

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 ebensosehr 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 veröffentlichten »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 postumum, Akademieausgabe XXI, Zusatz zum 5. Bogen des 7. Konvoluts.

⁴ Kant, Opus postumum, 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 Erscheinungs-gestalt 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 gegenüber treten.

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 enttoben 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 verlorengeht, 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 KdpV A 204f.

⁵⁰ KdpV 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 Interferenzstrukturverschiedener 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 sinnhaften 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.