottes Angesicht auch dann »über dem Menschen leuchten« wird, wenn dieser durch eigenes Verschulden in eine Lage gerät, in der es sich ihm zu verbergen scheint (gemäß der

⁴ Ex 33,14f.

Segensbitte: »Er lasse sein Angesicht über dir leuchten und schenke dir Heil«⁵).

Der »eine Gott« ist, innerhalb dieses Kontextes verstanden, ein Wesen, das dem Menschen, dem es sich zuwendet, ein »Angesicht« zeigt, das auch dann noch, wenn es »sich verbirgt«, gesucht und nach Phasen der Verborgenheit wieder »gefunden« werden kann. Und weil solches Suchen und Finden nur im Vertrauen auf die freie Zusage geschehen kann, die der Mensch in der religiösen Erfahrung vernommen hat, kann damit wiederum ein Erweis der Personalität dieses einen Gottes gesehen werden, der keine fremden Gottmächte neben sich hat. Die Bitte des Psalmisten spricht dieses Vertrauen auf Gottes personale Zusage aus: »Mein Herz spricht dir die Worte nach »Suchet mein Angesicht«. Ja Herr, dein Angesicht will ich suchen, verbirg es nicht vor mir«⁶. Und wiederum wird eine solche Auffassung dadurch nahegelegt, daß der »Sensus spei« der religiösen Erfahrung den Menschen, der diese Erfahrung macht, auf spezifische Weise in seine Geschichte hineinverweist. Phasen des »verborgenen Angesichts« werden dann als Folgen einer Gott-Ferne verstanden, die der Mensch selber verschuldet hat (sei es als Einzelner, sei es als Glied einer bestimmten Gemeinschaft, sei es als Glied des sündig gewordenen Menschengeschlechts). Und die hoffnung-spendende Treue des Heiligen erscheint dann als Ausdruck seiner »Erhaltungsgnade«, die die Bereitschaft zu kommender Vergebung schon in sich enthält (s. o. S. 102).

Und wiederum ist hinzuzufügen: Das Auslegungsverhältnis ist wechselseitig. Wie der Sensus anagogicus der religiösen Erfahrung im Lichte des Sensus historicus verstanden werden muß, wenn er ein personales Gottesverständnis rechtfertigen soll, so muß auch umgekehrt der Sensus historicus im Lichte des Sensus anagogicus ausgelegt werden, wenn die Rede vom »einen Gott« ihren spezifisch religiösen Charakter wahren soll. *Von Gott als »dem Einen« kann nur dann auf religiöse Weise gesprochen werden, wenn dabei das Moment jener göttlichen Treue mitgedacht wird, durch das Gott sich als Grund der religiös verstandenen Hoffnung erweist. Diese ist im »Sensus spei« der religiösen Erfahrung begründet und erweist sich, in Situationen des »verborgenen Angesichts«, als Frucht einer »Be-*

⁵ Num 6,25.

⁶ Ps 27,8.

währung», die ein »Durchhalten« (hypoménein) im »Hoffen wider den Augenschein« möglich macht.

- c) *Das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und der Kontext der Rede von Gottes »gutmachender Güte«*

Das anagogische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt des »Sensus spei« gewinnt, ist der Grund dafür, das Heilige als diejenige eine Wirklichkeit zu denken, die die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen zur Kontinuität eines »nach oben« führenden Weges zusammenschließt. Doch bleibt dabei zunächst die Frage offen, auf welche Weise der Mensch sich selbst verstehen und sein Leben gestalten müsse, um diesen im wörtlichen Sinne »an-agogischen« Weg zu gehen. Dies wird erst durch das tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung deutlich.

Zu jeder Erfahrung gehört, so hat sich gezeigt, ein tropologisches Bedeutungsmoment. Und auch dieses gewinnt im Kontext der religiösen Erfahrung eine spezifische Gestalt. Denn jener »Tropos«, den die religiöse Erfahrung vom Menschen verlangt, besteht darin, daß der Mensch auf alle Eigenmacht und Eigenweisheit verzichtet, um sich vom Heiligen selbst zu seinem »Bilde«, d. h. seiner selbstlosen Gegenwartsgestalt, umschaffen zu lassen. Als derartiges »Bild« des Heiligen gewinnt der Mensch ein spezifisch religiöses Verständnis seines Wirkens und seiner Aufgaben. Auch sein Tun wird zur Gegenwartsgestalt, in der das Heilige selbst tätig wird, um die Welt und das menschliche Leben aus ihren Ursprüngen zu erneuern. Daraus erwächst dem Menschen zugleich die Fähigkeit, ebenso illusionslos wie mutig, auch »als Sünder in einer sündigen Welt«, wirksame Zeichen jener Neuschaffung zu setzen, die allein dem Heiligen selber zugeschrieben werden kann.

In dieser »Umwendung der ganzen Seele« zur Selbstlosigkeit des Bildes für das Heilswirken des Heiligen vollzieht der Mensch abbildhaft jene »Kenosis« des Heiligen selber nach, das sich in die Endlichkeit seiner innerweltlichen Erscheinungsgestalten hinein entäußert.

Dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung macht es möglich, vom Heiligen als der »Quelle alles Guten« zu sprechen. Nicht nur die *Güter*, deren der Mensch zur Erhaltung seines Lebens bedarf oder die er zur Verbesserung seiner Lebensumstände erhofft,

werden vom so verstandenen Heiligen erwartet. Vielmehr gilt dem Menschen nun vor allem seine eigene Fähigkeit zum Gutsein als die Folge einer selbstlos-gütigen Zuwendung des Heiligen zum Menschen und zur Welt, die der Mensch in der Selbstlosigkeit seiner Liebe zum Heiligen beantwortet und wirksam gegenwärtig setzt. Auf solche Weise gewinnt das tropologische Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Zusammenhang die spezifische Gestalt des »Sensus caritatis« (s. o. S. 108–116).

Die Gewißheit, durch die Selbst-Entäußerung des Heiligen zur selbstlosen Würde seines Bildes berufen zu sein, verleiht dem Menschen die Fähigkeit, in froher Selbsthingabe an das Heilige Zeichen seiner welterneuenden Kraft zu setzen. Fällt dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung aus, dann pervertiert die Setzung solcher Zeichen zur Magie, die durch wirksame Worte und Handlungen überirdische Kräfte für eigene, menschliche Zwecke einzusetzen meint.

Erst damit ist ein Kontext vorgezeichnet, innerhalb dessen von Gottes Personalität in einer religiös sinnvollen Weise gesprochen werden *kann*, freilich nicht notwendigerweise gesprochen werden *muß*. Es bleibt, auch wenn das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zur Geltung gebracht wird, möglich, vom Heiligen als einer apersonalen Quelle alles Guten zu sprechen und anstelle einer personalen Liebe die apersonale »Neidlosigkeit« des Guten zu rühmen, das, aufgrund seiner Natur und also notwendigerweise, »diffusivum sui« ist, also sich selber verschenkt.

Auch in diesem Falle ist hinzuzufügen: Das ändert sich erst dann, wenn auch das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung im Lichte des historischen verstanden wird. Der »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung, diese spezifisch religiöse Gestalt ihres *tropologischen* Bedeutungsmoments, wird, wenn er im Lichte des »Sensus historicus« verstanden wird, als Ausdruck einer freien Zuwendung des Heiligen verstanden, das sich damit als Person zu erkennen gibt. Denn nur wer in der eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte mit all ihren Wegen und Irrwegen die Zeugnisse der freien Zuwendung Gottes zu entziffern vermag, wird auch die Aufforderung zur Umkehr als Ausdruck einer ungeschuldeten göttlichen Vergebungsbereitschaft begreifen, die auch dem sündig gewordenen Menschen Wege der Umkehr öffnet. Wer auch nur einmal erfahren hat, daß ihm durch die liebende Zuwendung Gottes die Fähigkeit zur Umkehr geschenkt worden ist, gewinnt

daraus die Gewißheit, Gott werde auch künftig »nicht ewig zürnen«, sondern »von seinem Zorn umkehren« und damit auch den Menschen »umkehren zu vollendeter Umkehr« (gemäß einer Bitte aus der Liturgie des jüdischen Versöhnungstages). Die Bereitschaft, sich in einem Akt froher Selbstlosigkeit von Gott zu einem »Bild« seines Heilswirkens in der Welt umschaffen zu lassen, entspringt, wie sich gezeigt hat, dem »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung. Dieses Bedeutungsmoment wird nun, in einem personalen Verständnis der Befähigung zur Umkehr, als Anzeichen dafür verstanden, daß Gottes »gerechtmachende Gerechtigkeit« auch das sündige Herz des Menschen zur Selbstlosigkeit der Liebe zu erwecken vermag.

So verstanden ist Gott nicht nur die »Quelle aller Heiligkeit« (was auch ein apersonales »Prinzip« sein könnte), sondern eine Person, die gerecht *ist*, indem sie in freier Zuwendung gerecht *macht*, und deren Gutsein im freien Akt einer »gutmachenden Güte« wirksam erweist. Ein »Gott« ist, innerhalb dieses Kontextes verstanden, ein Wesen, das durch seine liebende Zuwendung nicht nur Gutes hervorbringen, sondern den Menschen zum Gutsein befähigen kann. Und da die Fähigkeit, durch eigene Liebe fremdes Gutsein hervorzurufen, zu den Unterscheidungskriterien interpersonaler Beziehung gehört, kann darin ein Erweis der Personalität Gottes gesehen werden.

Freilich gilt auch in diesem Falle: Das Auslegungsverhältnis ist wechselseitig. Wie das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung im Lichte des historischen ausgelegt werden muß, wenn der geforderte »Tropos« als Ausdruck einer freien und ungeschuldeten Zuwendung begriffen werden soll und auf diese Weise als Erweis der Personalität Gottes gelten kann, so muß auch umgekehrt das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung im Lichte des tropologischen verstanden werden, um seinen spezifisch religiösen Charakter zu wahren. Was »Geschichte« im religiösen Sinne bedeutet und was daher den »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung ausmacht, wird erst deutlich, wenn die göttliche Freiheit in seiner Zuwendung zum Sünder in einer sündigen Welt begriffen wird, der so, wie er ist, in der Welt, wie sie ist, nur durch Gottes ungeschuldete Zuwendung zur Umkehr fähig gemacht wird.

Denn die geforderte Umkehr ist kein einmaliger Vorgang, sondern wird in immer neuen Lebenssituationen auf immer neue Weise verlangt. Es gehört zur Erfahrung des Menschen, daß er der Versuchung zu einer spezifischen »Verhärtung im vermeintlichen Gut-

sein« ausgesetzt ist: Im Vertrauen auf die einmal gewonnene sittliche Gesinnung und die daraus resultierende Sicherheit der Lebens-Orientierung kann er blind werden für die Anforderungen an seine Praxis, die von konkreten, unerwarteten Erfahrungen ausgehen. Und es gehört zu den besonders schmerzlichen Erfahrungen religiöser Menschen, daß ihnen die vermeintliche Gewißheit, ein »Gott wohlgefälliges Leben« zu führen, zur Versuchung werden kann, sich jeweils neuen, unerwarteten Weisen der Berufung zu entziehen, dem Heilswirken Gottes in der Welt zu dienen. Es sind gerade die »Gerechten, die der Umkehr (vermeintlich) nicht bedürfen«, die auf das »gutmachende Gutsein« Gottes am meisten angewiesen sind. Die menschliche Abkehr von Gott und die durch Gottes Zuwendung ermöglichte Umkehr kennt viele Gestalten und konstituiert in dieser Vielfalt eine Geschichte des Individuums und der Menschheit, die als »Dialog Gottes mit den Sündern« verstanden werden muß. Und es ist diese besondere Gestalt des Dialogs, in der die Personalität Gottes am deutlichsten hervortritt.

Es ist insofern der »Sensus caritatis«, der der Rede von Gottes Freiheit und Personalität ihren spezifisch religiösen Charakter verleiht. Dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zu entdecken, ist kein Unterscheidungsmerkmal der christlichen Verkündigung, sondern entspricht der allgemein religiösen Erfahrung in solchem Maße, daß das Bewußtsein davon in den Reinigungs- und Versöhnungsriten vieler Religionen ihren Ausdruck findet. In solchen Riten wird in vielen Religionen die Selbsthingabe eines Gottes als Quelle allen Lebens gefeiert und zugleich die Aufgabe des Menschen darin gesehen, »in persona Dei« wirksame Zeichen der göttlichen Selbsthingabe zu setzen. Denn nur so werde es möglich, die erfahrene Gott-Entfremdung der Welt und des eigenen Lebens durch Re-präsentation dieser göttlichen Selbsthingabe zu überwinden.

Die Rede von Gottes personaler Freiheit, die in seinem ungenühten freien Willen hervortritt, in einen Dialog mit dem Menschen einzutreten, gewinnt und behält ihren spezifisch religiösen Charakter nur dann, wenn dabei jenes tropologische Moment mitgedacht wird, durch welches Gottes freie Zuwendung den Menschen, auch als Sünder in einer sündigen Welt, zum selbstlosen Dienst des »Bildes« befähigt, das der heilschaffenden Wirksamkeit Gottes in dieser Welt den Ort und die Stunde seiner »Gegenwärtigwerdung« bereitet.

Damit kann zusammenfassend angegeben werden, von welcher Art der Kontext ist, innerhalb dessen von Gott als einer Person auf

eine Weise gesprochen werden kann, die der religiösen Erfahrung angemessen ist. Von Gott als einer Person zu sprechen, bedeutet immer zuerst eine Geschichte zu erzählen, die in jeder ihrer Phasen protologische Anamnese, eschatologische Antizipation und historische Erinnerung an die immer neuen Gestalten der Zuwendung des göttlichen Angesichts verbindet. In jeder Phase dieser Geschichte gilt es, in dieser Zuwendung des Angesichts den Ausdruck der göttlichen Freiheit wiederzuentdecken. Von hier aus gewinnen auch diejenigen Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrungen, die man die »geistlichen« nennt, der Sensus allegoricus, angogicus und tropologicus, diejenige besondere Bedeutung, die auch in ihnen Äußerungen der freien und daher personalen Zuwendung erkennbar machen. Philosophische Begriffe aber, die das »Wesen der Person« betreffen, können nur dann als »Gottesbegriffe« gelten, wenn sie dazu verhelfen können, die Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft als Geschichte eines Dialogs mit diesem Gott aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich zu machen. Freilich wird man hinzufügen müssen: Auch theologische Gottesbegriffe sind nur dann geeignet, von Gott als »Person« im spezifisch religiösen Sinne dieses Wortes zu sprechen, wenn sie diese Bedingung erfüllen. Sofern theologische Aussagen den Bezug zur Geschichte verlieren, mögen sie zwar den Ausdruck »Person« verwenden, aber sie verfehlen dann den spezifisch religiösen Sinn des Sprechens von Gottes Personalität.

Viertes Teilergebnis

Eine spezielle Transzendentalphilosophie, die die besonderen Bedingungen der religiösen Erfahrung untersucht, hat folgender Tatsache Rechnung zu tragen: Zwar werden in allen Religionen Zeugnisse religiöser Erfahrung weitergegeben; und die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft werden zu eigenen religiösen Erfahrungen fähig gemacht. Dennoch ist nicht in allen Religionen von »Gott« oder von »Göttern« die Rede. Andererseits kann von »Gott« oder »Göttern« auch auf ganz unreligiöse Weise gesprochen werden, z. B. in der Weise der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, aber auch der Metaphysik. Daraus ergibt sich die zweifache Frage: Unter welchen Voraussetzungen wird in Religionen von »Gott« oder »Göttern« gesprochen? Und auf welche Weise wird diesem Sprechen jener Kontext gesichert, der ein spezifisch religiöses Sprechen mög-

lich macht? Die Brücke zwischen diesen beiden Fragen aber wird durch die dritte geschlagen: Falls Religionen von Gott oder von Göttern sprechen, was hängt dann für sie davon ab, daß sie den Ursprung aller religiösen Erfahrung, den »Quell aller Heiligkeit«, nicht als apersonales Prinzip, sondern als personale Gottheit verstehen?

Darauf konnte geantwortet werden: Den Ausgangspunkt dafür, vom Heiligen auf personale Weise zu sprechen und dieses so als »Gott« oder »einen Gott« zu verstehen, bildet der Begriff der »numinosen Entscheidungsmacht«, die, wenn sie begegnet, in ungenötigter Freiheit jene Alternative von Heil oder Unheil entscheidet, die der Weltwirklichkeit von ihren »Anfängen« an eingestiftet ist. Aber nur wenn unter den Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung deren »Sensus historicus« ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, wird jener Anspruch des Heiligen, der in der religiösen Erfahrung vernommen und beantwortet wird, als personale Zuwendung erfahren; und nur dadurch zeigt sich das Heilige als personale Gottheit.

Das spezifisch religiöse Bedeutungsgewicht dieser Entscheidung für ein personales Verständnis des Heiligen aber tritt dadurch hervor, daß nun auch alle anderen Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung im Lichte des historischen gedeutet und als Weisen einer personal-dialogischen Zuwendung Gottes verstanden werden. Darum wahrt die Rede von Gott oder Göttern nur dann ihren spezifisch religiösen Charakter, wenn dieses dialogische Moment auch den »Sensus allegoricus, anagogicus und tropologicus« der religiösen Erfahrung und damit allen Redens von »Gott« oder »Göttern« bestimmt.

Der »Sensus allegoricus«, der im religiösen Zusammenhang den Charakter des »Sensus fidei« annimmt, verleiht der religiösen Erfahrung den Charakter einer »eschatologischen Antizipation«, d.h. der realen Vorwegnahme eines Zieles, auf das hin der Mensch, so lange er lebt, im Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen noch unterwegs ist. Der »Sensus spei«, die spezifisch religiöse Gestalt des »anagogischen« Bedeutungsmoments der Erfahrung, verleiht dem Erfahrenden die Gewißheit, daß die Treue des Heiligen ihn in allen Wechselfällen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens auf dem kontinuierlichen Weg zu diesem Ziele erhalten wird. Der »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung schließlich, die religiöse Gestalt des »tropologischen« Bedeutungsmoments, verleiht dem Erfahrenden die Gewißheit, auch als Sünder in einer sündigen Welt durch Gottes freie Zuwendung dazu fähig zu werden, im selbstlosen Dien-

ste des »Bildes« Orte, Stunden und Weisen für die heilschaffende Wirklichkeit Gottes in dieser Welt zu bereiten. Auf spezifisch religiöse Weise von Gottes »Personalität« sprechen, heißt: die vier »geistlichen« Bedeutungsmomente, die zu jeder religiösen Erfahrung gehören, im Lichte ihres historischen Bedeutungsmoments als Folgen eines Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit verstehen und umgekehrt die Geschichte Gottes mit dem Menschen im Lichte dieser vier »geistlichen« Bedeutungsmomente begreifen.

V Religionsphilosophischer Begriff und religionshistorische Wirklichkeit

1. Erreichte Ergebnisse und kritische Rückfragen

Die spezielle Transzendentalphilosophie, die die besonderen Bedingungen *spezieller* Erfahrungsweisen, darunter der religiösen, untersucht, konnte zeigen: Jene Bedeutungsmomente, die zu jeder Erfahrung gehören (ihr allegorisches, anagogisches, tropologisches und historisches Bedeutungsmoment) nehmen in der speziell religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt an. Diese macht es nötig, das Heilige, das der religiösen Erfahrung originär gegeben ist, als transzendent, als wesentlich eines, als Quelle und Maßstab alles Guten und als historisch handelnde Person zu beschreiben.

Die hier vorgeschlagene weiterentwickelte transzendente Methode hat sich insoweit in ihrer Anwendung auf die religiöse Erfahrung bewährt. Doch bieten die Ergebnisse, zu denen sie dabei geführt hat, auch Anlaß zu kritischen Rückfragen. Sieht man sich nämlich unter den Religionen um, wie sie in der Geschichte tatsächlich vorkommen und in ihren Selbstzeugnissen für die religionswissenschaftliche Forschung zugänglich werden, dann wird man feststellen müssen: Das Bekenntnis zum transzenten, wesentlich einen und guten und zugleich personalen Gott stellt in der Religionsgeschichte nicht die Regel, sondern die Ausnahme dar. Deshalb kann man daran zweifeln, ob eine »philosophische Einübung in die Gotteslehre«, die die Mehrheit der Religionen auf Fehlformen der religiösen Erfahrung zurückführt, den angemessenen Maßstab zu ihrer Beurteilung gefunden habe. Nun kann man diesem Einwand die bewährte Regel entgegensetzen »Bonum ex integra causa; malum e quolibet defectu« – »Das Gute entsteht aus der wohlgeordneten Ganzheit eines Ursachenkomplexes, das Schlechte aus jedem Ausfall einer Ursachenkomponente«. Daraus läßt sich folgern: Je komplexer ein Phänomen ist – und die Religion ist dies gewiß in einem hohen Maße – desto wahrscheinlicher sind Ausfallserscheinungen, und desto seltener ist

das von solchen Ausfallserscheinungen freie Phänomen. Und demgemäß ist es nicht erstaunlich, daß dasjenige Gottesverständnis, das aufgrund philosophischer Überlegungen als das allein angemessene beurteilt werden muß, in den tatsächlich vorkommenden Religionen selten anzutreffen ist.

Doch gibt es einen weiteren Grund, der diesen Einwand verstärkt und die soeben versuchte Antwort als unzulänglich erscheinen läßt. Der Mehrheit der Religionen fehlt nicht nur faktisch das eine oder andere Element desjenigen Gottesverständnisses, das hier ebenso wie in der traditionellen Metaphysik für unentbehrlich gehalten worden ist, wenn eine angemessene Antwort auf die Frage »Was Gott sei« gegeben werden soll. Vielmehr kann beobachtet werden, daß nicht wenige Religionen gerade dann, wenn sie einem solchen Gottesverständnis begegnen, dagegen einen ausdrücklichen Widerspruch einlegen und diesen Widerspruch aus religiösen Gründen für notwendig halten. Wer also daran festhalten will, daß der Glaube an den transzendenten, einen und guten und personalen Gott aus der »integra causa«, d. h. aus dem ungestörten Gesamtkomplex der Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung, entspringt, muß verständlich machen, woher jener Widerstand kommt, den die Vertreter vieler religiöser Überlieferungen »cum opinione necessitatis« diesem Gottesverständnis entgegenbringen, also in der Überzeugung, dieser Widerstand sei aus spezifisch religiösen Gründen notwendig. Darum gilt es zunächst, das Zustandekommen dieses religiös motivierten Widerstandes verständlich zu machen, ehe es möglich wird zu prüfen, ob er wirklich aus Mißverständnissen der religiösen Erfahrung entspringt.

2. Der »Fromme Widerstand« gegen die Vorstellung vom transzendenten, einen, allgütigen und personalen Gott

a) *Die Erfahrung von der Gegenwart des Heiligen und der Widerstand gegen die Vorstellung von seiner Transzendenz*

In der religiösen Erfahrung begegnet der Mensch dem Heiligen in dessen ungeteilter Gegenwart. In der Stunde dieser Begegnung wird er zu einer Antwort gerufen, die er nur mit der Ganzheit seines Herzens geben kann. Dabei besteht zwischen der ungeteilten Gegenwart

des Heiligen und der ebenso ungeteilten Ganzheit des Herzens eine Wechselbeziehung. Einerseits ist die Ungeteiltheit des Herzens *gefordert*, wenn der Mensch auf die Gegenwart des Heiligen die angemessene Antwort geben soll; jede »Halbherzigkeit« ist eine Weise, sich dem unbedingten Anspruch des Heiligen zu entziehen. Andererseits ist die Ganzheit des Herzens die *Folge* davon, daß der Mensch sich im unablässigen Wandel seiner Lebens-Umstände und Seelen-Zustände auf die Gegenwart des Heiligen sammelt und in solcher Sammlung die Mitte seines Lebens gewinnt. »Meditatio«, die »Sammlung auf die Mitte«, ist deswegen ein zentraler religiöser Akt. Und viele Religionen bieten Anleitungen für die so verstandene Meditation.

Das schließt nicht aus, daß zu jeder religiösen Erfahrung ein »allegorisches« Bedeutungsmoment gehört. Der Mensch, der diese Erfahrung macht, gewinnt das Bewußtsein von einer Größe des Heiligen, die seine Fassungskraft übersteigt und immer neue, oft überraschende Begegnungen erwarten läßt. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann entstehen die früher beschriebenen Fehlformen der Idololatrie und des Fetischdienstes. Aber wenn philosophisch gesagt werden konnte, dieses allegorische Bedeutungsmoment verweise das Subjekt in seine Geschichte hinein, dann entspricht dieses Verständnis zwar der Weise, wie die Bibel die besonderen Erfahrungen der Seher und Propheten mit der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft verknüpft. Aber andere Religionen haben das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung anders verstanden. Und dieses abweichende Verständnis beruht darauf, daß derjenige, der die religiöse Erfahrung macht, zu dem Eindruck kommen kann, der Augenblick der erfahrenen Begegnung sei von absoluter Bedeutungsfülle und lasse für eine kommende Geschichte keinen Raum. Die Gestalt, in der das Heilige ihm je gegenwärtig begegnet, scheint ihm dann so unlösbar mit der darin erfahrenen Gegenwart verbunden, daß jede Unterscheidung zwischen »Gehalt« und »Gestalt« gegenstandslos werde. Sie als »bloße« Erscheinungsgestalt zu begreifen, wird, so scheint es, dem nicht gerecht, was im religiösen Zusammenhang »Erscheinung« bedeutet: sich ereignende Realpräsenz, die für eine Frage nach dem, was »hinter« dieser Erscheinung steckt, keinen Raum mehr läßt. Denn in demjenigen Teil der Erfahrungswelt, der, um es mit Eliade zu sagen, »in eine Hierophanie transfiguriert« wird, gibt das Heilige sich selbst ganz und ohne Vorbehalt dem, der seine Gegenwart erfährt, zu fassen.

Dieses Verständnis von »Erscheinung« aber hat nicht selten ein bestimmtes Weltverständnis zur Folge: Mit dem je besonderen Teil der Welt, der zu einer Gegenwartsgestalt des Heiligen geworden ist – sei es ein Baum oder Stein, ein Blitz oder ein Ereignis des menschlichen Lebens – wird die Welt im Ganzen zum Ort für die Gegenwart des Heiligen. Und wenn dieses Gegenwärtig-Werden den Charakter eines Ereignisses hat, dann besteht nach einem in der Geschichte der Religionen weit verbreiteten Verständnis dieses Ereignis nicht darin, daß die Welt durchscheinend wird für das, was das Heilige »an sich« ist, sondern darin, daß das Heilige selbst, indem es sich zeigt, welt-haft erfahrbare Realität gewinnt. Das Welthaft-Werden des Heiligen fällt dann zusammen mit seiner eigenen Selbst-Realisation. Daraus erklärt sich die weite Verbreitung *theogonischer Mythen*. Denn wenn das Heilige in jeder Weise seines Gegenwärtig-Werdens sich selbst, trotz aller bleibenden Verhülltheit in den »Mantel« dieser seiner Erscheinungsgestalt, dem Menschen, ja der ganzen Erfahrungswelt ungeteilt zuwendet, dann legt dies die Auslegung nahe: Das Heilige wird erst, was es ist, indem es in diese Erscheinungsgestalt eingeht. Dann aber hat der jeweils konkrete Inhalt der religiösen Erfahrung zugleich theogonischen Charakter. Der Mensch, der diese Erfahrung macht, wird, diesem Verständnis nach, zum Zeugen der »Geburt der Gottheit«.

Die so verstandene religiöse Erfahrung wird deshalb auch nur durch eine theogonische Archaialogia angemessen ausgelegt: In jeder religiösen Erfahrung kehrt abbildhaft wieder, was »im Anfang« geschah: die gemeinsame Entstehung des Heiligen und der Welt. Die angemessene Auslegung dieses Ereignisses in »archaiologischen« Erzählungen besteht dieser Auffassung nach darin, die Hierophanie als die Vergegenwärtigung eines Ur-Ereignisses aufzufassen, in dem Kosmogonie und Theogonie zusammenfallen. Von dieser Art sind zahlreiche »Archaialogien« (Ursprungs-Erzählungen) in vielen Religionen. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist der Mythos vom ägyptischen Schöpfergott Ptah, der sich durch die Erschaffung der Welt und insbesondere des Landes Ägypten seinen eigenen Leib »ge-
töpft« hat. Dabei ist dieser Leib nicht zu einer »rein geistigen« Präexistenz des Gottes sekundär hinzugekommen, sondern gehört zur »leibhaftigen« Realität des Gottes unlöslich hinzu. Die Einheit von Kosmogonie und Theogonie wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Ptah nicht nur als »Töpfer seines Leibes«, sondern als »Töpfer seiner selbst« angerufen wird. Aber auch für andere Erzählungen

von den Ursprüngen, vor allem solche, die an Neujahrsfesten rezipiert werden, ist diese Einheit von Kosmogonie und Theogonie charakteristisch.

Sind aber solche Mythen und Kulte einmal entstanden, dann legen sie das Ereignis jeder neuen Begegnung mit dem Heiligen aus und tragen ihrerseits zur Stabilisierung dieser Deutung bei. Jede neue Parusia des Heiligen gilt dann als die abbildhafte Wiederholung seiner »Geburt«. Dann aber scheint es ein Verstoß gegen das Wesen des Heiligen und gegen die von ihm geheiligte Welt zu sein, wenn man das »Gegenwärtigwerden« des Heiligen als ein akzidentelles, zu seinem »transzendenten« Wesen nur sekundär hinzukommendes Geschehen auffaßt. Der Widerstand gegen die Vorstellung von der »Transzendenz« des Heiligen wird dann, vermeintlich, zu einem religiös notwendigen Protest. Daraus wird ein Phänomen verständlich, das das Erstaunen, ja die Empörung christlicher Kirchenväter erregt hat: Sogar innerhalb der platonischen Tradition, die die Transzendenz des Göttlich-Guten bzw. Göttlich-Einen betonte, wurde es alsbald für nötig gehalten, kosmogonische und zugleich theogonische Mythen in philosophisch verwandelter Gestalt wieder zur Geltung zu bringen, so vor allem in den »Hieroi Logoi« der Orphik und ihrer Rezeption durch die Neu-Platoniker.

b) *Die Erfahrung von der »Coincidentia oppositorum« und der Widerstand gegen die Vorstellung von der Einheit des Heiligen*

In der religiösen Erfahrung wird der Mensch an die Grenze seiner Existenzfähigkeit geführt, eine Grenze, deren Überschreitung er nur als den »Tod des alten Menschen« und als seine »neue Geburt« begreifen kann. Dann wird ihm, wie schon an früherer Stelle erwähnt worden ist, die sonst oft vergessene oder gar verdrängte Labilität seines Lebens und der gesamten Erfahrungswelt bewußt. Das aber legt dem, der die religiöse Erfahrung macht, ein bestimmtes Verständnis des Heiligen selber nahe: Dieses erscheint ihm nun als das Zugleich von Tötungsmacht und Quelle des neuen Lebens. Insofern aber erfährt er die Complexio Oppositorum nicht nur als ein grundlegendes Strukturmoment der Welt; vielmehr scheint ihm diese Gegensatz-Einheit zugleich ein Wesensmoment der heiligen Ursprünge selber zu sein.

Das schließt nicht aus, daß zu jeder religiösen Erfahrung ein *anagogisches* Bedeutungsmoment gehört, das dem, der diese Erfah-

rung macht, einen »Weg nach oben« eröffnet, d. h. einen Weg zu immer klarerer Erfassung der Wesens-Eigentümlichkeit des Heiligen. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann schließen sich die einzelnen religiösen Erfahrungen nicht mehr zur Kontinuität eines Weges zusammen. Jede einzelne religiöse Erfahrung ist dann wie die Begegnung mit einem »neuen Gott«. Daraus entstehen jene Formen des Polytheismus, von denen an früherer Stelle die Rede war.

Nun konnte philosophisch gesagt werden: Das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung macht den, der diese Erfahrung macht, der freien und ungeschuldeten Treue Gottes gewiß; und deshalb bewährt sich das Bekenntnis zu Gottes Einheit gerade in Zeiten der Bedrängnis als Grund einer geschichts-offenen Hoffnung. Aber wiederum ist hinzuzufügen: Dieses Verständnis der religiösen Erfahrung entspricht zwar der Weise, wie die Bibel (vor allem die »deuteronomistische Geschichtsschreibung«) die Erfahrung Israels deutet. Aber in anderen Religionen wird der anagogische Sinn der religiösen Erfahrung anders verstanden. Denn derjenige, der die Erfahrung von der *Complexio oppositorum* einmal gemacht hat, wird geneigt sein, von den jeweils kommenden Erfahrungen eine immer deutlichere Einsicht in den Zusammenhang von Lebensquelle und Tötungsmacht zu erwarten. Dann aber scheint folgende »archaiologische« Deutung die angemessene zu sein: Nicht wenige Erzählungen von dem, was »im Anfang« geschah, beschreiben den Ursprung der Welt als einen Streit antagonistischer Mächte, aus dessen stets labiler Schlichtung die bestehende Welt hervorgegangen ist. Aus der Erfahrung von der *Coincidentia oppositorum* in wesentlichen Teilen unserer Erfahrungswelt erklärt sich die weite Verbreitung von *Mythen von Götterkrieg und Götterfrieden*. In solchen »Archaiologien« ist das Chaos älter als der Kosmos und lebt auch in dem aus ihm hervorgegangenen Kosmos als dessen überwundene Herkunft noch fort. Der Kosmos ist wesentlich »geschlichteter Streit«; und wenn er nicht ins Chaos zurückfallen soll, muß die Versöhnung der heiligen Mächte untereinander periodisch erneuert werden.

Dieses Verständnis der Weltentstehung aus einem geschlichteten Streit der Götter hat häufig ein tragisches Verständnis alles Wirklichen zur Folge. Die Labilität der Erfahrungswelt ist in der Labilität des Götterfriedens begründet: Der Götterstreit kann jederzeit neu ausbrechen und die Welt und das Leben ins alte Chaos versinken lassen. Darum gehört einer verbreiteten Auffassung nach das Tragische zu den Grundbestimmungen nicht nur des menschlichen, son-

dern auch des göttlichen Lebens. Die Tragödie, die diesen Grundzug des Wirklichen anschaulich inszeniert, wird zu einem wesentlichen Bestandteil des Kultus. Denn es kommt darauf an, den Menschen in die Aufgabe einzuweisen, in seinem Leben und Sterben zur anschaulichen Gegenwartsgestalt jenes Urstreits zu werden, der zwar »im Anfang« durch einen heilstiftenden Göttersieg entschieden und durch einen nachfolgenden Götterfrieden geschlichtet worden ist, letztlich aber nur durch den Untergang endgültig versöhnt werden kann. »Die Seienden zahlen einander Strafe und Buße für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit«, lautet ein früher Spruch der vorsokratischen Philosophie¹, der dieser in Mythos und Kultus eingeübten Weise des Selbst- und Weltverständnisses entspricht.

Wenn demgegenüber andere Philosophen die Meinung vertreten, aller Vielheit, ja aller Gegensätzlichkeit der Erfahrungswelt liege eine gegensatzfreie Ur-Einheit voraus, diese sei »älter« als alle Widersprüchlichkeit der Erfahrungswelt und bilde ihren fortwirkend mächtigen Urgrund, und dieser Urgrund garantiere die harmonische Ordnung der Welt, dann erscheint diese Auffassung vielen religiösen Menschen wie eine realitätsfremde Konstruktion.

Auch jener »eschatologische Monotheismus«, von dem an früherer Stelle die Rede war (s. o. S. 101 ff.), kann dann wie ein Ausdruck einer verführerischen Illusion erscheinen. Dieser Monotheismus sieht in dem anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung die Hoffnung begründet, am Ende der Tage werde die paradoxe Erscheinungsgestalt des Heiligen überwunden sein und sein Wirken als ein »Ja ohne Nein« hervortreten. Und im Lichte dieser Hoffnung will ein solcher Monotheismus auch das erfahrene Unheil als die verhüllte Erscheinungsgestalt eines universalen Heilswillens der Gottheit begreifen, die sich gerade durch diese Weise, die Geschichte zu lenken, als die eine erweist. Mythen und Kulte von Götterstreit und Götterfrieden dagegen können religiöse Menschen dazu veranlassen, auch dieser Deutung zu widersprechen. Der Versuch, in der *Complexio Oppositorum* nicht das Wesen des Heiligen zu sehen, sondern nur seine vorübergehende Erscheinungsgestalt, und die Hoffnung, in der zuletzt geschehenen Überwindung allen Unheils werde die Ur-Einheit des Heiligen offenbar werden, erscheint solchen Menschen dann nicht nur als illusionär, sondern in religiöser Hinsicht als verführerisch. Denn die Illusion von einer durch das Ur-Eine garantier-

¹ Anaximander B 1.

ten Ordnung der Welt entbinde den Menschen von der Aufgabe, den immer neu anbrandenden Urmächten des Chaos die stets labile Ordnung der Welt immer neu abzuringen.

Sind aber derartige Mythen vom Götterstreit und Götterfrieden einmal entstanden, dann bestärken sie eine bestimmte, in ihrem Kern tragische Weise des Weltverstehens und legen jede neue religiöse Erfahrung als eine neue Begegnung mit dem Heiligen aus, in welcher die Ur-Krise abbildhaft wiederkehrt. Jede dieser Begegnungen ist für den Menschen und die Welt Tod und Leben zugleich, und es muß offenbleiben, welche dieser Seiten im Einzelfall, durch die freie Entscheidung der numinosen Macht, die Oberhand gewinnt. Dann erscheint es wie ein Verstoß gegen die Unverfügbarkeit des Heiligen, wenn der Mensch apriori zu wissen meint, das »letzte Wort« des Heiligen sei notwendig ein »Ja ohne Nein«. (Über die christliche Bedeutung der Rede vom »Ja ohne Nein« wird an späterer Stelle noch zu reden sein.) Der Widerstand gegen die Vorstellung von der gegensatzlosen Einheit des Heiligen wird dann, vermeintlich, zu einem religiös notwendigen Protest. Beispiele eines solchen religiös motivierten Protests begegnen im Manichäismus und in den dualistischen Formen der Gnosis.

c) *Die Erfahrung des »heiligen Schreckens« und der Widerstand gegen die Vorstellung vom »allgütigen Gott«*

Der Gedanke, daß nicht nur die Welt und das menschliche Leben als eine Verflechtung von Gegensätzen zu verstehen sei, sondern daß auch die heiligen Ursprünge durch eine solche Gegensatz-Einheit bestimmt seien, daß folglich das Chaos »älter« sei als der Kosmos und daß das Tragische der Grundzug alles Wirklichen sei, scheint dadurch bestätigt zu werden, daß der »heilige Schrecken« wesentlich zur religiösen Erfahrung gehört. Das gilt auch für die biblisch bezeugten religiösen Erfahrungen: »Weh mir«, ruft Jesajah aus, als er zum Zeugen des Lobgesangs der Seraphim wird²; »Geh weg von mir« sagt Petrus zu Jesus nach der Erfahrung vom »großen Fischfang«³. Und selbst die Jungfrau Maria »wird von Schrecken geschüttelt«, als sie die Botschaft des Engels vernimmt⁴. Dabei ist es nur eine unter meh-

² Jes 6,9.

³ Luk 5,8.

⁴ Luk. 1,29.

reren Erklärungen, wenn der »heilige Schrecken« auf das Bewußtsein von der eigenen Sündhaftigkeit zurückgeführt wird, das die Angst vor dem göttlichen Gericht erzeuge. Jesajah sagt: »Ich bin ein Mann unreiner Lippen«, und Petrus bekennt: »Ich bin ein sündiger Mensch«. Aber der Schrecken der Jungfrau Maria ist offensichtlich nicht in Sündenbewußtsein und Gerichtsfurcht begründet. Und darin scheint eine Bestätigung dafür zu liegen, daß der »heilige Schrecken« nicht notwendig durch das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit ausgelöst wird. Den meisten Religionen liegt eine »Moralisierung« des heiligen Schreckens ganz fern. Das Heilige ist schrecklich, nicht nur für den Frevler, sondern für den Menschen als solchen, ja sogar für die unbelebte Welt, sodaß bei seiner Annäherung »die Berge schmelzen« und »das Meer flieht«.

Das aber hat immer wieder die Folgerung nahegelegt, es sei in religiöser Hinsicht fragwürdig, von der »Allgüte« als einem Wesensmerkmal des Heiligen zu sprechen. Meint man mit diesem Ausdruck seine heilschaffende Macht, dann scheint man sich die »dunkle Seite« des Heiligen zu verschleiern und sich dadurch dieses Heilige so zu rechtzulegen, wie es den eigenen Wünschen entspricht. Meint man damit jedoch die moralische Vollkommenheit, dann scheint man den Schrecken, den es auslöst, für vermeidbar zu halten: Der Fromme hätte dann zu solchem Schrecken keinen Anlaß, und die Religion böte sich als ein Weg an, der an einen sicheren Ort führt, wohin dieser Schrecken nicht reicht. Dann aber wird, so scheint es, die Moralisierung des heiligen Schreckens teils zum Anlaß der Verzweiflung für die, die sich als Sünder erkannt haben und sich deshalb die Schuld an den »Schrecken des Gerichts« selber zuschreiben müssen, teils zum Anlaß der Selbstgerechtigkeit für die, die meinen, durch ihren Lebenswandel ein »Ja ohne Nein« verdient zu haben, während der verdiente Schrecken des Gerichts nur die »bösen Anderen« betrifft.

Angesichts dieser drohenden Verführung legt sich die Folgerung nahe, auf beiden Wegen (dem der Verzweiflung und dem der Selbstgerechtigkeit) verweigere sich der Mensch seiner religiösen Berufung, an der Größe des Heiligen auch dann froh zu werden, wenn dessen Übermacht dem Menschen todbringend begegnet. Das schließt nicht aus sondern ein, daß zu jeder religiösen Erfahrung ein »tropologisches« Bedeutungsmoment gehört. Denn es ist eine »Umwendung der ganzen Seele« verlangt, damit der, der die religiöse Erfahrung macht, zu dem Bewußtsein gelangen kann, daß er zur selbstlosen Freude am Heiligen berufen ist. Dann fragt er nicht mehr nach

Nutzen und Schaden, nicht einmal mehr nach dem eigenen Heil oder Unheil, sondern freut sich an der Größe des Heiligen, das über jedes wertende Urteil erhaben ist. Einen Ausdruck dieser frommen Selbstlosigkeit, die sich gegen alle christliche Hoffnung auf Heil und Erlösung abgrenzt, hat Hölderlin dem tod-bereiten Empedokles in den Mund gelegt – nicht als Schrei der Verzweiflung, sondern als Ausruf der Lebens-Erfüllung. »So mögen die Götter mich vernichten, wie sie mich geliebt«⁵. Fällt dieses tropologische Bedeutungsmoment aus, dann droht der Umschlag von Religion in Magie, d. h. in den Versuch, sich göttlicher Mächte für menschliche Zwecke zu bedienen. Der Widerstand gegen die Vorstellung von der »Allgüte des Heiligen« wird dann, vermeintlich, zu einem religiös notwendigen Protest.

Nun konnte philosophisch gesagt werden: Das tropologische Moment verweist den Menschen in eine Geschichte hinein, in der er hoffend gewiß sein kann, daß kein Zustand der Welt und des eigenen Ich die Möglichkeit der Umkehr ausschließt, weil nichts und niemand Gott daran hindern kann, sich dem Sünder in einer sündigen Welt zuzukehren. Doch ist dem hinzuzufügen: Dieses Verständnis der religiösen Erfahrung entspricht zwar der Weise, wie die Geschichte des Menschen im Alten wie im Neuen Testament verstanden wird. »Wende du uns um, o Gott, laß dein Angesicht über uns leuchten und wir sind gerettet«⁶. Aber in anderen Religionen wird das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung eher als die Aufforderung verstanden, zugunsten der selbstlosen Freude an der Größe des Heiligen auf alle individuelle Heilshoffnung zu verzichten. Ist aber diese selbstlose Freude einmal erreicht, dann erscheint dem religiösen Menschen die Erwartung, das Heilige werde in seiner absoluten Güte zuletzt »alle Dinge zum Guten wenden«, wie ein unüberwundener Rest eines unfrohen Egoismus.

Die weite Verbreitung von Götterbildern mit schreckenerregendem Gesichtsausdruck, von Kulte, die durch die Finsternis des Ortes Schrecken erregen oder durch den überlauten Schall von Posaunen und Trommeln, auch durch die plötzliche Begegnung mit wilden Tieren (oder mit Menschen, die in die Felle solcher Tiere gekleidet sind), bezeugt nicht etwa, daß die Religion aus der Furcht hervorgegangen ist (das hat der antike Religionskritiker Lukrez gemeint). Sie macht vielmehr deutlich, daß die Religion Menschen in die Lage versetzt,

⁵ F. Hölderlin, Der Tod des Empedokles, 1. Akt, 4. Szene.

⁶ Ps. 80,4, 8 und 20.

sich dem Furchterregenden ohne Fluchtreflexe auszusetzen, weil sie vermögen, vom eigenen Nutzen und Schaden ganz abzusehen und das Heilige, auch in seiner erschreckenden Erscheinungsgestalt, freudig zu begrüßen.

Und wiederum ist hinzuzufügen: Sind derartige Kultformen und die ihnen zugeordneten Mythen einmal entstanden, dann legen sie jede künftige Begegnung mit dem Heiligen in ihrem Sinne aus und tragen zur Stabilisierung dieser Deutung bei, wonach das Heilige über jede Beurteilung nach Maßstäben des Guten und Bösen (im physischen, aber auch im moralischen Sinne) erhaben sei. Dann scheint es wie ein Verstoß gegen die Berufung des Menschen zur selbstlosen Freude am Heiligen, wenn man stets nur das Gute, nicht auch das Schlimme aus seinen Händen annimmt. (Eine solche Meinung vertritt etwa Platon, wenn er sagt: »Der Gott, da er gut ist, ist nicht von allem die Ursache, wie die Vielen behaupten, sondern für die Menschen ist er nur von Wenigem die Ursache. Denn für uns ist viel weniger gut, viel mehr aber schlecht. Für das Gute nun darf man keinen anderen verantwortlich machen, für das Schlechte aber muß man eine andere Ursache suchen, nicht den Gott«⁷.) Dem werden religiöse Menschen nicht selten widersprechen und betonen, daß sie selbstlos Gutes und Schlimmes aus Gottes Händen anzunehmen bereit sind. Und vielen Zeitgenossen von heute erscheint die Erfolglosigkeit der Versuche, alle Erfahrung der physischen und moralischen Übel der Welt mit dem Bekenntnis zum allgütigen Gott zu versöhnen, als sekundäre Bestätigung dieses Protests.

d) *Die Erfahrung von der »Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung der Welt« und der Widerstand gegen die Vorstellung von einer Geschichte Gottes und der Menschen*

In der religiösen Erfahrung begegnet der Mensch jener »numinosen« Macht (oder einer Mehrheit solcher Mächte), von deren ungenötigter und ungeschuldeter Entscheidung Leben und Tod, Heil und Unheil des Menschen und der Welt abhängen. Im jeweiligen Augenblick solcher Begegnung ist diese Entscheidung noch offen und auch durch den bisherigen Weltlauf nicht präjudiziert. Darum ist die angemessene Weise, diese Erfahrung auszulegen, die »Archailogia«, die Rede von jenen kosmogonischen (und, nach verbreiteter Auffassung, zu-

⁷ Platon, Politeia 379c.

gleich theogonischen) Ur-Anfängen, in denen diese Entscheidung vor aller Erfahrungszeit gefallen ist, aber so, daß sie in der Begegnung mit diesen Ursprüngen abbildhaft wiederkehrt. Darauf beruht es, daß der Mensch im Kultus zum »Zeitgenossen der Ursprünge« werden kann; aber im Lichte des kultisch begangenen »Anfangs« werden zugleich alle Ereignisse, die den Inhalt menschlicher Erfahrung bilden, auch ganz »profane« Ereignisse, als Weisen der »Wiederkehr« dieser Ursprungs-Entscheidungen begreiflich. Die Worte und Handlungen des Kultus und die Ereignisse der profanen Erfahrungswelt sind wie zwei Bildhälften einander zugeordnet, die gemeinsam das Urereignis abbildhaft wiederkehren lassen.

Weil der Mensch in der religiösen Erfahrung – seien es außergewöhnliche Erfahrungen, sei es die Erfahrung der kultischen Feier, sei es die im Lichte des Kultus gedeutete alltägliche Welterfahrung – zum Zeitgenossen der Ursprünge wird, ist die Stunde der religiösen Erfahrung zugleich die Zeitstelle der Freiheit. In der Antwort, die der Mensch auf die Gegenwärtigwerdung des Heiligen gibt, gewinnt auch er Anteil an der Entscheidungsmacht, die sonst ein Vorrecht des Heiligen ist. Auch seine Antwort ist, wenn auch in abbildhafter Weise, »heils- oder unheilswirksam«, ohne dabei durch den bisherigen Verlauf der Dinge eingeschränkt zu sein. In diesem Sinne konnte Heidegger mit Recht sagen, das Fest als »das Ereignis, in dem das Heilige grüßt und grüßend erscheint«, sei zugleich »der Ursprung der Geschichte«⁸. Weil aber in allen Abbildern nur die eine, stets gleiche und unüberbietbare Ur-Entscheidung wiederkehrt, bleibt jene Entscheidung, die »im Anfang geschah«, das einzig »Denkwürdige« im Vollsinn des Wortes. Demgegenüber verblaßt die Differenz zwischen den wechselnden Gestalten seiner Wiederkehr bis zur Bedeutungslosigkeit. Für den, der die religiöse Erfahrung macht, erscheinen dann leicht alle Unterschiede der Zeiten und Stunden unwesentlich gegenüber dem, was »in illo tempore«, am Anfang aller Dinge, geschehen ist. In diesem Sinne kann Mircea Eliade davon sprechen, daß die innerweltlich abgelaufene Zeit »vernichtet« werden muß, um die Kosmogonie zu »reaktivieren«. Die Feiernden wollen »die abgelaufene Zeit annullieren, die Geschichte vernichten durch andauernde Rückkehr in illud tempus, durch die Wiederholung des kosmogonischen Aktes«. Ihr Leben ist bestimmt durch einen

⁸ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 99 und 101.

»Willen zur Entwertung der Zeit«, weil es ihnen nur so möglich ist, »sich periodisch durch Annullierung der Zeit zu regenerieren«⁹.

Ohne an dieser Stelle Eliades Deutung religiöser Riten und Mythen im Einzelnen kritisch zu würdigen, kann gesagt werden: Seine Ausführungen treffen einen weit verbreiteten Zug des religiösen Bewußtseins, sofern dieses geneigt ist, die Gleich-Zeitigkeit mit den Ursprüngen als Gleich-Gültigkeit aller Ereignisse der Erfahrungszeit zu verstehen. Sie alle sind *gültig* weil sie die Ur-Entscheidung gegenwärtig setzen; aber sie sind in dieser ihrer Gültigkeit untereinander *gleich*, und ihre Differenz untereinander reduziert sich auf die Differenz austauschbarer Variationen zu einem gleichbleibenden Thema. Diese Vergleichgültigung aller Differenzen des Zeitlichen kommt in vielen Mythen und Riten zum Ausdruck. Jeder aktuell regierende König ist der »wiedergeborene Urkönig«; jede gegenwärtig vollzogene Bestellung des Ackers ist die »Wiederholung« einer »Bestattung der Gottheit«, die »im Anfang« durch ihren Tod alle Fruchtbarkeit in der Welt gestiftet hat; jede Beilegung eines sozialen Konflikts durch einen Richterspruch ist die abbildhafte Wiederkehr des Friedensschlusses unter den Göttern (exemplarisch abzulesen an den Richtersprüchen des Areopags in Athen, der seine Entstehung und zugleich seine friedensstiftende Wirksamkeit auf den Frieden zwischen Poseidon und Athene zurückführte). Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hinzugefügt: Vergleichgültigt wird *nicht die Zeit*; jede Stunde ist kostbar, weil sie zur Stunde der Wiederkehr der Ursprünge werden kann. Vergleichgültigt wird *die Differenz der Zeiten*; was im Anfang geschah, kann zu jeder Zeit im wirksamen Abbild wiederkehren. Und selbst dort, wo die Menschen als Zeitgenossen der Ursprünge zu radikaler Neugestaltung ihrer Lebenswelt fähig werden, weil in der Gegenwart des Heiligen »alles noch einmal offen« ist, sind sie nicht von dem Bewußtsein erfüllt, das »noch nie Dagewesene« hervorzubringen; sie sind vielmehr überzeugt, nur jene Erneuerungskraft der heiligen Ursprünge ausdrücklich erfahrbar zu machen, die, in vielleicht weniger ausdrücklicher Gestalt, zu jeder »heiligen Stunde«, in jeder Weise ihrer Wiederkehr, schon am Werke war.

Wenn daher an früherer Stelle vom »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung die Rede war, die jeder dieser Erfahrungen ihre Unverwechselbarkeit und bleibende Denkwürdigkeit verleiht, dann muß nun hinzugefügt werden: Dieses Verständnis der religiösen Er-

⁹ M. Eliade, Kosmos und Geschichte 65 und 70.

fahrung entspricht zwar jenem geschärften Geschichtsbewußtsein, wie es in der Überlieferungsgemeinschaft Israels entstanden ist. Hier machte die Erinnerung an die Großtaten, die Gott an den Vätern gewirkt hat, das Erzählen der mannigfachen Erfahrungen der Söhne und Töchter nicht überflüssig, sondern verlieh diesem Erzählen erst sein spezifisch religiöses Bedeutungsgewicht. Die schon erwähnte Erzählung von den »Fünf Weisen von Benej Beraq«, die in der häuslichen Liturgie der Osternacht rezitiert wird, ist ein Beispiel dafür, daß man in Israel bis heute mit solchem Erzählen an kein Ende kommt. Und die jüdische Erzählkultur ist, auch in ganz profanen Zusammenhängen, eine Folge dieses im religiösen Kontext eingeübten Geschichtsbewußtseins. Aber andere Religionen sind nicht zu einem vergleichbaren Geschichtsbewußtsein gelangt. Und auch dieses mangelnde Interesse an dem, was in der Erfahrungszeit geschieht, hat religiöse Gründe.

Denn das Bewußtsein von der Unmittelbarkeit zu den Ursprüngen, das zur religiösen Erfahrung gehört, enthält in sich eine Tendenz, diesen Sensus historicus jeder Erfahrung, auch der religiösen, unbeachtet zu lassen und schließlich ganz zu vergessen. Und es sind gerade die kosmogonischen Mythen und Kulte, die, wie sich gezeigt hat, diese Tendenz zur Geschichtsvergessenheit verstärken und stabilisieren können. Eliade kann überzeugend aufweisen, »daß während eines recht beträchtlichen Zeitraumes die Menschheit sich mit allen Mitteln gegen die »Geschichte« gestemmt hat«¹⁰; und das geschah aus religiösen Gründen. Die Unbedingtheit des heiligen »Jetzt« sollte nicht durch seine Einfügung in die innerweltlichen Ereignisreihen relativiert und entwertet werden – Ausdruck »einer Ontologie, die noch nicht durch die Zeit und das Werden verunreinigt worden ist«¹¹. Die Abwehr gegen die Einordnung der religiösen Erfahrung in die Zeit der Geschichte und damit gegen die Betonung des »Sensus historicus« dieser Erfahrung wird auf diese Weise, vermeintlich, zu einem religiös notwendigen Protest. Es bedurfte offensichtlich besonderer Gründe, wenn es möglich werden sollte, das Verhältnis zum Heiligen als ein historisches Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit zu begreifen, wie dies in der jüdischen Verkündigung geschah, und so auf den »Sensus historicus« jeder Erfahrung

¹⁰ M. Eliade, Kosmos und Geschichte 78.

¹¹ A. a. .O. 76.

aufmerksam zu werden, ohne dadurch die Unbedingtheit des religiösen Verhältnisses anzutasten.

- e) *Der Verlust des Sensus historicus als verborgener Grund für den Widerstand gegen die Vorstellung vom transzendenten, einen und allgütigen Gott*

Erst mit dem zuletzt Gesagten ist der Punkt erreicht, von dem aus auch die anderen, religiös motivierten Widerstände verständlich gemacht werden können, von denen soeben die Rede war: die Widerstände gegen die Vorstellung von der Transzendenz des Heiligen, von seiner Einheit und vollkommenen Güte.

Wenn nämlich das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, insbesondere aber der religiösen, entweder unentdeckt bleibt oder an den Rand der Aufmerksamkeit rückt, kann auch ihr allegorisches Bedeutungsmoment nicht unverkürzt wahrgenommen werden. Zwar wird auch dann noch bemerkt, daß der Anspruch, den das Heilige an das erfahrende Subjekt richtet, einen Überschuß gegenüber der Weise enthält, wie das Subjekt diesen Anspruch beantwortet, und daß deswegen fortschreitend weitere Erfahrungen mit der gleichen heiligen Wirklichkeit gemacht werden können. Aber diese Einsicht wird nicht zu der Aufforderung, alle diese Erfahrungen in einen hermeneutischen Wechselbezug untereinander zu bringen und so auch alte Erfahrungen im Lichte neuer neu zu verstehen. Nur so aber könnte der Mensch in einen geschichtlich voranschreitenden Dialog mit dem Heiligen eintreten. Vielmehr konzentriert sich die Aufmerksamkeit darauf, diesen Überschuß als ein bleibendes, in jeder einzelnen Erfahrung impliziertes Wesensmoment des Heiligen zu begreifen, das von der Differenz seiner Erscheinungsgestalten unbetroffen bleibt. Das Heilige, so wird dann zutreffend erfaßt, ist stets offenbar und verborgen zugleich; mannigfache Inhalte der Erfahrung sind Weisen seines »Aufleuchtens«, seiner »Doxa«; diese aber ist nicht nur die Weise seines Offenbarwerdens, sondern zugleich der »Mantel«, in den es sich hüllt. Aber diese Feststellung verweist, so verstanden, den Menschen nicht in seine Geschichte hinein. Darum ergibt sich aus der so verstandenen religiösen Erfahrung kein Weg, auf dem sich das Verhältnis zum Heiligen als ein dialogisches Wechselverhältnis entfalten könnte. Jede einzelne dieser Erfahrungen steht für sich und hat in dieser ihrer Besonderheit absolutes Bedeutungsgewicht.

Ja unter dieser Voraussetzung entsteht der Verdacht, als sei mit der Erwartung eines solchen dialogisch voranschreitenden Wechselverhältnisses eine Abwertung der je einzelnen Begegnung mit dem Heiligen verbunden, weil diese, als Glied in einem historischen Prozeß, zugleich historisch relativiert werde. Der Widerstand gegen diese drohende historische Relativierung erweist sich so als der zumeist verborgene Grund dafür, daß auch dem Begriff der *Transzendenz* mit Mißtrauen begegnet wird und stattdessen jeder einzelne Inhalt, der in der religiösen Erfahrung in eine Hierophanie »transfiguriert« worden ist, als Manifestation einer je besonderen Gottheit verstanden wird. Jede von diesen ist »absolut«; und keine von ihnen kann durch ihr Verhältnis zu anderen zu einem bloßen Moment in der Geschichte der Hierophanien herabgesetzt werden. Wenn also an früherer Stelle der Ausfall des allegorischen Bedeutungsmoments als Entstehungsgrund der Idololatrie bezeichnet worden ist, so ist nun zu präzisieren: Der Grund dieser Fehlgestaltung der religiösen Erfahrung liegt darin, daß das allegorische Bedeutungsmoment seinen Bezug zur Geschichte verliert.

Damit wird zugleich deutlich: Auch der religiöse Widerstand gegen die Vorstellung von der *Einheit* des Heiligen ist in einem solchen Mißtrauen gegen die Geschichte begründet. Wenn nämlich die mannigfachen Gegensatz-Verflechtungen, durch die die menschliche Erfahrungswelt bestimmt ist, auf einen Grund zurückgeführt werden, der in seiner Existenz *einzig* und in seinem Wesen von inneren Gegensätzen frei und diesem Sinne *einfach* ist (*unicitas existentiae et simplicitas essentiae*), dann wird es nötig, eine Wesensdifferenz zwischen der Welt und ihrem Ursprung anzunehmen; nur ein transzendenter Ursprung kann in diesem doppelten Sinne einer sein. Das bedeutet im Umkehrschluß: Wo der Begriff der göttlichen Transzendenz auf einen religiös motivierten Widerstand stößt, muß dieser Widerstand sich auch gegen den Begriff der göttlichen Einheit richten. Doch hat dieser Widerstand gegen die Überzeugung von Gottes Einheit noch einen speziellen Grund. Im religiösen Zusammenhang nämlich gibt dieser Begriff der göttlichen Einheit den Grund dafür an, daß die religiöse Erfahrung stets ein *anagogisches* Bedeutungsmoment in sich enthält und dadurch das Zutrauen begründet, daß es immer möglich sein wird, die Abfolge der unterschiedlichsten Begegnungen mit den Heiligen zu einer erzählbaren Geschichte zu verknüpfen. Damit aber ist die Hoffnung verbunden, daß erst am Ende dieser Geschichte die Einheit des Heiligen deutlich hervortreten

wird, sodaß, mit dem Propheten Secharja gesprochen, »am Ende der Tage Gott ein einziger und sein Name ein einziger sein wird«.

Gerade in dieser eschatologischen Fassung hat der Monotheismus jedoch eine religiös motivierte Kritik auf sich gezogen. Mit einer heute üblich gewordenen Formulierung läßt diese Kritik sich in folgender Weise aussprechen: Wer das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung darin sucht, daß sie ihm eine fortschreitende Offenbarung der göttlichen Einheit garantiert, macht die Geschichte zu einer einzigen »großen Legitimationsgeschichte«, innerhalb derer jeder erfahrene Widerstreit als »vorantreibende Negation« gerechtfertigt wird, die an ihrer Stelle dazu beiträgt, daß zuletzt alle Widersprüche überwunden werden und die transzendente Einheit Gottes unverstellt hervortritt. Der »eschatologische Monotheismus«, wie er an einigen, wenn auch seltenen Stellen der Bibel ausgesprochen wird, hat in den dialektischen Systemen Hegels und Schellings seinen angemessenen Ausdruck gefunden. »Die Geschichte als Ganzes ist eine fortschreitende, allmählich sich entfaltende Offenbarung des Absoluten«¹². Und die Kritik an diesen dialektischen Systemen schlägt nun auf den eschatologischen Monotheismus auch in seinen religiösen Ausdrucksgestalten zurück und gewinnt gerade dadurch eine religiöse Motivation. »Krieg dem Ganzen, [...] aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens«¹³. Die »Ehre des Namens«, der eine Begegnung ausspricht, sich aber nicht auf den Begriff bringen läßt, verbietet die Konstruktion einer Geschichte, deren dialektischem Gesetz sich jede derartige Begegnung apriori einfügen müßte.

Der religiöse Widerstand gegen die Vorstellung von der Einheit des Heiligen hat, so gesehen, seine oft verborgene Wurzel im Mißtrauen gegen eine teleologisch verstandene Geschichte. Denn die Hoffnung auf eine solche, durch die Einheit des Heiligen garantierte Teleologie kann als Verführung erscheinen, sich der Tragik des Lebens zu entziehen und seine immer neue Bedrohung durch die Mächte des Chaotischen zu verdrängen. Die im Lichte eines »eschatologischen Monotheismus« gedeutete Geschichte erscheint dann als ein schlechter Trost, durch den der Mensch sich der Aufgabe entzieht, die Tragik seines Lebens zu akzeptieren und den Kampf gegen das Chaos immer neu, ohne Aussicht auf einen »Endsieg«, auf sich zu

¹² Schelling, System des Transzendentalen Idealismus, Ausgabe Schröter II, 603.

¹³ Lyotard, Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne, letzter Satz.

nehmen. Wenn also an früherer Stelle der Verlust des anagogischen Bedeutungsmoments als der Grund für die Entstehung des Polytheismus dargestellt worden ist, dann ist nun hinzuzufügen: Der Grund dieser Fehlgestaltung liegt in einem Mißtrauen gegen ein teleologisches Verständnis der Geschichte, das durch dieses anagogische Bedeutungsmoment nahegelegt wird.

Damit aber verändert sich auch das Verständnis des *tropologischen* Bedeutungsmoments, das in jeder religiösen Erfahrung impliziert ist. Gewiß ist jene Umwendung der ganzen Seele, durch die der Mensch zur selbstlosen Freude am Heiligen fähig wird, nie zu Ende getan. Das deutlichste Zeugnis für dieses Bewußtsein sind die Reinigungsriten, die in nahezu allen Religionen der gottesdienstlichen Feier vorausgehen, aber auch jene periodisch (z.B. im Rhythmus von vier oder fünf Jahren) wiederkehrenden Lustrationsriten der religiösen Gemeinde, die als ganze »unrein« geworden ist und deswegen jenes »Sterben und Neu-belebt-Werden«, das zu den Initiationsritualien gehört, in gewissen zeitlichen Abständen zeichenhaft wiederholt. Aber derartige Feiern werden in vielen, wenn nicht sogar in den meisten Religionen als Formen der Wiederherstellung verstanden, durch die die Kultgenossen eine Fähigkeit zum gottesdienstlichen Handeln wiedergewinnen, die ihnen von den Anfängen an durch den göttlichen Kultgründer verliehen worden war, die aber in der Zwischenzeit durch eigene Schuld oder durch den bloßen Ablauf der Zeit verlorengegangen ist. Sie haben nicht den Charakter der Eröffnung neuer Wege durch ein Gericht, das alle Rückkehr in die Vergangenheit ausschließt, und einer inmitten dieses Gerichts geschehenden göttlichen Gnaden-Wirksamkeit, die »Neues schafft«, sodaß man »des Früheren nicht mehr gedenken soll«¹⁴.

Darum konzentriert sich alles Gedenken auf das, was »im Anfang geschah«, und die Geschichte, die in der Zeit verläuft, wird als eine bloße Abfolge von Variationen dessen verstanden, was in den Anfängen ein für allemal entschieden wurde. Der »Tropos«, den die religiöse Erfahrung dem Menschen abverlangt, besteht, so verstanden, nicht darin, in den »Wendungen« einer Geschichte das stets überraschende Wirken der Gottheit zu entziffern, sondern darin, in immer neuen Abwandlungen sich der tödenden Übermacht des Heiligen anzuvertrauen, die den Menschen »tötet«, um ihn zu ihrem Bilde umzuschaffen. Der religiöse Widerstand gegen die Vorstellung

¹⁴ Jes. 43,18 f.; Jes 65,17 f.

von einer »gutmachenden Güte« Gottes, die auch dem Sünder in einer sündigen Welt Wege zu einem Heil »jenseits des Gerichtes« offenhält, hat so gesehen seine oft verborgene Wurzel in dem Verdacht, die Hoffnung auf ein göttliches »Ja ohne Nein« sei der Ausdruck eines »Heils-Egoismus«, der sich der selbstlosen Freude an der Größe des Heiligen verweigert und nach dem Nutzen fragt, den der Mensch von seiner Verehrung des Heiligen erwarten dürfe. Falls unter dieser Voraussetzung überhaupt noch von der »Güte« Gottes gesprochen wird, bedeutet dies nicht, daß dieser Gott den Menschen seines Heiles gewiß macht, sondern daß der Mensch seine Zustimmung zur Erhabenheit dieses Gottes gibt: Es ist »gut«, d. h. zustimmungswürdig, daß in Gottes Wesen Lebensfülle und Tötungsmacht zusammenfallen. Es ist also nicht der Ausfall des tropologischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung, das den religiösen Widerstand gegen die geläufige Auffassung von Gottes Güte begründet, sondern eine bestimmte, radikalisierte Weise, dieses Bedeutungsmoment zu verstehen: als die Forderung, von allem individuellen Heilswillen Abstand zu nehmen.

Das angemessene Verständnis des so erfahrenen tropologischen Bedeutungsmoments ist dann jene »Weisheit«, die darin besteht, »zu sehen und zu verstehen, wie es« [nämlich das Göttliche und abbildhaft auch alles Wirkliche in der menschlichen Erfahrungswelt] »in seinem Auseinanderstreben den mit sich übereinstimmenden Logos ausspricht: gegenstrebige Harmonie wie bei Bogen und Leier«¹⁵. Damit freilich hört das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung auf, den Menschen in eine Geschichte hineinzuverweisen, in welcher die göttliche Vergebung den Menschen nicht nur »wiederherstellt«, sondern denjenigen Zustand, der der Sünde vorausging, überbietet.

Und so wird in allen drei genannten Fällen deutlich: Wenn das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausfällt oder an den Rand des Bewußtseins rückt, verliert auch das allegorische, anagogische und tropologische Bedeutungsmoment seinen Bezug zur Geschichte. Dann aber entsteht der an früherer Stelle beschriebene Anschein, als sei es aus religiösen Gründen nötig, dem Gedanken der göttlichen Transzendenz, wesenhaften Einheit und Güte entgegenzutreten. Ein Verständnis der Gottheit, das in religionsphilosophischer Deutung als notwendig erschien, um diesen

¹⁵ Heraklit B 51.

Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung gerecht zu werden, erscheint dann vielen Vertretern der Religionen selber als »unfromme« Weise, die Eigenart des Göttlichen und seinen Anspruch an den Menschen zu verkennen. Daraus aber wird verständlich, daß jene Auslegung der religiösen Erfahrung, die an früherer Stelle philosophisch als die allein angemessene beschrieben wurde, in der Religionsgeschichte den Ausnahmefall darstellt.

3. Eine Bewährungsprobe der transzendentalphilosophischen Deutung religiöser Erfahrung

Eine philosophische Einübung in die Gotteslehre, so wurde mehrfach betont, muß sich dadurch bewähren, daß sie eine kritische Auslegung der religiösen Erfahrung und ihrer Zeugnisse möglich macht. Nur als *Auslegung* ist sie ihres Gegenstandes gewiß (kann sie sicher sein, wirklich von Gott und nicht von etwas anderem zu sprechen); aber nur sofern diese Auslegung *kritischen* Charakter hat, kann sie dazu dienen, defiziente Formen dieser Erfahrung und daraus resultierende Fehlformen der religiösen Gegenstandskonstitution als solche kenntlich zu machen. Das Problem einer so verstandenen philosophischen Einübung in die Gotteslehre besteht deshalb darin, inwiefern ihre Auslegung kritisch sein, ihre Kritik aber zugleich hermeneutisch bleiben kann.

Zu Beginn dieses Zweiten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung mußte gefragt werden, ob eine philosophische Einübung in die Gotteslehre, die von einer Analyse der religiösen Erfahrung ausgeht und darum einer hermeneutischen Aufgabe verpflichtet ist, genügend Abstand zu den historisch vorfindlichen Religionen gewinnen kann, um Maßstäbe ihres kritischen Vergleiches zu finden. Nun dagegen muß die komplementäre Frage gestellt werden, ob eine Theorie, die den Polytheismus, die Idololatrie und die Gnosis auf Fehlformen der religiösen Erfahrung zurückführt, nicht ihre kritische Aufgabe so sehr betont, daß sie darüber ihre hermeneutische Aufgabe verfehlt, die tatsächlich vorkommenden Religionen angemessen auszulegen. Denn es hat sich gezeigt: Im hier vorgelegten Versuch wurden die Maßstäbe einer solchen kritischen Auslegung dadurch gewonnen, daß das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, auch und insbesondere der religiösen, besonders betont und die übrigen Bedeutungsmomente im Lichte dieses einen verstanden

wurden. Erst vom Sensus historicus her konnte ein personales Gottesverständnis gewonnen werden. Und auch der allegorische, anagogische und tropologische Sinn der religiösen Erfahrung wurden, nach der hier vorgelegten Deutung, so verstanden, daß diese Bedeutungsmomente den, der die religiöse Erfahrung macht, in eine zukunfts-offene Geschichte hineinverweisen. Schon jetzt aber kann vorwegnehmend gesagt werden: Auch die traditionellen Gottesprädikate der Metaphysik, die Transzendenz, Einheit und Vollkommenheit Gottes, gewinnen erst in diesem Zusammenhang ihre spezifisch religiöse Bedeutung (s. u. Kapitel VII: Wiedergewinnung der metaphysischen Gottesprädikate).

Gerade diese Betonung des Sensus historicus aber hat im Laufe der Religionsgeschichte immer wieder jenen Widerstand hervorgerufen, der gegen das hier entwickelte Gottesverständnis geltend gemacht wird, und dies aus spezifisch religiösen Gründen. Die religiöse Erfahrung enthält Bedeutungsmomente, die ihr historisches Verständnis als unangemessen erscheinen lassen: das Moment der ungeteilten Präsenz des Heiligen in jeder seiner Erscheinungen, das Moment der *Complexio oppositorum* und der Erregung des »heiligen Schreckens«, das Moment der »Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen«. Denn die ungeteilte Gegenwart des Heiligen in der Welt scheint vernachlässigt zu werden, wenn man von der »Transzendenz« Gottes spricht; das Moment der *Complexio oppositorum* scheint aufgegeben zu werden, wenn die Einheit als Wesensmerkmal Gottes beschrieben wird; der »heilige Schrecken« schien an den Rand des Bewußtseins zu treten, wenn man von vorne herein der vollkommenen Güte Gottes gewiß zu sein meint; und schließlich scheint die Betonung des historischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung und der damit verbundenen Personalität Gottes den Verdacht zu begründen, hier werde die Unbedingtheit des Anspruchs, mit dem das Heilige in jedem Akt seines Erscheinens dem Menschen begegnet und ihn zum »Zeitgenossen der Ursprünge« macht, in denen über das Ganze der Welt noch einmal entschieden wird, als bloße Vorstufe einer eschatologischen Selbst-Offenbarung historisch relativiert. Wenn also die philosophische Einübung in die Gotteslehre, bei unvermindert kritischem Charakter, Auslegung bleiben will, statt der Religion voreilig mit religionsfremden Argumenten ins Wort zu fallen, wird sie daran gemessen werden müssen, ob es ihr gelingt, diesen Gründen eines religiös motivierten Protests, auf den sie stößt, angemessen Rechnung zu tragen. Andernfalls wäre diese philosophi-

sche Einübung nichts anderes als ein unbegründetes Votum für eine bestimmte religiöse Überlieferung, die jüdisch-christliche, in der das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung so sehr in den Vordergrund getreten ist, daß demgegenüber alle Momente der religiösen Erfahrung nur im Lichte dieses einen verstanden werden; ist aber diese Vor-Entscheidung einmal getroffen, dann wird der Widerstand, der einem solchen Verständnis entgegengesetzt werden kann, unverständlich.

Auf diesen Einwand ist in einem ersten Argumentationsschritt zu antworten: Im Laufe der hier vorgetragenen Überlegungen ist deutlich geworden, daß diejenigen Momente der religiösen Erfahrung, auf die der soeben geschilderte Protest sich beruft, auch in der hier versuchten Deutung ihre Stelle finden: Der *Sensus historicus* der religiösen Erfahrung macht die je gegenwärtige Begegnung mit dem Heiligen nicht zu einer bloßen Annäherung an ein eschatologisches Ziel, sondern verleiht ihr den Charakter der antizipatorischen Präsenz. Der gleiche *Sensus historicus* hebt die *Complexio oppositorum* nicht auf, sondern macht den, der diese Erfahrung macht, dazu fähig, den einen Gott auch dort wiederzuerkennen, wo seine Gnade *sub contrario*, in der ihr entgegengesetzten Gestalt des Gerichts, am Werke ist. Darum mindert er auch nicht den heiligen Schrecken; denn das »Ja ohne Nein«, das der Glaubende von Gottes Güte erhofft, ist an die Voraussetzung gebunden, daß er »sein Kreuz auf sich nimmt«, also das im Gericht gesprochene »Nein« in einem ausdrücklichen Akt der »Selbstverneinung« sich zueigen macht. (Oft wird der entsprechende biblische Ausdruck mißverständlich mit »Selbstverleugnung« wiedergegeben, als würde hier etwas Wirkliches bestritten oder »verleugnet«.) Schließlich »relativiert« der *Sensus historicus* nicht die absolute Bedeutung jeder einzelnen Begegnung mit dem Heiligen zugunsten einer vermeintlich apriori einzusehenden Teleologie der Geschichte, sondern läßt nicht nur das, was »im Anfang geschah«, sondern jeden Augenblick in der Zeit zur Stunde der Entscheidung werden. Diese bleibt »denkwürdig«, weil sie zwar einen Weg nach vorne eröffnet, aber keine Rückkehr zum vorangehenden Zustand mehr möglich macht, sodaß »kein Jota oder Häkchen aufgehoben werden kann, ehe alles erfüllt ist«. Der religiös motivierte Widerstand gegen die Rede vom Transzendenten, einen, guten und personalen Gott kann insofern als Folge eines Mißverständnisses beurteilt werden, zugleich aber als Warnung davor, die erwähnten Momente der religiösen Erfahrung, die einen solchen Widerstand be-

gründen könnten, zu vergessen oder in ihrer Bedeutung zu unterschätzen. Und in der Tat gibt es in der Geschichte der philosophischen Gotteslehre ebenso wie die Geschichte der jüdisch-christlichen Frömmigkeit Beispiele einer voreiligen »Entschärfung« dieser Momente der religiösen Erfahrung und einer harmlos-beruhigenden Weise, von Gottes Einheit, Güte und Personalität zu sprechen.

Doch reichen diese Hinweise noch nicht aus, um den Widerstand, auf den das hier skizzierte Gottesverständnis stoßen kann, als unberechtigt zu erweisen. Es könnte ja sein, daß diejenigen Momente der religiösen Erfahrung, auf die dieser Widerstand sich beruft, im hier aus transzendentalphilosophischen Gründen vorgeschlagenen Gottesverständnis zwar »auch vorkommen«, aber, an den Rand des religiösen Bewußtseins gedrängt, nicht den ihnen gebührenden Stellenwert gewinnen. Um die erwähnten Einwendungen angemessen zu beantworten, ist es demgegenüber nötig, zu zeigen: Die Begriffe der göttlichen Transzendenz, Einheit, Güte und Personalität schließen die Bedeutungsmomente der ungeteilten Präsenz, der *Complexio oppositorum* und der Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen nicht nur nicht aus. Vielmehr machen erst diese Begriffe es möglich, diese Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung angemessen auszulegen. Das würde bedeuten: *Gerade wenn sie im Lichte des Sensus historicus jeder religiösen Erfahrung verstanden werden, gewinnen die Momente der ungeteilten Präsenz des Heiligen, der Complexio oppositorum, des heiligen Schreckens und der Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen der Welt ihre volle, religiös entscheidende Bedeutung.*

Und in der Tat läßt sich dies zeigen. Erst wenn die ungeteilte Gegenwart des Heiligen als Folge einer freien, ungenötigten Zuwendung verstanden wird, und erst wenn diese göttliche Freiheit als Folge seiner Transzendenz, d. h. seiner Wesensverschiedenheit von allen Formen seines innerweltlichen Erscheinens, begriffen wird, gewinnt diese Gegenwart des Heiligen ihr speziell religiöses Bedeutungsgewicht: Die göttliche Freiheit ruft auch den Menschen in die Freiheit einer antwortenden Entscheidung: »Ihr müßt wählen«. Und nicht nur in der Entscheidung Gottes, sondern auch in der antwortenden Entscheidung des Menschen stehen Heil und Unheil auf dem Spiele. Nur auf diesem Hintergrunde wird verständlich, daß das Bekenntnis zu Gottes Einheit im religiösen Zusammenhang den Charakter einer Hoffnungs-Aussage hat, die die Erfahrung von der *Complexio oppositorum*, durch die religiöse Erfahrungswelt bestimmt ist, nicht ausschließt, sondern dazu anleitet, ihr standzuhalten. Denn nur wenn

diese Erfahrung nicht auf zwei untereinander unversöhnte »Seiten« der Gottheit verteilt, sondern als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Einheit begriffen wird, die auch im Gericht das Heil zu wirken vermag, wird jenes Zutrauen in die Erfahrung möglich, das sich gegen die übermächtige, tötende und lebendigmachende Größe dieses Gottes nicht durch apotropäische Riten sichern zu müssen meint, sondern sich auch den Erfahrungen der Bedrängnis hoffnungsvoll auszusetzen vermag. Erst wenn der »heilige Schrecken« als die angemessene und zugleich unausweichliche, menschlichem Ermessen entzogene Antwort auf die Zuwendung des Gottes verstanden wird, der »tötet und lebendig macht«, wird das »Nein zu sich selbst«, das der Mensch im »Tropos« religiöser Selbstlosigkeit spricht, nicht als Resignation angesichts einer tragisch verfaßten Welt, sondern als Ausdruck der Hoffnung auf ein göttliches »Ja ohne Nein« verständlich und vollziehbar: ein »Ja ohne Nein«, das dem Menschen die Todesnot nicht erspart, sondern ihm gerade dort, wo das »Nein« des Gerichts über ihn gesprochen wird, den Übergang zu einem neuen Leben verheißt. Und erst wenn die »Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen der Welt« nicht als Auslöschung der Weltzeit begriffen wird, sondern als die Berufung des Menschen, inmitten »dieser Weltzeit« als »Bürger einer neuen Welt« zu leben, verweist dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung den, der sie macht, nicht in den Kreislauf der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« hinein, sondern ruft ihn auf, inmitten »dieser Welt« die Vor-Zeichen einer kommenden zu entziffern und seinerseits wirksame Zeichen dieser von Gott verheißenen Neuschaffung zu setzen.

Kurz: Jenes Gottesverständnis, das Menschen gewinnen, die den Sensus historicus der religiösen Erfahrung in seiner ganzen Tragweite erfassen, ist zugleich geeignet, auch diejenigen Momente der religiösen Erfahrung, die diesem Gottesverständnis entgegenzustehen scheinen, besser zu verstehen als jene dies tun, die sich auf diese Momente berufen, um den Gedanken eines transzendenten, wesenhaft einen und guten, personalen Gott zurückzuweisen. Der vermeintlich fromme Widerstand beruht, so beurteilt, auf einem verkürzten Verständnis gerade derjenigen Momente der religiösen Erfahrung, die diesen Widerstand zu rechtfertigen scheinen. Und dieses verkürzte Verständnis beruht darauf, daß das historische Bedeutungsmoment dieser Erfahrung nicht in den Blick kam, das auch allen Bedeutungsmomenten erst ihren vollen religiösen Sinn verleiht.

Diese Differenz der Weisen, die religiöse Erfahrung zu verste-

hen, tritt im Unterschied der »Archaiologien« besonders deutlich zutage, durch die diese Erfahrung gedeutet wird. Denn die »archaiologische« Deutung der religiösen Erfahrung und die Vergegenwärtigung der »Archai« in den Handlungen des Kultes gewinnen ihre Überzeugungskraft dadurch, daß sie die Menschen immer neu dazu anleiten, zu verstehen, was sie erfahren. In der Begegnung mit dem Heiligen weiß der, der diese Erfahrung macht, sich noch einmal an jenen Anfang gestellt, aus dem die gesamte Erfahrungswelt erneuert hervorgehen kann. Was dabei jedoch unbemerkt bleiben kann, ist die Unzulänglichkeit von Deutungen, die die Gegensatz-Einheiten der Erfahrungswelt nur »verdoppeln«, indem sie sie bis in die »Archai« zurückverfolgen und dort wiederkehren lassen: Die *Complexio oppositorum* der Erfahrungswelt kehrt in der archaiologischen Deutung wieder als Mythos vom Götterstreit; die Gegensatz-Einheit zwischen der Ferne des Heiligen von der menschlichen Erfahrungswelt und seiner Nähe in ihr kehrt wieder in Mythen von der Theogonie, in welcher die Götter im wörtlichen Sinne »zur Welt kommen«, d.h. entstehen, indem sie sich die Weltwirklichkeit als ihren »Leib« erschaffen; die Gegensatz-Einheit von heiligem Schrecken und beseligender Lebensfülle, die in der Begegnung mit dem Heiligen erfahren wird, kehrt wieder in Mythen vom sterbenden Gott als dem Ursprung des todesträchtigen Lebens. Weil aber auf solche und ähnliche Weise die Gegensatz-Einheiten der Erfahrungswelt, gleichsam in einer Rückprojektion, auf die numinosen Ursprünge selbst bezogen werden und dort in »verdoppelter Gestalt« wiederkehren, wird auch die abbildhafte Erneuerung dieser Ursprünge zur bloßen »Wiederkehr des immer Gleichen«; dann aber enthält sie keine Verheißung einer Zukunft, in der diese Gegensätze aufgehoben sein werden. Damit geht zugleich der *Sensus historicus* der religiösen Erfahrung, die Denkwürdigkeit des stets überraschend Neuen, verloren. Und daraus entstehen jene Mißverständnisse der religiösen Erfahrung, von denen soeben die Rede war. Nicht Archaiologien als solche, wohl aber bestimmte unter ihnen sind also geeignet, die Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zu schwächen oder gar nicht erst aufkommen zu lassen: Es handelt sich um solche Mythen, die die Gegensatz-Einheiten der Erfahrungswelt und die daraus resultierende Dialektik, in die die Vernunft sich bei dem Versuch, diese Erfahrungswelt zu deuten, verstrickt, nicht aufheben, sondern archaiologisch verdoppeln.

Denn auch die christliche Botschaft legt die Erfahrung der Jün-

ger von der Auferweckung Jesu durch eine »Archaiologia« aus. Nur wer Christus als den »Erstgeborenen der Auferstehung von den Toten« zugleich als den »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung« begreift¹⁶, gewinnt aus der von den Jüngern bezeugten Erfahrung der Begegnung mit dem Auferstandenen zugleich die Hoffnung, mit ihm an der Neuschöpfung der Welt Anteil zu gewinnen.

Aber gerade an dieser Stelle wird der Unterschied der »Archaiologien« und mit ihm zugleich die Differenz im Verständnis der religiösen Erfahrung besonders deutlich. Wenn Christus als der »Erstgeborene der ganzen Schöpfung« bezeichnet wird, dann wird damit kein theogonischer Mythos erzählt. Gewiß kann, christlich verstanden, Christus nur deswegen der Ursprung der *neuen* Schöpfung genannt werden, weil er zugleich der Ursprung der *ersten* Schöpfung ist. Auch die christliche Archaiologia greift so bis in den »Ursprung des Alls« zurück. Aber die Erschaffung der Welt durch das göttliche Wort ist nicht identisch mit dem ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, sondern bleibt freie, durch keine Notwendigkeit des göttlichen Wesens erzwungene Tat. Und der Sieg über den »Fürsten dieser Welt«, der nach christlichem Verständnis durch Christi Kreuz und Auferweckung errungen wurde, ist nicht die »Wiederholung« eines »im Anfang« ausgetragenen Streits numinoser Mächte, sondern Ausdruck der freien, ungenötigten Weise, wie »Gott die Welt geliebt und seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat«. Die christliche Archaiologia ist weder ein Mythos von einer »Gottesgeburt«, die mit der Kosmogonie zusammenfiel, noch ein Mythos von Götterstreit und Götterfrieden, die sich in allen Konflikten der menschlichen Erfahrungswelt abbildhaft wiederholen. Und weil diese christliche Archaiologia von Gottes freiem, Geschichte begründenden Wirken spricht, tritt auch in der durch diese Archaiologia geordneten Erfahrung deren Sensus historicus unverkürzt hervor.

Daraus ergibt sich nun freilich die Frage, ob die hier beschriebene Weise, alle Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung im Lichte ihres Sensus historicus zu verstehen, die christliche Botschaft voraussetzt und ihr die philosophische Rechtfertigung gleichsam »nachliefert«, oder ob eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auch Kriterien an die Hand gibt, durch die ein solches Votum für die Prävalenz des Sensus historicus gerechtfertigt werden kann. Diese Frage aber enthält einen ersten Hinweis darauf, daß die »spe-

¹⁶ Kol 1,15 und 18.

zielle Transzendentalphilosophie«, die die besonderen Bedingungen der religiösen Erfahrung untersucht, zu deren Auslegung auf die »allgemeine Transzendentalphilosophie« zurückverwiesen wird.

Fünftes Teilergebnis

Die Gottesprädikate der klassischen Metaphysik, Gottes Transzendenz, seine wesenhafte Einheit und Vollkommenheit und seine Personalität entsprechen den vier Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung und können erst dadurch zu spezifisch religiösen Prädikaten werden. Dennoch stellt die Verehrung eines transzendenten, wesentlich einen und vollkommenen und zugleich personalen Gottes in der religionshistorischen Realität die Ausnahme dar. Der Widerstand gegen ein solches Gottesverständnis aber hat Gründe in der religiösen Erfahrung.

Die Erfahrung von der ungeteilten Gegenwart des Heiligen in jeder seiner Erscheinungsgestalten scheint die Unterscheidung zwischen seinem transzendenten Wesen und seiner innerweltlichen Erscheinung gegenstandslos zu machen. Die Rede von einem »transzendenten« Gott erregt dann den Verdacht, die Hierophanie zu einem »akzidentellen« Ereignis abzuwerten. –

Aus der Erfahrung der *Coincidentia oppositorum*, die nicht nur zur Eigenart der Weltwirklichkeit gehört, sondern auch zu jeder Hierophanie, ergibt sich ein religiös motivierter Widerstand gegen die Vorstellung von Gottes wesenhafter Einheit. Dieser Gottesbegriff erregt nun den Verdacht, die stets offene Entscheidung zwischen Heil und Unheil, die der numinosen Freiheit des Heiligen anheimgestellt bleiben muß, in eine Notwendigkeit zu verwandeln: Das Heilige »muß«, weil es eines ist, sich als »Ja ohne Nein« offenbaren, auch wenn diese Notwendigkeit erst am Ende der Geschichte evident werden wird. –

Die Erfahrung des heiligen Schreckens läßt den Verdacht entstehen, die Vorstellung von einem allgütigen Gott impliziere eine Verharmlosung seiner erschreckenden Übermacht – und sie verrate zuletzt nur einen »Heils-Egoismus« des Menschen, der sich der selbstlosen Freude an der Größe des Heiligen verweigert. Denn diese Freude würde, wenn sie wirklich selbstlos werde, davon unberührt bleiben, ob das Heilige sich für den Menschen als Lebensquelle oder als Tötungsmacht manifestiert. –

Schließlich kann jene Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen der Welt, die der Mensch in der religiösen Erfahrung gewinnt, alle Differenzen in der Zeit und in der Geschichte als unwesentlich erscheinen lassen. Die Rede von Gott als einer »Person«, die sich auf eine »Geschichte Gottes mit dem Menschen« einläßt, gerät dann unter den Verdacht, nichts anderes als eine Anmaßung des Menschen zum Ausdruck zu bringen, der sich weigert, die Wechselfälle seines eigenen Lebens gering zu achten im Verhältnis zu der Unüberbietbarkeit dessen, was das Heilige »im Anfang« gewirkt hat.

Dieser religiös motivierte Widerstand gegen die Vorstellung von Gottes Transzendenz, wesenhafte Einheit, Allgüte und Personalität wird stabilisiert und gegen mögliche Korrektur geschützt, wenn eine bestimmte Art von »Archaiologien« in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft den Rang von normativen Texten gewinnen: Mythen von einer Theogonie, die mit der Entstehung der Welt zusammenfällt (gegen die Vorstellung von Gottes Transzendenz), von einem »im Anfang« geschehenen Götterkrieg, der als bleibender Hintergrund des Götterfriedens in der Welt wirksam bleibt (gegen die Vorstellung von Gottes Einheit), von einer tötenden Übermacht als dem bleibenden Wesensmerkmal des Heiligen, das vom Menschen die selbstlose Zustimmung zur Tragik der Welt und des eigenen Lebens verlangt (gegen die Vorstellung von Gottes All-Güte), schließlich Mythen von der ewigen Wiederkehr, die alle Differenz der Ereignisse in der Zeit zu bloßen bedeutungsgleichen Variationen des immer Gleichen herabsetzt (gegen die Vorstellung Gottes personalem Handeln in der Geschichte).

Dabei zeigt sich: Recht oder Unrecht dieses Widerstands gegen die Rede von einem transzendenten, wesenhaft einen und guten Gott entscheidet sich am Verständnis des »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung. Erschöpft dieses Bedeutungsmoment sich darin, in immer neuen Variationen erfahrbar zu machen, was »im Anfang« schon ein für allemal entschieden worden ist, dann geht auch den übrigen Bedeutungsmomenten der Bezug zur Geschichte verloren. Nur wenn auch das allegorische, anagogische und tropologische Bedeutungsmoment im Lichte des unverkürzt wahrgenommenen historischen »gelesen« werden, gewinnen auch die klassischen Gottesprädikate ihre spezifisch religiöse Bedeutung zurück: Erst dann wird Gottes »Transzendenz« als der Möglichkeitsgrund seines souveränen Handelns in der Geschichte verstanden, »Einheit« als der Möglichkeitsgrund seiner geschichtswirksamen Treue, »Vollkommenheit«

als der Grund seiner »gutmachenden Güte«, die auch den Sünder in einer sündigen Welt nicht von ihrer Wirksamkeit ausschließt.

Darum ist es nötig, aber auch möglich, zu zeigen: Gerade jene Momente der religiösen Erfahrung, die den religiös motivierten Widerstand gegen die Verkündigung von Gottes Transzendenz, Einheit und Güte zu rechtfertigen scheinen, werden erst dann recht verstanden, wenn sie im Lichte der personalen, Geschichte begründenden göttlichen Freiheit begriffen werden. Die ungeteilte Gegenwart des Heiligen in jeder Gestalt seines Erscheinens, die Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen, die diese Begegnung mit dem Heiligen dem Menschen gewährt, und die *Complexio oppositorum* als Grundzug des Heiligen, das »tötet und lebendig macht«, gewinnt ihre volle religiöse Bedeutung erst in dem Maße, in welchem die religiöse Erfahrung als Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit verstanden wird, die den Menschen in seine Geschichte hineinverweist. Ein der Geschichte entfremdetes Verständnis läßt auch diese Bedeutungsmomente nicht in ihrer Eigenart hervortreten.

In den nächsten Schritten der hier vorgelegten Untersuchung wird zu zeigen sein: Eine transzendente Reflexion, die die Notwendigkeit und Möglichkeit aufzeigt, die Dialektik der Vernunft durch Postulate der Hoffnung aufzulösen, ist demgegenüber geeignet, deutlich zu machen, auf welche Weise jede Erfahrung und insbesondere die religiöse dem Menschen den Weg in eine zukunfts offene Geschichte öffnet. Wird auf solche Weise dieser Bezug zur Geschichte gesehen, dann erweist sich der religiös motivierte Widerstand gegen die Gottesprädikate der Transzendenz, der Einheit und Vollkommenheit und der Personalität als unbegründet.

Die Sonderstellung der jüdisch-christlichen Tradition aber beruht, so gesehen, darauf, daß hier jener Bezug der religiösen Erfahrung zur Geschichte ausdrücklich entdeckt worden ist, dessen universale Bedeutung für jede Art der Erfahrung, insbesondere der religiösen, durch transzendentalphilosophische Argumente nachgewiesen werden kann.

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Notwendigkeit und Eigenart der Vernunftpostulate

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Vgl. Erfahrung als Dialog 675.

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

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

² Vgl. Hebr. 11,1.

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

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

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

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

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

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

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

³ KdrV A 192.

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

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

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

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

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

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

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

a) Der hermeneutische Charakter der religiösen Erfahrung

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

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

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

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

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

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

b) Der hermeneutische Charakter der Vernunftpostulate

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

⁵ Ex 20,9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Vgl. Erfahrung als Dialog 650–685.

⁸ Joh. 1,9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Ps 80,4, 8 und 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aufgabe der Vernunftpostulate kann es daher nicht sein, den

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

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

¹⁰ Hebr. 1,11.

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

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

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

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

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

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

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

f) *Eine Bewährungsprobe beider Weisen des Sprechens von Gott*

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

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

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

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

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

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

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

5. Ein hermeneutisch-kritisches Wechselverhältnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Ps 18,29.

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

b) Krisen in der Geschichte des religiösen Bewußtseins

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

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

¹⁴ Phil. 3,13.

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

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

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

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

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

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

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

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

Entsprechend aber ist auch der Inhalt des philosophischen Po-

¹⁶ Klagen. 3,22 f.

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

c) *Hermeneutische Möglichkeiten einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie*

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

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

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

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

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

¹⁷ Hebr. 1,11.

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

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

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

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

Daraus ergibt sich zugleich eine Deutung der soeben beschriebenen Ausfallerscheinungen: *Der Ausfall oder die Marginalisierung des historischen Bedeutungsmoments kann darauf zurückgeführt werden, daß vielen religiösen Menschen jene Vernunftdialektik verborgen bleibt, die nach einer Auflösung durch Postulate der Hoffnung verlangt.* Dann bemerken diese Menschen zwar, daß auch und gerade die religiöse Erfahrung der menschlichen Vernunft Aufgaben stellt und daß diese Aufgaben erfüllt werden müssen, wenn der, der diese Erfahrung macht, fähig werden soll, zu begreifen, was sich ihm in dieser Erfahrung gezeigt hat und so nicht nur anderen, sondern vor allem sich selbst »Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihm ist«¹⁸. Aber es entgeht ihnen, daß auch der besondere Inhalt der religiösen Hoffnung ein Verständnis der Welt im Ganzen einschließt, die »der Vergeblichkeit unterworfen ist« und aus dieser nur auf Hoffnung hin befreit werden kann. Von dieser Hoffnung, ohne die kein Inhalt unserer Erfahrung seine Orientierungskraft und Maßgeblichkeit wahren kann, weil nur diese Hoffnung die Vernunft und mit ihr alles, was sich ihr zeigt, vor Selbstauflösung bewahrt, sprechen die Postulate der Vernunft. Und so bieten diese Postulate den Ansatz, von dem aus es erst möglich wird, auch von der religiösen Hoffnung Rechenschaft zu geben.

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

¹⁸ 1 Petr 3,15.

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

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

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

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

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

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

Sechstes Teilergebnis

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

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

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

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

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

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

VII Wiedergewinnung und Neugestaltung der metaphysischen Gottesprädikate im Rahmen einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten

Drei Gründe sind soeben angegeben worden, die die Behauptung rechtfertigen, in den Vernunftpostulaten, wie sie in einer über Kant hinaus weiterentwickelten allgemeinen Transzendentalphilosophie formuliert werden können, sei von der gleichen Wirklichkeit die Rede, die im religiösen Zusammenhang »Gott« genannt wird: Der postulatorische Vernunftglaube legt ebenso sehr wie der religiöse Glaube das Ganze der Wirklichkeit aus; beide beziehen sich auf den Grund einer Hoffnung, die sich auf ein frei handelndes Subjekt richtet und dieses deshalb als »Person« begreift. Und jeder von ihnen dient dem anderen als Bewährungsprobe und Auslegungshilfe zugleich.

Ist auf solche Weise gesichert, daß die Religion und die philosophische Postulatenlehre von der gleichen Wirklichkeit sprechen, wenn sie die Vokabel »Gott« gebrauchen, kann gefragt werden, was beide über diese Wirklichkeit sagen. (Die Beziehung auf den gleichen Gegenstand schließt ja die Identität der Aussagen nicht ein, sondern macht auch allen Dissensus erst möglich: Man kann nur verschiedener Meinung sein, wenn man dabei den gleichen Gegenstand meint; andernfalls können die Dialogpartner einander weder zustimmen noch sich gegenseitig widersprechen, sondern reden schlicht aneinander vorbei.) Daher ist im Folgenden zu fragen: Durch welche Wesensprädikate wird Gott im Kontext einer Lehre von den Vernunftpostulaten bestimmt? Und wie verhalten diese Prädikate sich einerseits zu den Gottesprädikaten der klassischen Metaphysik, andererseits zu denen, mit denen in Religionen über Gott gesprochen wird?

Die Transzendentalphilosophie ist von Kant nicht in der Absicht entwickelt worden, die klassische Metaphysik zu ersetzen, sondern sie auf neue Weise zu begründen. Darum konnte er eine Zusammenfassung der Ergebnisse, zu denen er in seiner »Kritik der reinen Vernunft« gelangt war, unter dem Titel veröffentlichen »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auf-

treten können«¹. Das galt zunächst für die Naturphilosophie. Die »transzendente Analytik« sollte es möglich machen, die »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« zu bestimmen². Sodann, in der »transzendentalen Dialektik« der »Kritik der reinen Vernunft« und in der darauf aufbauenden Postulatenlehre der »Kritik der praktischen Vernunft«, wird der Versuch unternommen, der philosophischen Gotteslehre eine neue Grundlage zu geben. In seinen nachgelassenen Papieren (»Opus posthumum«) hat Kant die transzendente Theologie als den »höchsten Standpunkt« der Transzendentalphilosophie bezeichnet³. Und es ist von besonderem Interesse, daß Kant hier keine Scheu zeigt, den Begriff der Person auf Gott anzuwenden: »Der Begriff von Gott ist der von einer Person, die Rechte hat, gegen die kein anderer Rechte besitzt«⁴.

In diesem transzendentalphilosophischen Zusammenhang werden (und zwar nicht erst im »Opus posthumum«) auch die wichtigsten Gottesprädikate der klassischen Metaphysik wiedergewonnen: die Prädikate der Transzendenz Gottes, seiner Einheit und seiner absoluten Vollkommenheit. Freilich gewinnen diese Prädikate im transzendentalphilosophischen Zusammenhang zugleich eine neue Bedeutung: Die »Transzendenz« Gottes, seine Wesensverschiedenheit von allem, was zur »Welt« gehört, wird nun aus der Differenz zwischen allen Gegenständen der Erfahrung und der Bedingung hergeleitet, die diese Erfahrung und ihre Gegenstände möglich macht. Die »Einheit« Gottes wird als die Bedingung dafür verstanden, daß die Ideen der Welt und des Ich, im Durchgang durch ihre Krisis in der Dialektik der Vernunft, vor aller inneren Widersprüchlichkeit bewahrt werden. Und die »höchste Vollkommenheit« Gottes wird als der Grund jene Vertrauens verstanden, das notwendig ist, wenn wir dessen gewiß sein sollen, daß die beiden Gesetze, die Gott gegeben hat, das Naturgesetz und das Sittengesetz, einander nicht widersprechen. Denn wäre dies der Fall, dann wäre das Sittengesetz, das von uns zugleich die Reinheit der Gesinnung und die Wirksamkeit der Tat verlangt, »auf leere, eingebildete Begriffe gestellt, mithin an sich falsch«⁵.

¹ Kant, Prolegomena zu einer jeden kommenden Metaphysik, Riga 1783.

² Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786.

³ Kant, Opus posthumum, Akademieausgabe XXI, Zusatz zum 5. Bogen des 7. Konvoluts.

⁴ Kant, Opus posthumum, Akademieausgabe XXI, 10.

⁵ KdpV A 205.

Freilich ist auch an die Transzendentalphilosophie, sofern sie von Gott spricht, die Frage zu stellen, die sonst an die Metaphysik gerichtet wird: die Frage, ob das Wort »Gott«, wenn es zur Benennung einer aus transzendentalphilosophischen Gründen postulierten Wirklichkeit gebraucht wird, noch jene Bedeutung behält, die es in jenem Zusammenhang hatte, aus dem die Philosophen diese Vokabel entlehnt haben: im Zusammenhang der religiösen Erfahrung. Um diese Frage zu beantworten, ist an das Verhältnis von allgemeiner und spezieller Transzendentalphilosophie zu erinnern. Die *allgemeine* Transzendentalphilosophie, so hat sich gezeigt, führt zu Vernunftpostulaten, welche die Bedingung benennen, ohne die die Dialektik der Vernunft nicht aufgelöst werden kann. Die so postulierte Wirklichkeit kann »Gott« genannt werden, sofern ihr Prädikate zugesprochen werden müssen, die auch im Kontext originär religiösen Sprechens vorkommen und dort als Unterscheidungs-Prädikate Gottes gelten. Darum ist diese Entlehnung der Vokabel »Gott« aus der Sprache der Religion nur dann berechtigt, wenn sich zeigen läßt: Die Postulate, die die allgemeine Transzendentalphilosophie formuliert, um die Dialektik der Vernunft aufzulösen, haben ein verändertes Verständnis dieser Prädikate zur Folge; und in dieser veränderten Bedeutung können sie auch dazu beitragen, die besonderen Bedingungen der spezifisch religiösen Erfahrung zu klären. Deshalb kommen die Prädikate, die die allgemeine Transzendentalphilosophie der von ihr postulierten Bedingung beilegen muß, nicht nur gelegentlich und zufällig auch in der religiösen Sprache vor, sondern sind im religiösen Zusammenhang unentbehrlich; denn sie bezeichnen zugleich die besondere Bedingung, auf der die Möglichkeit der spezifisch religiösen Erfahrung beruht. Von dieser besonderen Bedingung einer speziellen Erfahrungsart handelt die spezielle Transzendentalphilosophie.

Die Frage nach dem Recht, philosophische Begriffe als Gottesprädikate zu verwenden, bleibt auch dann notwendig, wenn die Transzendentalphilosophie über ihre bei Kant erreichte Gestalt hinaus weiterentwickelt wird. Denn es wird sich zeigen: Auch in einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie kehren die Gottesprädikate der klassischen Metaphysik wieder: die Prädikate der Transzendenz, der Einheit und der höchsten Vollkommenheit. Doch gewinnen sie hier nochmals eine neue Bedeutung. Diese neue Bedeutung gestattet es, auch die alte Frage neu aufzuwerfen, ob das Prädikat der Personalität Gottes auf solche Weise in einen Gegensatz zu den Prädikaten seiner Transzendenz, Einheit und höchsten Vollkommenheit

treten müsse, wie dies im Streit um den »Gott der Philosophen« immer wieder den Anschein hatte. Dabei wird sich zeigen: Es ist die Beziehung dieser Begriffe zur Geschichte, an der diese Frage sich entscheidet.

1. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes »Transzendenz«

a) *Von der klassischen Metaphysik zu einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie*

In der klassischen Metaphysik ist unter allen Prädikaten, die als »Gottesprädikate« gelten, gerade dasjenige besonders bedeutsam, das in der Sprache der Religion nicht ursprünglich heimisch ist: das Prädikat der »Transzendenz«. Es bezeichnet Gott als eine Wirklichkeit, die von allem verschieden ist, was uns innerhalb unserer Erfahrungswelt begegnen kann. Nun ist der Gedanke, daß Gott von allen Inhalten der menschlichen Erfahrung verschieden sei, auch der Religion nicht fremd. Die religiös erfahrene Wirklichkeit wird, um nochmals auf den Sprachgebrauch von M. Eliade zurückzukommen, in eine Erscheinungsgestalt des Heiligen »transfiguriert«. Diese Erscheinungsgestalt vermittelt zwar eine reale und wirksame Gegenwart des Heiligen, fällt aber gleichwohl nicht mit ihr zusammen, sondern ist »durchscheinend« für dessen »je größere« Wirklichkeit. Und dies gilt sogar für jene besonderen Erfahrungen, die religiös als Selbst-Manifestationen Gottes begriffen werden. Denn in solchen religiösen Erfahrungen erweist Gott sich als die Quelle eines Anspruchs, der dem Menschen zwar in der Gestalt seiner konkreten Erfahrungsinhalte begegnet, sich aber ihnen gegenüber als »Veritas semper maior« erweist. Die Differenz des Heiligen von all seinen Erscheinungsgestalten erweist Idololatrie und Fetischkult als Folgen einer Fehlform der religiösen Erfahrung; und diese Fehlform beruht darauf, daß ihr »allegorisches« Bedeutungsmoment ausgefallen ist. In der Betonung dieser Differenz zwischen dem Heiligen und seinen Erscheinungsgestalten, aber auch seiner Präsenz in diesen, kann man das religiöse Analogon zum metaphysischen Begriff der »Transzendenz« sehen. Denn auch dieser Begriff schließt beide Momente ein: einerseits die *Unterschiedenheit* Gottes von allen Gegenständen un-

serer Erfahrung und damit von jener Ganzheit aller dieser Gegenstände, die »Welt« genannt wird, andererseits seine *Präsenz* in jedem dieser Gegenstände. Ein »immanenter« Gegenstand tritt stets »neben« anderen Gegenständen auf; nur eine »transzendente« Wirklichkeit kann, als Ermöglichungsgrund aller Dinge und Menschen, in jedem dieser Erfahrungsgegenstände gegenwärtig und wirksam sein.

Freilich bleibt dabei die Frage offen, ob der so verstandene metaphysische Begriff der »Transzendenz« geeignet sei, die *besondere Weise* auszulegen, wie in der religiösen Erfahrung Gott als verschiedenen von allen Dingen und zugleich als in ihnen präsent erfaßt wird⁶. Denn diese besondere Weise, wie Gott und seine Wahrheit in der religiösen Erfahrung präsent wird, wird am Verhältnis dieser Wahrheit zur Geschichte ablesbar. Die metaphysisch verstandene »Transzendenz« bedeutet ein Enthobensein aus aller Geschichte. Und im Verhalten zu ihr gewinnt auch das Denken des Menschen Anteil an ihrer geschichts-enthobenen Ewigkeit. Deshalb wird, innerhalb einer metaphysischen Erkenntnistheorie, der Aufstieg der Seele zur metaphysischen Erkenntnis zugleich als ihr Weg zur Unsterblichkeit verstanden. Dagegen verweist das religiöse Verhältnis zu Gott und seiner »je größeren Wahrheit« den Menschen in seine zukunfts-offene Geschichte hinein. Das liegt teils daran, daß auf die religiöse Erfahrung all das zutrifft, was von Erfahrungen im Allgemeinen gesagt werden kann, teils daran, daß die allgemeinen Charakteristica jeder Erfahrung im speziellen Falle der religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt gewinnen (s. o. S. 76–85).

In jeder Erfahrung wird ein Anspruch des Wirklichen vernommen und im Anschauen und Denken des Erfahrenden zur Sprache gebracht, der größer ist als die Antwort, die der Erfahrende auf ihn gibt. Und diese »je größere Wahrheit« der Dinge wird inmitten der Erfahrung als deren vorantreibendes Moment wirksam, das den Erfahrenden auf eine zukunfts-offene Geschichte verweist. Darum enthält jede Erfahrung ein »allegorisches« Bedeutungsmoment: Sie sagt »mehr und anderes«, als der Erfahrende durch die je gegenwärtige Gestalt seines Anschauens und Denkens zu erfassen vermag, und macht ihm doch diesen Bedeutungs-Überschuß auf solche Weise bewußt, daß er sich um eine Umgestaltung seiner Anschauungs- und

⁶ Vgl. zum Folgenden: R. Schaeffler, Der philosophische Transzendenzbegriff – Hilfe oder Hindernis des Glaubens? in: A. Raffelt/B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg 2001, 421–430.

Denkformen bemühen kann. Dieses allegorische Bedeutungsmoment gewinnt im besonderen Falle der religiösen Erfahrung die Gestalt einer »eschatologischen Antizipation«. Die in der religiösen Erfahrung geschehende Zuwendung Gottes nimmt ihre eigene Vollgestalt, die Gottesgemeinschaft in der »kommenden Welt«, in realer Vergegenwärtigung des Verheißenen, inmitten der Zeit schon vorweg. Diese Antizipation ist es, die dem Sensus allegoricus der religiösen Erfahrung die spezifische Gestalt des »Sensus fidei« verleiht. Denn sie ermöglicht dem Erfahrenden jenes »Feststehen in dem, worauf er hofft«, das nach dem Hebräerbrief das Wesen des Glaubens ausmacht. Auch die so verstandene religiöse Erfahrung verweist den, der sie macht, auf seine künftige, zukunfts offene und für ihn stets überraschende Geschichte. Denn mit jeder neuen Erfahrung, die er macht, erscheinen auch alle bisherigen Begegnungen mit dem Heiligen, die den Inhalt früherer Erfahrungen ausgemacht haben, in einem neuen Licht. Und selbst die eschatologische Zukunft, die das Ziel dieser Geschichte ist, wird für ihn, durch immer neue Formen ihrer Vorwegnahme im realen Zeichen je gegenwärtiger Gottesbegegnung, auf stets neue Weise anschaulich und begreifbar. Es ist dieser spezifische Bezug zur Geschichte, der das religiöse Bekenntnis zu Gottes »je größerer Wahrheit« bestimmt.

Fragt man, ob dieses spezifisch religiöse Verständnis der »je größeren Wahrheit Gottes« mit dem philosophischen Begriff der »Transzendenz« beschrieben werden kann, dann wird man zunächst antworten müssen: Der traditionell metaphysische Begriff der »Transzendenz« eignet sich, wegen seines mangelnden Bezugs zur Geschichte, dazu nicht. Doch fragt sich, ob der Begriff der »Transzendenz« in solcher Weise weiterentwickelt werden kann, daß er dazu dienen kann, auch das spezifisch religiöse Bekenntnis zu Gottes »je größerer Wahrheit« auszulegen.

Nun ist eine solche Weiterentwicklung tatsächlich geschehen, und zwar nicht mit Rücksicht auf die besonderen Erfordernisse des Glaubensverständnisses und der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen. Diese Weiterentwicklung reicht in Ansätzen schon bis in die Anfänge der klassischen Metaphysik zurück, ist aber erst in der Transzendentalphilosophie Kants ausdrücklich vollzogen worden. Denn schon früh entstand die Frage, mit welchem Recht die Philosophie den Anspruch erheben kann, von einer Wirklichkeit zu sprechen und sie dadurch zum Gegenstand ihrer Aussagen zu machen, von der sie zugleich sagen kann, sie sei von allen Gegenständen

unserer Erfahrung und von deren Gesamtzusammenhang, der »Welt«, verschieden. Und eine schon früh gegebene Antwort lautete: Von einer Wirklichkeit zu sprechen, die dennoch kein Glied im geordneten Gesamtzusammenhang aller Gegenstände ist, also nicht zur »Welt« gehört, ist nur deswegen sinnvoll, weil die Bedingung, die die Beziehung des menschlichen Anschauens und Denkens auf alle ihre Gegenstände möglich macht, nicht selber ein Gegenstand neben anderen Gegenständen sein kann. Seit Platon ist es unter Philosophen geläufig, diese Transzendenz der Erfahrungs*bedingung* gegenüber allen Erfahrungs*gegenständen* durch die metaphorische Rede vom Licht deutlich zu machen, das das Auge zum Sehen befähigt und alle Gegenstände sichtbar macht, aber selber kein sichtbarer Gegenstand ist. Andernfalls nämlich würde es, nach Art eines »Lichtnebels«, alle anderen Gegenstände verdecken, statt sie unserem Blick zugänglich zu machen. Das Licht wird nicht als ein besonderer Gegenstand neben anderen Gegenständen gesehen, sondern ist für uns nur in dem erfahrbar, was es bewirkt: die Vermittlung (platonisch gesprochen: die »Zusammenjochung«) des leiblichen bzw. geistigen Auges mit allem, was für uns im Anschauen bzw. im Denken zugänglich wird. Wird nun, was bei Platon nicht der Fall ist, diese Bedingung der Subjekt-Objekt-Vermittlung »Gott« genannt, dann beruht die »Transzendenz« dieses Gottes auf dem Unterschied zwischen der notwendigen Erkenntnis*bedingung* von allen Erkenntnis*gegenständen*. Diese Unterscheidung aber gehört zu den zentralen Inhalten der kantischen Kritik.

So ist es die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und in diesem Sinne die »transzendente« Reflexion, die dem Begriff der »Transzendenz Gottes« seinen spezifisch philosophischen Inhalt verleiht. Und es darf hinzugefügt werden: *Erst der auf transzendente Weise ausgelegte Begriff der Transzendenz macht auch die übrigen Prädikate, die der Möglichkeitsbedingung der Erfahrung zugesprochen werden können, zu philosophischen Gottesprädikaten.* Auch die Begriffe der Einheit, der höchsten Vollkommenheit und der Personalität eignen sich nur dann dazu, als philosophische Gottesprädikate verwendet zu werden, wenn sie sich auf ein *transzendentes*, von allen Gegenständen unserer Erfahrung verschiedenes Wesen beziehen. Und nur die *transzendente* Reflexion auf die Differenz zwischen den Möglichkeitsbedingungen und den Gegenständen der Erfahrung füllt den Begriff des Transzendenten mit einem Inhalt, der den Gebrauch dieses Begriffs zu rechtferti-

gen vermag. Von einem Wesen zu sprechen, das wirklich ist, ohne Gegenstand unserer Erfahrung zu sein, ist nur gerechtfertigt, wenn dieses sich als Möglichkeitsbedingung jeder Erfahrung ausweisen läßt.

Nun ist die so verstandene Licht-Metapher auch in der Sprache der Religion geläufig. Hier ist von der aufleuchtenden Herrlichkeit Gottes die Rede (Qabod, Doxa), einem »Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt« und dessen Widerschein auf dem Antlitz aller Kreatur wiederentdeckt werden kann (»Alle Lande« bzw. »Himmel und Erde sind seiner Herrlichkeit voll«). Und auch dieses Licht ist nicht ein eigener Gegenstand des religiösen Erkennens neben anderen Gegenständen, die gesehen werden. (In diesem Sinne macht es auch seine Quelle nicht unverstellt »sichtbar«, sondern ist zugleich der »Mantel«, in den Gott sich hüllt.) Aber es »macht das Auge hell« und läßt alles, was ist, als »Spiegel und Gleichnis« dieser Lichtquelle erscheinen. Insoweit scheint die philosophische Rede vom »übergegenständlichen Licht« und deswegen von der Differenz zwischen diesem Licht und allem, was es erleuchtet (dem Auge des Geistes) und was es beleuchtet (allen Gegenständen der Erfahrung), geeignet, das originär religiöse Reden von Gott auszulegen. Und in diesem Zusammenhang bewährt sich der philosophische Begriff der »Transzendenz« als ein Gottesprädikat.

Dennoch bleibt auch hier die Frage offen, ob dieser Begriff der »göttlichen Transzendenz«, der wegen seiner Beziehung auf die Ermöglichung von Erfahrung »transzendental« genannt werden kann, mitsamt seiner Veranschaulichung durch die Metapher vom »übergegenständlichen Licht« auf die Inhalte religiöser Erfahrung angewendet werden kann. Denn die aufleuchtende Herrlichkeit Gottes ist, religiös verstanden, primär der Inhalt einer *besonderen* Erfahrung, durch die Gott »aus seiner Verborgenheit hervortritt«, auch wenn sekundär der Widerschein dieser Herrlichkeit, einmal in der besonderen religiösen Erfahrung wahrgenommen, »auf dem Antlitz aller Kreatur« wiedererkannt werden kann. Und während der transzendental verstandene Begriff der göttlichen Transzendenz alle Differenzen zwischen innerweltlichen Gegenständen vor der einen Differenz zwischen *Erfahrungsgegenständen* und der *Erfahrungsbedingung* verblasen läßt, gehört es zur religiösen Erfahrung, daß sie die Selbstmanifestation des Heiligen und Göttlichen in besonderen, ausgezeichneten Gestalten und Erfahrungen inmitten dieser Erfahrungswelt zu entschlüsseln vermag. Durch ein konsequent transzendenta-

les Gottesverständnis dagegen scheinen *besondere* Hierophanien und Theophanien gerade deswegen ausgeschlossen zu werden, weil *alles*, was sich uns in der Erfahrung zeigt, als Selbstmanifestation Gottes verstanden werden kann. Es ist also zu prüfen, ob es bei diesem unvermittelten Gegensatz zwischen dem »postulierten Gott« und demjenigen Gott (oder gar von denjenigen Göttern) bleiben muß, von dem bzw. von denen in Religionen die Rede ist. Diese Frage aber muß im Hinblick auf eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie neu gestellt werden.

Nun aber hat sich gezeigt: Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie vermag der Lehre von den Vernunftpostulaten eine Bedeutung zu geben, für die ebenfalls die Beziehung zur Geschichte wesentlich ist. Zunächst nämlich wird eine solche Transzendentalphilosophie die »Gegenstandskonstitution« nicht als die Bearbeitung eines »rohen Stoffes« von Sinnesaffektionen durch die Formen unseres Anschauens und Denkens verstehen, sondern als einen »Dialog mit der Wirklichkeit«. Sodann aber wird sie die Wiederherstellung der Vernunft im Durchgang durch ihre Dialektik als ein kontingentes Ereignis begreifen, dessen Kontingenz auf eine frei wirkende Bedingung verweist. Der Dialog mit der begegnenden Weltwirklichkeit erscheint unter dieser Voraussetzung seinerseits als die Erscheinungsform eines Dialogs, den das Subjekt mit dieser frei wirkenden transzendentalen Bedingung zu führen hat. Auf deren freie Anrede antwortet der Mensch, indem er sich durch sie zu neuen Formen des Anschauens und Denkens umgestalten läßt.

Der Mensch kann jene »Geschichte der reinen Vernunft«, für die Kant eine »Stelle im System offenhalten« wollte, dann erzählen, wenn er die Krisen, in die diese Vernunft im Laufe ihrer Geschichte gerät, und die Überwindung dieser Krisen durch den postulatorischen Vernunftglauben als eine Abfolge von Begegnungen mit der göttlichen Freiheit und mit den Gestalten einer Zuwendung zum Menschen begreift, »auf die wir keinen Rechtsanspruch haben«. So begründet der postulatorische Vernunftglaube zugleich die Fähigkeit des Menschen, die menschliche Vernunft in ihrer Geschichte zu begreifen.

Der Gott, dessen Existenz in einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie postuliert wird, muß als verschieden von allen Inhalten der Erfahrung gedacht werden, weil es seiner ungeschuldeten, freien Entscheidung anheimgestellt bleibt, ob und in welcher Weise die Vernunft aus ihrer unvermeidlichen Dialektik so hervorgehen wird, daß sie zu neuen Formen der Selbstbestimmung fähig wird.

Von dieser Entscheidung hängt es ab, ob die erfahrene Krisis der Vernunft zu deren Selbstauflösung oder zu ihrer »Wiedergeburt« führen wird. Und von der neuen Gestalt des Anschauens und Denkens, die aus dieser Wiedergeburt entspringen wird, wird es abhängen, auf welche neue Weise auch die Inhalte der Erfahrung dem Subjekt gegenübertreten.

Transzendentalphilosophisch von Gottes »Transzendenz« reden, bedeutet daher: von jener souveränen Freiheit reden, in der der »postulierte Gott« nicht nur der gesamten Erfahrungswelt gegenübertritt, sondern auch und vor allem dem erfahrenden Subjekt, um über dessen Wiederherstellung im Durchgang durch seine drohende Selbstauflösung zu entscheiden. So verstanden weist der Begriff des »transzendenten Gottes« das Subjekt und mit ihm seine gesamte Erfahrungswelt in eine offene, durch keine Notwendigkeit sondern allein durch Gottes Freiheit bestimmte Geschichte hinein. Die Dialektik der Vernunft wird nicht in einem apriorischen Wissen aufgehoben, sondern in einem postulatorischen Vernunftglauben, der sich in zuversichtlicher Hoffnung auf den in diesem Sinne transzenten, der gesamten Erfahrungswelt in souveräner Freiheit gegenüberstehenden Gott richtet. Das Vertrauen auf diese durch keine innerweltlichen Bedingungen eingeschränkte Freiheit Gottes gibt dem Menschen die Zuversicht, daß in all seinen Akten des Erkennens und Handelns, durch die er den Anspruch des Wirklichen zu beantworten sucht, zugleich jene personale Zuwendung Gottes zur Sprache kommt, die auch noch die Unvollkommenheit menschlichen Denkens und Tuns zur »Entäußerungsgestalt« göttlicher Gegenwart werden läßt und sich gerade dadurch als fähig erweist, sich auch gegen fehlgeleitete Formen dieser menschlichen Antwort durchzusetzen.

In den folgenden Überlegungen wird zu zeigen sein, daß erst ein so verstandener Transzendenzbegriff sich dazu eignet, auch jene spezifische Gestalt auszulegen, die der »Sensus allegoricus« jeder menschlichen Erfahrung im spezifisch religiösen Zusammenhang gewinnt: diejenige Gestalt, die traditionell ihr »Sensus fidei« genannt wird.

b) Der Sensus fidei der religiösen Erfahrung und seine Auslegung durch eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie

Der »Sensus fidei«, so wurde an früherer Stelle ausgeführt, besteht darin, daß der Mensch in jenem Verbum Mentis (und sekundär auch

Verbum Oris), zu dem er in der Begegnung mit dem Heiligen fähig wird, sich nicht nur der unendlichen Differenz zwischen dem Anspruch des Heiligen und seiner Antwort bewußt wird, sondern zugleich die »antizipatorische Präsenz« dieses Heiligen erfährt. Diese macht ihn fähig, eine für die Zukunft erhoffte Vollgestalt seiner doxologischen Antwort schon jetzt in der Sprachhandlung seines Gotteslobs wirksam vorwegzunehmen. Er tritt schon jetzt in jene Beziehung zum Heiligen ein, die er für »das Ende der Tage« erhofft. Und deshalb stimmt er schon jetzt in den »himmlischen Lobgesang« ein, an dem er »am Ende der Tage« teilzunehmen hofft. Die »antizipatorische Präsenz« des Heiligen ermöglicht so dem erfahrenden Subjekt eine Weise des Anschauens und Denkens, die, trotz aller innergeschichtlichen Vorläufigkeit, den Charakter einer »eschatologischen Antizipation« gewinnt.

Wird der postulatorische Vernunftglaube im zuletzt beschriebenen Sinne verstanden, dann erweist er sich zugleich als tauglich, den Sensus fidei der religiösen Erfahrung auszulegen, aber auch durch ihn ausgelegt zu werden. Diese Auslegung beschränkt sich nicht nur darauf, dieses besondere Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung als Spezialfall jenes Sensus anagogicus kenntlich zu machen, der zu jeder Erfahrung gehört, sondern betrifft auch seine spezifisch religiöse Eigenart: Dieser *besonderen Art* der Erfahrung ist »originär gegeben«, was der postulatorische Vernunftglaube, angesichts der drohenden Selbstauflösung der Vernunft, als Bedingung *jeder* Erfahrung voraussetzen muß: jene personale Zuwendung Gottes, die in jedem Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, ihre Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt findet und im menschlichen Anschauen und Denken, trotz aller Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit, antwortend zur Sprache gebracht werden will.

Diese Auslegung der religiösen Erfahrung gibt zugleich dem, der sie macht, einen Maßstab seiner kritischen Selbstbeurteilung an die Hand. Denn der Anspruch des religiösen Menschen, der »antizipatorischen Präsenz« des Heiligen begegnet zu sein und in seiner doxologischen Antwort den »himmlischen Lobgesang« der Endzeit antizipiert zu haben, kann zum Ausdruck einer bloßen Weltflucht oder einer Kompensation der Enttäuschung an dieser Weltzeit werden. Im Augenblick der religiösen Erfahrung »schon in die kommende Welt versetzt«, meint dann der religiöse Mensch, allen Krisen des Lebens in »dieser Welt« enthoben zu sein. Dann wird das Bewußtsein, durch solche Krisen ernsthaft bedroht zu sein, für einen bloßen Ausdruck

der »Torheit« derer gehalten, die zur befreienden »Einsicht« in die alles beherrschende Heilswirksamkeit Gottes noch nicht gelangt ist. Es gibt, um ein Beispiel aus der christlichen Frömmigkeit zu nennen, ein Vertrauen in Gottes Vergebungsgnade, das das Bewußtsein, unter Gottes Gericht zu stehen, für den Ausdruck einer »religionshistorisch überholten Mentalität der Furcht« hält. Dann aber geht das Bewußtsein von der Kontingenz unserer Geschichte ebenso verloren wie das Bewußtsein von Gottes durch keine Gesetzmäßigkeit genötigten Freiheit.

Angesichts dieser Gefahr muß die religiöse Erfahrung sich dadurch bewähren, daß sie in dem Gott, dessen Herrlichkeit ihr gegenwärtig aufleuchtet, zugleich denjenigen erkennt, der die menschliche Vernunft im Durchgang durch ihre Dialektik wiederherzustellen vermag. Diese kontingente Wiederherstellung der Vernunft im Durchgang durch ihre Dialektik ist der Inhalt einer Geschichte der Vernunft, deren Verlauf keinem apriorischen Gesetz ihrer Notwendigkeit folgt. Die recht verstandene »eschatologische Antizipation« versetzt den Menschen nicht an einen Ort außerhalb von Welt und Zeit, sondern macht ihn fähig, sich seiner Geschichte mit all ihren Krisen vertrauensvoll auszusetzen. Von dem Grund dieses Mutes zur Geschichte aber spricht der postulatorische Gottesglaube. In kritischer Zuspitzung formuliert: Wenn die Herrlichkeit Gottes, deren gegenwärtiges Aufleuchten in der Doxologie beantwortet wird, sich nicht zugleich als Selbstmanifestation desjenigen erweist, auf den der postulatorische Vernunftglaube sich richtet, ist er auch im religiösen Kontext nicht der »wahre Gott« gewesen. Oder positiv ausgedrückt: Ob in der religiösen Erfahrung das Aufleuchten der Herrlichkeit des wahren Gottes wahrgenommen wurde, wird sich auf zweifache Weise zeigen müssen: dadurch, daß die religiöse Erfahrung dem, der sie gemacht hat, den Mut verleiht, sich der Geschichte der Vernunft mit all ihren Krisen auszusetzen, und dadurch, daß der, der diese Erfahrung macht, durch die antizipatorische Präsenz des Erhofften in allen Krisen dieser Geschichte zu neuen Formen der Selbstbestimmung seines Anschauens und Denkens befähigt wird. Die transzendental verstandene »Transzendenz« Gottes, der der gesamten Erfahrungswelt so gegenübertritt, daß er in souveräner Freiheit über die Geschichte der Vernunft entscheidet, wird so zum Kriterium, an dem auch die religiöse Erfahrung sich zu bewähren hat.

Auf solche Weise gewinnt der philosophische Begriff der »Transzendenz Gottes« jene kritische Funktion zurück, die auch die klassi-

sche Metaphysik für ihn in Anspruch genommen hat. Aber diese Rückgewinnung ist nur durch zwei Voraussetzungen möglich geworden: Die erste Voraussetzung bestand darin, daß die Philosophie sich, durch sorgsame Beachtung des religiösen Sprechens von Gott, dessen vergewissert hat, daß sie mit diesem Begriff wirklich von Gott und nicht von etwas anderem spricht (s. o. S. 174 ff.). Die zweite Voraussetzung bestand darin, daß der philosophische Begriff der Transzendenz, im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie verwendet, jenen Bezug zur Geschichte gewann, der für den »Sensus fidei« der religiösen Erfahrung charakteristisch ist. Unter diesen beiden Voraussetzungen wird der philosophische Begriff der Transzendenz zur kritischen Instanz, an der auch die religiöse Erfahrung sich messen muß.

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Auch die religiöse Erfahrung ist geeignet, ihrerseits den philosophischen Begriff der »Transzendenz Gottes« kritisch auszulegen. Und auch diese Auslegung beschränkt sich nicht darauf, einen Spezialfall anzugeben, an dem die allgemeinen Einsichten der Transzendentalphilosophie sich bewähren können. Vielmehr kann die religiöse Erfahrung, die, wie soeben ausgeführt, von der Philosophie zu einer kritischen Selbstreflexion angeregt wird, auch ihrerseits der Transzendentalphilosophie einen Maßstab ihrer Bewährung an die Hand geben. Denn der postulatorische Vernunftglaube, der darauf vertraut, daß die Dialektik der Vernunft durch die Beziehung zu einem »postulierten Gott« überwunden werden kann, steht in der Gefahr, sich auf die Krisen, in die die Vernunft durch ihre Dialektik geführt wird, leichtfertig einzulassen. Es gibt, um bei dem von Kant bevorzugten Beispiel für die Vernunftdialektik zu bleiben, ein Vertrauen in den Gott, der nicht nur der Gesetzgeber des Sittengesetzes, sondern zugleich der des Naturgesetzes ist, das dazu führt, die Erfahrung des Konflikts zwischen der Forderung nach Reinheit der Gesinnung und der Forderung nach Wirksamkeit der Tat für das Ergebnis einer bloßen Täuschung zu halten. Man meint sich dann entweder berechtigt, die Folgen der eigenen Taten »getrost Gott zu überlassen«, wenn diese nur aus gutem Willen geschehen sind, oder sich notfalls »moralisch schmutzige Hände zu machen«, wenn man nur, bei sorgfältiger Folgen-Abschätzung, einem guten Ziele wirksam gedient hat. Dann geht das Bewußtsein davon verloren, daß die Aufhebung der Vernunftdialektik zwar zuversichtlich erhofft, aber nicht als notwendig deduziert werden kann. Und zugleich damit geht das Staunen darüber verloren, daß die Ver-

nunft im Durchgang durch ihre Dialektik zu neuen, nicht vorhersehbaren Formen ihrer Selbstbestimmung geführt werden kann.

Um diese Gefahr eines falsch verstandenen Apriorismus zu vermeiden, muß der postulatorische Vernunftglaube sich einer Bewährungsprobe unterziehen: Er muß zeigen können, daß er sich für die stets überraschende Erfahrung offenhält, dem Heiligen in seiner richtenden und rettenden Macht zu begegnen. (Kant hat dies durch den Hinweis deutlich zu machen versucht, daß wir der Einwohnung des Geistes als unseres Trösters nur gewiß werden können, wenn wir ihn zuvor, in unserer Fähigkeit zum strengen Gewissensurteil, als den uns einwohnenden Richter begreifen⁷.) In kritischer Zuschärfung gesagt: Der »postulierte Gott«, der nicht zugleich als derjenige verstanden würde, der sich in der religiösen Erfahrung auf ungenötigte Weise als »Richter und Retter« wirksam erweist, wäre von einem »fingierten Gott« nicht mehr zu unterscheiden. Oder positiv ausgedrückt: Ob der Vernunftglaube wirklich von einem »transzendenten« oder nur von einem im Bewußtsein der Glaubenden existierenden Gott spricht, muß sich daran erweisen, daß dieser Vernunftglaube sich für die religiöse Erfahrung offenhält, ohne dieser Erfahrung durch ein vermeintlich apriorisches Wissen vorzugreifen. Die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung wird so zum Kriterium, an dem auch der Vernunftglaube sich zu messen hat.

Auf solche Weise wird jene hermeneutische Wechselbeziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der Transzendentalphilosophie, von der an früherer Stelle die Rede war, zu einer Wechselbeziehung der klärenden Kritik. In der Kraft dieser klärenden Kritik können beide sich gegenseitig vor Selbst-Mißverständnissen und Fehlgestaltungen bewahren. Und es ist gerade der Begriff der »Transzendenz«, der diese Gegenseitigkeit der klärenden Kritik möglich macht.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, daß auch die Begriffe der »Einheit« und der »höchsten Vollkommenheit«, die in der klassischen Metaphysik als Gottesprädikate verwendet werden, diesen Gebrauch nur rechtfertigen, wenn sie als Bezeichnung für Eigenschaften eines transzendenten, der Welt und dem Ich in souveräner Freiheit gegenüberstehenden Wesens verstanden werden. Und wie-

⁷ Vgl. R. Schaeffler, Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Ricken/F. Marty [Hrsg.] Kant über Religion, Stuttgart 1992.

derum wird sich zeigen, daß dazu eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie und ihrem Rahmen eine Neuformulierung der Vernunftpostulate notwendig ist.

2. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes »Einheit«

a) *Die Einheit Gottes in der klassischen Metaphysik*

Das soeben Gesagte zeigt sich besonders deutlich beim Begriff von Gottes Einheit. In der klassischen Metaphysik gilt dieser Begriff nicht nur deswegen als ein Gottesprädikat, weil von Gott gesagt werden muß, was von jedem Seienden gesagt werden kann: »Omne ens est unum«. Auch erschöpft sich diese Aussage über Gott nicht darin, daß diese »passio generalis omnis entis« Gott in einem gradweise bis aufs Höchste gesteigerten Maße zugesprochen werden muß. Vielmehr wird von Gott als dem Einen deswegen gesprochen, weil er als Grund aller Ordnung in der Mannigfaltigkeit der Kreaturen und zugleich als Grund der Beständigkeit der Seele in den Wechselfällen des Lebens bezeichnet werden soll. Als solcher Grund aber muß er von allem unterschieden werden, was er begründet. Er ist transzendente Einheit als Grund aller kosmischen Ordnung und aller psychischen Perseveranz. Sogar die Unsterblichkeit der Seele wird aus ihrer Beziehung zu dieser göttlichen Einheit hergeleitet⁸.

Nun ist der Gedanke, daß alle Ordnung der Welt und alle Beständigkeit des menschlichen Lebens auf der Herkunft aller Dinge aus einem einheitlichen göttlichen Ursprung beruhe, auch der Religion nicht fremd. Auch jene besonderen Erfahrungen, die religiös als Selbst-Manifestationen Gottes oder der Götter begriffen werden, gelten häufig als Begegnungen mit jenem Ur-Anfang, dessen Einzigkeit und Unüberbietbarkeit die Bedingung dafür ist, daß er in allen Inhalten unserer Welterfahrung abbildhaft wiederkehrt. Das gilt schon für die nicht-monotheistischen Religionen, die den Ursprung aller Dinge in den Taten und Leiden einer Mehrheit von Gottmächten zu finden meinen. Auch hier ist das, was die Götter »im Anfang« gewirkt haben, einer »Vermehrung« weder bedürftig noch fähig,

⁸ Vgl. Augustin, *De ordine*, und: *Soliloquia* 2, cap 13–19.

sondern kehrt in allen Ereignissen des Weltlaufs abbildhaft wieder. Dieses Gründungsgeschehen ist in seiner Einmaligkeit und universalen Bestimmungskraft das »Unum in multis«, das eine Urbild-geschehen, das in allen Ereignissen des Weltlaufs die Vielfalt seiner Abbild-Geschehnisse findet. Die Einzigkeit und universale Bestimmungskraft dieses Urbild-Geschehens kann als das religiöse Analogon zum metaphysischen Begriff der »Einheit« verstanden werden. Denn auch dieser Begriff schließt die zwei genannten Momente ein: einerseits die *Identität* des Göttlichen, das von aller Unterschiedlichkeit seiner welthaften Abbilder unbetroffen bleibt, und die *Universalität* seiner Bestimmungskraft, die die unüberschaubare Vielfalt dessen, was zum Inhalt menschlicher Erfahrung werden kann, zu einem geordneten Ganzen zusammenschließt. Nur dieses von aller Weltwirklichkeit verschiedene Eine kann als der Grund für das geordnete Ganze des Weltlaufs verstanden werden.

In monotheistischen Religionen wird dieses Moment zur Abso-lutheit gesteigert. Auch die gegensätzlichsten Inhalte der menschlichen Erfahrung, unter Einschluß aller Unheils-Erfahrungen, werden auf das Wirken eines einzigen Gottes zurückgeführt. »Ich bin der Herr und sonst keiner. Ich lasse das Licht entstehen und schaffe die Finsternis. Ich wirke den Frieden und schaffe das Unheil«⁹. Auch in dieser Betonung der göttlichen Einzigkeit liegt das unterscheidend Religiöse in der Bezugnahme auf die unüberbietbare und universale Bestimmungskraft seines Wirkens, nicht oder doch nicht primär auf die von allem Bezug zur Schöpfung unabhängige Einheit des göttlichen Wesens. Es geht darum, daß der Hörer der Botschaft dieses göttliche Wirken auch dort wiedererkennt, wo er nur Dunkel und Unheil zu erfahren meint. Und wiederum scheint darin ein Analogon zum metaphysischen Begriff jener »Einheit« zu liegen, kraft derer die »Erstursache aller Dinge« keine konkurrierenden Ursachen des Weltgeschehens außer sich hat.

Aber auch hier bleibt die Frage offen, ob der so verstandene Begriff des »Einen« geeignet sei, die *besondere Weise* auszulegen, wie die ordnungsstiftende Identität des Ursprungs aller Dinge sich der religiösen Erfahrung originär erschließt. Und auch hier gilt: Diese besondere Weise des religiösen Verhältnisses zur Identität Gottes und zur universalen Maßgeblichkeit seiner Wahrheit wird am Verhältnis dieser Wahrheit zur Geschichte ablesbar. Denn die metaphy-

⁹ Jes 45. 6 f.

sich verstandene Einheit wird als Einfachheit des Wesens (simplicitas) verstanden, die jede Möglichkeit der Veränderung ausschließt¹⁰. In religiösen Zeugnissen dagegen ist davon die Rede, daß es Gott »reuen kann, den Menschen geschaffen zu haben«¹¹, aber auch daß er »umkehrt von seinem Zorn«¹². Und selbst das so »metaphysisch« klingende Bekenntnis zu Gott als dem »Vater aller Lichter, bei dem es keine Veränderung und auch nicht den Schatten einer Umwendung gibt«¹³, spricht nicht von einer Wesens-Notwendigkeit, die das Verhalten dieses Gottes bestimmt, sondern von seiner ungenötigten Treue. »Aus freiem Willen hat er uns durch das Wort seiner Wahrheit geboren«¹⁴. Das religiöse Bekenntnis zu Gottes Einheit und Einzigkeit ist der Ausdruck einer in Bedrängnis bewährten Hoffnung, in keiner Wendung der Geschichte irgendwelchen fremden, feindlichen Göttern zu begegnen, sondern stets dem gleichen, der der einmal gegebenen Heilszusage die Treue hält. Das religiöse Bekenntnis zu Gottes Einheit öffnet deswegen ebensowenig wie das zu seiner »Transzendenz« einen Ausweg aus der Geschichte und ihren Unvorhersehbarkeiten, sondern begründet und rechtfertigt gerade den Mut zu dieser Geschichte. Der Monotheismus ist nicht die Quelle eines apriorischen Wissens, das den Überraschungen der Erfahrung enthoben wäre, sondern, nach einem Wort von Franz Rosenzweig, die Quelle des »Zutrauens zur Erfahrung«¹⁵. Er begründet die Kraft, sich der Geschichte anzuvertrauen, nicht das Recht, sich ihr zu entziehen. Das liegt daran, daß das religiöse Bekenntnis zu Gottes Einheit Ausdruck der religiösen Erfahrung ist und daß diese Erfahrung einerseits, wie jede Erfahrung, ein »anagogisches« Bedeutungsmoment in sich enthält, während andererseits dieses anagogische Bedeutungsmoment im religiösen Zusammenhang jene spezifische Gestalt gewinnt, die mit der Tradition als ihr »Sensus spei« bezeichnet werden kann (s. o. S. 90–103).

¹⁰ Vgl. Thomas v. Aquin S.Th.I, q3 und q9 a1.

¹¹ Gen 6,6.

¹² Jona 3,9 f.

¹³ Jak 1,17.

¹⁴ Jak 1,18.

¹⁵ F. Rosenzweig, Das neue Denken, in: Kleinere Schriften 1937, 373–398.

b) Der Sensus spei der religiösen Erfahrung und die Einheit Gottes als Vernunftpostulat

Jede Erfahrung enthält, unbeschadet ihrer Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit, nicht nur eine »Annäherung« an das Wirkliche und seinen Anspruch, sondern eine gegenwärtige Begegnung mit ihm. Sie »vergegenwärtigt«, in der jeweils erreichten Gestalt, in der das Wirkliche sich zeigt, dessen weitertreibenden Anspruch und verleiht so dem Subjekt die Gewißheit: Kommende Weisen, wie dieses Wirkliche seinen Anspruch geltend machen wird, werden nichts von dem außer Kraft setzen, was dem Erfahrenden in früheren Begegnungen mit ihm einsichtig geworden ist. Diese Gewißheit verleiht dem Erfahrenden die Kraft, sich in seine ihm noch unbekannte Zukunft hinein loszulassen. Nur in der Kraft dieses Vertrauens schließen sich die verschiedenen Phasen im Dialog mit diesem Wirklichen zur Einheit eines Weges zusammen, der »nach oben führt« (an-agei), d. h. die Eigenart dieses Wirklichen und seines Anspruchs stufenweise immer deutlicher und auf immer inhaltsreichere Weise erkennen läßt (s. o. S. 49 f.). Dieses »anagogische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, gewinnt im religiösen Zusammenhang den besonderen Charakter einer Zusage göttlicher Treue. Die erfahrene freie Zuwendung des Heiligen selbst ist es, die dem Erfahrenden jene Treue des Heiligen verbürgt, die es ihm möglich macht, im Wechsel der Weisen, wie das Heilige sich ihm in der Erfahrung zeigt, seine Identität zu entdecken. Es ist diese in der religiösen Erfahrung implizierte Zusage göttlicher Treue, die dem anagogischen Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Kontext den besonderen Charakter des »Sensus spei« verleiht.

Dieser »Sensus spei«, so wurde an früherer Stelle ausgeführt, besteht darin, daß die religiöse Erfahrung dem, der sie macht, die Gewißheit von einer Zuwendung Gottes vermittelt, die für ihn zur Quelle des Vertrauens in Gottes Treue werden kann. Dieser Treue kann er sich auch in Zeiten, in denen Gott »sein Angesicht verhüllt«, hoffend anvertrauen. Denn nur im Vertrauen auf diese Treue des Heiligen kann der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, in allen Wendungen seines Geschicks nach dem »Angesicht« suchen, das er wiedererkennt und mit der Anrufung des Namens begrüßt. Und dieses Verhältnis von Treue des Heiligen und hoffendem Vertrauen des Menschen verhindert, daß in der Gegensätzlichkeit der Weisen, wie

der Mensch sich im Wechsel seiner Lebenssituationen vom Wirklichen in Anspruch genommen weiß, die Hoffnung verlorengeht, die sich in einem »eschatologischen Monotheismus« ausspricht: die Hoffnung, daß es »am Ende der Tage« gelingen werde, in allem, was ist und geschieht, die Manifestationen des einen und einzigen Gottes zu erkennen und ihn dann, nicht mehr hoffend sondern schauend, bei seinem Namen zu rufen. »Am Ende der Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einziger«¹⁶ (s. o. S. 66 f., 103 u. 205 f.). So ist es wiederum der Bezug zur Geschichte, der das religiöse Bekenntnis zu Gottes Einheit bestimmt. Denn dieses Bekenntnis ist von der Hoffnung getragen, daß die Suche nach dem göttlichen Angesicht auch in Zeiten, in denen dieses Angesicht sich verbirgt, nicht vergeblich sein wird.

Fragt man, ob dieses spezifisch religiöse Verständnis einer göttlichen Treue, bei der es »keine Veränderung und auch nicht den Schatten einer Umwendung gibt«, mit dem philosophischen Begriff der »Einheit Gottes« beschrieben werden kann, dann wird man zunächst antworten müssen: der traditionell metaphysische Begriff der »Einheit« eignet sich dazu nicht, und zwar wiederum, wie schon beim Begriff der »Transzendenz« ausgeführt wurde, wegen seines mangelnden Bezugs zur Geschichte, in diesem Falle zur Geschichte der angefochtenen Hoffnung in Phasen des »sich verbergenden Angesichts«. Und wiederum fragt sich, ob der Begriff der »Einheit« in solcher Weise weiterentwickelt werden kann, daß er dazu dienen kann, den Grund der immer wieder angefochtenen, immer wieder diese Anfechtung überwindenden religiösen Hoffnung zu benennen. Und auch in diesem Falle kann gesagt werden: Eine solche Weiterentwicklung ist tatsächlich geschehen, und zwar nicht mit Rücksicht auf die besonderen Erfordernisse des Glaubensverständnisses und der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen.

Denn was in der traditionellen Metaphysik als gegeben vorausgesetzt wird, die allumfassende, geordnete Ganzheit der Welt und die Fähigkeit der Seele, sich in der Mannigfaltigkeit ihrer Akte zur Einheit des Ich zu sammeln, ist der Transzendentalphilosophie schon in ihrer bei Kant entwickelten Gestalt zum Problem geworden. Der Zerfall der einen Welt in die »Natur« und die »Welt der Zwecke« und der entsprechende Auseinanderfall des theoretischen und des prakti-

¹⁶ Sech 14,9.

schen Vernunftgebrauchs, wie Kant ihn beschrieben hat, waren jedoch nur erste Anzeichen eines weit radikaleren Verlusts dieser Ganzheit und Einheit, der in der Philosophie der letzten Jahrzehnte zum Thema gemacht worden ist. Und entsprechend wandelte sich, sofern überhaupt noch von Gott gesprochen wurde, auch der Begriff der göttlichen Einheit. Dieser Begriff bezeichnet nun nicht mehr den Grund, der vorausgesetzt werden muß, wenn die gegebene allumfassende Ordnung der Welt und die ebenso gegebene Einheit des Ich verstanden werden soll, sondern das »Woraufhin« einer Beziehung, in die der Mensch eintreten muß, wenn der Zerfall der einen Welt in viele »Welten«, des einen Ich in eine Vielzahl von »Subjektivitätsweisen« überwunden werden soll. Das aber ist in transzendentaler Hinsicht, d. h. zur Ermöglichung objektiver Erkenntnis, nötig. Denn solange die Erfahrungswelten und Subjektivitätsweisen unverbunden nebeneinander bestehen, scheint es eine Frage des subjektiven Beliebens oder auch der psychischen Nötigung zu sein, welcher Art von Ansprüchen des Wirklichen das Subjekt sich unterstellen, welche anderen Weisen, in denen dieser Anspruch vernehmbar wird, es als unmaßgeblich beiseitesetzen will. Wenn sich dagegen zeigt, daß diese Erfahrungswelten und Subjektivitätsweisen sich gegenseitig durchdringen (»interferieren«), dann treten innerhalb jeder einzelnen Erfahrungswelt Widersprüche auf, in denen jede Weise, den Anspruch des Wirklichen von subjektiven Präferenzen zu unterscheiden, als Illusion erscheint. Wenn sodann gezeigt werden kann, daß dieser Zerfall von »Welt« und »Ich« nur durch die Beziehung des Subjekts zu Gott und seiner Einheit überwunden werden kann, dann hat der Begriff Gottes und seiner Einheit transzendente Bedeutung, und der Gebrauch dieses Begriffs kann nur in diesem transzendentalen Zusammenhang gerechtfertigt werden. Nur wo von der Einheit derjenigen Bedingung gesprochen wird, von der die Möglichkeit abhängt, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu verwandeln und diese von bloß subjektiven Annahmen zu unterscheiden, also nur im transzendentalen Zusammenhang, kann der Begriff der Einheit auf ein transzendentes, von allen Gegenständen der Erfahrung verschiedenes Wesen bezogen und dessen Realität in Postulaten vorausgesetzt werden. Und nur durch eine derartige transzendente Reflexion läßt sich die Berechtigung dieser Prädikation ausweisen.

Dieser Argumentationsart folgt schon Kant bei der Entwicklung seiner Postulatenlehre. In deren Zusammenhang bedeutet der Begriff

der göttlichen Einheit, daß Gott als diejenige Wirklichkeit verstanden werden muß, auf die das Subjekt sich beziehen muß, um die beiden strukturverschiedenen »Welten«, die Welt aller Gegenstände der Naturforschung und die Welt der verpflichtenden Handlungsziele, als Glieder einer umfassenden Ganzheit zu begreifen. Denn nur so kann es in der theoretisch erkannten Welt der »Beförderung« der sittlich gebotenen Zwecke dienen. Doch wird man, über Kant hinausgehend, hinzufügen dürfen: Nur durch die gleiche Beziehung auf die transzendente Einheit Gottes kann das Subjekt in der Strukturverschiedenheit seiner Subjektivitätsweisen, als universal vertretbares Forschensubjekt und als unververtretbares Subjekt der sittlichen Entscheidung, der Identität seines Ich gewiß bleiben. Beides aber ist nötig, wenn jedem einzelnen Inhalt der Erfahrung objektive Geltung zugesprochen werden soll. Von dieser Beziehung auf eine transzendente, d. h. Erfahrung ermöglichende Einheit sprechen jene Vernunftpostulate, durch die allein die Dialektik der Vernunft aufgehoben werden kann.

In diesem Zusammenhang tritt die schon an früherer Stelle getroffene Unterscheidung zwischen Ideen und Postulaten besonders deutlich hervor. Die geordnete Ganzheit der einen »Welt« und die Widerspruchsfreiheit des einen Aktes »Ich denke« sind Ideen, d. h. Begriffe von der Erfüllung einer Vernunftaufgabe. Wenn objektiv gültige Erkenntnis möglich sein soll, muß die Vernunft sich die Aufgabe stellen, alle »Welten« zur einen »Welt« zu verknüpfen, alle Weisen des Anschauens, Vorstellens und Begreifens in den einen Akt »Ich denke« aufzunehmen. Aber diese Zielsetzung ist es, die in der Dialektik der Vernunft widersprüchlich wird; und daran zeigt sich, daß die Vernunft an den Aufgaben, die sie sich notwendigerweise stellt, auch scheitern kann. Ist nun die Einheit Gottes die Bedingung, die allein eine Auflösung dieser Dialektik möglich macht, dann ist diese nicht wiederum eine Idee, in welcher die Vernunft sich ihrer Aufgabe bewußt wird, sondern eine von der Vernunft verschiedene, ihr vorgegebene Realität, die sie voraussetzen und auf die sie sich beziehen muß, wenn sie an der Erfüllbarkeit ihrer Aufgaben nicht verzweifeln soll.

Eine solche Weise, von Gottes Einheit zu sprechen, ist nicht ohne Entsprechung in der Sprache der Religion. Nach Auffassung der jüdischen Schrift-Ausleger legen das Bekenntnis »Der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr« und das Gebot »Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit der Ganzheit deines Herzens, deiner

Person und deiner Kräfte«¹⁷ sich gegenseitig aus: Die Einzigkeit Gottes ist die Bedingung dafür, daß der Mensch sich in der Liebe zu ihm zur Ganzheit sammeln kann; und die Einung des Herzens, die in dieser Liebe geschieht, ist die Bedingung dafür, daß Gott sich an ihm als der einzige erweist¹⁸.

Auch in solchen Zusammenhängen besagt das Gottesprädikat der »Einheit« nicht, daß die allgemeine Eigenschaft aller Dinge, »je eines« zu sein, bei Gott bis zum höchstmöglichen Grad gesteigert ist, sondern daß die Beziehung zum einen Gott die Bedingung dafür ist, in der oft disparaten Fülle dessen, was uns in der Erfahrung begegnet, zur »Ganzheit des Herzens, der Person und aller Kräfte« zu finden. Insoweit scheint die philosophische Rede von der Identität des Ich, die in der Dialektik der Vernunft verlorenzugehen droht und nur durch die Beziehung zu Gottes Einheit wiedergefunden werden kann, geeignet, auch die spezifisch religiöse Rede von Gottes Einheit auszulegen. Und im Zusammenhang solchen Auslegens bewährt sich der transzendentalphilosophische Begriff von der Einheit der Bedingung aller Erfahrung zugleich als ein philosophisches Gottesprädikat.

Doch bleibt auch hier die Frage offen, ob die religiös verstandene »Einung des Herzens«, die nur durch die Liebe zu Gott als dem Einen möglich wird, in einen Zusammenhang mit der transzendental verstandenen Einheit des Aktes »Ich denke« gebracht werden kann, die in der Dialektik der Vernunft verlorengeht und nur durch die Beziehung zu einem »postulierten Gott« wiedergewonnen werden kann. Wo nämlich in religiösen Überlieferungen das Bekenntnis zu Gott als dem Einen vorkommt, und das ist keineswegs in allen religiösen Überlieferungen der Fall, da liegt der Akzent nicht so sehr auf der inneren Einheit seines Wesens (*simplicitas*), als vielmehr auf der andere Götter ausschließenden Einzigkeit. Und diese Einzigkeit Gottes ihrerseits wird nicht als »selbstverständlich« vorausgesetzt, als ob der Satz »Gott ist ein einziger« ein analytisches Urteil wäre, das sich aus dem Gottesbegriff mit logischer Notwendigkeit ergibt. Vielmehr wird die Einzigkeit Gottes als Inhalt einer besonderen Selbstkundgabe Gottes verstanden. »Das alles hast du sehen dürfen, damit du erkennest: Der Herr allein ist Gott und außer ihm ist keiner«¹⁹. Dar-

¹⁷ Dt. 6,5.

¹⁸ Vgl. R. Schaeffler, Die Vernunft und das Wort – Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 [1981], 57–89.

¹⁹ Dt. 4,35.

um hat das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott im religiösen Zusammenhang den Charakter einer Entscheidung, die deswegen notwendig ist, weil die zurückgewiesene Möglichkeit, viele Götter anzubeten, zwar als falsch, aber nicht als sinnlos bewertet wird. »Ihre blutigen Trankopfer opfere ich nicht, ihre Namen will ich nicht auf meine Lippen legen«²⁰. Die Verehrung anderer Götter gilt dann als Ausdruck von Torheit, vielleicht als die Wirkung einer Verführung durch Lügegeister oder sogar als Folge eines Gerichts, durch das Gott die sündigen Menschen der Torheit ihres Herzens überläßt. Dann bemerken die Menschen nicht, daß ihre Götterbilder nicht Präsenzgestalten wirksamer Gottmächte sind, sondern »nur Silber und Gold, ein Gemächte von Menschenhand«²¹. Aber auch so verstanden ist die Verehrung vieler Götter nicht einfach Unsinn, über den es sich nicht lohnen würde, ein Wort zu verlieren, sondern eine ernstzunehmende Alternative menschlichen Verhaltens, gegen die sich abzugrenzen deswegen einer eigenen Bemühung bedarf: »Ihr müßt wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt«²². Dem »postulierten Gott« dagegen kommt das Prädikat der Einheit mit logischer Notwendigkeit zu. Es ist zu prüfen, ob auf diese Weise jener Entscheidungs-Charakter nicht verlorenggeht, der für das religiöse Bekenntnis zum Einen Gott wesentlich ist. Es ist also zu prüfen, ob es bei diesem unvermittelten Gegensatz zwischen der »postulierten« Einheit Gottes und dem religiösen Bekenntnis zum Einen Gott bleiben muß.

c) *Religiöses und transzendentes Verständnis
der göttlichen Einheit*

Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, an die schon mehrfach erwähnte Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie zu erinnern: Im Zusammenhang einer solchen weiterentwickelten Transzendentalphilosophie wird zunächst nicht nur mit den beiden »Welten« gerechnet, von denen Kant gesprochen hat: der »Natur« als dem Gesamtzusammenhang aller Gegenstände theoretischer Erkenntnis und dem »Reich der Zwecke« als dem Gesamtzusammenhang aller Gegenstände sittlicher Praxis, sondern mit weiteren, voneinander durch ihre je besondere Struktur verschiedenen »Welten«, z. B. dem

²⁰ Ps 16,4.

²¹ Ps 135,15.

²² Jos 24,15.

Gesamtzusammenhang aller Gegenstände der ästhetischen und der religiösen Erfahrung und den ihnen entsprechenden Subjektivitätsweisen. In diesem Zusammenhang muß auch das Postulat der göttlichen Einheit neu formuliert werden. Denn um die vielen Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen im Lichte eines postulatorischen Vernunftglaubens zu deuten, werden nicht nur, wie bei Kant, »unsere Pflichten als göttliche Gebote« verstanden, sondern jede der Weisen, wie das Wirkliche uns in unserer Theorie und Praxis in Anspruch nimmt, wird als eine Erscheinungsgestalt des einen göttlichen Anspruchs begriffen. Die Vernunftpostulate nehmen dann folgende Gestalt 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 oder geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden. Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, mit denen wir uns als Forschersubjekte, als Subjekte der ästhetischen, sittlichen oder religiösen Erfahrung verhalten und verstehen, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie Gott den Menschen weiß und ihn in allem, was ist, unter seine Anrede stellt«²³. Die Einheit Gottes wird, im Sinne dieser neu formulierten Postulate, als die urbildhafte Einheit verstanden, die in jedem einzelnen Erfahrungsinhalt, unerachtet aller Differenz der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten, ihre je neue Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt findet.

Vor allem aber macht eine in diesem Sinne weiterentwickelte Transzendentalphilosophie es möglich, die transzendente Reflexion mit der historischen zu verbinden²⁴. Denn der Anspruch des Wirklichen, den wir durch unser Anschauen und Denken beantworten und in dieser Antwort für uns selbst und für andere erst vernehmbar machen, erweist sich jeweils als größer gegenüber der Antwort, die wir auf ihn geben²⁵. Darum verlangt jede Erfahrung vom Subjekt ein »Sich-Loslassen« auf eine ihm noch unbekannte Zukunft hin. Aber es ist kein zur Erfahrung äußerlich hinzutretender Imperativ, der

²³ Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 685.

²⁴ Vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: Kohlenberger/Lütterfels, Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Wien/ München 1976, 42–76.

²⁵ Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 328.

vom Subjekt dieses »Sich-Loslassen« fordert; vielmehr ist es der Inhalt der je einzelnen Erfahrung selbst, ihr »anagogischer« Charakter, der dem Menschen jenes Vertrauen vermittelt, das ein solches Sich-Loslassen möglich macht. Jede Erfahrung nämlich enthält ein Bedeutungsmoment, durch das sie über sich hinausweist: nicht nur auf jene »je größere Wahrheit der Dinge«, die von jeder ihrer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten verschieden bleibt, sondern auf einen zukunfts-offenen Weg der Erkenntnis und der Praxis, den der Erfahrende nur gehen *kann*, weil ihm diese Wahrheit gegenwärtig begegnet, den er aber auch gehen *muß*, weil diese Wahrheit der Dinge an ihm als vorantreibendes Moment wirksam wird. Nur so wird er, bei aller Unvorhersehbarkeit der Zukunft, der Kontinuität seiner Geschichte gewiß.

Nun schließt der anagogische Charakter jeder einzelnen Erfahrung die Gefahr nicht aus, daß in der Vielfalt divergierender Erfahrungsinhalte und in der strukturellen Differenz der Antworten, zu denen sie das Subjekt herausfordern, die Einheit des Ich und die Kontinuität seiner Geschichte verlorengeht. In solchen Fällen gelingt es nicht mehr, die Fülle disparater Erlebnisse zur Einheit eines Erfahrungskontextes zusammenzufügen. Soll es auch dann noch möglich sein, an der Gewißheit festzuhalten, daß die Offenheit für das Überraschende, ja »Ex-orbitante« (wörtlich: »aus dem Geleise Werfende«) der Erfahrung nicht zum endgültigen Verlust der eigenen Identität führen wird, dann gewinnen die soeben erwähnten Vernunftpostulate eine neue Bedeutung: Nur wenn der Anspruch des Wirklichen, der in jeder einzelnen Erfahrung vernommen und beantwortet wird, als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des einen göttlichen Anspruchs verstanden werden darf, können auch die vielfältigen, immer wieder abbrechenden und auf neue Weise versuchten Wege der eigenen Lebensgeschichte als Formen der »Suche nach dem göttlichen Angesicht« begriffen werden. *Postulatorisch von Gottes Einheit reden, heißt dann: den Grund einer Hoffnung benennen, die es dem Subjekt möglich macht, sich auch dann in die eigene Geschichte hinein loszulassen, wenn deren Kontinuität nicht mehr durch die eigene Anstrengung der Lebensdeutung und Lebensgestaltung garantiert werden kann. Diese Hoffnung gibt dem Menschen das Vertrauen, daß er sich auch überraschenden Anforderungen, die das Wirkliche an ihn richtet, ohne Vorbehalt und »mit der Ganzheit seines Herzens« hingeben kann; denn er kann darin die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der Weise erkennen, wie er »unter dem Blick Got-*

tes steht«, der »bleibt, auch wenn »Himmel und Erde vergehen« (d.h. wenn der Gesamtzusammenhang der Erfahrungswelt zerbricht), und dessen Treue ihm gerade dann, wenn er sich zu verlieren meint, eine »Identitas extra se«, eine Selbstfindung in der Selbstlosigkeit seiner Hingabe, möglich macht.

Will man also das Verhältnis zwischen dem Vernunftpostulat von der Einheit Gottes und dem religiösen Bekenntnis zu Gottes Einheit genauer bestimmen, dann wird man davon ausgehen, daß beide eine Hoffnung zum Ausdruck bringen. Die Gewißheit der Hoffnung aber ist etwas anderes als jene Sicherheit, die wir durch die Feststellung empirischer Tatsachen oder durch Deduktion aus einem Prinzip gewinnen. Diese Differenz ist in der Geschichte der Religionen deutlicher bezeugt worden als in der Geschichte der Philosophie, auch der noch kurzen Geschichte der philosophischen Postulatenlehre. »Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung. Denn wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?«²⁶. Wer in der Hoffnung »Stand gewinnt«, ist »von Tatsachen überzeugt, die sich seinem Blick entziehen«²⁷. Darum gehört zur Hoffnung die Gefahr der Anfechtung und damit die Geschichte, in der solche Anfechtungen entstehen und überwunden werden. Wenn also soeben gesagt wurde, das Postulat von der Einheit Gottes verleihe dem Subjekt die Gewißheit von der Kontinuität seiner Geschichte, dann ist zu prüfen, ob auch diese »Geschichte der reinen Vernunft« die Möglichkeit der angefochtenen Hoffnung und der Überwindung solcher Anfechtungen kennt und was dies für das Sprechen von Gottes Einheit bedeutet.

d) Eine Bewährungsprobe für den postulatorischen Begriff von Gottes Einheit

Mit dem Gesagten ist ein Maßstab gesetzt, an dem auch die Vernunftpostulate ihre hermeneutische Kraft bewähren müssen; und von dieser Bewährungsprobe hängt es ab, ob die Prädikate, die der Bedingung für die Auflösung der Vernunftdialektik beigelegt werden, als Gottesprädikate gelten können. *Philosophische Aussagen über die Einheit des »postulierten Gottes« lassen sich nur als Gottesprädikate rechtfertigen, wenn sie geeignet sind, jenes religiöse Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit auszulegen, das sich als Frucht der an-*

²⁶ Röm 8,28.

²⁷ Hebr. 11,1.

gefochtenen, aber aus bewährter Durchhaltekraft neu hervorgehenden Hoffnung erwiesen hat (vgl. die schon zitierte Stelle aus dem Römerbrief des Apostels Paulus: »Wir aber wissen, daß Bedrängnis Durchhaltekraft bewirkt, Durchhaltekraft Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden«²⁸). An diesem Maßstab aber wird die postulatorische Hoffnung sich nur bewähren können, wenn auch sie etwas von jenem »*sperare contra spem*« an sich trägt, das für die religiöse Hoffnung charakteristisch ist.

Nun aber hat sich gezeigt: Auch eine solche postulatorische Hoffnung vermittelt keine vorwegnehmende Auslegung jener künftigen Erfahrungen, in denen dem Auge des Leibes und des Geistes »das Hören und Sehen vergeht«. Auch sie ist eine Gewißheit, die sich im Durchgang durch die Gefahr skeptischer Verzweiflung bewähren muß. Diese Hoffnung ist notwendig, wenn das Subjekt nicht der Unüberschaubarkeit seiner Erlebnisse preisgegeben, sondern zur Erfahrung fähig bleiben oder wieder zu ihr fähig werden soll. Aber sie bleibt der Gefahr der Anfechtung ausgesetzt und läßt sich nicht in ein »Schauen« überführen, das des Hoffens nicht mehr bedarf. Und wenn dann, im Durchgang durch Erfahrungen, in denen die Einheit des Aktes »Ich denke« und die geordnete Ganzheit der Welt zerbrechen, die Fähigkeit zur Erfahrung in veränderter Gestalt wiederhergestellt wird, wird diese Wiederherstellung als kontingentes Ereignis erfahren. Weil dieses kontingente Ereignis nicht aus Gründen als notwendig deduziert und also auch nicht vorhergesagt werden kann, hat das Festhalten an der postulatorischen Hoffnung in den Krisenzeiten der Geschichte den Charakter einer freien Entscheidung, die zwar durch das anagogische Moment jeder Erfahrung wohl begründet, aber auch durch dieses Bedeutungsmoment nicht erzwungen ist.

Erst durch diese Beziehung auf eine in transzendentaler Hinsicht notwendige, d. h. für die Wiederherstellung der Erfahrungsfähigkeit unerlässliche, zugleich aber in freier Entscheidung festgehaltene Hoffnung gewinnt der Begriff der »Einheit Gottes« jene Nähe zur religiösen Erfahrung, die ihn tauglich macht, zur Auslegung dieser Erfahrung verwendet zu werden. Und auch in diesem Zusammenhang beschränkt sich eine solche transzendentalphilosophische Auslegung nicht darauf, die religiöse Erfahrung unter den Allgemeinbegriff der »Erfahrung überhaupt« zu subsumieren und

²⁸ Röm 5,4f.

sodann an die allgemeine Einsicht zu erinnern, daß jede Erfahrung den, der sie macht, auf einen weiterführenden »Weg nach oben« verweist, indem sie ihn zu weiterführenden Erfahrungen befähigt, die er mit der gleichen Wirklichkeit machen wird. Vielmehr betrifft diese Auslegung gerade jene spezifische Gestalt des »Sensus anagogicus« die für die religiöse Erfahrung spezifisch ist und traditionell als ihr »Sensus spei« bezeichnet wird. Kraft dieses Bedeutungsmomentes ist auch in dieser Hinsicht dem, der die *spezifisch religiöse* Erfahrung macht, »originär gegeben«, was der postulatorische Vernunftglaube als die Bedingung jeder Erfahrung voraussetzen muß: daß im »anagogischen« Bedeutungsmoment dieser Erfahrung zugleich die Zusage einer göttlichen Treue gesehen werden darf, der der Mensch sich anvertrauen darf und die seiner Geschichte Kontinuität verleiht.

Indem nämlich auch der transzendentalphilosophische Begriff der »Einheit Gottes« den Grund einer Hoffnung benennt, die es dem Menschen möglich macht, sich vertrauensvoll einer ihm noch unbekannten Zukunft zu öffnen, legt der postulatorische Vernunftglaube den »Sensus spei« der religiösen Erfahrung aus und gibt zugleich dieser Erfahrung einen Maßstab an die Hand, an dem sie sich selber kritisch messen kann.

Denn das religiöse Vertrauen in die Treue Gottes, die sich in allem, was auch geschehen mag, als wirksam erweist, kann leicht zu einem Selbst-Mißverständnis führen. Wem nämlich das anagogische Moment der religiösen Erfahrung bewußt geworden ist, der übt sich darin ein, den einen Gott auch in denjenigen Widerfahrnissen seines Lebens am Werke zu sehen, in denen sich die göttliche Treue »sub contrario«, in der ihrem Wesen scheinbar entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, zu verbergen scheint. Dadurch gewinnt er die Fähigkeit, alles, was geschieht, aus der Hand dieses Gottes anzunehmen. »Gott ist Vater, der uns liebt, wenn er nimmt und wenn er gibt«. Daraus erwächst dem Menschen eine innere Freiheit, weil er sich auch in widrigen Lebensumständen nicht in seiner Gewißheit erschüttern läßt, von Gott angenommen zu sein. Aber diese Freiheit geht oft unmerklich in eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Lauf der Dinge über, weil dieser an der frohen Gewißheit, von Gottes Treue getragen zu sein, nichts ändern kann. Aus dem »Sich-Loslassen« in eine zukunfts offene, stets überraschende Geschichte hinein wird dann eine vermeintlich fromme Geschichtsvergessenheit. Das Programm »terrena despicere et amare coelestia«, das durchaus auch anderer Interpretationen fähig ist, kann gerade von religiösen Menschen als Recht-

fertigung einer solchen Geschichts-Entfremdung mißverstanden werden. Dann versinkt einem solchen Menschen die profane Welt mit all ihren Wechselfällen, weil er in der reinen Innerlichkeit der Seele seinen festen Grund in Gott gefunden zu haben meint,

Angesichts dieser Gefahr erweist der postulatorische Vernunftglaube sich als geeignet, denjenigen, der das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung entdeckt und als deren »Sensus spei« gedeutet hat, daran zu erinnern, daß auch er inmitten der Geschichte steht, nicht an deren Ende. Indem dieser Vernunftglaube den Menschen nicht nur zur Gelassenheit gegenüber den Wendungen der eigenen Lebensgeschichte befähigt, sondern ihn zugleich mit zuversichtlicher Aufmerksamkeit darauf gespannt sein läßt, zu welchen Umgestaltungen seines Denkens ihn diese Geschichte herausfordern wird, legt er auch das spezifisch religiöse Vertrauen auf Gottes Treue auf maßgebliche Weise aus. In kritischer Zuschärfung formuliert: Wenn jene Treue Gottes, deren der religiöse Glaube gewiß ist, sich nicht zugleich als Grund einer postulatorischen Hoffnung erweist, in deren Kraft der Mensch sich darauf einlassen kann, im Durchgang durch die Krisen seiner Geschichte zu neuen Formen seiner Selbstbestimmung geführt zu werden, hat auch der religiöse Glaube die Treue Gottes mißverstanden. Ein vermeintlicher Gott, dem der Glaubende sich nur in einer religiösen, von allen Wechselfällen des »Weltlaufs« unbetroffenen »Sondersphäre« seines Lebens anvertrauen kann und nicht zugleich in den Krisen seiner profanen Geschichte, oder ein Gott, der den Menschen hinsichtlich dieser profanen Geschichte nur zu frommer Resignation befähigt und ihm nicht je neue Formen seiner Vernunft-Autonomie verheißt, ist nicht der »wahre Gott«. Oder positiv ausgedrückt: Ob die religiöse Erfahrung kraft ihres »Sensus spei« zu einer der »Conditio humana« angemessenen Weise des Gottvertrauens geführt hat, wird sich dadurch bewähren müssen, daß dieses Vertrauen sich auch in profanen Lebenszusammenhängen für die ganz unvermuteten, prinzipiell unvorhersehbaren Weisen offenzuhalten vermag, wie Gott dem Menschen seine Treue erweist. Der Begriff der »Einheit Gottes« enthält, so verstanden, die Aufforderung, dem Wirken dieses Gottes nicht nur in einem religiösen Sonderbereich des Lebens und seiner Geschichte zu begegnen, sondern den gleichen Gott in allen krisenreichen Wendungen des profanen Lebens als den Grund neuer Weisen des Anschauens und Denkens und damit neuer Formen der Selbstbestimmung wiederzuerkennen.

Auf solche Weise gewinnt der philosophische Begriff der »Einheit Gottes« jene kritische Funktion zurück, die auch die klassische Metaphysik für ihn in Anspruch genommen hat. Aber diese Rückgewinnung ist nur dadurch möglich geworden, daß dieser Begriff, im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie, jenen Bezug zur Geschichte gewonnen hat, der im »Sensus anagogicus« begründet ist und, im Rahmen eines postulatorischen Gottesglaubens, die spezifische Gestalt eines »Sensus spei« gewinnt. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Begriff der Einheit, als Gottesprädikat verwendet, zugleich zur kritischen Instanz, an der auch die religiöse Erfahrung sich messen muß.

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Auch die religiöse Erfahrung ist geeignet, ihrerseits den philosophischen Begriff der Einheit Gottes kritisch auszulegen. Und auch in diesem Falle beschränkt diese Auslegung sich nicht darauf, einen Spezialfall anzugeben, an dem die allgemeinen Einsichten der Transzendentalphilosophie sich bewähren können. Vielmehr kann die religiöse Erfahrung, die, wie soeben ausgeführt, von der Philosophie zu einer kritischen Selbstreflexion angeregt wird, auch ihrerseits der Transzendentalphilosophie einen Maßstab einer Bewährung an die Hand geben. Denn der postulatorische Vernunftglaube, der das Subjekt dazu anleitet, in allen Weisen, wie er durch das Wirkliche in seinem Erkennen und Handeln in Anspruch genommen wird, die Ausdrucks- und Gegenwartsgestalten des einen göttlichen Anspruchs zu entziffern, steht in der Gefahr, die konkreten Inhalte der unterschiedlichen Erfahrungen für austauschbar zu halten, seien diese Erfahrungen im Übrigen theoretischer, sittlicher oder auch religiöser Natur. Der Transzendentalphilosoph meint dann apriori dessen gewiß zu sein, daß in allem, was sich in der Erfahrung zeigen kann, der eine Gott sich ausspricht, den er schon zu »kennen« meint, sobald er nur eine oder einige dieser Erfahrungen auf ihren Möglichkeitsgrund hin ausgelegt hat. Denn indem er auf solche Weise einen Weg gefunden hat, jede Erfahrung auf ihren stets gleichen Möglichkeitsgrund hin zu durchschauen, sagen alle Erfahrungen, unerachtet ihrer inhaltlichen Unterschiede, ihm das Gleiche. Die Nicht-Harmonisierbarkeit der Befunde theoretischer Empirie, die sich keinem umfassenden Bild von der Welt einfügen, die Konflikte der sittlichen Praxis, die Gegensätze religiöser Lebensdeutungen und Lebensweisungen fechten ihn dann nicht mehr an, weil sie, als Selbstmanifestationen des Einen Gottes verstanden, von ihm keine Entscheidung zu fordern scheinen. Er verhält

sich zu allen derartigen »kategorialen« Differenzen der Weltdeutungen, der Moralen und der Religionen in »transzendentaler« Indifferenz. Der postulatorische Vernunftglaube an Gottes Einheit wird so, oft unmerklich, aus einer Quelle des Mutes, sich auf die Geschichte mit all ihren Entscheidungen einzulassen, zu einer Schule der Überraschungsresistenz und damit der Erfahrung-Unfähigkeit. Dann geht das Bewußtsein dafür verloren, daß der Anspruch und die Zuwendung des einen Gottes, der aus transzendentalphilosophischen Gründen postuliert werden mußte, nur in der Konkretheit der jeweils erfahrenen Weltsituation vernommen und beantwortet werden kann.

Auch in diesem Zusammenhang gilt, was an früherer Stelle schon gesagt wurde: Um die Gefahr eines falsch verstandenen Apriorismus zu vermeiden, muß der postulatorische Vernunftglaube sich einer Bewährungsprobe unterziehen (s. o. S. 282). Mit Bezug auf den Vernunftglauben an Gottes Einheit besagt dies: Dieser Glaube muß sich dadurch bewähren, daß er den Menschen für die stets überraschende Erfahrung offenhält, auf welche konkreten Weisen der Anspruch und die Zuwendung des einen und treuen Gottes in den konkreten Anforderungen der Theorie und der Praxis Gestalt gewinnt. Diese je konkreten Gestalten, in denen Gottes Anspruch und Zuwendung begegnet, machen aber den besonderen Inhalt der religiösen Erfahrung aus. Darum kann das Bewährungskriterium des postulatorischen Vernunftglaubens in kritischer Zuschärfung so formuliert werden: Der »postulierte Gott«, der nicht zugleich als derjenige verstanden werden kann, der sich, seinen Anspruch und seine Treue, dem Menschen in je bestimmten religiösen Erfahrungen zeigt und ihn dadurch in die Entscheidung ruft, wäre von einem »fin-gierten Gott« nicht mehr zu unterscheiden. Oder positiv ausgedrückt: Ob der Vernunftglaube wirklich von dem Einen Gott spricht, dessen Treue den Menschen zum Sich-Loslassen in seine Geschichte fähig macht, muß sich darin erweisen, daß dieser Vernunftglaube sich für die religiöse Erfahrung offenhält, statt dieser Erfahrung durch ein vermeintlich apriorisches Wissen vorzugreifen und sich so derjenigen Entscheidung zu entziehen, die die religiöse Erfahrung von ihm verlangt.

Auch mit Bezug auf den Glauben an Gottes Einheit kann also gesagt werden: Jene hermeneutische Wechselbeziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der Transzendentalphilosophie, von der an früherer Stelle die Rede war, gewinnt konkrete Gestalt als eine Wechselbeziehung der klärenden Kritik. In der Kraft dieser klären-

den Kritik können beide sich gegenseitig vor Selbst-Mißverständnissen und Fehlgestaltungen bewahren. Und es ist gerade der Begriff der göttlichen Einheit, der, einerseits im Lichte der religiösen Erfahrung, andererseits im Lichte der philosophischen Postulatenlehre verstanden, diese Gegenseitigkeit der klärenden Kritik möglich macht.

3. Die transzendente Bedeutung der Rede von Gottes »höchster Vollkommenheit«

a) *Der Begriff des »allervollkommensten Wesens« in der klassischen Metaphysik*

Daß Gott das »allervollkommenste Wesen« (»ens perfectissimum«) sei, ist die gemeinsame Überzeugung derer, die eine metaphysische Gotteslehre vertreten. Und trotz der grammatischen Form des Superlativs (»perfectissimum«) ist damit nicht ein gradweise gedachtes »Höchstmaß« an Vollkommenheit gemeint, sondern eine außerhalb aller Vergleichbarkeit liegende Weise, wie das Prädikat der »Vollkommenheit« Gott zugeschrieben werden soll. Ebenso wie der Begriff der »Einheit« wird auch der Begriff der »höchsten Vollkommenheit« erst dann zu einem philosophischen Gottesprädikat, wenn er sich auf ein transzendentes, von allen Gegenständen der Erfahrung verschiedenes Wesen bezieht, das zugleich als der Grund aller relativen Vollkommenheit der Erfahrungsgegenstände gedacht werden muß. Der so verstandene Gott ist die Quelle, aus der alles stammt, was den Kreaturen an »Vollkommenheit« zugeschrieben kann, und zugleich der Maßstab, dessen Anwendung es gestattet, diesen Kreaturen wechselnde Grade der »Vollkommenheit« zuzusprechen. Gott ist »schlechthin und in jeder Hinsicht« (simpliciter) vollkommen, während die Kreaturen stets nur »in gewisser Hinsicht und in gewissem Grade« (secundum quid) vollkommen genannt werden können.

Dabei wird der Ort, den dieses Gottesprädikat in Verhältnis zu anderen einnimmt, nicht von allen Metaphysikern in gleicher Weise bestimmt. In der aristotelisch-thomasischen Tradition ergibt sich dieses Gottesprädikat aus Gottes Wesen als »summum ens«²⁹. Während jedes endliche Seiende, je nach seiner Art, nach der ihm zugemesse-

²⁹ Thomas v. Aquin, S.th.I q4 a2.

nen Vollkommenheit »strebt«, ist Gott kraft seines Wesens immer schon im Zustand der Voll-Verwirklichung und damit der Vollkommenheit. Nach Platon dagegen liegt das schlechthin Gute »jenseits des Seins« und bildet die Quelle, aus der allen Seienden ihr Sein und ihre Erkennbarkeit (»Wahrheit«) zugeteilt wird³⁰. Unerachtet dieser Unterschiede ist das Prädikat der »Vollkommenheit« für das metaphysische Sprechen von Gott deswegen von besonderer Bedeutung, weil es gestattet, alle übrigen »positiven Prädikate«, die endlichen Wesen zugesprochen werden können, »via eminentiae« auch von Gott auszusagen: Jede Art von Gutsein, das irgendeinem Wesen zugesprochen werden kann, kommt Gott »in überragender Weise zu«. Zugleich sind in ihm die unterschiedlichen Weisen des Gutseins, die wir an den Gegenständen unserer Erfahrung entdecken können, in einem aller Relativität enthobenen Maße zur Einheit versammelt.

Auch von diesem Gottesprädikat ist zu sagen, was an früherer Stelle von den Prädikaten der »Transzendenz« und der »Einheit« gesagt worden ist: Es scheint der Religion nicht fremd zu sein. Das geht, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, aus der schon erwähnten Stelle im Jakobusbrief hervor: »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben und kommt von Vater aller Lichter«³¹. Dabei kann offenbleiben, ob die Rede vom »Vater aller Lichter« ein Echo der platonischen Rede vom Guten als der »Sonne« enthält, die am »überhimmlischen Orte« scheint. Jedenfalls befindet Jakobus sich hier in Übereinstimmung mit Platon, wenn er sein Bekenntnis zur Quelle alles Guten zur Begründung seiner vorausgehenden These heranzieht, daß von Gott nichts Böses stammen kann, auch nicht die Versuchung zum Bösen, daß diese Versuchung vielmehr der bösen Begierde des Menschen zuzuschreiben ist³². Entsprechend sagt Platon: »Für das Gute muß man den Grund bei keinem anderen suchen; für das Schlechte aber muß ein anderer Grund gesucht werden, nicht der Gott«³³. Und so ergibt sich für ihn das oberste Gesetz für alle Mythenerzähler: »Gut ist der Gott, und so muß man über ihn sprechen«³⁴; und im Hinblick auf die Übel der Welt wird am Schluß der Politeia von einem »Propheten« die Folge-

³⁰ Politeia 509 e.

³¹ Jak 1,17.

³² Jak 1,13 ff.

³³ Politeia 379 c.

³⁴ Politeia 379 b.

rung gezogen: »Die Schuld liegt beim Wählenden, der Gott ist schuldlos«³⁵.

Doch mahnen gerade die beiden soeben erwähnten Stellen (aus dem Jakobusbrief und aus der *Politeia* des Platon) zur Vorsicht. Beide sind dazu bestimmt, eine bestimmte Gottes-Auffassung zu begründen und andere Gottes-Auffassungen zu kritisieren, die ebenfalls innerhalb der Religion vertreten werden. Jakobus wendet sich gegen die Meinung, man könne durch Gott in Versuchung geführt werden, vermutlich sogar gegen die Bitte des Vater-unser »Und führe uns nicht in Versuchung«, weil dies voraussetze, daß die Versuchung zum Bösen in Gott ihren Ursprung haben könnte. Platon wendet sich gegen Mythen von Kriegen unter den Göttern, weil solche Kriege seiner Auffassung nach nur dann möglich wären, wenn zwischen den Göttern kein Konsens »über das Gerechte und Ungerechte« bestünde³⁶. Schon diese Feststellungen lassen die Frage entstehen, ob dabei die jeweilige Gegenseite noch in ihrem eigenen Selbstverständnis getroffen sei. Hat Jakobus den Sinn der Sorge angemessen verstanden, die den Beter bitten läßt, Gott möge ihn nicht in Versuchung führen? Und hat Platon den Sinn der Mythen angemessen erfaßt, die alle Ordnung in der Welt auf den Sieg über die Chaosmächte zurückführen und auch innerhalb der göttlich gestifteten Ordnung Werte-Konflikte wahrnehmen, die sie auf einen Konflikt göttlicher Mächte zurückführen?

Im Falle Platons verdichtet sich diese Frage zum Verdacht, wenn der Verfasser der *Politeia* aus einem apriorischen Vorwissen darüber, wie von Gott oder den Göttern zu reden sei, »Gesetze« für die Mythenerzähler ableitet, die erkennen lassen, daß die Religion mitsamt ihrer Vorstellung von der Vollkommenheit Gottes in den Dienst einer zuvor schon feststehenden Moral genommen wird. Mythen werden nach ihrem zu erwartenden pädagogischen Nutzen bewertet und damit in einem wörtlichen Sinne zu »Ammenmärchen« gemacht, zu Erzählungen, die nach Platons ausdrücklicher Feststellung die Ammen den kleinen Kindern erzählen sollen, um auf diese Weise in einer besonders bildsamen Früh-Phase des menschlichen Lebens auf dessen spätere Entwicklung einen heilsamen Einfluß auszuüben³⁷. Denn gerade an dem Beispiel der platonischen Vorschläge,

³⁵ *Politeia* 617 e.

³⁶ Vgl. *Euthyphron* 7 c-e.

³⁷ *Politeia* 377 b-c.

den Mythenerzählern Gesetze zu geben, läßt sich ablesen: Der Begriff einer moralisch verstandenen »Vollkommenheit Gottes« eignet sich in besonderer Weise dazu, einen philosophischen Maßstab für die Kritik an vorgefundenen religiösen Gottesvorstellungen zu finden. Aber dieser Maßstab steht für den Moralphilosophen fest, ehe er die Inhalte konkreter religiöser Überlieferungen zur Kenntnis nimmt und zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht. Damit aber wird die Religion einem Gesetz unterworfen, das »von außen«, aufgrund außer-religiöser Argumentationen, an sie herangetragen wird. Die Wahrheit religiöser Aussagen erschöpft sich so verstanden in ihrer Funktion für die Moral. Und infolgedessen wird sie zum Mittel im Dienste moralisch-pädagogischer Zwecke, zu deren Erreichung Fiktionen ebenso tauglich sein können wie die Zeugnisse religiöser Erfahrung. Eine solche Betrachtungsart ist nicht auf Platon und seine Schüler beschränkt geblieben. Aber in welcher Form auch immer sie auftreten mag, so weckt sie doch stets Zweifel daran, ob auf solche Weise die Eigen-Intention religiöser Überlieferungen sichtbar gemacht werden kann. Die Frage muß daher lauten: Läßt sich beobachten, ob und auf welche Weise der Begriff der »Vollkommenheit Gottes« auch in genuin religiösen Aussagen eine Rolle spielt? Kann dieser Begriff auch dort dazu verwendet werden, ein Kriterium zur spezifisch religiösen Beurteilung religiöser Aussagen und Überlieferung zu gewinnen? Und wenn dies der Fall sein sollte (wie dies beispielsweise für den Jakobusbrief vorausgesetzt werden darf): Welches ist die spezifisch religiöse Bedeutung dieses Begriffsgebrauchs?

b) *Der religiöse Sinn der Rede von Gottes »Vollkommenheit«:
Gottes »gutmachende Güte«*

Um sich einer Antwort auf die soeben gestellte Frage zu nähern, kann es hilfreich sein, sich an die paränetischen Teile der Briefe des Apostels Paulus zu erinnern. Diese zeigen einen charakteristischen Doppelaspekt. Einerseits nimmt der Apostel an vielen Stellen philosophische, näherhin wohl stoische, »Tugend- und Lasterkataloge« in seine Ermahnungen auf und scheint fraglos vorauszusetzen, daß sie inhaltlich mit dem »Willen Gottes« zusammenfallen. Der Verfasser des Briefs an die Philipper bringt diese Weise, mit vorgefundenen, zumeist popularphilosophischen Tugendlehren umzugehen, auf die allgemeine Regel: »Was auch immer wahr ist und verehrungswürdig, was liebenswert ist und euch einen guten Ruf verschafft, wenn es

irgendeine Tugend gibt und irgendetwas Lobenswertes, darauf seid bedacht ... und der Gott des Friedens wird mit euch sein«³⁸. An einer anderen Stelle im Neuen Testament, im Römerbrief des Apostels Paulus, wird dagegen die Überzeugung ausgesprochen, daß das Urteil über das, was in einem moralischen Sinn »vollkommen« ist, erst durch eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« möglich wird, die nur Gott bewirken kann. »Lasset euch also nicht mitprägen in das Schema dieser Weltzeit. Lasset euch vielmehr umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr fähig werdet abzuschätzen, was der Wille Gottes ist: das Gute, das Zustimmungswürdige und Vollkommene«³⁹. Erst einem in solcher Weise zur Neuheit umgestalteten und durch diese Umgestaltung urteilsfähig gewordenen Denken kann deutlich werden, worin jene urbildhafte Vollkommenheit Gottes besteht, an der die abbildhafte Vollkommenheit der Menschen gemessen werden muß.

In diesem Sinne sagt Jesus bei Matthäus: »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist«⁴⁰. Im matthäischen Kontext, aber wohl auch bei Paulus, ist es die Feindesliebe, die sich als Abbildgestalt der göttlichen Vollkommenheit verstehen darf, die »die Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechten und Ungerechten«⁴¹. Von Gottes »Vollkommenheit« reden bedeutet hier: allem menschlichen Streben nach Vollkommenheit ein Maß- und Urbild vor Augen stellen, das die geläufigen und bewährten Kriterien des sittlichen Urteils hinter sich läßt. Hier wird nicht die religiöse Verkündigung am Maßstab der Moral gemessen, sondern die Moral am Maßstab einer besonderen, der unverwechselbar christlichen Verkündigung. Und alles, was sich philosophisch, z. B. stoisch, über die Tugenden und Laster des Menschen sagen läßt, gewinnt seine Normativität für das Leben der Christen daraus, daß es im Lichte der christlich verstandenen Vollkommenheit Gottes neu gedeutet wird. »Wenn es irgendeine Tugend gibt und irgendetwas Lobenswertes«, dann ist all dies für den Christen nur deswegen zustimmungswürdig, statt nur ein »glänzendes Laster« zu sein, weil es zur erfahrbaren Gestalt jener »größeren Gerechtigkeit« werden kann, die die Maßstäbe derer überbietet, die »ins Schema dieser

³⁸ Phil. 4,8 f.

³⁹ Röm. 12,2.

⁴⁰ Mt 5,48.

⁴¹ Mt 5,44 f.

Weltzeit« geprägt sind. Am tugendhaften Lebenswandel der Christen soll den Nicht-Glaubenden jene »größere Gerechtigkeit« abbildhaft erfahrbar werden, die zuerst und vor allem Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit ist. Diese »größere Gerechtigkeit« aber kann für die Glaubenden nur zur Aufgabe werden, weil sie zuerst und vor allem Gottes eigene Gabe ist, durch die der Mensch »neu geschaffen« wird. Darin sind sich, über alle sonstigen Differenzen hinweg, Paulus und Jakobus völlig einig. Die Güte Gottes zeigt sich darin, daß er »uns aus freiem Willen gezeugt hat durch das Wort der Wahrheit, damit wir in gewisser Weise der Anfang seiner Schöpfung seien«⁴². So wird die Vollkommenheit Gottes nicht nur als der Maßstab erfahren, an dem alle menschliche Sittlichkeit gemessen werden muß, sondern vor allem als der Grund einer Zuversicht, die sich der neuschaffenden Kraft Gottes auch dort anvertrauen kann, wo der Mensch erfährt, daß er vor der Forderung, »in der Neuheit des Lebens zu wandeln«⁴³, immer wieder versagt.

Die Vollkommenheit Gottes, die die Mahnung begründet, »vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel«, ist nicht nur als unerreichbarer Maßstab allen menschlichen Gutseins verstanden, sondern zugleich und vor allem als dessen Quelle. Gottes Güte ist, ehe sie eine Forderung begründet, immer zuerst »gutmachende Güte«, ebenso wie seine Gerechtigkeit immer zuerst »gerechtmachende Gerechtigkeit« ist. Denn die hoffnungsfrohe Selbstlosigkeit, durch die der religiöse Mensch sich dem Heiligen zur Verfügung stellt, um von ihm zu einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt seines Wirkens umgeschaffen zu werden, ist es, die im religiösen Zusammenhang »Liebe« genannt wird. Von der »Vollkommenheit« des Heiligen und Göttlichen zu sprechen, bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem: von jener freien und heilschaffenden Zuwendung sprechen, die vom Menschen durch diese hoffnungsfrohe, selbstlose Liebe beantwortet werden kann. Diese Zuwendung ist es, die als Quelle und zugleich als Norm jenes rechten menschlichen Verhaltens verstanden wird, das dem »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung antwortet.

Wiederum, wie schon bei den Begriffen der »Transzendenz« und der »Einheit«, muß zunächst die Frage offenbleiben, ob ein metaphysischer Begriff von Gottes »Vollkommenheit« geeignet sei, die besondere Weise auszulegen, wie im spezifisch religiösen Zusammen-

⁴² Jak. 1,18.

⁴³ Röm 6. 4.

hang von der göttlichen Vollkommenheit gesprochen wird. Versucht man nun, aus den soeben zitierten spezifisch christlichen Zeugnissen Hinweise darauf zu gewinnen, was das spezifisch Religiöse dieses Begriffsgebrauchs ausmacht, dann wird sich feststellen lassen: Es ist das an früherer Stelle beschriebene »tropologische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, das der Rede von Gottes »Vollkommenheit« seine spezifisch religiöse Bedeutung verleiht und damit auch alle Bemühung um menschliche Sittlichkeit erst auf spezifisch religiöse Weise bedeutsam erscheinen läßt (s. o. S. 108–120).

c) *Der Sensus caritatis der religiösen Erfahrung und das »allervollkommenste Wesen« als Idee und als Postulat*

α) Das allervollkommenste Wesen als Idee

Jede Erfahrung enthält ein Bedeutungsmoment, das das erfahrende Subjekt unter die Forderung stellt, nicht nur neue Inhalte in die fertig bereitliegenden Formen des Anschauens und Denkens aufzunehmen, sondern sich durch diese Inhalte zugleich zu einer Umgestaltung dieser Formen nötigen zu lassen. Insofern enthält jede Erfahrung den Impuls zu einer Selbst-Hingabe an ihr Objekt, die bereit ist, bisher bewährte Formen der theoretischen und praktischen Orientierung einer Verwandlung auszusetzen, die aber ebendarin auch die Chance zu einer neuen Selbstfindung gewinnt. Und wenn Selbstfindung durch Selbsthingabe ein Merkmal der spezifisch sittlichen Erfahrung ist, dann folgt daraus, daß jede Erfahrung, auch die wissenschaftliche Empirie, ein moralischen Bedeutungsmoment in sich enthält, das man als ihren »Sensus tropologicus«, ihr »zur Umkehr aufforderndes Bedeutungsmoment« bezeichnen kann. Dieses tropologische Bedeutungsmoment gewinnt im religiösen Zusammenhang den besonderen Charakter der Aufforderung an den Menschen, zugleich aber seiner Ermächtigung, sich zur selbstlosen Würde des »Bildes« umschaffen zu lassen, das gerade im Verzicht auf Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung fähig wird, Gegenwartsgestalt des göttlichen Wirkens zu *sein* und neue derartige Gegenwartsgestalten zu *setzen*. Und es konnte gezeigt werden: Diese spezifische Gestalt, die der »Sensus tropologicus« jeder Erfahrung im spezifisch religiösen Kontext annimmt, muß als ihr »Sensus caritatis« begriffen werden.

Fragt man nun, ob dieses spezifisch religiöse Verständnis der Weise, wie das Heilige und Göttliche den Menschen zur selbstlosen

Würde des Bildes und damit zur Erfüllung seines besonderen Auftrages fähig macht, mit dem Begriff der »Vollkommenheit Gottes« beschrieben werden kann, dann wird man zunächst antworten müssen: Der traditionell metaphysische Begriff der »allerhöchsten Vollkommenheit« eignet sich dazu nicht. Ihm fehlt gerade jenes Moment, auf das es im religiösen Zusammenhang ankommt: das Moment personaler Zuwendung und Berufung von seiten Gottes und personalliebender Antwort von seiten des Menschen, die erst durch die neu-schaffende Anrede Gottes, sein »zeugendes« Wort⁴⁴, möglich wird. Doch fragt sich, ob der philosophische Begriff der »Vollkommenheit« in solcher Weise weiterentwickelt werden kann, daß er dazu tauglich wird, auch das spezifisch religiöse Bekenntnis zu Gottes berufender, verpflichtender und die Antwort der Liebe hervor-rufender Zuwendung auszulegen. Und auch in diesem Falle, ebenso wie mit Bezug auf die Begriffe der »Transzendenz« und der »Einheit«, kann gesagt werden: Eine solche Weiterentwicklung ist tatsächlich geschehen, und zwar auch hier ohne Rücksicht auf die besonderen Erfordernisse des Glaubensverständnisses und der Theologie, sondern aus inner-philosophischen Gründen.

Diese Entwicklung geschah in mehreren Schritten. Zunächst entstand die Frage, auf welche Weise diejenige Wirklichkeit, die dem metaphysischen Begriff des »allervollkommensten Wesens« entspricht, dem erkennenden Subjekt gegeben sei. Und die geläufige Antwort lautete: Es handelt sich nicht um den Gegenstand einer Erfahrung, sondern um eine Idee. Während nun Platon die Ideen als »wahrhaft Seiende« (óntos ónta) verstand, die in Akten des geistigen Anschauens erfaßt werden, ist spätestens seit Kant der Begriff einer solchen geistigen Anschauung fraglich geworden. Es scheint aber auch nicht notwendig, für das Erfassen von Ideen eine derartige geistige Anschauung anzunehmen. Denn wenn jede Erfahrung auf der aktiven Verarbeitung subjektiver Erlebnisse beruht, scheint es angemessener, die Ideen als »Zielbegriffe« aufzufassen, die die Vernunft entwirft, um sich die Erfüllung ihrer Aufgaben vorwegnehmend vor das Auge zu stellen, »termini, quos mens sibi exposcit atque praesumit«⁴⁵. Eine Idee ist, so verstanden, ein regulatives Prinzip, das die menschliche Vernunft entwirft, um für die vielfältigen Weisen, wie Wirkliches ihr mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit begegnet,

⁴⁴ Jak 1,19.

⁴⁵ Kant, Dissertation §1.

einen einheitlichen Bezugspunkt zu gewinnen. Das gilt auch für die Idee des »allervollkommensten Wesens«. Eine solche Idee scheint nötig, um für die konkurrierenden Ansprüche »relativer Güter« einen Maßstab zu finden, der eine »Güter-Abwägung« möglich macht. Das in Gedanken entworfene »absolut Vollkommene« eröffnet, so verstanden, dem Menschen die kritische Distanz zu den »relativen Gütern« und die Möglichkeit, sich im Konkurrenzfall verantwortlich zwischen ihnen zu entscheiden.

Doch reicht es nicht aus, die Idee des »allervollkommensten Wesens« als Maßstab zu verstehen, der eine Abwägung zwischen »endlichen Gütern« möglich macht. Die Ansprüche, die wir in der sittlichen Erfahrung vernehmen, erscheinen in solchem Maße inkommensurabel, daß das Bild von der »Güter-Abwägung« und dem gemeinsamen Maßstab, nach dem solche Güter »gewogen« werden, die besondere *Qualität* sittlicher Ansprüche und ihres möglichen Konflikts von vorne herein verfehlen muß. Dieses Bild ist ja von der *Quantität* schwerer Körper genommen ist, die auf die Balken einer Waage gelegt werden. Solche Körper sind, hinsichtlich ihres Gewichts, immer kommensurabel und gestatten einen »Größenvergleich« mit Kategorien des »mehr« oder »weniger«.

Dieses Bild ist, innerhalb gewisser Grenzen, auf die Abschätzung der *Folgen* unserer Handlungen und Unterlassungen anwendbar. Hier wird jeweils die Möglichkeit, etwas Gutes zu verwirklichen, mit dem Verzicht auf andere, nicht selten ebenfalls wertvolle Möglichkeiten, etwas Gutes zu tun, »erkauft«. Und eine verantwortliche Entscheidung ist nur möglich, wenn es gelingt, die jeweils ergriffene und die um ihretwillen preisgegebene Möglichkeit der Verwirklichung von »endlichen Gütern« miteinander zu vergleichen und an einem gemeinsamen Maßstab zu messen. Aber alles »Abwägen« endet dort, wo wir unser Tun und Unterlassen nicht hinsichtlich seiner Folgen abschätzen, sondern die Tat oder Unterlassung selbst als Inhalt einer sittlichen Verpflichtung betrachten, die uns unbedingt in Anspruch nimmt. Verpflichtende Handlungsmöglichkeiten werden, auch wenn das vermutliche Ergebnis unserer Handlungen und Unterlassungen endlich und relativ ist, als Quellen eines Anspruchs erfahren, der uns unter eine unbedingte Forderung stellt und einer derartigen quantitativen Betrachtung spottet. Andernfalls wäre, angesichts der Relativität dessen, was wir zustandebringen, ungeteilte Selbsthingabe und damit sittliche Selbstfindung nicht möglich. Schon Platon äußert sich verächtlich über ein Verständnis der Sitt-

lichkeit, das die rechte Wahl des Verhaltens nach dem Modell des Vergleichs zwischen »kleineren und größeren Münzen« deuten will, während es doch darauf ankommt, »die eine, allein wahre Münze« zu erwerben, »für die man alle anderen hingeben muß«⁴⁶. Und Kant hat das Ziel der sittlichen Handlung darin gesehen, eine sittliche Würde zu erlangen, die keinen »Preis« hat, weil sie »über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet«⁴⁷.

Dabei ist es überraschend zu sehen, daß Platon und Kant, unerachtet der radikalen Differenz ihrer erkenntnistheoretischen Ansätze, den Begriff der Idee auf eine in wichtiger Hinsicht vergleichbare Weise verstanden haben: Die Idee ist nicht nur Maßstab, sondern zugleich Urbild, das in den stets endlichen Handlungszielen, die uns mit Verpflichtungskraft in Anspruch nehmen, seine Gegenwartsgestalt findet.

Das ist bei Platon besonders deutlich. Für ihn ist die Idee des Guten das Urbild, das von allen Gegenständen unserer sinnlichen und sogar geistigen Anschauung verschieden ist (es liegt »jenseits des Seins«) und doch in allem Guten innerhalb unserer Erfahrungswelt sein Abbild findet. Dabei ist mit »Abbild« nicht bloße Ähnlichkeit (partielle Merkmalsgleichheit) gemeint, sondern die Vermittlungsgestalt einer Gegenwart (Parousia) des Wesens-Verschiedenen (Choriston). So ist beispielsweise die staatsbürgerliche Pflicht, die dem Bürger durch die stets unvollkommene Rechtsordnung seiner Polis auferlegt wird, der idealen Gerechtigkeit nicht mehr oder weniger ähnlich, sondern die konkret erfahrbare Weise, wie er unter den Anspruch der idealen Gerechtigkeit und durch sie vermittelt des idealen Guten gestellt wird. Nur dem Blick, der auf diese Idee gerichtet ist, erschließt sich auch in der phänomenalen Welt die unbedingte Verpflichtungskraft konkreter Handlungsmöglichkeiten.

Nach Kants Überzeugung aber dürfen wir alle Pflichten, die die Vernunft uns vorschreibt, »als göttliche Gebote« verstehen. Und obgleich diese Formulierung die kantische Postulatenlehre schon voraussetzt, ist auch in ihr die Vorstellung von »Urbild« und »Gegenwartsgestalt« noch wirksam. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft, die uns die sittlichen Pflichten vorschreibt, ist die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt, in der wir die göttliche Gesetzgebung erfahren. Und die Ergebnisse unserer sittlichen Handlungen sind – wenigstens

⁴⁶ Phaidon 69a.

⁴⁷ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe VI, 434.

nach einer schon mehrfach zitierten Formulierung aus Kants Spätwerk – wirksame Zeichen für jenes Wirken Gottes, das allein die zureichende Ursache der »moralischen Weltordnung« ist.

Nur so ist es möglich, daß konkrete, stets situationsbedingte Handlungen in dieser keineswegs vollkommenen Welt uns mit absoluter Verpflichtungskraft aufgetragen werden. Auch hier ist, wie bei Platon, der Begriff des »schlechthin vollkommenen Wesens« nicht der Begriff von einem Maßstab, der der vergleichenden Abwägung von Pflichten dient, sondern der Begriff von einem Urbild, als dessen erfahrbare Gegenwartsgestalten die sittlichen Pflichten verstanden werden müssen.

An diesen beiden Beispielen läßt sich eine Regel ablesen: Die Idee des »allervollkommensten Wesens« ist dann und nur dann in einer Weise gebildet, die der Eigenart *sittlicher* Erfahrung angemessen ist, wenn sie den Gesichtspunkt angibt, unter dem die Inhalte dieser Erfahrung betrachtet werden müssen, wenn es möglich werden soll, die unbedingte Verpflichtungskraft der stets relativen Handlungsmöglichkeiten zu begreifen, die uns in unserer Erfahrungswelt zur Verwirklichung offenstehen. Diese unbedingte Verpflichtungskraft des Bedingten und Begrenzten kann nur dann widerspruchsfrei gedacht werden, wenn wir den Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, als die Abbild- und Gegenwartsgestalt der Weise verstehen, wie ein schlechterdings vollkommenes Wesen uns unter seine Zuwendung und seinen Anspruch stellt. Ein solches Urbild aller abbildhaften Maßgeblichkeit der Erfahrungsgegenstände und in diesem Sinne ein »schlechthin vollkommenes Wesen« müssen wir annehmen, wenn uns die Verpflichtungskraft des »bedingt Vollkommenen« nicht widersprüchlich erscheinen soll. Dieses »unbedingt vollkommene Wesen« steht nicht am »oberen Ende« einer Skala einer aufsteigenden Reihe von Gütern, die wir in Gedanken »gegen unendlich« anwachsen lassen, sondern muß so gedacht werden, daß es in jedem endlichen Gut als Grund seiner Verpflichtungskraft präsent ist.

Selbst wenn man – mit Kant und gegen Platon – annimmt, die Ideen seien Entwürfe der Vernunft, so haben sie doch Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil und insofern objektive Geltung. Diese Geltung beruht darauf, daß sie, in ihrem regulativen Gebrauch, Erfahrung möglich machen. Das trifft auch auf die Idee des »allervollkommensten Wesens« zu. Indem wir unsere subjektiven Wert-Erlebnisse auf diese Idee beziehen, sie jedoch an ihr nicht

nur vergleichend messen, sondern unsere sittlichen Taten als wirk-
same Zeichen für das Wirken dieses Wesens verstehen, gelingt es,
sie in Inhalte einer objektiv gültigen Erfahrung von Pflichten zu ver-
wandeln. Und so gilt auch von diesem Begriff, was an früherer Stelle
von den Begriffen der »Transzendenz« und der »Einheit« gesagt wor-
den ist: Erst die transzendente Reflexion, die nachweist, daß dieser
Begriff eine Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, in diesem Falle
der sittlichen Erfahrung, benennt, macht den Begriff des »allervoll-
kommensten Wesens« zu einem philosophisch anwendbaren Begriff.

Es ist deutlich, daß die so verstandene Idee auch dem *religiösen*
Bewußtsein nicht fremd ist. Sie dient, religiös verstanden, nicht einer
moralischen Überformung der Religion (wie in Platons Vorstellung
von einer philosophischen Gesetzgebung für die Mythendichter),
sondern einem religiösen Verständnis der Moral: Der Mensch steht
in jeder sittlichen Entscheidung unmittelbar unter dem Anspruch des
vollkommenen Gottes und ist aufgefordert, wirksame Zeichen (*signa*
efficacia) für Gottes Heilswirken an dieser Welt zu setzen. Daher ge-
winnen auch die kleinsten sittlichen Pflichten (»jedes Jota und Häk-
chen im Gesetz«) absolute Verpflichtungskraft.

Desto dringlicher wird die Frage: Handelt es sich auch dort, wo
im religiösen Zusammenhang von der einschränkungslosen Güte
Gottes gesprochen wird, um eine bloße Idee, kantisch gesprochen
um einen »focus imaginarius«, auf den wir unseren Blick richten
müssen, um den Kontext aufzubauen, innerhalb dessen unsere Er-
fahrungen sittliche Bedeutsamkeit gewinnen können? Oder handelt
es sich um den Begriff von einem ansichseienden höchsten Wesen,
das als die reale Ursache verstanden werden darf, die sowohl unsere
Freiheit als auch die Welt hervorgebracht hat, in der wir aus sittlicher
Gesinnung tätig werden? Und wenn das Letztere der Fall sein sollte:
Was hindert die Religion, sich mit einem Gottesbegriff zufrieden-
zugeben, der als Idee verstanden sein will? Um Urbild und Maßstab
alles Guten in der Welt und im menschlichen Leben zu sein, würde
eine solche Idee ausreichen.

Freilich: Was auch immer der Grund dafür sein mag, daß in der
Sprache der Religion der Begriff Gottes nicht eine Idee, sondern eine
ansichseiende transzendente Wirklichkeit bezeichnet, so müßte doch
Kant darauf antworten: Eine solche Verwendung des Begriffs eines
»allervollkommensten Wesens« muß als Folge einer Verwechslung
beurteilt werden. Regulative Ideen müssen als perspektivische
Fluchtpunkte verstanden werden, auf die wir unseren Blick richten

müssen, damit alle Linien unserer Verstandestätigkeit in einem gemeinsamen Ziele zusammenlaufen und sich so der perspektivische Raum konfiguriert, in dem wir allen Objekten unserer Theorie und Praxis ihre Stelle zuweisen können. Kant hat in diesem Sinne von einem »Focus imaginarius« gesprochen⁴⁸. Weil aber der Ausblick auf diesen imaginären Fluchtpunkt die Bedingung ist, die uns objektive Erkenntnis möglich macht, werden wir dazu verleitet, die Idee, die diesen Fluchtpunkt benennt, in diesem Falle die Idee der »allerhöchsten Vollkommenheit«, für den Begriff von einer Eigenschaft zu halten, die wir einer ansichseienden Ursache aller Dinge zusprechen könnten.

Insoweit hat die philosophiehistorische Entwicklung den Begriff des »allervollkommensten Wesens« noch weiter von jenem Gebrauch entfernt, der in der Sprache der Religion von ihm gemacht wird, wenn dort von Gott als der »Quelle alles Guten« gesprochen wird. Doch bleibt zu prüfen, ob der philosophische Begriff, aus innerphilosophischen Gründen, einer Weiterentwicklung bedarf und zugänglich ist, und ob er dann tauglich wird, auch den Sensus caritatis als ein spezifisches Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung auszulegen. Nun ist Kant selbst genötigt worden, über den Begriff von Gott als einer bloßen Idee hinauszugehen, und zwar nicht aus Rücksicht auf die Religion, sondern aus innerphilosophischen Gründen.

β) Das allervollkommenste Wesen als Postulat

Gerade Kant, dessen Kritik in der Warnung davor kulminiert, Erkenntnisbedingungen, darunter die Ideen, mit Erkenntnisgegenständen zu verwechseln, hat einen Weg gezeigt, um von der Idee des allervollkommensten Wesens zur Behauptung seiner Existenz überzugehen. Dies ist der Sinn seiner Postulatenlehre. Wenn nämlich die Ideen der Vernunft sich in einen unvermeidlichen Widerspruch verwickeln und in dieser Dialektik aufgelöst zu werden drohen, darf und muß die Existenz derjenigen Bedingung »gefordert« werden, die allein diese Dialektik auflösen kann. Kant hat in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« den Ursprung dieser Dialektik darin gesehen, daß das Sittengesetz uns nicht nur dazu verpflichtet, das »höchste Gut« als den »Endzweck« aller unserer Handlungen zu wollen, sondern auch dazu, seine Verwirklichung wirksam zu »be-

⁴⁸ KdrV A 644.

fördern«. Da aber die Wirksamkeit unserer Handlungen nicht von der Reinheit unserer Gesinnung abhängt, sondern von unserer Fähigkeit, die Kausalität der Natur zu unserem Zwecke zu gebrauchen⁴⁹, entsteht ein unauflöslicher Konflikt zwischen der Pflicht zur Reinheit der Gesinnung und der ebenso unnachlässlichen Pflicht zur Wirksamkeit der Tat. Und in diesem Widerstreit droht der Begriff der sittlichen Pflicht sich aufzulösen. Er gerät unter den Verdacht, »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich selber falsch« zu sein⁵⁰.

Die von Kant beschriebene »Dialektik im Begriff vom höchsten Gut« ist ein Ausdruck dieser Gefahr. Und gerade diese Dialektik ist es gewesen, die ihn zur Formulierung seines Gottespostulats genötigt hat. Denn die von Kant vorgeschlagene Lösung dieses Konflikts besteht darin, eine allmächtige und zugleich schlechthin vollkommene Ursache der Welt anzunehmen, die den Lauf der Dinge in einer Weise lenkt, die, wenn auch auf einem für uns nicht vorhersehbaren Weg, dahin führt, daß aus unseren guten Taten Folgen hervorgehen, die der Verwirklichung des moralischen Endzwecks dienlich sind. Der Begriff von Gott als dem gemeinsamen Urheber des Naturgesetzes und des Sittengesetzes benennt deshalb die Bedingung, die allein die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs aufheben kann. Gottes Vollkommenheit wird hier als der Grund eines Vertrauens verstanden, das den Menschen befähigt, das moralisch Gebotene zu tun und die gute Wirkung der guten Tat dem göttlichen Weltregiment anheimzustellen. Es war also ein weiterer Schritt der transzendentalen Reflexion – in diesem Falle der Reflexion auf die Bedingungen der objektiven Geltung sittlicher Pflichterfahrung – der es möglich gemacht hat, den Begriff des »allervollkommensten Wesens« als Prädikat zur Beschreibung eines ansichseienden transzendenten Wesens, also als ein Gottesprädikat, zu gebrauchen.

Nun mag man diese Lösung des Konflikts zwischen der Pflicht zur Reinheit der Gesinnung und der Pflicht zur Wirksamkeit der Tat für kritikbedürftig halten, weil der Handelnde auf diese Weise die moralische Verantwortung für die physischen Folgen seiner Tat an den göttlichen Welt-Beherrscher delegiert. Spätere Äußerungen Kants zeigen, daß er bestrebt war, diesen Mangel seiner Argumentation zu beheben. Das Vertrauen in Gottes Vollkommenheit sollte nun

⁴⁹ KdP V A 204f.

⁵⁰ KdP V A 205.

nicht mehr als der Grund der Hoffnung verstanden werden, durch unsere guten Taten der »Beförderung« eines entfernten »Endzwecks« zu dienen, sondern als der Grund der Hoffnung, durch einen »Urteilsspruch aus Gnade« zu jener Reinheit der sittlichen Gesinnung befähigt zu werden, die wir, »bei redlicher Beurteilung unseres sittlichen Zustandes« uns nicht zuschreiben können, die wir aber schon besitzen müßten, um die Umkehr auch nur zu wollen. Vor allem aber sollte dieses Vertrauen auf Gottes Vollkommenheit uns lehren, die einzelne sittliche und zugleich wirksame Tat nicht als bloßes Mittel zur »Beförderung« eines entfernten »Endzwecks« zu begreifen, sondern sie als wirksames Zeichen zu verstehen, das den göttlichen Willen zur Aufrichtung seines »Reiches« tätig bezeugt (*signum demonstrativum*) und die Realisierung dieses göttlichen Willens in sich antizipiert (*signum prognosticum*). Im Unterschied zur Kategorie des »Mittels« im Verhältnis zu einem »Endzweck« gibt die Kategorie des »*signum demonstrativum et prognosticum*« der einzelnen sittlichen Tat, unbeschadet ihrer innerweltlichen Kontinenz, ihre absolute Verpflichtungskraft zurück⁵¹.

Fragt man nun wiederum, ob ein solches Verständnis der Vollkommenheit Gottes geeignet sei, den »*Sensus caritatis*« der religiösen Erfahrung auszulegen, dann wird man antworten können: Es enthält wenigstens wichtige Momente in sich, die für eine solche Auslegung fruchtbar gemacht werden können. Denn zunächst ist hier, wie in der religiösen Erfahrung, die Vollkommenheit Gottes nicht als ein Maßstab gedacht, der die vergleichende Abwägung von Pflichten möglich macht, sondern als der Grund eines Vertrauens, das sich der Verpflichtungskraft jeder einzelnen sittlich bedeutsamen Begegnung mit dem Wirklichen hingeben kann, ohne an der eigenen Unvollkommenheit und an der Relativität alles innerweltlich Möglichen zu verzweifeln. Und indem die Selbstgesetzgebung der Vernunft als erfahrbare Gegenwartsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung, die einzelne sittliche Tat als *Signum* einer göttlichen Weltwirksamkeit verstanden wird, wird in einem solchen religiösen Verständnis der Moral (»unserer Pflichten als göttlicher Gebote«) wenigstens am Horizonte die Berufung des Menschen sichtbar, »Bild

⁵¹ Vgl. R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung, in: *Theologie und Philosophie* 56 [1981] 244–258, sowie ders.: Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs [Hrsg.] *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn 2000, 39–63.

Gottes« zu *sein* und in seinem Handeln Bilder, d. h. Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten, des göttlichen Handelns zu *setzen*. Damit aber zeigt sich, in einer ersten Annäherung, eine Verwandtschaft zwischen der postulierten »Vollkommenheit Gottes« und dem »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung.

Doch bleibt auch dann noch die Frage offen, ob ein solcher transzendentalphilosophischer Begriff von Gottes »absoluter Vollkommenheit« dazu dienen könne, das spezifisch religiöse Verständnis von Gottes Güte auszulegen. Denn die transzendental verstandene »Vollkommenheit« ist eine Wesens-Eigenschaft Gottes, aus der mit Notwendigkeit folgt, daß sowohl der sittliche Akt des Menschen (bei Kant: die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft) als auch sein Gegenstand (bei Kant: die erkannte Pflicht) als Erscheinungsgestalten der Weise verstanden werden dürfen, wie der Mensch unter Gottes Anspruch steht. Im religiösen Zusammenhang dagegen wird Gottes Güte als Ausdruck seiner freien Zuwendung verstanden, die er dem Menschen ebenso ungenötigt wie ungeschuldet gewährt. Der menschliche »Tropos« kann nur als die antwortende Abbildgestalt der »kenotischen« Zuwendung des Heiligen zum Menschen, ja als abbildender Nachvollzug des göttlichen »Tropos«, der »Umkehr von seinem Zorne«, vollzogen werden⁵². Beide Arten der »Umkehr« aber, die göttliche und die dadurch erst möglich werdende menschliche, sind kontingente Ereignisse. Und so verweist das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ebenso wie das allegorische und anagogische den Menschen in die Kontingenz seiner Geschichte hinein. Denn das religiöse Bekenntnis zu Gott als dem, der sich immer neu als gut und vollkommen erweist, ist immer wieder an die Erinnerung bestimmter Erweise seiner Größe und Güte gebunden, die sich nicht als bloße Fälle unter der allgemeinen Regel begreifen lassen, daß alles, was uns in unserer Erfahrung als wertvoll und verpflichtend begegnet, in ihm seinen Ursprung hat. Ebenso wenig wie die religiöse Rede von Gottes Einheit ist die religiöse Rede von Gottes Vollkommenheit ein analytisches Urteil, das nur expliziert, was im Begriff Gottes schon enthalten ist. Es ist der Ausdruck eines Vertrauens, das in bestimmten, nicht austauschbaren Erfahrungen gewachsen ist. Und andererseits ist es nicht selten ein Vertrauen gegen allen Augenschein, das sich im Bekenntnis zu dieser Vollkommenheit Gottes ausspricht. Es ist also zu prüfen, ob dieser Bezug zur

⁵² Jon 3,9; Ps 83,4.

Geschichte der Manifestationen göttlicher Güte, aber auch der Bezug zu der von Anfechtungen nicht freien Geschichte des gläubigen Vertrauens nicht verloren geht, wenn das Prädikat der »höchsten Vollkommenheit« in einem transzendentalen Sinne auf Gott angewandt und dann als ein von aller Geschichte unbetroffenes Wesensprädikat des »postulierten Gottes« verstanden wird.

d) *Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie und die »gutmachende Güte« des postulierten Gottes*

Die Frage ist also: Kann das Postulat des »schlechthin vollkommenen Gottes« jenen Bezug zur Geschichte gewinnen, der es möglich macht, auch die spezifisch religiöse Erfahrung im Licht dieses Postulats auszulegen? Und ebenso wie mit Bezug auf die Begriffe der »Transzendenz« und der »Einheit« zeigt sich: Es ist eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie, die auch dem Begriff des »allervollkommensten Wesens« einen solchen Bezug zur Geschichte verschafft.

α) *Eine weiterentwickelte Lehre von der Vernunftdialektik*

Die von Kant beschriebene »Dialektik im Begriff vom höchsten Gut« ist nur eines unter mehreren Beispielen dafür, daß es die Interferenzstruktur verschiedener Welten ist, an der die Einheit des Aktes »Ich denke« zu zerbrechen droht. Die sittliche Erfahrung, zugleich zur Reinheit der Gesinnung und zur wirksamen Tat verpflichtet zu sein, zeigt die Interferenz zweier »Welten« an, der »Natur« und der »Welt der Zwecke«; und aufgrund der Interferenz dieser Welten droht die Idee der Pflicht in sich widersprüchlich zu werden. Aber die sittliche Erfahrung, in der dieser Konflikt aufricht, ist nicht die einzige Weise, wie das Wirkliche uns mit Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt. Aber die verschiedenen Erfahrungsweisen und die Gesamtzusammenhänge, in denen die Gegenstände dieser unterschiedlichen Weisen des Erfahrens ihre Stelle finden, also die verschiedenen Erfahrungswelten, sind bei aller Strukturverschiedenheit nicht ohne Beziehung untereinander. Die wissenschaftliche Empirie enthält ein ethisches, die religiöse Erfahrung ein ästhetisches Moment, und Ähnliches läßt sich für die wechselseitige Implikation anderer Erfahrungsweisen aufzeigen⁵³. Dennoch kann es, aus logischen Gründen, nicht gelingen, einen angemessenen Begriff von der »einen, all-

⁵³ Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 482–501 u. 656–674.

umfassenden Welt« zu gewinnen und die Divergenz zwischen der Eigenart der Ansprüche zu überwinden, die die jeweils gleiche Wirklichkeit als Glied unterschiedlicher Erfahrungswelten an uns richtet. Was wir als Konflikt zwischen den Kulturgebieten erfahren, beispielsweise zwischen Wissenschaft und Moral, Kunst und Religion, ist in dieser Differenz der Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten begründet.

Denn die Inhalte, die uns in diesen je verschiedenen Erfahrungswelten begegnen, nehmen uns auf je spezifische Weise in Anspruch. Und diese Ansprüche lassen sich nicht auf einer »Meß-Skala« anordnen, um sie als »größer oder kleiner« einzuschätzen und auf diese Weise eine »Pflichten-Abwägung« möglich zu machen (vgl. o. S. 307 f.). Der Grund dafür aber tritt, abweichend von Kants Darstellung, erst dann deutlich hervor, wenn erkannt wird, daß es unterschiedliche Erfahrungsweisen gibt, denen unterschiedliche Erfahrungsinhalte »originär gegeben« sind. Selbst wenn wir unsere Praxis, in kaum zulässiger Vereinfachung, auf die »Produktion bzw. den Erwerb von Gütern« reduzieren, ergeben sich aus der qualitativ, nicht nur quantitativen Unterschiedlichkeit der Ansprüche, die das Wirkliche an uns richtet, Probleme, die mit dem Bild von der »Waage« und der »Abwägung« nicht mehr angemessen beschrieben werden können. Denn die »Güter«, die wir handelnd hervorbringen bzw. für uns gewinnen können, sind voneinander qualitativ verschieden und lassen sich deshalb nicht wie gleichartige Gewichte auf die beiden Arme einer Waage legen. Wieviel Verzicht auf die Hervorbringung oder den Erwerb von Konsumgütern wird durch die Hervorbringung oder auch nur durch die Betrachtung eines Kunstwerks »aufgewogen«, um dessentwillen wir alle anderen Tätigkeiten zurückstellen, um unsere ganze Kraft auf diese Herstellung bzw. Betrachtung zu konzentrieren? Wieviel Verzicht auf jenes »freie Spiel der Gemütskräfte«, zu dem wir nach Kants Auffassung durch die Betrachtung des Schönen fähig werden, kann von uns »billigerweise« gefordert werden, wenn die oft sehr prosaischen Berufspflichten des Alltags erfüllt sein wollen? Noch weit weniger angemessen erscheint das Bild von der »Waage« und der mit ihrer Hilfe vollzogenen »Abwägung« dann, wenn wir bemerken, daß die »Güterproduktion« (selbst wenn wir darunter auch die Produktion von »ästhetischen Gütern«, z. B. von Kunstwerken, oder sogar die von »noetischen Gütern«, z. B. die literarische »Produktion« des Gelehrten, subsumieren und deren Eigenart mitzuerfassen meinen) nur einen Sonderfall der

vielfältigen Weisen darstellt, wie wir den Anspruch des Wirklichen erfassen und beantworten. Die Einübung in die Fähigkeit zur Wahrnehmung, die »Anstrengung des Begriffs«, die Askese einer »Zurücknahme unserer subjektiven Ansichten und Absichten« zugunsten des Dienstes an der »Sache selbst«, die in unserer Theorie und Praxis zur Sprache gebracht werden soll, sind Weisen, auf den Anspruch des Wirklichen zu antworten, die sich nicht angemessen beschreiben lassen, wenn sie unter den Begriff der Hervorbringung oder des Erwerbs von Gütern gebracht werden.

Jede der unterschiedlichen Weisen, wie Dinge und Menschen den, der ihnen begegnet, in Anspruch nehmen, fordert das Subjekt jeweils zu einer ungeteilten Hingabe heraus, die keine Frage nach dem »Preis« mehr gestattet und doch zugleich den Verzicht auf andere Möglichkeiten verlangt, in den Dialog mit dem Wirklichen einzutreten. Der mögliche Konflikt zwischen den verschiedenen Weisen, diesen Dialog zu führen, betrifft dabei nicht primär die Inhalte, die in den unterschiedlichen Erfahrungsarten »originär gegeben« sind, sondern weit mehr ihre Form. Denn trotz aller Interferenz der »Kulturgebiete« verlangen beispielsweise die Kunst, die Wissenschaft, die Religion die Ausformung einer je spezifischen »Forma Mentis«, die es nur in engen Grenzen gestattet, die Dinge zugleich und im selben Akt mit dem Auge des Künstlers, des Gelehrten oder des Beters zu sehen, der alle Kreaturen auffordert, in sein Gotteslob einzustimmen. Der Künstler, den die Dinge zu einem Akt unvertretbar individuellen Gestaltens herausfordern, kann nur in Grenz- und Ausnahmefällen zugleich und im selben Akt Gelehrter sein, der sich zu den gleichen Dingen als das »universal vertretbare Forschersubjekt« verhält. Der Gelehrte, der der Wahrheit der Dinge dazu verhelphen will, in der Sprache seiner Begriffe vernehmbar zu werden, kann nicht zugleich und im gleichen Akt ein Liebender sein, der dem geliebten Menschen so begegnet, daß es für ihn unwesentlich ist, in der Welt noch ungezählte »Fälle der gleichen Art« neben sich zu haben. Auch im Dialog mit der Wirklichkeit ist vieles »gleich möglich« (äquipossibel), was nicht »zugleich möglich« (kompossibel) ist. Und so bleibt auch hier dem Subjekt eine Wahl nicht erspart – aber eine Wahl, die nicht nach dem Modell der quantitativen »Abwägung« getroffen werden kann.

Damit aber wird der Begriff des »absolut verpflichtenden Anspruchs«, unter den das Wirkliche uns stellt, widersprüchlich und droht sich in dieser Widersprüchlichkeit aufzulösen. Denn angesichts

der Inkommensurabilität der Ansprüche, die wir erfahren, scheint der Begriff des »absolut verpflichtenden Anspruchs« auf der unberechtigten Absolutsetzung einer bestimmten, aus bloß subjektiven Gründen bevorzugten Perspektive zu beruhen. Dann aber entsteht ein moralischer Skeptizismus, der die Möglichkeit der Selbstfindung durch ungeteilte Hingabe nicht mehr zuläßt.

β) Eine weiterentwickelte Lehre von den Vernunftpostulaten
Wird die Dialektik der Vernunft auf eine solche, über Kant hinausgehende Weise beschrieben, dann erfordert sie zu ihrer Auflösung eine neue Art von Vernunftpostulaten. Soll nämlich der soeben erwähnte moralische Skeptizismus vermieden werden, dann muß angenommen werden dürfen, daß in jeder Weise, wie das Subjekt den Anspruch des Wirklichen vernimmt und beantwortet, jener absolute Anspruch seine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt gewinnt, mit dem Gott selbst, als Quelle alles Wahren und Guten, sich dem Menschen zuwendet. Der Begriff der »höchsten Vollkommenheit«, auf Gott angewandt, bezeichnet so verstanden nicht den in der Idee entworfenen Grenzwert auf der Skala der Güter, auch nicht nur die transzendente, von allen Gegenständen all unserer Erfahrungsweisen verschiedene Quelle ihrer Verpflichtungskraft, sondern vor allem den Grund einer postulatorischen Hoffnung: Setzen wir nämlich voraus, daß die unterschiedlichen Formen, wie das Wirkliche uns unter seinen Anspruch stellt, Erscheinungsgestalten des einen göttlichen Willens sind, dann dürfen wir hoffend gewiß sein, in jeder Antwort auf diesen Anspruch ein wirksames Zeichen für die Gegenwart des einen Gottes zu setzen, der seine Zuwendung zum Menschen auch im tropologischen Bedeutungsmoment aller anderen Erfahrungsarten vernehmbar macht.

In der Kraft dieses Vertrauens kann z. B. ein bestimmtes Individuum mit gutem Gewissen Gelehrter sein, auch wenn er weiß, daß die wissenschaftliche Empirie nicht die einzige Weise ist, wie die Weltwirklichkeit uns, kraft des tropologischen Bedeutungsmoments der Erfahrung, unter ihren Anspruch stellt und uns so zur Selbstfindung durch Selbsthingabe fähig macht. Ein anderer kann, in der Kraft des gleichen Vertrauens, mit ebenso ungeteiltem Herzen Künstler sein und dem Anspruch des Wirklichen, den er vernommen hat, durch die Weise seines Gestaltens sinnenhaft erfahrbare Gegenwart zu verleihen, auch wenn er weiß, daß die ästhetische Erfahrung nicht die einzige Weise ist, wie das Wirkliche uns zu einer neuen Weise des

Anschauens und Denkens herausfordert. Ein anderer wiederum kann aus moralischem Pflichtbewußtsein die Aufgabe politischer Praxis ergreifen, um sittlichen Ideen öffentlich wirksame Gestalt zu verleihen, auch wenn er weiß, daß die moralisch begründete politische Praxis nicht die einzige Art ist, wie der Anspruch des Wirklichen – in diesem Falle vor allem der Anspruch des Menschen auf personale Würde in der Gesellschaft – beantwortet und auf wirksame Weise zur Geltung gebracht werden kann.

Damit wird nicht nur die spezifisch sittliche Erfahrung durch den postulatorischen Gottesglauben gedeutet, sondern das »topologische« Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung. Das Vertrauen in Gottes Vollkommenheit erweist sich als geeignet, nicht nur die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs aufzulösen und so den Gedanken unbedingter Verpflichtung vor dem Verdacht zu bewahren, eine Illusion (»auf leere, eingebildete Zwecke gestellt«) zu sein. Dieser postulatorische Gottesglaube löst zugleich den Widerspruch auf, der in jeder Erfahrung liegt: den Widerspruch zwischen der Unbedingtheit der Forderung nach einem »Tropos«, nach einer radikalen Umgestaltung des Anschauens und Denkens, zu der jede Art der Erfahrung uns herausfordert, und der inkommensurablen Vielfalt der Weisen, wie uns dieser Anspruch in den verschiedenen Erfahrungswelten begegnet. Die Unbedingtheit der göttlichen Anrede kommt nicht nur in der stets situationsbedingten und deswegen relativen Weise unserer Antwort zur Sprache, sondern auch in der Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns unter seinen Anspruch stellt – als Wahrheit, die wir wissenschaftlich erkennen, als Pflicht, die wir im sittlichen Handeln erfüllen, als »Exorbitanz« des Ästhetischen, die wir, in der Weise »responsorischen Gestaltens«, zur sinnenhaften Anschauung bringen, schließlich als »Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz aller Kreatur«, den wir verehren. Das hat eine Folge für jene »Bekehrung« (jenen »Tropos«), die jede Erfahrung von uns fordert. Jede dieser Erfahrungen fordert von dem, der sie macht, den Verzicht auf bloße Selbstdarstellung und Selbstdurchsetzung, weil er nur so zur selbstlosen Würde dessen findet, der fähig wird, Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten für die Zuwendung des Heiligen hervorzubringen und so selber zu seinem »Bilde« zu werden. Diese »Umkehr« schließt die Bereitschaft ein, sich dieser Aufgabe vorbehaltlos und »mit der Ganzheit des Herzens« hinzugeben und sich doch dessen bewußt zu bleiben, daß menschliche Theorie und Praxis stets nur besondere Weisen hervorbringen kann, wie

der eine zur Umkehr rufende Anspruch Gottes in dieser Welt vernehmbar wird. Wissenschaft und Kunst, Moral und Religion repräsentieren diesen göttlichen Anspruch auf je besondere und daher endliche Weise, die andere Weisen seiner Gegenwart neben und außer sich hat.

Philosophisch von Gottes Vollkommenheit sprechen, bedeutet in diesem Zusammenhang: den Grund des Vertrauens benennen, das gerechtfertigt werden muß, wenn es möglich sein soll, sich verantwortlich der verwandelnden Kraft der Erfahrung und ihres »tropologischen« Bedeutungsmoments in der Vielfalt ihrer Gestalten auszusetzen. Die Zuwendung des »schlechthin vollkommenen Wesens«, das jede Art der Maßgeblichkeit für unsere Theorie und Praxis in sich vereint, ist als ganze im »tropologischen Bedeutungsmoment« jeder einzelnen Erfahrung gegenwärtig und vernehmbar. Nur deshalb kann man sich jedem Anspruch des Wirklichen, das uns begegnet, »mit der Ganzheit des Herzens« hingeben, ohne zu vergessen, daß das eine Gute und Wahre für uns nur in der Vielheit unserer strukturverschiedenen Weisen des Anschauens und Denkens erkennbar wird. Der Begriff des »allervollkommensten Wesens« bezeichnet dann die Bedingung dafür, sich dem je besonderen Anspruch, den das Wirkliche an unsere Theorie und Praxis stellt, mit ungeteiltem Herzen anzuvertrauen, weil alles, was ist, und alles, was wir selbst gestaltend hervorbringen, zum »Bild« für die eine, alles entscheidende Zuwendung Gottes werden kann.

Nun ist das Problem der strukturverschiedenen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten kein originär religiöses Thema. Und doch ist der Religion der Gedanke nicht fremd, daß alles Gute und Schöne, alles Wahre und Heilige in Gott ihre gemeinsame Quelle habe. Die unterschiedlichsten Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, werden so als unterschiedliche Selbst-Manifestationen des einen Gottes verstanden; und das Problem besteht darin, den gleichen Gott in der Vielfalt dieser seiner Erscheinungsweisen wiederzuerkennen. Gelingt dies, dann wird es möglich, nicht nur die im engeren Sinne religiösen Akte, z. B. die Feier des Gottesdienstes, sondern auch die Bemühungen der Kunst, der Moral und der Wissenschaft so zu vollziehen, »daß in allem Gott verherrlicht werde«⁵⁴. Das transzendentalphilosophische Postulat, jeder Anspruch, den das

⁵⁴ Vgl. das zum Wahlspruch der Benediktiner gewordene Wort aus dem Neuen Testament 1 Petr. 4,11.

Wirkliche an uns richtet, müsse als eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anspruchs begriffen werden können, ist geeignet, verständlich zu machen, warum es möglich ist, in jeder angemessenen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen zugleich dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit zu dienen.

Mit einem solchen Verständnis des »schlechthin vollkommenen Wesens« ist nicht nur der Übergang von der Idee zum Postulat vollzogen, sondern auch eine neue Hochschätzung der stets kontingenten Begegnung mit der innerweltlichen Wirklichkeit möglich geworden. Statt diese endlichen Wirklichkeiten durch den Gedanken abzuwerten, daß vor dem unendlichen Anspruch des schlechthin Vollkommenen jeder Anspruch der innerweltlichen Dinge und Personen verblaßt (*»finiti ad infinitum nulla est proportio«*), *gewinnt das Endliche, dem wir in unserer Erfahrungswelt begegnen, die unbedingte Würde des Bildes, in welchem das Unendliche uns begegnet und zur »Umwendung der ganzen Seele« (Politeia 521 c) herausfordert.* Und weil die Vielfalt der Weisen, wie Dinge und Menschen in der Welt uns begegnen, aus keiner apriorischen Regel deduziert werden kann, wird auf solche Weise zugleich die Geschichte mit all ihren Kontingenzen zum Ort der Begegnung mit dem Unbedingten. Welche Art der Begegnung mit dem Wirklichen und seinem Anspruch im Leben eines bestimmten Individuums dominant wird, ob die wissenschaftliche Empirie, die sittliche, ästhetische oder auch die religiöse Erfahrung zur bestimmenden Kraft seines Lebens wird, ist weitgehend eine Frage der individuellen Biographie oder der kulturspezifischen Prägung seines Bewußtseins. Nur wenn wir hoffend gewiß sein können, in jeder dieser besonderen Erfahrungsarten einer je besonderen Gestalt der einen, umfassenden Anrede Gottes zu begegnen, können wir uns dem tropologischen Bedeutungsmoment dieser je besonderen Erfahrungen vorbehaltlos hingeben, ohne je eine von ihnen für die einzige Weise der Begegnung mit einem objektiv verpflichtenden Anspruch zu halten, aber auch ohne zu Relativisten zu werden, die keiner dieser Begegnungen unbedingte Verpflichtungskraft mehr zuschreiben können.

Der Begriff der uneingeschränkten Vollkommenheit Gottes wird, so verstanden, zum Rechtfertigungsgrund des Vertrauens nicht nur zur je einzelnen Erfahrung, sondern zugleich zur Geschichte, von der es abhängt, in welcher Gestalt uns der Anruf dieses Gottes vernehmbar wird. Dazu kommt ein zweites Moment: Im Verlauf der Geschichte, die sich im Dialog zwischen dem Anspruch

des Wirklichen und unserer Antwort entfaltet, bildet sich nicht nur eine je bestimmte *Forma Mentis* aus, kraft derer die Individuen (oder ganze Überlieferungsgemeinschaften) eine gesteigerte Fähigkeit zu je besonderen Erfahrungsarten gewinnen, während die Sensibilität für andere Erfahrungsarten demgegenüber zurücktritt. Vielmehr schließt diese Geschichte auch immer wieder Situationen ein, in welchen der »Tropos«, den jeder Inhalt einer Erfahrung von uns verlangt, nur »halbherzig« vollzogen wird. Und es ist gerade der Konflikt zwischen unterschiedlichen Weisen des Anspruchs, unter den das Wirkliche uns stellt, der dazu verführen kann, jede Antwort auf diesen Anspruch nur »unter Vorbehalt« und »auf Widerruf« zu geben. Wird diese Haltung zum Habitus, dann schwindet die Fähigkeit, sich an irgendeine Erfahrung »mit ganzem Herzen« hinzugeben, weder an die sittliche noch an die ästhetische noch an die religiöse, nicht einmal an die wissenschaftliche Empirie, sofern diese eine spezifische, geradezu asketische Weise der Selbstlosigkeit des Individuums gegenüber den »Forderungen der Vernunft« verlangt.

In dieser Haltung einer »Hingabe auf Widerruf« baut der Mensch sich eine Welt auf, in der das tropologische Moment, das zu jeder Erfahrung gehört, nur noch in reduzierter Form wahrgenommen werden kann: als Angebot, sich je nach wechselnder Lage von der »Erhabenheit der Pflicht«, von der »Exorbitanz des Schönen« oder auch »Mysterium tremendum et fascinosum des Heiligen« zeitweilig beeindrucken zu lassen, ohne daß sich daraus eine Veränderung der Lebens-Orientierung im Ganzen ergäbe. Und wenn es im Einzelfall nicht möglich ist, dieses tropologische Bedeutungsmoment einer Erfahrung unbeachtet zu lassen, deren Anspruch nur »mit ganzer Seele« beantwortet werden könnte, dann begegnet das Subjekt seinem eigenen Eindruck mit prinzipiellem Mißtrauen, als sei es in Gefahr, sich an derartige Eindrücke zu verlieren, statt darin die Chance wahrzunehmen, durch Selbsthingabe zu sich selber zu finden. Der postulatorische Glaube kann diesem prinzipiellen Mißtrauen entgegenwirken, indem er es gestattet, sich inmitten der Ansprüche der Erfahrungswelt, die sich gegenseitig relativieren, der Unbedingtheit der göttlichen Anrede anzuvertrauen, weil sich in dieser Anrede, und nur in ihr, jene Güte ausspricht, die auch den Menschen zur sittlichen Umkehr fähig macht. *Das Vertrauen in die so verstandene Vollkommenheit Gottes läßt den Menschen dessen gewiß sein, daß es keine Situation in seinem Leben gibt, in der eine solche »Umwendung der*

ganzen Seele« nicht nötig wäre, aber auch keine, in der eine solche Umwendung unmöglich wäre.

e) *Der Sensus caritatis der religiösen Erfahrung und seine Auslegung durch den postulatorischen Gottesglauben*

Erst damit gewinnt die durch den postulatorischen Gottesglauben ausgelegte sittliche Erfahrung von der unbedingten Verpflichtungskraft der stets bedingten innerweltlichen Handlungsmöglichkeiten jene Nähe zum »Sensus caritatis« der spezifisch religiösen Erfahrung, die ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung möglich macht. Erst unter dieser Voraussetzung können die »Postulate des praktischen Vernunftgebrauchs« und in ihrem Rahmen das Vertrauen auf Gottes Vollkommenheit für die Auslegung dieses Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung, des »Sensus caritatis«, fruchtbar gemacht werden, aber auch durch ihn ausgelegt werden. Auch in diesem Falle erschöpft eine solche Auslegung sich nicht darin, den Sensus caritatis der speziell religiösen Erfahrung als einen Spezialfall kenntlich zu machen, der unter den Allgemeinbegriff des Sensus tropologicus, der zu jeder Erfahrung gehört, subsumiert werden kann. Vielmehr zeigt diese Auslegung: Auch in dieser Hinsicht ist der *speziell religiösen* Erfahrung originär gegeben, was der postulatorische Vernunftglaube als Bedingung *jeder Erfahrung* voraussetzen muß: daß im Anspruch des Wirklichen, das uns begegnet, die Zuwendung eines einschränkungslos guten Gottes ihre erfahrbare Gegenwärtsgestalt gewinnt, der die vertrauensvolle Selbsthingabe rechtfertigt und uns so zur vorbehaltlosen Umkehr fähig macht. Damit aber wird zugleich ein Maßstab gewonnen, der sowohl dem philosophischen Postulat als auch der religiösen Erfahrung zu kritischem Selbstverständnis verhelfen kann.

Was zunächst die religiöse Erfahrung betrifft, so kann der Maßstab ihrer kritischen Selbstprüfung nicht in der Frage bestehen, was sie zur Motivation sittlichen Handelns beitrage. (Das leisten Platons »Ammenmärchen« in zulänglichem Maße.) Freilich genügt es auch nicht, festzustellen, daß das religiöse Vertrauen in Gottes Vollkommenheit dem Menschen ein hohes Maß an Gelassenheit gegenüber den Wechselfällen des Lebens vermittele. (Das könnte den Menschen zu einer Geringschätzung aller Aufgaben seiner profanen Theorie und Praxis verleiten.) Der genuin religiöse Maßstab einer solchen kritischen Selbstbeurteilung kommt vielmehr in der Regel zum Aus-

druck, die religiöse Erfahrung müsse den Menschen dazu befähigen, »Gott in allem und über alles zu lieben«. Gerade mit Bezug auf diese dem religiösen Menschen wohlvertraute Regel erweist sich das philosophische Gottespostulat als die angemessene Auslegung und zugleich als der phänomengerechte Beurteilungsmaßstab. Gott »in allem zu lieben« bedeutet, im Lichte dieses Postulats verstanden, jeden Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Zuwendung begreifen, der sich der Mensch in ungeteiltem Vertrauen hingeben kann. Gott »über alles zu lieben« bedeutet, im Lichte des gleichen Postulats verstanden, die mannigfachen Erscheinungsgestalten dieser göttlichen Zuwendung von dem unterscheiden, was in ihnen für uns gegenwärtig und erfahrbar wird. Die *religiöse* Erfahrung muß sich, so verstanden, daran bewähren, daß und in welchem Maße sie dem Subjekt ein kritisch-hermeneutisches Verständnis *jeder* Erfahrung und ihres »tropologischen« Bedeutungsmoments vermitteln kann.

Auf solche Weise gewinnt der philosophische Begriff Gottes als des »allervollkommensten Wesens« jene kritische Funktion zurück, den auch die klassische Metaphysik für ihn in Anspruch genommen hat. Aber diese Rückgewinnung ist nur dadurch möglich geworden, daß dieser Begriff, im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie, jene Beziehung zur Kontingenz innerweltlicher Erfahrungen gewonnen hat, die im »Sensus tropologicus« jeder Erfahrung begründet ist: Der »tropos«, die Umgestaltung zur Neuheit des Anschauens und Denkens, ist ja nur deswegen nötig, weil das jeweils »alte« Anschauen und Denken durch je neue Erfahrungen überrascht wird und nicht vorhersehen kann, in welcher veränderten Gestalt es aus diesen Erfahrungen hervorgehen wird. Dieser »Sensus tropologicus« aber gewinnt, religiös verstanden, den Charakter des »Sensus caritatis«: In jeder einzelnen Erfahrung, nicht nur in der speziell sittlichen, wird ein Bedeutungsmoment freigelegt, das die Quelle, aber auch den Rechtfertigungsgrund für jene hoffnungsfrohe Selbstlosigkeit enthält, die eine Selbstfindung durch Selbsthingabe möglich macht. Die speziell religiöse Erfahrung muß sich dadurch bewähren, daß sie dazu anleitet, in jeder Art von Erfahrung diese Aufforderung, aber auch die Ermächtigung zu solcher hoffnungsfrohen Selbstlosigkeit zu entdecken.

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Auch die religiöse Erfahrung ist geeignet, ihrerseits den philosophischen Begriff der Vollkommenheit Gottes kritisch auszulegen und der philosophischen Postulaten-

lehre einen Maßstab ihrer kritischen Selbstbeurteilung vor das Auge zu stellen. Denn das Zutrauen in die transzendente (d. h. jede Art von Erfahrung ermöglichende) Vollkommenheit Gottes kann den Philosophen dazu verleiten, sich in der Welt der »Bilder« bleibend einzurichten. Wenn alles, was uns in der Erfahrung begegnet und in Anspruch nimmt, die Gegenwarts- und Erfahrungsgestalt der unendlichen Vollkommenheit Gottes ist, an die wir uns vorbehaltlos hingeben können, und wenn zugleich nichts von dem, was sich in unserer Erfahrung zeigt, mit dem göttlichen »Urbild« alles Wahren und Guten zusammenfällt, dann kann der Eindruck entstehen, es entspreche der »condition humaine« (platonisch gesprochen: der »anthropíne physis«), in dieser Welt als einer Welt der »Bilder« seine theoretische und praktische Orientierung zu finden. Die Einsicht, daß es sich dabei um »bloße« Bilder handelt, mindert ja nicht ihre Orientierungskraft, weil in ihnen Zuwendung und Anspruch des vollkommenen Gottes vernehmbar werden. Als »wirkliche«, die Gegenwart des unbedingt Guten vermittelnde Bilder machen sie uns dessen gewiß, daß wir in dieser unserer Erfahrungswelt stets Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe finden werden.

Dann aber gerät die Kontingenz aus dem Blick, kraft derer nicht nur die einzelne Erfahrung unvorhersehbar ist, sondern unsere Erfahrungsfähigkeit im Ganzen ungesichert bleibt. Es wird nicht mehr damit gerechnet, daß (um es in der Sprache der Bibel zu sagen) »Himmel und Erde vergehen«, d. h. der Gesamtkontext möglicher Erfahrung zusammenbrechen könnte. Oder ohne die biblischen Bilder gesagt: Die *Aufhebung* der Vernunftdialektik durch das Postulat des schlechthin vollkommenen Gottes, kann jene *Dialektik selbst* zum Vergessen bringen, auf der allein die Notwendigkeit, aber auch das Recht derartiger Postulate beruht. Mehrfach ist an früheren Stellen von einem »falsch verstandenen Apriorismus« die Rede gewesen, von dem die philosophische Lehre von den Vernunftpostulaten bedroht werden kann (s. o. S. 259 f., 282, 299). Nun aber ist der Grund dieses drohenden Selbstmißverständnisses deutlich geworden: Die Tatsache, daß die Dialektik der Vernunft durch das Gottespostulat aufgehoben werden kann, kann zu der Meinung verleiten, diese Dialektik sei, als »immer schon aufgehoben«, für das Verständnis der menschlichen Erfahrungsfähigkeit nicht mehr von Belang und die Kontingenz dieser Erfahrungsfähigkeit sei ein bloßer Schein, der durch den postulatorischen Vernunftglauben ein für allemal überwunden ist.

Um diese Gefahr zu überwinden, muß der postulatorische Vernunftglaube sich einer Bewährungsprobe unterziehen: Er muß zeigen können, daß er fähig ist, sich der Kontingenz der menschlichen Erfahrungsfähigkeit bewußt zu bleiben und dennoch der ebenso kontingenten Wiederherstellung dieser Erfahrungsfähigkeit hoffend gewiß zu sein. Diese doppelte Fähigkeit aber ist die spezifische Folge der religiösen Erfahrung. Sie macht den, der sie gemacht hat, der uneingeschränkten Güte (und in diesem Sinne der Vollkommenheit) Gottes auch dann gewiß, wenn dieser sich (zunächst) im Scheitern aller Versuche, seine Gegenwart und Wirksamkeit in der Geschichte zu entdecken, schmerzlich verbirgt. Sie befähigt den Menschen, religiös gesprochen, auch in den undurchschaubaren Wendungen seiner Geschichte »das verborgene Antlitz Gottes zu suchen«. Darum läßt sich, ähnlich wie an früheren Stellen, in kritischer Zuspitzung sagen: Der »postulierte Gott«, der nicht zugleich als derjenige verstanden wird, der sich in der religiösen Erfahrung als derjenige erweist, der auch in Zeiten seiner Verborgenheit eine hoffnungsfrohe Selbsthingabe möglich macht, ist von einer bloßen Wunschvorstellung nicht zu unterscheiden, durch die das Subjekt sich gegen die Kontingenz seiner eigenen Geschichte immunisiert. Oder positiv ausgedrückt: Ob der postulatorische Vernunftglaube wirklich von dem »einschränkungslos vollkommenen Gott« spricht, muß sich daran erweisen, daß dieser Vernunftglaube sich für die religiöse Erfahrung von Gottes »sich verbergender Nähe« offenhält, statt dieser Erfahrung durch ein vermeintlich apriorisches Wissen vorzugreifen, das die Dialektik der Vernunft immer schon hinter sich zu haben meint.

Und so zeigt sich auch mit Bezug auf den Begriff der »göttlichen Vollkommenheit«, was an früheren Stellen mit Bezug auf die Begriffe der »Transzendenz« und der »Einheit« gesagt werden konnte: Die hermeneutische Wechselbeziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der transzendentalphilosophischen Lehre von den Vernunftpostulaten gewinnt konkrete Gestalt in der Wechselseitigkeit klärender Kritik. In der Kraft dieser wechselseitigen Kritik können beide sich gegenseitig vor Selbst-Mißverständnissen und Fehlgestaltungen bewahren. Auch der Begriff der »absoluten Vollkommenheit« gehört zu den Begriffen, die eine solche Gegenseitigkeit der klärenden Kritik möglich machen.

Siebttes Teilergebnis

Philosophische Begriffe können nur dann als Gottesbegriffe gelten, wenn sie sich als geeignet erweisen, die religiöse Erfahrung auszulegen; denn nur in ihr wird das Heilige – oder, wenn dieses personale Züge zeigt, »Gott« oder »ein Gott« – originär gegeben. Dieser Bewährungsmaßstab gilt auch für diejenigen Begriffe, die in der klassischen Metaphysik als Gottesbegriffe gelten. Hier wird von Gott gesagt: Er ist transzendent (von allen Gegenständen in der Welt und von dieser als ganzer verschieden); er ist wesenhafte Einheit und höchste Vollkommenheit. Auch in der Transzendentalphilosophie – und zwar sowohl in ihrer »klassischen« Gestalt bei Kant als auch in einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie – kehren diese metaphysischen Begriffe wieder. Denn in einer solchen Transzendentalphilosophie werden Postulate entwickelt; und der »postulierte Gott« ist die Bedingung, von der die Wiederherstellung der Vernunft im Durchgang durch ihre drohende Selbstauflösung abhängt. Diese Bedingung aber ist kein Gegenstand der Erfahrung; denn deren Möglichkeit würde die Wiederherstellung der in der Dialektik bedrohten Fähigkeit der Vernunft zum Aufbau einer Erfahrungswelt schon voraussetzen; er ist also dieser gesamten Erfahrungswelt gegenüber »transzendent«. Er ist »wesenhaft einer«, weil er nur kraft seiner wesenhaften Einheit den Zerfall der einen Welt in die Vielheit von Erfahrungswelten, den Zerfall der Einheit des Aktes »Ich denke« in die Vielheit von Subjektivitätsweisen überwindbar macht. Schließlich ist er von »höchster Vollkommenheit«, weil alle Weisen, wie irgend etwas unserem Anschauen und Denken mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt, als je besondere Gegenwartsgestalten det einen Weise verstanden werden müssen, wie dieser Gott uns unter seine Anrede stellt und zur »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« herausfordert.

Die Frage, ob diese Begriffe geeignet sind, die religiöse Erfahrung in ihrer besonderen Eigenart auszulegen, entscheidet sich daran, ob sie jener Beziehung zur Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft gerecht werden können, die für die religiöse Erfahrung charakteristisch ist. Denn selbst dann, wenn in der religiösen Sprache Begriffe verwendet werden, die den philosophischen Begriffen der Transzendenz, der Einheit und höchsten Vollkommenheit bedeutungs-verwandt sind, ist für diesen religiösen Begriffsgebrauch der Bezug zur Geschichte konstitutiv.

Wenn in Zeugnissen der religiösen Erfahrung davon gesprochen wird, daß Gott von der Gesamtheit aller Erfahrungsgegenstände verschieden und insofern »*transzendent*« sei, liegt der Bedeutungs-Akzent auf der Betonung der souveränen Freiheit Gottes, die durch keine innerweltlichen Bedingungen eingeschränkt ist und deshalb den Menschen und die Welt inmitten der Zeit »neu schaffen« kann, ebenso wie sie »im Anfang« in »numinoser Freiheit« über deren Heil oder Unheil entschieden hat. Und nur weil der Mensch in der Begegnung mit dem Heiligen an dieser Freiheit Anteil gewinnt, ist auch er zur Neugestaltung seiner Erfahrungswelt im geschichtlichen Handeln fähig (vgl. M. Heidegger: »Das Fest ist der Ursprung der Geschichte«⁵⁵).

Wenn in diesem religiösen Zusammenhang von Gottes wesenhafter *Einheit* gesprochen wird, dann liegt der Bedeutungs-Akzent auf der Betonung der Treue Gottes, der sich seiner bisherigen Heilstaten »nicht gereuen läßt«. Diese Treue Gottes gibt dem Menschen die Gewißheit, daß er in allem, was ihm künftig begegnen wird, dem Gott wiederbegegnen wird, der »im Anfang« und immer wieder in der Geschichte das Heil des Menschen und der Welt gewirkt hat und auch in allen kommenden Wendungen dieser Geschichte an diesem seinem Heilshandeln wiedererkannt und deswegen beim Namen gerufen werden kann.

Und wenn von Gottes absoluter *Güte* gesprochen wird, dann liegt der Bedeutungs-Akzent auf der Betonung jener »gutmachenden Güte«, die bewirkt, daß es keinen Zustand der Welt und des Menschen geben kann, in dem der Mensch nicht, unter den Anruf dieses Gottes gestellt, wirksame Zeichen eines Heiles setzen könnte, das nur Gott selber wirken kann. Nur kraft dieser »gutmachenden Güte« kann auch »ein böser Baum gute Früchte bringen« (um noch einmal an Kants Umkehrung eines im Neuen Testament zitierten Sprichworts zu erinnern, wonach »ein böser Baum niemals gute Früchte bringt«).

Diese souveräne Freiheit, wesenhafte Einheit und absolute Güte Gottes wird dem, der die religiöse Erfahrung macht, durch diejenigen Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung gewiß, die man ihren »*Sensus fidei, spei et caritatis*« nennen kann. Gerade dieser Bezug zur Geschichte scheint jedoch den philosophischen Begriffen der Transzendenz, der Einheit und höchsten Vollkommenheit in ihrem

⁵⁵ Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 101.

metaphysischen Gebrauch zu fehlen. Der metaphysisch verstandene Begriff der Transzendenz läßt Gott als denjenigen erscheinen, der von allen Kreaturen so sehr verschieden ist, daß vor dieser unendlichen Differenz alle Unterschiede zwischen den Kreaturen unwesentlich werden; und zugleich ist der so verstandene Gott in jeder von diesen Kreaturen in solcher Weise gegenwärtig, daß wiederum kein Grund besteht, eine von ihnen vor der anderen auszuzeichnen. Für eine »Wahl« Gottes zwischen diesen Kreaturen, z. B. für die »Erwählung« eines bestimmten Volkes aus allen Völkern, und für eine antwortende Wahl des Menschen, der sich, um Gott »mit ganzem Herzen« zu lieben, für eine bestimmte Weise des Lebens in der Welt und gegen andere, für sich genommen ebenfalls wertvolle Weisen des Lebensvollzuges entscheidet, bleibt hier kein Raum. Und da der Begriff der Transzendenz auch das metaphysische Verständnis der göttlichen Einheit und Vollkommenheit bestimmt, gilt von diesen Begriffen das Gleiche: Mit dem Begriff der wesenhaften Einheit Gottes ist, seit den platonischen Ursprüngen der Metaphysik, der Begriff der Unveränderlichkeit und Ewigkeit verbunden, die allen Zeitpunkten in der Geschichte gleichzeitig ist und keinen Grund erkennen läßt, eine bestimmte innergeschichtliche »Stunde« vor der anderen auszuzeichnen. Und der metaphysisch verstandene Begriff der absoluten Vollkommenheit Gottes, die Ursprung und Maßstab aller relativen Vollkommenheit der Kreaturen ist, läßt alle Wert-Differenzen innerhalb der Welt als bloße Unterschiede des Grades erscheinen, in welchem die Kreaturen an der Vollkommenheit Gottes partizipieren. Dann aber reduzieren sich alle Entscheidungen, die der Mensch treffen kann, auf bloße Wert-Präferenzen, die nach dem Maß des »größeren oder kleineren« unter diesen Werten getroffen werden; aber auf diese Weise kann der Mensch, mit Platon gesprochen, »die eine Münze, für die alle andern hingegeben werden müssen«, in dieser Welt nicht finden. Die Freiheit der geschichtlichen Wahl, das Bedeutungsgewicht der historischen Stunde, die Vorbehaltlosigkeit der geschichtlichen Entscheidung für eine bestimmte Gegenwartsgestalt des göttlichen Anspruchs und seiner Forderung zur »Umkehr« kann in diesem Rahmen nicht angemessen gedeutet werden.

Einen Ansatz zur Überwindung der Geschichts-Ferne metaphysischen Denkens bietet die Transzendentalphilosophie schon in ihrer kantischen Gestalt. Denn dort gewinnen die Aussagen über die Bedingung, die die Aufhebung der Vernunftdialektik und damit die Wiederherstellung der Fähigkeit zur Erfahrung möglich macht, den

Charakter von Postulaten. Diese benennen den Grund einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung und enthalten so einen ersten Hinweis auf einen Weg in eine zukunfts-offene Geschichte. Doch bleibt es zunächst bei derartigen Ansätzen und ersten Hinweisen, die innerhalb des kantischen Systems nicht entfaltet werden können. Deshalb bleibt, wie Kant selber bemerkt hat, der Begriff einer »Geschichte der reinen Vernunft« hier der bloße Titel für eine »Stelle, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß« – die aber, wie man nun hinzufügen muß, innerhalb der kantisch verstandenen Transzendentalphilosophie nicht ausgefüllt werden konnte. Das konnte erst in einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie gelingen.

Den Ansatz zu dieser Weiterentwicklung bildete der Hinweis auf die Pluralität der Erfahrungsweisen und auf die historische Variabilität einer jeden von ihnen. Jede dieser Erfahrungsweisen verlangt, um objektive Gültigkeit zu erlangen, den Aufbau einer je besonderen Erfahrungswelt. Und mit dem Wandel der jeweiligen Erfahrungsweise, beispielsweise mit dem Wandel der sittlichen oder der religiösen Erfahrung, gewinnt auch die ihr entsprechende Erfahrungswelt eine historisch bestimmte Gestalt. Deshalb nimmt auch die Dialektik, die sich aus der Interferenz dieser Erfahrungswelten ergibt, eine jeweils historisch konkrete Gestalt an. Und das Gleiche gilt von den Postulaten, die notwendig sind, um diese Dialektik aufzulösen. Die Postulatenlehre Kants ist aus derjenigen Gestalt der Vernunftdialektik zu verstehen, die sich aus der Strukturdivergenz und Interferenz der neuzeitlichen Wissenschaft und der ebenfalls neuzeitlichen Ethik ergab. Und Gleiches gilt für die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Lehre von der Vernunftdialektik und von den Vernunftpostulaten.

Auch innerhalb einer solchen weiterentwickelten Transzendentalphilosophie werden die Begriffe der Transzendenz, der Einheit und absoluten Vollkommenheit als Prädikate des »postulierten Gottes« verwendet. Innerhalb einer solchen weiterentwickelten Postulatenlehre bezeichnet der Begriff der »Transzendenz« Gottes den Grund seiner absoluten, durch keine Bedingungen eingeschränkten Freiheit, mit der Gott der gesamten Erfahrungswelt, aber auch dem menschlichen Subjekt gegenübertritt und so der menschlichen Vernunft eine Geschichte eröffnet, die zukunfts-offen ist und durch kein Gesetz der Notwendigkeit vorweg entschieden wird. Der Begriff der Einheit Gottes bezeichnet im Zusammenhang der so verstandenen Postulatenlehre den Grund einer Hoffnung, die es dem Subjekt möglich

macht, sich auch dann in die eigene Geschichte hinein loszulassen, wenn deren Kontinuität nicht mehr durch die eigene Anstrengung der theoretischen Weltdeutung und der praktischen Lebensgestaltung garantiert werden kann. Der Begriff der absoluten Vollkommenheit Gottes aber bezeichnet in diesem Kontext die Bedingung dafür, daß das Endliche, dem der Mensch in seiner Erfahrung begegnet, auf solche Weise zum »Bild«, d. h. zur wirksamen Gegenwarts-gestalt Gottes werden kann, daß sich am Verhalten zu ihm in seiner je historischen Konkretheit Heil oder Unheil des Menschen, ja der Welt als ganzer entscheidet.

Erst damit gewinnen die Begriffe, die als Prädikate des »postulierten Gottes« verwendet werden, jene Nähe zur religiösen Erfahrung, die sie geeignet macht, diese auszulegen, daber auch von ihr ausgelegt zu werden. Denn nun läßt sich zeigen: In der *spezifisch religiösen* Erfahrung ist jene göttliche Wirklichkeit »originär gegeben«, die die weiterentwickelte Postulatenlehre als den Grund einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung und damit als Bedingung für die wiedergewonnene Fähigkeit zur *Erfahrung überhaupt* voraussetzen muß. Damit gewinnen diese Begriffe zugleich ihre kritische Funktion zurück: Sie bewahren die Religion vor dem Selbst-Mißverständnis, in der vermeintlichen Unmittelbarkeit zu Gott und seiner Ewigkeit die innerweltlichen Entscheidungs-Alternativen und damit die Geschichte gering schätzen zu dürfen. Und sie bewahren die Transzendentalphilosophie selbst vor dem Selbst-Mißverständnis, in einem vermeintlichen apriorischen »Bescheidwissen von göttlichen Dingen« jener Erfahrung nicht mehr zu bedürfen, die in religiösen Überlieferungen bezeugt wird.

VIII Re-Interpretation der »Gottesbeweise«

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

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

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

Nun kann man, im Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse,

¹ KdrV B 113.

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

² Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit S. 685.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) *Das Beweisziel des »moralischen Gottesbeweises«*

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

³ Vgl. KdrV B 113.

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

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

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

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

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

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

die alles hinzugeben ist«, niemals gefunden wird⁴. Daraus scheint zu folgen: Nur wenn wir in dem Dienst an endlichen Gütern, die wir hervorbringen bzw. vor Schaden bewahren können, den Willen Gottes erkennen, gewinnt dieser endliche Dienst jene unendliche Bedeutung, die die vorbehaltlose sittliche Selbsthingabe rechtfertigt.

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

Wird die Notwendigkeit, einen »moralischen Gottesbeweis« zu führen, auf solche Weise begründet, dann eröffnet sich für die Möglichkeit dieser Beweisführung folgender Weg: Das Urteil über endliche Güter – darunter alle diejenigen, die wir durch unser Handeln hervorbringen oder durch unser Unterlassen vor Schaden bewahren können – setzt einen Maßstab voraus, an dem wir sie als *wirkliche* Güter (angemessene Gegenstände unseres Wollens) erkennen. Dieser Maßstab kann nur in einem *unendlichen* Gut liegen, auf das unser Wille notwendig ausgerichtet ist und von dem er sich nur dann abwenden kann, wenn unser Verstand es mit einem endlichen Gut verwechselt. Der Begriff des endlichen Gutes setzt also dessen Differenz, aber auch seine Beziehung zum unendlichen Gut voraus; und die Erfahrung, in der uns endliche Güter gegeben werden bzw. deren Verwirklichung aufgegeben wird, wird nur angemessen verstanden, wenn entdeckt wird, daß sie diese endlichen Güter zugleich in ihrer Differenz vom und in ihrer Beziehung zum unendlichen Gut deutlich macht⁵.

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

⁴ Platon, Phaidon 69a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

werden muß (s. o. S. 336 f.). Diese »kosmologische« Intention aber ist mit der »moralischen« eng verbunden. Denn die sittliche Aufgabe, in derjenigen Welt, die wir theoretisch erkennen, die Pflichten zu erfüllen, die wir in der sittlichen Erfahrung entdecken, führt in einen unvermeidlichen Widerspruch, der nur durch das Gottespostulat aufgehoben werden kann. Die sittlich gebotene Reinheit der Gesinnung verbietet es, den vermutlichen Erfolg unserer Handlung zum Maßstab des Guten und Bösen zu machen; aber die ebenfalls sittlich gebotene wirksame Tat macht uns eben diese Rücksicht auf die kausalen Zusammenhänge zwischen der Tat und ihren Folgen zur Pflicht. Und es ist, wie Kant gezeigt hat, dieser Doppelaspekt der Pflicht, an der die Zielvorstellung, das sittlich Gebotene nicht nur zu wollen, sondern seiner Realisierung wirksam zu dienen, sich als widersprüchlich erweist. In einer Welt, die endgültig in zwei (oder mehrere) strukturverschiedene Welten zerfiele, wäre es unmöglich, das Gute in der Strenge der moralischen Gesinnung zu wollen und es zugleich wirksam ins Werk zu setzen. Das Problem der Einheit der Welt in der Verschiedenheit der Welten ist deswegen nicht nur ein kosmologisches, sondern auch und vor allem ein moralisches Problem. Und das Postulat eines Gottes, der zugleich als der Gesetzgeber des Naturgesetzes und des Sittengesetzes gedacht wird, vereinigt in sich das theoretische »Vernunftinteresse« mit dem praktischen⁶. Dabei ist, innerhalb der kantischen Philosophie, das praktisch-moralische Vernunftinteresse das leitende; die Postulate werden insgesamt als Gegenstände eines »Fürwahrhaltens in praktischer Absicht« beschrieben⁷.

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

⁶ Vgl. KdrV A 804 f. und Logik 125.

⁷ KdpV A 255 ff.

Sinneswandels nicht. Das Postulat eines Gottes, der den Sünder gerechtfertigt und ihn damit zur Umkehr erst fähig macht, ist notwendig, wenn dieser Widerspruch aufgelöst werden soll. Ohne dieses Vernunftpostulat würde die sittliche Erfahrung zu nichts anderem führen als zu der Einsicht in die Notwendigkeit einer Selbstverurteilung, sodaß »Tröstlosigkeit im Gemüte« und damit die Lähmung des sittlichen Willens die Folge »redlicher Selbstbeurteilung« wäre⁸.

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

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

⁸ Vgl. Rel B 93 ff.

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

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

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

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

⁹ Der Streit der Fakultäten, Akademieausgabe VII,84.

β) Die moralische Intention einer weiterentwickelten Lehre von den Vernunftpostulaten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Rel A 159.

¹¹ A. a. .O. 157 f.

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

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

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

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

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

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

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

γ) Ein biblisches Beispiel –

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

Das hier gewählte Beispiel ist der Konflikt zwischen Samuel und dem König Saul, der schließlich dazu führt, daß Samuel erklärt, Saul sei »von Gott verworfen«, und an seiner Stelle David zum König salbt¹². Da nun die Verwerfung des Saul und die Salbung des David zu den zentralen Ereignissen in der Geschichte Israels gehört, kann die Wahl dieses Beispiels nicht als willkürlich gelten. Desto dringlicher wird die (zugegebenermaßen anachronistische) Frage, wie ein Argumentationsverfahren hätte aussehen müssen, das diesem Kon-

¹² 1 Sam 15,17–35.

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

Der Konflikt beruhte darauf, daß Samuel das in der Bibel mehrfach bezeugte Gebot in Erinnerung rief, besiegte Völker, die fremden Göttern dienen, auszurotten¹³, und dem Saul Gottes Verwerfung ansagt, weil er dieses Gebot nicht (oder nur unvollständig) erfüllt und den besiegten König der Amalekiter nicht getötet hat. Dieses Gebot wird an den entsprechenden Stellen mit der Erfahrung begründet, daß der Dienst an fremden Göttern keine »Privat-Angelegenheit« ihrer Verehrer ist, sondern »das Land verunreinigt« (seine Fruchtbarkeit als die Erscheinungsgestalt des lebenspendenden Todes von Fruchtbarkeitsgöttern erscheinen läßt) und damit auch für die Verehrer des wahren Gottes zur Quelle der Verführung werden kann.

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

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

¹³ Dt 7,1–4 und 20,16–18.

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

Denn während Samuel sich als »blind« gegenüber der Erfahrung von der Würde des überwundenen Feindes erweist, ist für Saul jene Erfahrung des Samuel unzugänglich, die durch die Leit-Kategorien von »Erwählung« und »Verwerfung« bestimmt ist; dies nämlich sind die Kategorien, die für die Erfahrungswelt Samuels konstitutiv sind und auch die Komposition der beiden Samuelis-Bücher bestimmen. Wie Gott sich aus einer im Dienst an fremden Göttern befangenen Menschheit in freier Wahl den Urvater Abraham »herausgegriffen« hat, so hat das Volk aus allen Göttern den einen Gott zu wählen, der es aus Ägypten geführt hat, und die »Götter des Bodens und der Sippe«, denen die Heiden dienen, zu verwerfen¹⁴. Und daraus ergibt sich das Gebot, die Versuchung zum Rückfall in den alten Götzendienst an der Wurzel zu bekämpfen. So gesehen stellt sich der Konflikt zwischen Samuel und Saul als der Konflikt zweier Erfahrungsarten dar. Denn aus der religiösen Erfahrung von der Verführungskraft des Dienstes an fremden Göttern folgte nach Samuels Auffassung das Gebot, die Verehrer dieser fremden Götter zu töten; aus der sittlichen Erfahrung, daß jeder Mensch jedem Menschen mit dem Anspruch gegenübertritt, seine Würde zu achten, folgte das Tötungsverbot gegenüber dem überwundenen Feind.

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

¹⁴ Vgl. Jos 24,2 f. und 15.

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

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

Entsprechend hätte Samuel den Saul an die religiöse Implikation seiner eigenen sittlichen Erfahrung erinnern können. Dann wäre folgende Argumentation möglich geworden: Zur sittlichen Pflicht des Königs gehört es, die Existenzgrundlage des eigenen Volkes zu sichern. Wenn nun die Existenz des eigenen Volkes auf einer göttlichen Erwählung beruht, der sich aus einer Welt von Dienern fremder Götter dieses eine Volk »herausgegriffen« hat, dann ist es sittliche Pflicht, dieser göttlichen Wahl durch die menschliche Entscheidung für den einen Gott und gegen alle anderen Götter zu antworten¹⁶. Und wenn die Versuchung, »zur alten Torheit zurückzukehren«, die bleibende Gefährdung des »erwählten Volkes« darstellt, dann ist die Beseitigung aller Anlässe zu solcher Versuchung ebenfalls sittlich geboten. Es gehört daher zur moralischen Fürsorgepflicht des Königs, sein Volk vor jedem Verkehr mit den Ver-

¹⁵ Gen. 9,6.

¹⁶ Vgl. Jos 24,15.

ehrn fremder Götter zu bewahren, weil dieser Umgang für das Volk zum »Fallstrick« werden könnte und dann Gott veranlassen würde, sich seiner Erwählung dieses Volkes gereuen zu lassen und das Volk zu verwerfen¹⁷. Samuel hätte also argumentieren können: »Wer bist du, daß du deine und deines Volkes Versuchlichkeit vergessen und dich zu einem Organ der göttlichen Erhaltungsgnade gegenüber den Götzendienern aufwerfen könntest? Bist du ein Gott, der den Sündern gnädig sein kann, weil deren Sünde seine Größe nicht mindert? Oder bist du ein Mensch unter Menschen, denen fremde Sünde zum »Fallstrick« zu werden droht?«

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

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

¹⁷ Dt 7,4.

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

c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

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

Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »in omnitudine realitatis« d.h. in allem, was ist und geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«¹⁸.

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

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

¹⁸ Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 685.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sofern es um die Zurückweisung eines solchen Mißverständnis-

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

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

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

die Erörterung des kosmologischen Gottesbeweises geführt hat: Auch dem moralischen Gottesbeweis liegt eine »Verstandesregel« zugrunde, die neu gedolmetscht werden muß, wenn ein »Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat«, auf verwandelte, seiner eigenen Intention besser entsprechende Weise wiedergewonnen werden soll¹⁹.

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

a) *Die Intention des »teleologischen Gottesbeweises«*

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

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

¹⁹ Vgl. Kant KdrV B 113.

²⁰ Ps 104,24.

²¹ Ps 104,31.

Weisheit angemessen verstanden werden kann. Der Argumentationsweg, der zur Erreichung dieses Zieles führen soll, beginnt mit der Feststellung, daß *innerhalb dieser Welt* mannigfache Phänomene eines zielgerichteten Wirkens beobachtet werden können und daß ein solches Wirken nur durch einen »Bauplan« möglich wird, der die Gestalt solcher wirkenden Wesen bestimmt. Das gilt vor allem von Pflanzen und Tieren, aber auch von unbelebten Substanzen, die weder auf eine Begabung der Wirkenden mit Intelligenz noch auf ein planmäßiges Eingreifen des Menschen zurückgeführt werden können, sondern sich aus der »Natur« dieser Substanzen ergeben. Von dort aus wird geschlossen, daß diese »Zweckmäßigkeit« der Natur-Ausstattung nur aus dem Wirken einer überweltlichen Intelligenz zu erklären ist, die *das Ganze dieser Welt* hervorgebracht hat²².

Aus dieser Art der Argumentation ergibt sich freilich ein Problem, das seit Leibniz als »Theodizée-Frage« erörtert wird, aber dem Inhalt nach schon Thomas v. Aquin bekannt war: Wenn nämlich die Zweckmäßigkeit, die an vielen einzelnen Phänomenen beobachtet werden kann, auf einen intelligenten Urheber des Ganzen zurückgeführt wird, dann sind auch diejenigen Phänomene auf diesen Urheber zurückzuführen, die wir als dysteleologisch erfahren, vor allem die physischen Übel, die im Lauf der Welt unvermeidlich sind, aber auch das moralisch Böse, das dieser Urheber, wenn er es schon nicht gewollt hat, so doch nicht verhindert, obgleich er die Macht dazu hätte. Auf solche Weise wird die Erfahrung von der Existenz des Übels und des Bösen zum wichtigsten Einwand gegen die Annahme eines göttlichen Schöpfers. Auch Thomas macht sich selbst deswegen diesen Einwand: »Es scheint, daß es keinen Gott gibt. Denn in der Welt nehmen wir die [physischen und moralischen] »Mala« wahr. Also gibt es keinen Gott«²³. Die Auflösung dieses Einwandes aber wird darin gesucht, daß alles, was im Einzelnen an Übel bzw. an Bösem beobachtet werden kann, für Gott als Mittel dient, um im Ganzen ein Ziel zu erreichen, das »besser« ist als alles, was erreicht werden könnte, wenn es diese »Mala« nicht gäbe²⁴.

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

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

²³ A. a. O. unter dem Stichwort »Videtur quod non«.

²⁴ A. a. O. ad primum.

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

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

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

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

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

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

²⁵ Ps 85,14 in wörtlicher Übersetzung.

²⁶ Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 347 und 353.

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

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

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

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

c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

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

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

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

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

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

einer »Wüste der Sinnlosigkeit«. Die Sinnlosigkeit, ja Sinnwidrigkeit des Ganzen hebt den Sinn des Einzelnen nicht auf. Und auch solche Werke und Taten stehen in einem Sinn-Zusammenhang, innerhalb dessen sie sich gegenseitig auslegen. So kann ich etwa sagen: Seit ich dieses Kunstwerk gesehen oder von dieser guten Tat gehört habe, sehe ich alle anderen Werke und Taten in einem neuen Licht. Denn ich entziffere in ihnen das Zeugnis für ein Unbedingtes, dessen Anspruch der Künstler bzw. der sittlich handelnde Mensch beantwortet hat, und werde dadurch fähig, auch andere Werke und Taten als Antworten auf diesen Anspruch auszulegen²⁷. Auch in solchen Fällen stellt uns die erwähnte »Verstandesregel« die Aufgabe, die mannigfachen Erfahrungen von Sinnhaftem in einen hermeneutischen Wechselzusammenhang zu bringen.

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

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

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

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

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

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

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

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

eigenen Unrechts, in das er sich selber verstrickt hat. So verstanden hat auch das eigene Leid und die eigene oder fremde Schuld immer einen »Sinn«, d. h. einen verstehbaren Bedeutungsgehalt und einen Grund ihrer Akzeptabilität – freilich nicht den, diese Lebenssituation im Sinne von Camus' »Ontodicée« um ihrer selbst willen zu bejahen, sondern den, in ihr die Zuwendung des gleichen Gottes wiederzuerkennen. Dieser vermag, wenn er will, diese Lebenssituation auch zu ändern: »Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehen«; aber auch dann, wenn er dies nicht tut, wird er sich dem Menschen nicht einfach verweigern. Auch dem unschuldig Leidenden und dem Sünder in einer sündigen Welt kann er »sein Angesicht zuwenden« und ihn befähigen, in »der Welt, wie sie ist« wirksame Zeichen seiner heil-schaffenden Gegenwart zu setzen. »Wenn du aber nicht willst, so geschehe dein Wille« – ein Wille, der auch dann Heilswille bleibt, wenn der Mensch in seinem Wirken nur Unheil und Gericht zu erkennen vermag²⁸. Viele Generationen von Leidenden, aber auch von Sündern, haben auf diese Weise »im Buche der Welt gelesen« und auch auf dessen dunklen Seiten die »Handschrift seines Autors« wiedererkannt – nicht um resignierend hinzunehmen, was unabweidbar ist, sondern um auch darin eine »Anrede des Autors an seine Leser« zu erkennen, die ihnen eine Aufgabe zuweist.

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

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

²⁸ Mt 26,39–41.

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

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

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

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

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

Und so führt auch der Vergleich zwischen den Bemühungen der klassischen Metaphysik um einen »teleologischen Gottesbeweis« und dem hier beschriebenen Gottespostulat auf das schon in den beiden bisher behandelten Fällen gewonnene Ergebnis zurück: Auch dem teleologischen Gottesbeweis liegt eine »Vernunftregel« zugrunde, die neu gedolmetscht werden kann und muß, wenn »ein Gedanke, der sich so lange Zeit gehalten hat«, auf verwandelte, seiner eigenen Intention besser entsprechende Weise wiedergewonnen werden soll³⁰.

²⁹ 1 Sam 2,6.

³⁰ Vgl. noch einmal Kant KdV B 113.

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

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

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

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

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

Damit ist jene zweite Neufassung vorbereitet, die das ontologische Argument bei Joseph Maréchal und seiner Schule gefunden hat: Gott wird als die transzendente Bedingung erkannt, die jede Erkenntnis endlicher Gegenstände möglich macht. In dieser Fassung geht das ontologische Argument von dem Hinweis aus, daß jede Erkenntnis irgendeines Gegenstandes im Akt des Urteils vollzogen wird, dessen Copula »ist« nicht nur einen Subjektsbegriff mit einem Prädikatsbegriff verbindet (die Rose ist rot – »prädikative Synthesis«), sondern für das Ganze des solchermaßen Ausgesagten objektive Geltung beansprucht (die Rose sieht nicht nur rot aus, sie *ist* rot – »affirmative Synthesis«). Diese Affirmation aber enthält einen Vorgriff auf das absolute Sein, von dem aus wir auf das endliche Seiende zurückkommen, um dessen Sein als »endliche Weise der Seinshabe« auf ein Seiendes von »absoluter Seinshabe« zu beziehen³². Auf solche Weise soll die Einsicht des Thomas v. Aquin wiedergewonnen werden: »Alle erkennenden Wesen erkennen in jedem Gegenstand implizit Gott«³³. Johannes B. Lotz hat dieses Argumentationsergebnis auf die Kurzformel gebracht: »In omni iudicio ens ... transcendens apparet et cognoscitur«³⁴. »Die Entfaltung des bloßen Vorgriffs zur ausdrücklichen Gotteserkenntnis ist der Gottesbeweis«³⁵.

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

³¹ Kol 2,3 vgl. Descartes, Med IV, nr. 1.

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

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

³⁴ J. B. Lotz, Ontologia, lateinische Fassung, vierte These.

³⁵ J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein 114.

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

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

Unter den Vernunftpostulaten, die in dieser Untersuchung (und zuvor in »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit«) formuliert worden sind, ist es immer wieder das erste gewesen, das sich für einen Vergleich mit den traditionellen Gottesbeweisen angeboten hat. »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir »in omnitudine realitatis«, d. h. in allem, was ist und geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«³⁶ (vgl.

³⁶ Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 685.

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

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

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

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

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

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

³⁷ KdrV A 105.

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

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

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

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

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

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

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

genden Falle bedeutet das: Die transzendente Argumentation Maréchals und seiner Schule kann nachweisen, daß »das absolute Sein« ein solcher Zielpunkt einer Richtung der Verstandestätigkeit ist, und daß wir in diese Richtung blicken müssen, wenn wir fähig werden sollen, irgendeinen Gegenstand als »seiend« zu beurteilen. Aber gegen Maréchal und seine Schüler ist, mit Kant, geltend zu machen: Ein solcher Zielpunkt ist zunächst nichts anderes als ein »Focus imaginarius«, in den die »Richtungslinien« unserer Verstandestätigkeiten zusammenlaufen³⁸.

Auf der Verwechslung zwischen der transzendentalen Notwendigkeit, sich an einem solchen Zielpunkt zu orientieren, und der Behauptung von einer ontologischen Notwendigkeit, mit der das Ziel dieses Vorgriffs »existiert«, beruht der »transzendente Schein«. »Nun entspringt uns daraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst ... ausgeschossen wären«, wie die Lichtstrahlen von einer Lichtquelle³⁹. Das logische Recht, von einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen regulativen Idee zu der Behauptung überzugehen, dieser Idee entspreche ein »Seiendes«, ergibt sich erst daraus, daß die Idee selbst in sich widersprüchlich wird, wenn wir sie als bloße Antizipation von der Erfüllung unserer Verstandesaufgaben begreifen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Idee der einen Welt, die die »Natur« und die »Welt der Zwecke« gemeinsam umfassen soll. An der Strukturverschiedenheit der »Welten« zerbricht der Begriff von der »einen Welt«. Die Widersprüchlichkeit eines solchen allumfassenden Weltbegriffs wird nur auflösbar, wenn wir die beiden Arten der Gesetzgebung, durch die die Vernunft derartige Welten aufbaut, als die Erscheinungsgestalten der einen göttlichen Gesetzgebung begreifen, die sowohl der Natur als auch der Welt der Zwecke ihre Gesetze vorschreibt.

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

³⁸ Vgl. KdrV A 644.

³⁹ Ibid.

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

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

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

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

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

c) *Eine alte Verstandesregel – neu gedolmetscht*

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

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

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

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

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

Kant hat bekanntlich aus seiner Analyse der Bedingungen, auf denen die objektive Geltung der Erfahrung und zugleich die Möglichkeit ihrer Gegenstände beruht, die Folgerung gezogen: »Der stolze Name einer Ontologie ... muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen«⁴⁰. Denn da es die Formen des Verstandes sind, die (gemeinsam mit den regulativen Ideen der Vernunft, denen der Verstand bei seiner Tätigkeit folgt) unsere Erfahrung und zugleich deren Gegenstände möglich machen, können nur solche »synthetischen Sätze apriori« gerechtfertigt werden, die diese Formen der Verstandestätigkeit beschreiben. Die Analyse dieser Formen ersetzt so, so scheint es, die »Transzendentalphilosophie der Alten«, die in ihrem Kern die Lehre von den transzendentalen »*Passiones generales entis*«, also Ontologie gewesen ist⁴¹. Nur unter dieser Bedingung wird eine Metaphysik, die aus lauter derartigen Sätzen besteht, »als eine Wissenschaft auftreten können« (vgl. den Titel der »Prolegomena«). Weiterhin hat Kant darauf hingewiesen, daß die Aussage, etwas »sei« (wie dies von allen Gegenständen unserer Erfahrung gesagt werden kann) dem Begriff von diesen Gegenständen kein neues Prädikat hinzufügt, sondern nur sein Verhältnis zum erkennenden Subjekt beschreibt – nämlich jene Eigenständigkeit und Maßgeblichkeit, mit welcher der Gegenstand diesem Subjekt gegenübertritt. »Sein ist kein reales Prädikat«⁴². Damit verliert auch die Lehre von einer »Hierarchie der Seienden«, an deren Spitze ein »absolutes Seiendes« stünde, ihre Grundlage. Auch das kantische Postulat, »daß ein Gott sei«, beruht nicht auf einer solchen Stufenleiter der Seienden, sodaß man, mit Maréchal, sagen könnte, Gott sei das »Seiende von höchster Seinshabe«.

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

⁴⁰ KdrV A 247.

⁴¹ Vgl. KdrV B 113 ff.

⁴² KdrV A 598.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Achstes Teilergebnis

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Vgl. KdrV B 113.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nun stimmen die auf solche Weise, im Rahmen einer speziellen

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

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

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

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

Hat der Philosoph sich in diese Betrachtungsart eingeübt, dann kann er auch den Theologen darauf aufmerksam machen, daß er, um seine Aufgabe zu erfüllen, einer philosophischen Einübung bedarf. Denn die Theologie als ein bestimmter Zweig der Verstehenslehre und Auslegungskunst, also der Hermeneutik, entsteht innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften immer dann, wenn sich herausstellt, daß die Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft die Inhalte ihrer Überlieferung auch mißverstehen können und daß es dadurch zu Fehlgestaltungen der religiösen Theorie und Praxis kommen kann. Um solche Mißverständnisse und Fehlgestaltungen erkennbar und überwindbar zu machen, ist das theologische Argument erforderlich⁴⁴. Und um diese ihre Aufgabe zu erfüllen, kann die Theologie sich der Ergebnisse philosophischer Reflexionen bedienen, sofern auch diese geeignet sind, Fehlgestaltungen des Religiösen aufzudecken und Wege zu ihrer Überwindung zu weisen. Von solchen Möglichkeiten war in den soeben vorgetragenen Überlegun-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* 255.

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

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

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

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

Aber nicht nur die religiöse Erfahrung sondern auch der postulatorische Vernunftglaube läßt sich als ein »Credere Deum Deo« beschreiben. Denn angesichts der Dialektik der Vernunft wird die objektive Geltung aller Erfahrung fraglich. Kant hat dies für die sittliche Erfahrung der Pflicht deutlich gemacht. Denn die Verpflichtungskraft konkreter, in der Erfahrung entdeckter Handlungsmöglichkeiten ist von bloß subjektiven Handlungswünschen nicht mehr zu unterscheiden, wenn die Vernunftidee der »moralischen Weltordnung« angesichts der Strukturdifferenz zwischen der »Natur« und der »Welt der Zwecke« als »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt« erscheint⁴⁶. Die einzig mögliche Auflösung dieser Dialektik besteht

⁴⁶ K.d.p.V. A 205.

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

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

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

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

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

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

Weil aber dieses Vertrauen den Charakter einer hoffenden Gewißheit hat, tritt zu den beiden Momenten des »Credere Deo« und des »Credere Deum« ein drittes Moment hinzu, das in der Tradition das »Credere in Deum« genannt wird. Thomas v. Aquin sah in dieser Formulierung die Bezeichnung für das voluntative Moment des Glaubensaktes, sofern dieser sich liebend auf das Ziel des Erkenntnisweges, die absolute Wahrheit Gottes ausrichtet⁴⁷. Er beruft sich dabei auf Augustin, der in seiner Auslegung des Johannesevangeliums den Sinn des Ausdrucks »Credere in Deum« auf folgende Weise expliziert: »Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari«⁴⁸. Der Glaube hat den Charakter des liebenden Unterwegsseins. Dieses schließt die Gewißheit der Gegenwart Gottes nicht aus sondern ein, ist ein Gehen in der Gegenwart Gottes und auf sie zu. Es ist, in der hier bevorzugten Terminologie gesprochen, die menschliche Antwort auf den »Sensus anagogicus« der religiösen Erfahrung, der den Menschen fähig macht, sich für kommende Erfahrungen offenzuhalten, und zugleich die Fülle der Erfahrungen zu einem Wege zusammenschließt. Und Entsprechendes gilt für den postulatorischen Vernunftglauben, der aus der erfahrenen Gegenwart (dem Credere Deum) den Mut zu einem Weg in eine offene Zukunft gewinnt.

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

⁴⁷ Thomas v. Aquin, S Th II II^{ae} q 2 art 2.

⁴⁸ Augustinus, In Joh, Tractatus 29.

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

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

⁴⁹ Dt. 6.5.

Anhang

Verwendete Abkürzungen

S.th.	Thomas v. Aquin, Summa theologia
KdrV.	I. Kant, Kritik der reinen Vernunft
KdpV.	I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft
Prol.	I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
Rel.	I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Phän.	G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur

Die Zahlenangaben beziehen sich auf die Seiten dieses Bandes, an denen das entsprechende Werk erwähnt oder zitiert wird.

Bibelstellen

Alttestamentliche Schriften

Gen – zit.: 247, 285, 368.

Ex – zit.: 137, 181, 232.

Num – zit.: 182.

Dt – zit.: 109, 290, 366, 369, 420.

Josua – zit.: 291, 367, 368.

Richter – zit.: 112.

1 Sam – zit.: 65, 365, 389.

2 Chron – zit.: 112.

Jesaja – zit.: 82, 103, 109, 197, 207, 284.

Klagelieder – zit.: 103, 259.

Daniel – zit.: 150.

Jona – zit.: 115, 285, 315.

Joel – zit.: 109.

Secharja – zit.: 67, 103, 287.

Psalmen – zit.: 99, 111, 173, 182, 199, 243, 255, 291, 315, 377, 380.

Sap.Salom. – zit.: 141.

Neutestamentliche Schriften

Mat – zit.: 304, 387.

Markus – zit.: 109.

Luk – zit.: 155, 197.

Joh – zit.: 83, 236.

Apg. – zit.: 133.

Röm – zit.: 13, 55, 95, 99, 101, 108, 109, 111, 294, 295, 304, 305.

1 Kor – zit.: 150.

2 Kor – zit.: 79, 94, 110, 150.

Eph – zit.: 73, 74, 147, 150.

Phil – zit.: 256, 301.

Kol – zit.: 215, 391.

1 Tim – zit.: 18.

2 Tim – zit.: 18.

Hebr – zit.: 224, 247, 261, 294.

- 1 Joh – zit.: 74, 121.
 1 Petr – zit.: 263, 321.
 2 Petr. – zit.: 155.
 Jak – zit.: 285, 301, 395, 307.
 Apok – zit.: 82.

Literatur

- Anaximander – zit.: 196.
 Augustin, De ordine – zit.: 283.
 Augustin, Soliloquia – zit.: 283.
 Augustinus, Auslegung des Johannes-Evangeliums – zit.: 64, 419.
 Augustinus, Confessiones – zit.: 64.
 Cicero, De natura Deorum, – zit.: 111.
 Descartes, Meditationes – zit.: 391.
 Eliade, Mircea, Le Mythe de l'éternel retour, Paris 1952, deutsch unter dem Titel Kosmos und Geschichte, Düsseldorf 1953 – zit.: 202, 203.
 Gregor von Nyssa »De vita Moysis« – zit.: 150.
 Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Ausgabe Glockner II- zit.: 56.
 Heidegger, Martin, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1951 – zit.: 201, 329.
 Heidegger, Martin, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, – zit.: 175.
 Heraklit –zit.: 94, 208.
 Hölderlin, Der Tod des Empedokles – zit.: 199.
 Homer, Ilias – zit.: 170.
 Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, Halle 1913 – erw.:21f., 37, 163, 165.
 Irlenborn, Bernd, Veritas semper maior – der Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003 – erw.: 62.
 Jamblich »Über die Mysterien der Ägypter« – zit.: 117.
 Kant, Immanuel, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis, Königsberg 1770 – zit.: 307.
 Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781 ²1787 – zit.: 34, 37, 227, 231, 312, 334, 348, 355, 377, 389, 394, 397, 401, 407.
 Kant, Immanuel, Prolegomena zu einer jeden kommenden Metaphysik, Riga 1783 – zit.: 270.
 Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 – zit.: 114, 270. 313, 355, 416.
 Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793 – zit.: 28, 109, 356, 362.
 Kant, Immanuel, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786 – zit.: 270.
 Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe VI – zit.: 309.
 Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, Akademieausgabe VII – zit.: 234, 358.
 Kant, Immanuel, Logik, Akademie-Ausg. IX – zit.: 355.
 Kant, Immanuel, Opus postumum, Akademieausgabe XXI – zit.: 270.

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur

- Lotz, Johannes B., *Ontologia*, lateinische Fassung – zit.: 391.
- Lotz, Johannes B., *Das Urteil und das Sein*, Pullach ²1957 – zit.: 391.
- Lyotard, J. F., *Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne?* In: *Tumulte*, Paris 1982 – zit.: 206.
- Maréchal, Joseph, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, Löwen 1926 – zit.: 391.
- Numenios – zit.: 144.
- Pius X., *Enzyklika »Pascendi«* ASS 40 [1907], 632 – zit.: 24.
- Platon, *Euthyphron* – zit.: 302.
- Platon, *Phaidon* – zit.: 93, 309, 351.
- Platon, *Politeia* – zit.: 200, 301, 302.
- Platon, *Politikos* – zit.: 146.
- Porphyr »Über Isis und Osiris« – zit.: 144.
- Porphyr »Gegen die Christen« – zit.: 145.
- Rosenzweig, Franz, *Das neue Denken*, in: *Kleinere Schriften* 1937 – zit.: 285.
- Schaeffler, Richard, *Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989 – zit.: 412.
- Schaeffler, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Freiburg 1995 – zit.: 38, 41, 223, 236, 292, 316, 335, 371, 380, 392.
- Schaeffler, Richard, *Sinn*, in: *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* III, München 1974, 1325–1341 – zit.: 384.
- Schaeffler, *Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion*, in: *Kohlenberger/Lütterfels, Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart*, Wien/ München 1976, 42–76 – zit.: 292.
- Schaeffler, *Die Vernunft und das Wort – Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 [1981], 57–89 – zit.: 290.
- Schaeffler, Richard, *Kant als Philosoph der Hoffnung*, in: *Theologie und Philosophie* 56 [1981] 244–258 – zit.: 314.
- Schaeffler, Richard, *Die Kritik der Religion*, in: *Kern/Pottmeyer/Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd I, Freiburg 1985 – zit.: 253.
- Schaeffler, Richard, *Darum sind wir eingedenk – Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier*, in: *A. Ganoczy u.a. Ausdrucksgestaltungen des Glaubens*, Stuttgart 1986, 65–90, sowie in: *A. Häußling [Hrsg.] Vom Sinn der Liturgie*, Düsseldorf 1991, 16–44 – zit.: 97, 127.
- Schaeffler, Richard, *Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen*, in: *H. Zinser [Hrsg.] Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 243–261 – zit.: 256.
- Schaeffler, Richard, *Verantwortete Vorläufigkeit – der Mut zur Partikularität und die Kritik der Frage nach dem Sinn des Ganzen*, in: *E. J. M. Kroker und B. Dechamps [Hrsg.] Wertewandel und Lebenssinn*, Frankfurt a. M. 1990, 118–140 – zit.: 384.
- Schaeffler, Richard, *Aussagen über das, was »im Anfang« geschah*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 20 [1991] 340–347 – zit.: 97.
- Schaeffler, Richard, *Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant*, in: *F. Ricken/F. Marty [Hrsg.] Kant über Religion*, Stuttgart 1992 – zit.: 282.
- Schaeffler, Richard, *Religionsphänomenologie, Sprachanalyse und »die Wahrheitsfrage«*, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, Wien 1996 – zit.: 22.

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur

- Schaeffler, Richard, Eschatologischer Monotheismus, in: Henologische Perspektiven II, Festschrift für E. Wyller, Amsterdam 1997, 103–117 – zit.: 103.
- Schaeffler, Richard, Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: G. Wieland, Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997, zit.: 16.
- Schaeffler, Richard, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs [Hrsg.] Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63 – zit.: 314.
- Schaeffler, Richard, Der philosophische Transzendenzbegriff – Hilfe oder Hindernis des Glaubens?, in: A. Raffelt / B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430 – zit.: 87, 273.
- Scheler, Max, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921 – zit.: 414.
- Schelling, F. W. J. v. System des Transzendentalen Idealismus, Ausgabe Schröter II – zit.: 206.
- Simon, Richard, Histoire critique du Vieux Testament, Paris 1678, Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Paris 1689 – erw.: 135 f.
- Sophokles, Antigone – zit.: 96.
- Thomas v. Aquin, Summa theologia – zit.: 285, 300, 351, 378, 419.
- Thomas v. Aquin, De veritate – zit.: 391.
- Usener, Hermann, Götternamen, Bonn 1896, ⁶Frankfurt a. M. 1948 – zit.: 100, 378.

Stichwortregister zum zweiten Band

Anmerkungen:

1. Die Zahlen nach den Stichworten beziehen sich auf die Seiten dieses Bandes. Kursiv gedruckte Seitenzahlen bezeichnen Seiten eines Abschnitts, in dessen Überschrift das entsprechende Stichwort auftritt.
2. Nicht registriert sind Stichwörter, die mit dem Thema des hier vorliegenden Bandes so eng verflochten sind, daß sie in Text fast allgegenwärtig sind, wie »Gott«, »Mensch«, »Philosophie«, »transzendental«, »Wirklichkeit«.

- Anamnese s. Gedenken
- Antizipation, antizipatorisch (auch: Vorwegnahme) 60, 79, 82–92, 160, 176–179, 188, 211, 274, 279 f., 295, 307, 314, 358, 397, 420.
- Archaiaologia – s. a.: Mythos 64 f., 97, 159, 193, 195, 214–217, 266, 398.
- Autonomie, auch: Selbstgesetzgebung 24, 57, 221, 234 f., 261, 297, 354, 357, 374 f.
- Bedeutungsmomente (d. Erfahrung)
historisch 46–49, 120–157, 157, 161–164, 172–174, 175–178, 181–190, 202 f., 204–209, 211–217, 220, 237, 246, 248–250, 251 f., 262–267, 409, 412.
- , allegorisch 44–46, 75–89, 120, 134–136, 144, 149, 160, 164, 175–178, 187 f., 190, 192, 204 f., 208, 210, 217, 261 f., 409, 412.
- , anagogisch 49–53, 90–108, 126, 131, 134–136, 160 f., 164, 178–183, 188 f., 190, 194–196, 205–210, 217, 246, 261 f., 266, 409, 412, 419.
- , tropologisch 54–57, 108–119, 134, 136, 160 f., 164, 183–186, 189, 190, 198 f., 207–210, 217, 261 f., 306, 315, 319–325, 359–364, 409, 412.
- Coincidentia oppositorum
auch: Complexio oppositorum
- Gegensatz-Einheit 136, 157, 170–172, 179, 194–197, 205, 210–218, 399.
- Dämon, dämonisch 42, 67, 69–74, 92, 104, 106, 160, 180 f., 409.
- denkwürdig, Denkwürdigkeit 47 f., 60 f., 121–138, 160 f., 172, 201 f., 211, 214, 248, 250, 267.
- Dialektik 27, 29, 206, 214, 218–220, 224–230, 233–236, 240–250, 252–258, 260–267, 270 f., 277–282, 289 f., 294, 312 f., 316–319, 326–331, 335–337, 346 f., 355–359, 365–370, 393–401.
- Dialog, interkulturell, interreligiös 37–40.
- Einheit, göttliche, numinose 13, 23, 30, 90–99, 100–106, 178–183, 194–197, 204–209, 210–213, 216–218, 270, 276, 283–300, 315, 327–329, 334, 338, 342, 347, 363, 371, 381, 410–413.
- Einheit des Aktes »Ich denke« 33, 36, 66 f., 159, 222–226, 233, 235, 242, 254, 257, 316, 318, 328, 418, 420.
- Erleben, subjektives 20, 31, 33, 59, 63–66, 70, 75–78, 107 f., 122, 125, 140, 158 f., 221, 226, 240 f., 256, 261, 288, 293, 295, 307, 310, 337, 345, Erlebnishunger 87 f., 138 f. [349.
- Erleuchtung 20, 54, 63, 70–73, 93, 141, 149, 153, 172, 225, 236, 254–257.

- Erzählen, Erzählung 65, 80, 97 f., 105, 187, 193, 195, 203, 205, 215, 250–252.
- Ewigkeit, ewig 52, 106 f., 120–123, 126, 156, 249, 267, 273, 344, 345.
- Fehlformen der Gegenstandskonstitution (auch: Pseudomorphosen) 17–19, 21–26, 30–32, 41–44, 44–58, 61 f., 69, 74, 75–157, 190, 192, 205–207, 209, 225, 264, 272, 282, 300, 327, 334, 353, 356–358, 408–412.
- Fetischismus 76–90, 160, 177, 192, 272, 409 f.
- Fideismus 20, 31.
- Freiheit, göttliche, (auch: numinose) 64, 94 f., 99, 121–123, 128, 134, 137, 157, 162, 171–174, 178, 185–189, 201, 203, 212, 216, 218, 225, 240–246, 249, 251 f., 262, 277 f., 280, 282, 289, 296, 311, 329–331, 350–352, 357.
- Gedenken (auch: Anamnese) 80, 95–99, 122, 123–131, 125 f., 131–138, 161, 180 f., 207, 248.
- Gegenstandskonstitution 26, 177, 209, 277, 334, 339, 341, 408 f.
- Gegenwart (auch: Präsenz) 48 f., 55, 60, 64–67, 78, 82, 86, 101, 159–161, 176, 178, 191–194, 202, 210–212, 216, 218, 253, 272 f., 278–281, 286, 319–321, 325, 330, 340, 387 f., 394, 399, 402 f., 416, 419 f.
- Gegenwartsgestalt 75, 77, 84–97, 101 f., 106, 110–119, 124–127, 130, 132–136, 157, 159, 162, 166, 171–173, 176–181, 183, 223, 230–236, 256, 279, 291–293, 298, 305 f., 309 f., 314, 319–324, 326, 328, 330, 332, 335, 339–343, 363, 371 f., 375, 379–381, 386, 390–405, 417, 419.
- Gegenwärtigwerdung 48 f., 50, 66, 76, 82 f., 88 f., 95–98, 113–116, 119, 122, 126–128, 131, 135, 173, 176–178, 184–186, 193 f., 201 f., 214, 230, 234, 248, 274, 414 f.
- Geschichte, geschichtlich 13, 16, 19, 38 f., 67, 79–81, 89 f., 97–103, 120–123, 124–139, 143, 145, 150, 161 f., 172–178, 181–189, 192, 195 f., 199, 200–204, 205–211, 215–221, 226–229, 244–245, 248–252, 256–280, 284–287, 293–299, 315 f., 322 f., 327–332, 345, 365, 370, 385, 409–411, 413.
- Glaube 19–21, 24 f., 28–31, 84, 90, 92, 103–105, 119, 177, 191, 211, 224–227, 231, 235, 243, 247, 266–269, 274, 277–282, 292, 296–299, 305, 320, 324–327, 336, 361 f., 366, 407, 411–420.
- gleichzeitig, Gleichzeitigkeit 64, 96, 107, 126, 200–204, 210, 212, 330.
- Gnosis, gnostisch 120–157, 158, 162, 177, 409 f.
- Gottesbegriffe 14, 16, 30, 58, 86, 119 f., 152, 163 f., 169–174, 187, 236–252, 290, 294–299, 311, 328, 333, 336, 347, 398, 400–403.
- Gottesbeweise (auch: Gotteserkenntnis) 15–17, 20–24, 31, 333–404.
- Gottesdienst, gottesdienstlich (s. a.: Kult) 96, 105, 112, 118, 123–131, 207, 248, 321.
- Gottesfiktion 14, 42, 67–69, 160, 333 f., 406, 408 f.
- Güte Gottes, götig, auch: Vollkommenheit 15, 30, 107, 157 f., 183–186, 198 f., 204, 208, 210–212, 216–218, 226, 238, 243–248, 270 f., 275, 282, 300–306, 306–316, 316–324, 325–334, 352, 377, 379, 410–413.
- historisch 162, 187, 205, 220–222, 237, 246, 264 f., 292, 330 f.
- Hoffnung 71, 89–92, 96–99, 102, 105, 116, 119, 134, 142, 161, 173, 178, 182, 195 f., 199, 205–208, 212–215, 218, 221, 226, 240, 246–248, 251, 255, 258–269, 278, 285, 287, 293–297, 305, 314, 319, 325, 331 f., 358, 366, 388, 411, 420.
- Idololatrie 69, 76–90, 160, 192, 205, 209, 272, 409 f.
- Interferenz der Erfahrungsarten 222 f., 249, 261, 288, 316, 318, 331, 337–338, 357, 362–365, 369 f., 374, 418.

- Kritik, (auch: Selbstkritik) insbes. der Religion 18 f., 22–26, 32, 35 f., 37–41, 45, 48, 53, 58 f., 71–74, 78, 86, 91, 106–108, 130 f., 135, 145, 149–152, 155, 162, 165, 206, 209 f., 279–282, 296–300, 303, 308, 324–327, 332, 334, 350, 353, 369, 390, 408.
- Kult, kultisch (s. a.: Gotesdienst) 69, 86, 96 f., 101, 104, 112–114, 117 f., 125 f., 131, 143, 146, 159, 194, 196, 199, 201, 203, 207, 214, 232.
- Lesen (im Buche der Welt) 18, 60, 336–338, 338–348, 353 f., 358, 363, 380–384, 387–389, 396, 405–407.
- Licht, Lichtmetapher 46, 50, 60 f., 71–74, 93 f., 111.
- Magie 24, 74, 86, 108–120, 160 f., 184, 199, 409 f.
- Metaphysik, metaphysisch 18, 23 f., 27, 30, 32, 36 f., 86 f., 90, 106–108, 109, 157–158, 162, 168, 191, 210, 216, 219, 226–229, 237 f., 244–249, 261, 266, 269 f., 272–278, 283–285, 287, 298, 300–309, 325, 328, 330, 333–338, 352, 371 f., 376, 389, 393, 398, 401 f., 405, 411–413.
- Monotheismus 30, 102, 105, 161, 169, 196, 206, 284 f., 287.
- moralisch 109–114, 198, 200, 234, 303–306, 310–313, 319 f., 348–376, 377–382, 385, 388, 393, 395, 400, 406, 416, 418.
- Mythos (s. a.: Archaiologia) 94, 105, 114, 144–148, 152, 155, 193–197, 200–203, 214–217, 301–303, 311.
- Numen, numinos 64, 67–71, 75, 88, 90–99, 100–106, 121–123, 127 f., 131–136, 157, 159, 161, 169–174, 178, 180 f., 188, 197, 200, 214–216, 225, 237, 329, 399.
- objektiv, Objektivität, auch: objektive Geltung 20, 22–25, 31, 33, 44, 56, 60, 68, 70, 77 f., 120, 158, 219–223, 226, 233, 239–241, 257, 261, 288 f., 310–313, 322, 331, 337–346, 349, 352–357, 361, 365, 370 f., 374 f., 391, 394–396, 401, 408, 416, 418.
- Ontologie, ontologisch 15, 59, 66, 333, 390–405.
- Person, personal, Personalität 29 f., 99, 110–112, 123, 129, 137 f., 141–143, 154, 157–158, 165–168, 169–174, 174–191, 210–218, 226–229, 236–252, 260–264, 267–271, 275, 278 f., 290, 307, 320, 328, 334, 352, 363, 402, 406, 410–412, 413–420.
- Polytheismus (auch: Vielgötterei) 14, 90–107, 103–119, 161, 195, 207, 209, 409 f.
- Positivismus 44 f., 51, 61, 87 f., 375.
- Postulat, postulatorisch 18, 27–34, 75, 219–252, 254 f., 258–268, 269–283, 296–327, 335 f., 337–338, 342–348, 352, 354–365, 366 f., 370–372, 375 f., 379–382, 384–389, 392–399, 400–407, 410, 413, 416–420.
- Repräsentation (auch: Vergegenwärtigung, Gegenwärtigwerdung) 64, 186, 266, 274, 286, 321, 414 f.
- Schrecken, heiliger 69, 83, 93, 197–200, 210–216.
- Schriftsinn, vierfacher 43, 76, 134 f.
- Selbstfindung 108, 294, 306–308, 319, 325 f., 351, 354–358.
- Selbstgespräch 42, 67–69, 70, 75, 159 f., 409.
- Selbsthingabe 100, 108, 114 f., 125, 184–186, 294, 306–308, 318 f., 323 f., 326 f., 351, 354–358, 377, 382.
- Selbstlosigkeit 111, 113–116, 119, 161, 183–188, 198–200, 207 f., 213, 216 f., 235, 294, 305 f., 320, 323, 325, 360.
- sittlich, Sittlichkeit 16, 35, 108–110, 113–116, 134, 143, 151, 186, 289–292, 304–316, 320–325, 331, 335–337, 348–354, 355–364, 365–370, 371–379, 383–386, 393, 416 f.
- Sünde, sündig, Sünder 102 f., 114, 130, 145 f., 154, 182–188, 198 f., 208, 218, 291, 354–377, 379, 387 f.

- Teleologie, teleologisch 206 f., 211, 377–389, 400, 406.
- Transzendenz 29 f., 86 f., 175–178, 190, 191–194, 208–219, 270 f., 272–283, 285–289, 300 f., 305, 307, 311, 313, 316, 319, 327–331, 334, 339, 406, 410–413.
- Überlieferung (auch: Tradition) 18, 25, 28 f., 37, 39–41, 58 f., 64, 70, 79 f., 109, 125, 133–136, 139, 144–149, 151–154, 161 f., 191, 211, 218, 220 f., 230, 248, 256–260, 264 f., 268, 290, 303, 332.
- Überlieferungsgemeinschaft 36, 38 f., 64, 79 f., 84, 89, 95, 107, 121, 125–137, 140, 143, 151–156, 161, 173, 187, 192, 203, 217, 220 f., 248 f., 257, 264 f., 323, 328, 362, 412.
- Ursprung, Ursprünge 16, 64–69, 85, 87, 97, 104 f., 113, 118, 127 f., 146, 159, 171, 183, 193–197, 200–204, 210–218, 256 f., 266, 410.
- Veritas semper maior 44, 50, 52, 62, 76–85, 86–90, 120, 130, 160, 262, 272–274, 293, 392–399, 415.
- Vollkommenheit, vollkommen s. a. Güte: 226, 238, 243–248, 270 f., 275, 282,, 300–316, 319–334, 352, 413.
- Wahl, Erwählung 65, 94, 122, 242, 265, 330, 367–371.
- Wahrheit (s. a. Veritas semper maior) 23, 25, 46 f., 50, 52, 68, 70, 78, 80, 91, 107, 122–126, 131, 136, 142, 144, 149–152, 156, 248, 257, 267, 273, 284 f., 301–305, 318, 320, 360, 394, 419.
- wahrnehmen, Wahrnehmung 37, 49, 149, 318,.
- Weg 49, 72 f., 83, 88–92, 98, 105 f., 122, 134, 142, 150, 160 f., 178–184, 188, 195, 198, 207 f., 211, 218, 262, 267 f., 273, 286, 293, 296, 331, 379–282, 419 f.
- Weisheit 53, 139, 140–157, 161 f., 174, 208, 377–379, 384, 387–389, 391, 410, 420.
- Zeit 33, 37, 60–65, 85, 90, 95, 107, 125–128, 147 f., 154–159, 161, 171, 176 f., 180, 196, 201–203, 207, 211, 217, 227 f., 237, 254, 266, 274, 329 f.
- Zeichen, auch: signum 65, 83, 96, 110, 113–116, 126, 140, 146, 183–186, 207, 209, 274, 310 f., 314, 319, 329, 341, 358, 387.
- Zeuge, Zeugnis 14, 17–23, 28 f., 36, 39, 53 f., 58 f., 79, 81–83, 90, 100, 121, 124, 131–138, 144, 154–158, 193, 197, 209, 234 f., 285, 303, 329, 383 f., 392, 402.
- Zutrauen in die Erfahrung (auch: Vertrauen) 50, 89, 97–99, 104, 146, 179–182, 186, 207, 242, 262, 270, 278, 280 f., 285 f., 293, 296 f., 305, 313–315, 319–326, 377–390, 413, 416.