

## IV. Die Grenze des Wissens. Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Glauben im Ausgang von Platon und Kant.

Von Hans-Ulrich Baumgarten

In der griechischen Antike sind Religion und Philosophie eng miteinander verbunden. Darauf weist Karl Albert in seinen Schriften zur Platonischen Philosophie immer wieder hin, vor allem in seiner Untersuchung *Griechische Religion und Platonische Philosophie*.<sup>1</sup> Hier geht er den religiösen Anklängen nach, die sich in Platons Werk finden. Zwar könnte man der These des Übergangs „vom Mythos zum Logos“<sup>2</sup> als Charakterisierung der Entwicklung des griechischen Denkens durchaus zustimmen, so Albert,<sup>3</sup> es seien aber doch insbesondere die kultischen Momente in Platons Dialogen, die die Herkunft des Platonischen Philosophierens aus dem mythischen Denken und dadurch seine Bindung an religiöse Zusammenhänge erkennen ließen. Das Hervorgehen der philosophischen Reflexion aus dem mythisch-religiösen Denken zeigt, daß „Mythos“ und „Logos“ letztlich dieselbe Problematik zum Thema haben. Albert erkennt diese in dem Begriff des Seins: „Indem es ihm zuletzt um die Einswerdung des philosophierenden Menschen mit dem einen und letzten Seinsgrund geht, verbindet sich bei Platon Religion und Philosophie“.<sup>4</sup> Mythisch-religiöse Intuition und

<sup>1</sup> Jetzt in: Karl Albert: Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie. Teil I. Dettelbach 1998.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Nestle: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttgart 1975.

<sup>3</sup> Vgl. Kult und Metaphysik bei Platon. In: Platon und die Philosophie des Altertums, S. 232.

<sup>4</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 190. Nach Albert bestimmt sich Philosophie überhaupt durch die Frage nach dem Sein: „Eine Betrachtung soll dann als eine philosophische gelten, wenn es in ihr um die denkerische Erhellung der Erfahrung des Seins geht. Philosophie wäre demnach Erhellung der menschlichen Seinserfahrung durch das Denken“. Philosophie der Religion. Sankt Augustin 1991, S. 13. Vgl. auch die nun wieder erhältliche Untersuchung: Meister Eckharts These vom Sein. In: Meister

philosophisch-begriffliche Reflexion streben zur Einsicht in den einheitlichen Zusammenhang und Urgrund der Wirklichkeit im Ganzen. Philosophie verdankt sich zumindest in ihren Anfängen, wie Albert, immer wieder auf Nietzsche sich berufend, feststellt, „einer mystischen Intuition ... und den Versuchen, diese Intuition begrifflich zu erfassen und sprachlich auszudrücken, welche Versuche im letzten nichts anderes beabsichtigen, als bessere Ausdrücke zu finden für den Satz ‚alles ist eins‘.“<sup>5</sup> Insbesondere Mensch und Welt müssen auf besondere Weise als Einheit begriffen werden, folgt man dieser intuitiven Einsicht. Auch wenn der Mensch der Welt gegenübersteht, und damit Mensch und Welt zueinander als etwas Anderes betrachtet werden müssen, wird diesem äußeren Fremdverhältnis ein ‚innerer‘ Zusammenhang zugrunde gelegt. Der Begriff ‚innerer Zusammenhang‘ verweist auf die Tatsache, daß dieser Zusammenhang nicht gleichsam äußerlich erkennbar offen zu Tage liegt. Es bedarf gewissermaßen eines anderen, nämlich ‚inneren‘ Blickes auf die Welt in ihrer Gesamtheit, um diesen Zusammenhang ergründen zu können. Es bedarf der philosophischen Reflexion.

Das bloße Wahrnehmen der Objekte der Wirklichkeit faßt die erkannten Dinge als *Gegenstände*, nämlich als Anderes zu sich auf. Es sind damit Objekte der *Außenwelt* im Unterschied zur *Innenwelt* des erkennenden Subjekts selbst. Schon dem alltäglichen Erkennen der Welt ist der tiefgreifende Unterschied von Mensch und Welt auf bestimmte Weise bewußt, auch wenn er nicht zum Gegenstand der Erkenntnis erhoben und damit thematisiert wird. Es ist der Unterschied von Geist und Natur, der erst durch philosophische Reflexion auf den Begriff gebracht wird. Geist und Natur aber sind gerade in ihrer Unterscheidbarkeit der vornehmliche Gegenstand der Erkenntnistheorie. Denn das Erkennen verknüpft

---

Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil II. Dettelbach 1999.

<sup>5</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 48. Vgl. auch ‚Philosophie der Religion‘, S. 14ff. und ‚Einführung in die philosophische Mystik‘. Darmstadt 1996, S. 2ff.; ferner ‚Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion‘. Hamburg 1982. Der Nietzsche Text findet sich in der Schrift ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘. In: Friedrich Nietzsche; Werke in drei Bänden. Hrsg. v. Karl Schlechta. München 1956, Bd. 3, S. 361.

beide in einem unlösbar Verhältnis, das in seiner Einheit einsichtig zu machen die Aufgabe der philosophischen Reflexion ist.

Der Unterschied und die Einheit von Mensch und Welt wird im mythisch-religiösen Denken durch Gott oder Götter thematisiert und damit auch hier zu erklären versucht. Der ‚innere‘ Blick, der für die Thematisierung dieses besonderen Verhältnisses notwendig ist, wird durch das bestimmte religiöse Verhalten gewährleistet. Genauso wie die philosophische Einstellung ist der Glaube der alltäglichen Einstellung zur Welt enthoben. Das alltägliche Bewußtsein, insbesondere die Wahrnehmung der Außenwelt mittels der fünf Sinne, kann als empirische Einstellung bestimmt werden. Im Gegensatz dazu richtet sich die philosophische Einstellung und der religiöse Glauben auf nichtempirische Sachverhalte, auf Sachverhalte, die gerade nicht mittels der Sinne erkennbar sind.<sup>6</sup> Albert stellt fest: „Es verhält sich also bei der philosophischen Erkenntnis hinsichtlich der Begegnung mit dem übermenschlichen Sein ebenso wie beim Kult: nur vorübergehend wird die Verbindung mit der Gottheit hergestellt“.<sup>7</sup> „Gottheit“ kann hier verstanden werden als die Bezeichnung für den einheitsstiftenden Grund, dem sich Geist und Natur, Mensch und Welt verdanken.

Auch wenn sich in dieser Hinsicht letztlich mythisches Denken und Philosophie denselben Fragen verdanken, lassen sie sich doch nicht aufeinander reduzieren. Der Unterschied von ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ bleibt bestehen. Und das gerade auch bei Platon. Platon erstrebt mit seinen philosophischen Überlegungen Einsicht in den übermenschlichen, nämlich nichtempirischen Bereich. Eine solche Einsicht im Sinne philosophischer Erkenntnis muß aber von explizit religiösem Verhalten, insbesondere vom Glauben an Gott oder an Götter unterschieden werden. Und dieser Unterschied zwischen religiösem Glauben und philosophischer Reflexion wird von Platon auch benannt und von Kant schließlich begründet.

---

<sup>6</sup> Dies bedeutet allerdings nicht, daß der religiösen Einstellung diese spezifischen nichtempirischen Sachverhalte auch als solche in reflektierter Weise einsichtig sein müssen.

<sup>7</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 116.

# I.

In Platons Dialog *Kratylos* diskutiert Sokrates mit seinen Gesprächsteilnehmern unterschiedliche Auffassungen zur Sprache, dabei geht es vor allem um die Funktion und Bedeutung der Wörter (ὄνομα). Im Zuge der von Platon vorgeführten Auseinandersetzungen werden von Sokrates immer wieder etymologische Herleitungen von Wortbedeutungen vollzogen, unter anderem auch von Götternamen. In diesem Zusammenhang trifft Sokrates eine wichtige Feststellung. Auf die Frage von Hermogenes, ob man untersuchen könne, in welcher Hinsicht und mit welcher Begründung man den Göttern ihre Namen gegeben habe, antwortet Sokrates, die einzige vernünftige und angemessene Weise einer solchen Erörterung wäre es, festzustellen, daß man über die Götter und die wahren Namen, die sie einander offenbar selbst geben, nichts wissen könne. Es käme deshalb lediglich in Frage, die Götternamen, die beim Gebet verwendet würden, zu untersuchen, denn das seien ja wohl diejenigen, durch die sie gerne gerufen würden. Weiter könne man nichts erkennen. Man solle daher den folgenden Betrachtungen die Mitteilung an die Götter zugrunde legen, „daß wir über sie nichts in Erfahrung bringen wollen, denn wir beanspruchen gar nicht, einer solchen Untersuchung fähig zu sein, sondern nur über die Menschen, was für Vorstellungen sie einmal bei der Festlegung ihrer Namen hatten“.<sup>8</sup>

Im *Kratylos* stehen sich zwei unterschiedliche Sprachauffassungen gegenüber, die durch die beiden Diskussionspartner von Sokrates vertreten werden. Kratylos ist der Ansicht, jeder Gegenstand

---

<sup>8</sup> Ναὶ μὰ Δία ἡμεῖς γε, δὸς Ἐρμόγενες, εἴπερ γε νοῦν ἔχοιμεν, ἔνα μὲν τὸν κάλλιστον τρόπον, δτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἵσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἀττα ποτὲ ἐαυτοὺς καλοῦσιν. δῆλον γάρ δτι ἐκεῖνοι γε τάληθη καλοῦσι. (400e) δεύτερος δ' αὖτις ὁρθότητος, ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἔστιν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ δπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲν (401a) εἰδότας· καλῶς γάρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ νενομίσθαι. εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες τοῖς θεοῖς δτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα — οὐδὲ γάρ ἀξιοῦμεν οἵοι τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν — ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτὲ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὄντα.

habe von Natur aus seinen ihm zukommenden und damit richtigen Namen. Hermogenes behauptet dagegen, die Namen der Dinge beruhen einzig auf Vereinbarung. Zur Überprüfung dieser einander gegenüberstehenden Thesen zieht Sokrates im Laufe ihres Gesprächs Etymologien heran. Es geht Platon mithin um die Wahrheit und Falschheit zweier einander widersprechender Theorien. Der *Kratylos* darf daher mit Recht als erstes umfangreiches griechisches Zeugnis sprachphilosophischer Überlegungen betrachtet werden. Die Bemerkung im Zusammenhang der Frage nach den Götternamen gewinnt nun dadurch ihr besonderes Gewicht, daß sie darauf aufmerksam macht, daß der Mensch über die Götter nichts wissen kann. Und nicht nur das. An anderer Stelle im Dialog betont Sokrates, daß ihnen zur Feststellung, ob ein Wort tatsächlich jeweils einem Gegenstand zukomme, und damit zur Entscheidung darüber, ob es wahrhaft ursprüngliche Wörter gebe, nur eine Möglichkeit bestehe: sie müßten die These der anfänglichen Nachahmung der Dinge durch Buchstaben und Silben gelten lassen, „wenn wir nicht, wie die Tragödiendichter, sobald sie in Verlegenheit sind, zu den Maschinen Zuflucht nehmen wollen, auf denen Götter erscheinen, und so uns behelfen, indem wir erklären, daß die Götter die ursprünglichen Wörter festgelegt haben, und diese darum richtig sind“.<sup>9</sup> Platon macht hier deutlich, daß für einen philosophischen Begründungsgang die Bezugnahme auf die Götter unzulässig ist. Die Götter bilden für Platon innerhalb der Philosophie kein Argument. Dies schließt allerdings für ihn nicht aus, daß der Bezug des Menschen zu den Göttern philosophisch betrachtet werden kann. Religiöses Verhalten des Menschen kann durchaus Gegenstand philosophischen Nachdenkens sein.<sup>10</sup> Diese philoso-

<sup>9</sup> (425d) εἰ μὴ ἄρα βούλει, ὥσπερ οἱ τραγῳδοποιοὶ ἐπειδάν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν, δτι τὰ πρῶτα ὄνόματα οἱ θεοὶ ξεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὁρῶς ἔχει.

<sup>10</sup> Im Phaidros bemerkt Sokrates in seiner zweiten Rede, in der er über die Unsterblichkeit der menschlichen und göttlichen Seelen spricht, daß er sich von der Unsterblichkeit der Götter allein im Vergleich mit den Menschen ein Bild mache, ohne damit aber Gott „gesehen noch ihn hinlänglich begriffen zu haben“ (246c) οὐτε ἴδόντες οὐτε ἴκανῶς νοήσαντες. Wie es in Wahrheit sei, das verhalte sich daher „wie es Gott gefällt“ (246d) δπῃ τῷ θεῷ φίλον. Im Zusammenhang des Gedankens, daß die Gestirne als Gottheiten aufzufassen

phische Reflexion muß aber immer argumentativ einsichtig bleiben. Der rein dogmatische Rekurs auf die Götter der traditionellen Mythen, wie sie vor allem in den Homerischen Epen dargestellt werden, wird von Platon abgelehnt, denn es geht ihm in der Philosophie um Wissen (ἐπιστήμη). Von den Göttern aber läßt sich kein Wissen gewinnen. Platon steht in dieser Hinsicht in der Tradition der Sophisten. Insbesondere Protagoras stellt fest, daß man über die Götter nichts wissen könne: weder daß sie sind, noch, daß sie nicht sind, noch wie sie womöglich aussehen.<sup>11</sup> Die Grenze des menschlichen Erkennens und damit die Einsicht in die Endlichkeit des Wissens, ob nun ausdrücklich festgestellt oder nur implizit vorausgesetzt, stehen hinter dieser Selbstbeschränkung philosophischer Reflexion.

Derjenige Bereich, den Platon für seine Ideen reserviert, darf daher nicht einfach mit dem Bereich der Götter gleichgesetzt werden, auch wenn ihn Platon bisweilen als einen gleichsam göttlichen beschreibt. Albert bemerkt zu Recht: „Das Philosophieren Platons setzt einen übermenschlichen Seinsbereich voraus, der mit dem Namen ‚Gott‘ nur vorläufig gekennzeichnet ist“.<sup>12</sup> Der sogenannte ‚Ideenhimmel‘ stellt für Platon gerade die Bedingung der Möglichkeit für das Verhältnis des Menschen zur Welt dar. Die Ideen sind somit seine Antwort auf eine philosophische Fragestellung. Platon ist um Wissen bemüht.<sup>13</sup>

---

seien, überlegt Platon in den *Nomoi*, wie das Verhältnis dieser Götter zu den Körpern zu denken ist: ob sie in diesen wohnen, oder ob sie als lebende Wesen den gesamten Himmel durchziehen, „oder auf welche Art und Weise auch immer“ (899b) εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως. Auch an dieser Stelle will sich Platon nicht auf eine bestimmte Aussage über die Götter festlegen, denn über die Götter als solche können keine überprüfbaren und philosophisch nachvollziehbaren Aussagen gemacht werden.

<sup>11</sup> Vgl. Diels-Kranz 80 B 4.

<sup>12</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 188.

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang spielt es keine Rolle, daß man Platon von einem philosophischen Standpunkt aus den Vorwurf des ‚Platonismus‘ machen kann, daß er nämlich die Ideen als Quasi-Gegenstände dogmatisch im Sinne der Lösung seines Problems voraussetzt und damit philosophisch nicht rechtfertigt. Dieser Vorwurf trifft nicht den Unterschied von religiösem Glauben und philosophischem Wissen, den Platon für sein Denken zugrunde legt.

Mit der philosophischen Zurückhaltung, die Platon den Göttern gegenüber walten lässt, kommt er mit Ansichten überein, die erst im neuzeitlich aufklärerischen Denken vollends zum Tragen kommen. Denn diese Zurückhaltung hat letztlich ihren Grund in dem Unterschied von Glauben und Wissen, der für die Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Während die mittelalterlichen Philosophen größtenteils bemüht waren, die Lehren des christlichen Glaubens philosophisch zu untermauern, und auch noch die Leibniz-Wolffsche-Schulmetaphysik in der Erkenntnis Gottes ihr eigentliches Ziel gesehen hat, trennen sich spätestens mit Kant die Wege von Philosophie und Theologie. Da wundert es nicht, wenn Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Fides et Ratio – Glaube und Vernunft*“ von 1998 von dem „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“ spricht.<sup>14</sup> Er bedauert die daraus sich entwickelnde Frontstellung von Theologie und Philosophie, wie sie sich insbesondere in der neuzeitlichen und modernen Geschichte der Philosophie abzeichne. Den Grund aber für diese Entwicklung auf Seiten der Philosophie sieht Johannes Paul II. vor allem in der Konzentration der Philosophie auf das menschliche Erkenntnisvermögen: „Anstatt von der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis Gebrauch zu machen, hat sie es vorgezogen, deren Grenzen und Bedingtheiten herauszustellen“.<sup>15</sup>

Er wird zwar nicht explizit genannt, aber dennoch steht in erster Linie Kant im Hintergrund dieser Äußerung des Papstes. Denn Kant möchte, wie er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* betont, durch die Begrenzung des menschlichen Wissens den „sicheren Gang“<sup>16</sup> der Philosophie als Wissenschaft erreichen.

Eine geläufige Philosophiegeschichtsschreibung scheint dem Papst mit seinem verdeckten Vorwurf an Kant Recht zu geben: Kants Kritik an der überkommenen Metaphysik, die Entlarvung traditioneller Lehrsätze insbesondere über Gott und die Unsterblichkeit der Seele als Scheinwissen, wird auch heute noch immer

<sup>14</sup> Enzyklika *Fides et Ratio – Glaube und Vernunft*. Stein am Rhein 1998, S. 48.

<sup>15</sup> A.a.O., S. 9.

<sup>16</sup> Vgl. B VII ff. Kants Schriften werden, wie üblich, nach der Akademie-Ausgabe (=AA) zitiert, die 'Kritik der reinen Vernunft' nach der ersten (=A) bzw. zweiten (=B) Auflage.

wieder als eine der wichtigsten Leistungen seiner Philosophie angesehen. Mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* scheinen, so zumindest der erste philosophiegeschichtliche Eindruck, jegliche Aussagen über Gott und damit ein philosophisch begründeter Glaube nicht mehr möglich zu sein. In diesem Sinne bezeichnet schon Moses Mendelssohn im *Vorbericht* zu seinem Werk *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* von 1785 Kant als den „alles zermalmende[n]“.<sup>17</sup>

Denn was aus der Sicht Kants zur Beantwortung der Frage nach Gott bleibt, ist lediglich ein Postulat in moralisch praktischer Hinsicht: „Durch dieses [das ... Gesetz des kategorischen ... Imperativs] bekommen *Ideen*, die für die bloß spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ... eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu *verhalten*, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Realität postulieren darf, gegeben wären“.<sup>18</sup> Die Idee Gottes, die in theoretischer Hinsicht sinnlos erscheint, weil ihr kein Gegenstand entspricht, der erkannt werden könnte, gewinnt im praktischen Zusammenhang Bedeutung, weil sie postuliert werden muß, damit die Vernunft, wenn sie das Moralgesetz befolgt, nicht in einen Widerspruch zum Bedürfnis nach Glückseligkeit gerät. Der postulierte Gott bildet nach Kant den Garanten für das höchste Gut, nämlich für die endgültige Versöhnung von Sittengesetz und Glückseligkeitsstreben. Er ist der Garant für die Glückswürdigkeit des Menschen. Doch die moralisch-praktische Realität, von der Kant in diesem Zusammenhang spricht, ist nicht die Realität Gottes, sondern die Realität der menschlichen Praxis. Denn in bezug auf Gott und die Unsterblichkeit der Seele bleibt dem Menschen einzig die Möglichkeit, so zu handeln, *als ob* sie „gegeben wären“.

Vor dem Hintergrund dieses philosophischen Ergebnisses verwundert es nicht, daß Kants berühmter Satz: „Ich mußte also das

---

<sup>17</sup> Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. III, 2, bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 3.

<sup>18</sup> Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, AA Bd. 8, S. 416. Vgl. hierzu Wolfgang Röd: Ist der Gott der Philosophen tot?. in: Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner und Hans Waldenfels. (Freiburg/München 1999), S. 37f.

*Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*<sup>19</sup> bisweilen als Ironie interpretiert wurde, insbesondere wenn man das „aufheben“ im Sinne Hegels liest<sup>20</sup>. Das Wissen auf seine eigentliche Höhe gehoben, übersteige den Glauben, woraus man folgern müßte, daß derjenige, der seine Vernunft voll zur Geltung bringt und damit weiß, nicht glaubt. Nach dieser Lesart stünden Vernunft und Glauben einander unvereinbar gegenüber, und die unversöhnliche Trennung von Theologie und Philosophie wäre vollzogen.

Die Enzyklika des Papstes hat mit ihrer Bestandsaufnahme zum gegenwärtigen Verhältnis von Glaube und Vernunft sicherlich recht: Philosophie und Theologie stehen einander widersprüchlich gegenüber. Und erst in Ansätzen läßt sich eine erneute Annäherung erkennen, wenn man z. B. die neuere Religionsphilosophie innerhalb der analytischen Theorie betrachtet.<sup>21</sup> In der Regel aber scheint Heideggers Diktum, daß der Glaube der „Todfeind“ der Philosophie sei,<sup>22</sup> immer noch zu gelten.

Doch schon Mendelssohns Bezeichnung Kants als den „alles zermalmende[n]“ erweist sich aus erkenntnistheoretischen Gründen als unzutreffend, obwohl Kant selbst zufolge der Idee von Gott allein in moralphilosophischer Hinsicht eine Bedeutung zukommt. Denn es kann auch gegen Kants eigene Auffassung in seiner *Kritik der reinen Vernunft* für einen vernünftig begründeten und damit berechtigten Platz des Glaubens argumentiert werden. Dafür sollen im folgenden zunächst Kants erkenntnistheoretische Überlegungen vorgestellt werden, wie sie sich unter Zugrundelegung des Begriffs der Intentionalität rekonstruieren lassen. Anschließend werden die Ergebnisse, die sich aus diesem Ansatz gewinnen lassen, zum Begriff des Glaubens in Beziehung gesetzt.

---

<sup>19</sup> B XXX.

<sup>20</sup> Vgl. Arsenij Gulyga: Immanuel Kant. Frankfurt a. M. 1981, S. 150 mit Anm. 106.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. den Sammelband ‚Analytische Religionsphilosophie‘. Hrsg. v. Christoph Jäger. Paderborn 1998.

<sup>22</sup> Phänomenologie und Theologie. In: Wegmarken. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1978, S. 66.

## II.

Kants Transzentalphilosophie kritisiert den Stellenwert, den der Glaube innerhalb der philosophischen Systeme seiner Vorgänger gewinnt. Es ist für ihn „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns ... bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen“.<sup>23</sup> Das Skandalöse der von ihm sogenannten dogmatischen Metaphysik liegt darin, daß aus theorieinternen Gründen an einer bestimmten Stelle dieser Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Welt, von Subjekt und Objekt, Gott als Garant für das Wissen von der Wirklichkeit einstehen muß. Und es verbirgt sich nicht nur bei Descartes und seinen unmittelbaren Nachfolgern sowie der Leibniz-Wolffschen-Schulmetaphysik. Sogar bei einem Empiriker wie Locke läßt sich eine solche Dogmatik nachweisen.<sup>24</sup> All diesen Theorien liegt die Annahme zugrunde, daß das Subjekt ursprünglich und unmittelbar Erkenntnis von Vorstellungen gewinnt und nicht von Objekten der Außenwelt. Unter dieser Voraussetzung stellt sich aber die Frage nach der Entsprechung von Vorstellung und wirklichem Gegenstand. Diese muß auf die eine oder andere Weise letztlich durch Gott garantiert werden; andernfalls gerät man in das sogenannte Außenweltproblem, in die Frage nämlich, ob der Mensch überhaupt die Wirklichkeit erkennt, oder ob nicht vielmehr alles Wahrnehmbare der Welt der Schein ist, den uns unsere eigenen Vorstellungen vorgaukeln. Damit kommt aber dem Glauben der entscheidende Stellenwert innerhalb dieser erkenntnistheoretischen Argumentationen zu. Das Wissen von der Wirklichkeit wird durch einen dem Erkennen selbst unzugänglichen Bereich und damit durch ein Jenseits dieser Wirklichkeit begründet.

Dieses Dilemma der traditionellen Metaphysik verschärft sich unter einem weiteren Gesichtspunkt. Wird die Metaphysik als philosophischer Versuch der Wissensbegründung verstanden, so nimmt sie etwas in Anspruch, von dem sie im eigentlichen Sinne noch nichts wissen kann. Denn Gott wird in diesem Zusammenhang, wie jeder andere Gegenstand auch, als etwas Anderes zum erkennenden Subjekt selbst aufgefaßt, als ein Objekt. Das Ver-

---

<sup>23</sup> B XXXIX Anm.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu meine Abhandlung ‘Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand’. Stuttgart 1992, S. 44f.

hältnis zu einem Anderen, das Subjekt-Objekt-Verhältnis soll jedoch erst durch die philosophische Reflexion begründet, das Erkennen eines Objekts soll erst durch die erkenntnistheoretische Argumentation in seinen Strukturen und Bedingungen gerechtfertigt werden. Im Glauben an Gott aber wird ein solches Verhältnis zu einem Anderen bereits vorausgesetzt. Es liegt mithin eine *petitio principii*, eine Erschleichung des Beweisgrundes, vor.

Diese argumentativen Schwierigkeiten sind Anlaß für Kants berühmte *kopernikanische Wende*: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“.<sup>25</sup> Dieser Ansatz erfordert nun aber, wie Kant hervorhebt, „sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst“<sup>26</sup> und das bedeutet „eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis“ zu übernehmen.<sup>27</sup>

Wenn die Vernunft auf sich selbst reflektiert, so untersucht sie einen Bereich, der nicht empirisch ist. Sie untersucht das menschliche Erkenntnisvermögen, nämlich das menschliche Bewußtsein, den menschlichen Geist als nichtempirisches Phänomen, das als Forschungsobjekt somit allein von einer spezifischen nichtempirischen Reflexionswissenschaft untersucht werden kann, der Philosophie.

Erkenntnistheoretische Beiträge unterziehen sich häufig – und angeblich im Sinne Kants – einer Selbstbeschränkung: Menschlichem Erkennen, so das vorschnelle Urteil, sei allein die empirische Welt zugänglich. Alles, was darüber hinaus noch sein mag,

---

<sup>25</sup> B XVI.

<sup>26</sup> Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. AA Bd. 4, S. 274.

<sup>27</sup> A XI. Der Begriff der Vernunft kann in diesem Zusammenhang in zweierlei Weise aufgefaßt werden. Zum einen charakterisiert er, wie Kant sagt, das „eigentliche Selbst“ des Menschen, vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. AA Bd. 4, S. 457. Er dient damit als Oberbegriff im Sinne von ‚rational‘ zur Kennzeichnung dessen, was den Menschen in seinem Wesen ausmacht. Zum anderen bezeichnet ‚Vernunft‘ nach Kant das höchste Erkenntnisvermögen und damit insbesondere das Vermögen zur philosophischen Reflexion.

könne nicht erkannt werden. Wissen als wahre Erkenntnis könne mithin allein von Empirischem gewonnen werden. Das hat dann auch Folgen für die Auffassung von Wissenschaft: Sie sei demnach nur als empirische auch wahre Wissenschaft. Und das gelte dann gleichfalls für die Philosophie.

Eine solche Anknüpfung an die kantische Erkenntnistheorie vergibt aber den Ansatzpunkt der Transzentalphilosophie als Selbsterkenntnis der Vernunft. Kants Untersuchungen in seiner *Kritik der reinen Vernunft* dürfen in diesem Sinne als exemplarisch angesehen werden. Sie versuchen, diesen nichtempirischen Bereich des Bewußtseins und Geistes auszuloten und in seinen Strukturen zu erklären, der allein der nichtempirischen Reflexionswissenschaft Philosophie erreichbar ist.

Wodurch sind wir aber überhaupt berechtigt, so die häufig herausfordernde Frage von empiristischer Seite, einen nichtempirischen Bereich, womöglich einen Geist, anzunehmen, der zu erforschen sei? Müssen wir nicht unser angebliches Bewußtsein auf das Gehirn zurückführen, um uns wissenschaftlich auf gesichertem Gelände zu bewegen?

Hiergegen spricht die Tatsache der Wahrheitsdifferenz des menschlichen Erkennens. Niemand wird ernsthaft in Zweifel ziehen wollen, daß beispielsweise das Erkennen der Gegenstände der Welt wahr oder falsch sein kann. Jede sinnliche Wahrnehmung kann sich irren. Sie kann sich beispielsweise verhören oder auch versehen. Damit ist das menschliche Erkennen als ein besonderes Phänomen ausgezeichnet, als ein Sinngebilde, dessen Sinn gerade darin besteht, wahr oder falsch zu sein. Dies zeigt sich insbesondere auch an den Urteilen, in denen sich das Erkennen äußert. Diese Wahrheitsdifferenz ist aber selbst nicht durch Wahrnehmung erkennbar und damit als ein nichtempirisches Phänomen ausgewiesen. Erkenntnistheoretische Überlegungen müssen diesem Faktum des menschlichen Erkennens Rechnung tragen und es erklären. Alltäglich ist diese Tatsache der Wahrheitsdifferenz zumeist unthematisch. Philosophische Reflexion erhebt sie zum Thema und eröffnet dadurch den nichtempirischen Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens, des menschlichen Bewußtseins, des menschlichen Geistes. Diesen Bereich zu leugnen, hieße Selbstverleugnung zu begehen, denn das Leugnen als solches ist als Behauptung aufzufassen, und damit als ein wahrheitsdifferentes Gebilde eben gerade Zeugnis für das, was verneint werden soll.

Kants kopernikanische Wende zur philosophischen Analyse und Erklärung zunächst der empirischen Erkenntnis verlangt keine Selbstbeschränkung des Erkenntnisvermögens auf empirische Sachverhalte. Wenn sie im Sinne der Selbsterkenntnis der Vernunft, nämlich im Sinne der transzentalphilosophischen Überzeugung fordert, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“,<sup>28</sup> geht es ihr vielmehr um eine Revision und Rekonstruktion der traditionellen Auffassung des menschlichen Erkennens und damit verbunden des Begriffs der Wahrheit.

Wenn die menschliche Vernunft, die menschliche Subjektivität, als eine Aktivität zu deuten ist, die, wie Kant formuliert, im Erkennen „a priori auf Objekte“ geht,<sup>29</sup> so muß der praktischen Vernunft, um mit Kant zu reden, der „Primat“<sup>30</sup> eingeräumt werden. Auch das menschliche Erkenntnisvermögen muß also von vornherein in einem praktischen Sinne aufgefaßt werden. Kant betont, daß „doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß“.<sup>31</sup> Die Grundstruktur der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, ist demzufolge prinzipiell praxisorientiert, nämlich durch und durch praktisch zu verstehen.

Diese Subjektivität als Praktizität läßt sich mit Überlegungen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als Wille deuten. Im Unterschied zum bloßen Wunsch besteht der Wille als eine Absicht, nämlich in der „Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“.<sup>32</sup> Den Zweck, der von der menschlichen Absichtlichkeit oder Intentionalität dabei letztlich verfolgt wird, bildet das Subjekt selbst. Der Wille ist somit als eine Selbstzweckstruktur zu begreifen. Jeder Willensakt, der gleichsam äußerlich betrachtet grundsätzlich etwas anderes erstrebt, richtet sich damit seiner inneren Struktur nach auch auf sich selbst, was nichts anderes heißt, als daß alles, was gewollt, immer für sich gewollt wird. Jede Willensäußerung, jede Absicht oder Intention terminiert somit nicht nur beim Zweck als einem erstrebten Objekt, sondern auch noch

---

<sup>28</sup> B XIII.

<sup>29</sup> A 79 B 105.

<sup>30</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. AA Bd. 5, S. 119ff.

<sup>31</sup> Kritik der Urteilskraft. AA Bd. 5, S. 206.

<sup>32</sup> AA Bd. 4, S. 394.

rückbezüglich beim Wollenden selbst. Ich will das Brot nicht um seiner selbst willen, vielmehr will ich mit dem Brot *meinen* Hunger stillen.

Menschliche Subjektivität läßt sich durch diese Rekonstruktion des kantischen Ansatzes als Intentionalität begreifen, die prinzipiell in einem allgemeinen Sinne auf Erfolg für sich selbst aus ist.<sup>33</sup> Schon im Erkennen erstrebt das Subjekt daher Erfolg für sich. Und hierin kommt die Revision der traditionellen Wahrheitsauffassung nun zur Geltung. Eine wahre Erkenntnis entspricht diesem Verständnis zufolge dann einer erfolgreichen Intention: ihr Gegenstand ist wirklich, eine falsche Erkenntnis aber einer Intention ohne Erfolg: ihr Gegenstand im intendierten Sinne ist mithin unwirklich.

Wenn eine solche Intentionalität bereits für das Erkennen der Gegenstände der Außenwelt vorausgesetzt werden muß, so bilden dann die erkannten Gegenstände die spezifischen Wirkungen einer vorgängig ergehenden Absicht als Ursache des erkennenden Menschen und damit als dessen Leistung. Diese Leistung bestimmt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* als die apriorischen Strukturen des menschlichen Erkenntnisvermögens, die durch die Selbttätigkeit, die Spontaneität dieser Intentionalität hervorgebracht werden. Es sind insbesondere die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Entsprechend faßt Kant die Erfahrung von Gegenständen der Außenwelt als „empirisches Produkt“<sup>34</sup> des menschlichen Erkenntnisvermögens auf. Aufgrund dieser Leistungen des wahrnehmenden Subjekts kann der Vorgang des Erkennens hinsichtlich des Objekts als Fremdverwirklichung verstanden werden. Wenn Kant nun die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als ‚Aufsuchen des Geburtsortes‘ der für die Erkenntnis notwendigen Prinzipien bezeichnet,<sup>35</sup> und seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen als die Einsicht in „die Selbstgebärung unseres Verstandes“ begreift,<sup>36</sup> so deutet er damit an, daß die Fremdverwirklichung des Objekts in einem als Selbstverwirklichung des Subjekts aufzufassen ist. Und in diesem Sinne versteht sich der

<sup>33</sup> Vgl. zu einer solchen Rekonstruktion Gerold Prauss: *Die Welt und wir*. Bd. I/1, Stuttgart 1990; Bd. I/2, Stuttgart 1993; Bd. II/1, Stuttgart 1999.

<sup>34</sup> A 98.

<sup>35</sup> Vgl. A 65 f. B 90f.

<sup>36</sup> A 765 B 793.

Grundsatz der kopernikanischen Wende: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“.<sup>37</sup>

Die prinzipielle Fehlbarkeit des Erkennens, der mögliche Mißerfolg einer Intention, zeigt aber, daß die Wirklichkeit des erkannten Objekts der Außenwelt nicht ausschließlich auf die Leistung, auf die Ursache der Erwirkung des Subjekts zurückzuführen ist. Es müssen noch weitere Bedingungen erfüllt sein, damit das menschliche Erkennen erfolgreich ist. Insofern sind eben die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht auch *die* Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und damit die hinreichenden, wie dieser Satz von Kant häufig falsch zitiert wird. Einem solchen falschen Verständnis zufolge müßte Kants Erkenntnistheorie als ein absoluter Idealismus aufgefaßt werden: Der Mensch wäre der Schöpfer der Wirklichkeit in einem absoluten Sinne. Die apriorischen Prinzipien sind aber allein die notwendigen Bedingungen. Daher bezeichnet Kant seine Theorie auch als „kritischen Idealismus“.<sup>38</sup> Deutlich nimmt Kant in seiner *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* noch einmal auf seinen Grundsatz der kopernikanischen Wende Bezug und betont nun ausdrücklich: „es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keineswegs aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen“.<sup>39</sup> Was für die Leistungen des erkennenden Subjekts gilt, daß sie allein als Selbstverwirklichung der Spontaneität des Verstandes zu begreifen sind, gilt nicht in einem absoluten Sinne für die erkannten Gegenstände der Außenwelt: Ihre Fremdverwirklichung von Seiten des Subjekts aus betrachtet ergeht allein in formaler Hinsicht.

Auf diesen wichtigen Zusammenhang reflektiert Kants Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ hinsichtlich ein und derselben empirischen Wirklichkeit. Der Begriff „Erscheinung“ bezeichnet das wirkliche Objekt in Bezug auf die notwendige Leistung des erkennenden Subjekts. Der Begriff „Ding an sich“ spricht das empirische Objekt in derjenigen Abhängigkeit an, die nicht in der intentionalen Leistung des Subjekts aufgeht. Es ist

---

<sup>37</sup> A 158 B 197.

<sup>38</sup> Vgl. *Prolegomena*. AA Bd. 4, S. 375.

<sup>39</sup> A 771 B 799.

derjenige Bereich, der, an sich selbst betrachtet, dem erkennenden Zugriff des Subjekts entzogen ist. So verfügbar die erkannte empirische Wirklichkeit als Erfolg dem Subjekt auch begegnet, die Möglichkeit des Mißerfolges verweist auf einen unverfügablen Aspekt dieser Wirklichkeit.

Subjekt und Objekt, Mensch und Welt stehen damit in einem einzigartigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Indem die empirische Wirklichkeit ihrer Form nach erwirkt ist durch die intentionale Leistung des Subjekts, nämlich geformt ist durch die apriorischen Strukturen des Erkenntnisvermögens, steht sie insbesondere als wahrnehmbare Natur dem Menschen als etwas Anderes seiner selbst gegenüber. Somit kann das Erkennen der empirischen Natur als Fremdverwirklichung begriffen werden: die erkannte Natur als verwirklicht durch die Intention des Subjekts. Die erkannte und damit erfolgreich verwirklichte Natur bildet als dieser Erfolg für den erkennenden Menschen das Ziel seiner Intentionalität als Selbstverwirklichung. Das Subjekt erfährt dabei dieses Andere *für sich selbst* als Erfolg. Der erkennende Mensch ist dadurch nicht nur auf Anderes seiner selbst gerichtet, sondern ist auch immer schon in bestimmter Weise bei sich. Selbstverwirklichung und Fremdverwirklichung gehen miteinander einher. Sie bilden zwei Aspekte des einen Erkenntnisvorgangs.

Karl Rahner deutet diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang in seinem *Grundkurs des Glaubens* an, wenn er feststellt: „Das wissende Haben der Erkenntnis als solcher im Unterschied von ihrem objektivierten Gegenstand und der wissende Selbstbezug sind Eigentümlichkeiten jeder Erkenntnis. In ihr wird nicht nur etwas gewußt, sondern immer das Wissen des Subjekts mitgewußt“.<sup>40</sup> Diese Überlegung fußt auf Kants Einsicht: „das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“.<sup>41</sup> Jede Erkenntnis, sie kann noch so sehr von ihrem Gegenstand, dem Objekt als Anderem zu sich, eingenommen sein, bildet damit nach Kant in sich einen Fall von Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein darf nicht mit Selbsterkenntnis verwechselt werden, denn Selbsterkenntnis thematisiert das Ich in seinem Erkennen. Kant hebt jedoch hervor: das *Ich denke* muß begleiten können. Dies besagt aber, daß zu jedem Fall von Erkennen im Sinne von „Dies

<sup>40</sup> Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1976, S. 29.

<sup>41</sup> B 131.

ist ein Tisch“ die weitere Erkenntnis „Ich denke, dies ist ein Tisch“ muß gebildet werden können. Aber erst ein solches *explizites* Wissen stellt auch einen Fall von Selbsterkenntnis dar. Der ist aber nur möglich auf Grund der vorgängigen intuitiven Kenntnis, daß die erkannten Gegenstände als das Andere zum Ich gleichsam nicht alles sind, sondern daß das Ich selbst immer mit dabei ist und auf den Zuspruch dieses Anderen in seiner Erfolgsintention angewiesen ist. Um noch einmal Rahner das Wort zu geben: „Diese subjektive Bewußtheit des Erkennenden bleibt bei der primären Erkenntnis eines von außen sich meldenden Gegenstandes immer unthematisch; sie ist etwas, was sich sozusagen hinter dem Rücken des Erkennenden abspielt, der von sich weg auf seinen Gegenstand blickt“.<sup>42</sup>

Der Zusammenhang von Mensch und Welt muß folglich als ein einheitliches Geschehen von Selbst- und Fremdverwirklichung verstanden werden, das allerdings nicht allein in der Leistung des Subjekts aufgeht.

Durch das menschliche Wissen stehen sich Vernunft, Bewußtsein, mithin Geist auf der einen und Natur auf der anderen Seite zwar gegenüber. Sie bilden aber miteinander die eine Wirklichkeit, die in sich zweideutig ist. Damit eröffnet sich nun ein besonderer Bereich, eine allumfassende Wirklichkeit, von deren Dasein der Mensch durch philosophische Reflexion wissen kann. Deren inhaltliche Bestimmtheit entzieht sich aber dem menschlichen Erkennen zu einer Seite hin. Diese in sich differente Wirklichkeit von der Seite des Anderen zum Subjekt her im Sinne der Unterscheidung von ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ muß als ein Aspekt der Wirklichkeit begriffen werden, der sich nicht mehr als Erfolg zu einer erkennenden Intention einstellen kann. Dabei bildet dieser Bereich jedoch keine für sich bestehende, unabhängige und eigentliche Wirklichkeit hinter der empirisch erkannten. Es ist ein Aspekt der einen, in sich aber differenten Wirklichkeit.

### 3.

An dieser Stelle der transzendentalen Reflexion ergibt sich nun der Gesichtspunkt des Glaubens, wenn man das philosophische Wissen gleichsam bis zu seiner Grenze führt.

---

<sup>42</sup> Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1976, S. 29.

Die Einsicht in diese allumfassende Wirklichkeit beinhaltet nämlich die Erkenntnis, daß der Mensch trotz seiner Intentionalität als Selbstverwirklichung und Ursächlichkeit für die empirische Welt in einer Abhängigkeit steht. So zuhanden, um mit Heidegger zu sprechen, die Wirklichkeit als beherrschte, empirische Natur auch sein mag, als An-sich-Natur bzw. An-sich-Wirklichkeit entzieht sie sich dem Menschen. Sie ist ihm als solche in inhaltlicher Bestimmtheit nicht erkennbar und damit nicht verfügbar. Dieser Aspekt der Wirklichkeit kann allein in einer gläubigen Einstellung bedacht werden.

Und so bestätigt sich in diesem Zusammenhang Schleiermachers berühmte Bestimmung des Wesens aller Frömmigkeit, nämlich „daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind“.<sup>43</sup> Wir sind in dem, was wir sind, ein Aspekt der Gesamtwirklichkeit, der wir uns als erfolgreiche und damit selbstverwirklichende Wesen verdanken.

Diese allumfassende Wirklichkeit bildet durch den Menschen, den Geist als Intentionalität, einen inneren Dualismus. Doch als Wesen, das zur Selbsterkenntnis und damit zur Philosophie fähig ist, kann der Mensch, wenn er diesen spezifischen Zusammenhang philosophisch zu ergründen versucht, sich nur auf sich als Geist, auf diesen einen Aspekt beziehen und kann daher auch durch Selbsterkenntnis inhaltlich Bestimmtes nur von sich wissen, von seiner eigenen Vernunft als Intentionalität. Der An-sich-Bereich entzieht sich seinem verstehenden Zugriff. Die Vernunft als spezifisches Vermögen zur philosophischen Reflexion kann bis zur Einsicht in diese Zweideutigkeit der Wirklichkeit gelangen, zur Einsicht in die notwendige Einheit dieser Zweihheit und damit zur Einsicht in die mystische Intuition „alles ist eins“. Was die Wirklichkeit inhaltlich an sich selbst betrachtet ihrem Wesen nach ist, vermag die Vernunft jedoch nicht mehr zu ergründen. Sie ist zur phi-

---

<sup>43</sup> Der christliche Glaube (1830/31). Hrsg. von Martin Redeker. Nachdruck der 7. Aufl. 1960, Berlin/New York 1999, S. 23. Vgl. zu Schleiermachers Definition Konrad Cramer: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins. In: Friedrich Schleiermacher 1768 – 1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge. Hrsg. von Dietz Lange. Göttingen 1985.

losophischen Zurückhaltung, wie sie Platon übt und Kant zu begründen versucht, gleichsam gezwungen.

Hier öffnet sich aber durch philosophische Reflexion schließlich der Platz für den Glauben an eine Offenbarung, die es erlaubt, über das Wissen hinaus, den An-sich-Bereich in seiner Verwiesenheit auf den Menschen als den Zuspruch eines Gottes anzureden. Dabei darf ein solcher Glaube jedoch am Ende nicht gleichsam ein Lückenbüßer dafür sein, daß die philosophierende Vernunft mit ihren Bemühungen nicht weiter kommt. Denn sie kann prinzipiell nur bis zu dieser Grenze gelangen. Die Möglichkeit des Glaubens entspringt an dieser Stelle daher aus Vernunftgründen.

Ein solcher Glaube erfordert es nun aber, sich zunächst gewissermaßen von sich selbst und seiner primären Intention auf Erfolg, der Intention auf das Gefügigmachen der Wirklichkeit, zu lösen. Ein solcher Glaube bedarf dann der äußersten Anstrengung von Subjektivität als Intentionalität zur Überwindung ihrer selbst als „Erfolgsbesessenheit“.<sup>44</sup> Diese Überwindung selbst muß aber ebenso als Erfolg betrachtet werden, als einer, der in der Überzeugung besteht, daß das Loslösen von der Verfallenheit an die Welt einen Zuspruch sichtbar macht, der auf ein Geheimnis verweist, das nicht durch Vernunft begriffen, sondern durch Vernunft zugelassen wird.<sup>45</sup>

Es ist durchaus kein Zufall, wenn Kant die religiöse Einstellung des Menschen mit der ästhetischen vergleicht.<sup>46</sup> In der ästhetischen Einstellung werden die erkannten Objekte ihrer Alltäglichkeit und

---

<sup>44</sup> Vgl. Gerold Prauss: Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt a. M. 1983, S. 314.

<sup>45</sup> Heideggers Spätphilosophie mit ihren Überlegungen zum Sein scheint insbesondere diesen Aspekt der Wirklichkeit zu bedenken, auch wenn er selbst betont: „Das ‘Sein’ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (Brief über den ‘Humanismus’. In: Wegmarken, S. 328). Heideggers strikte Ablehnung hier richtet sich auf die Auffassung von Gott und Weltgrund als Seiendes, nämlich als Gegenstände, die durch eine alltägliche Einstellung erkannt werden könnten.

<sup>46</sup> Kritik der Urteilskraft. AA Bd. 5, S. 482 Anm.: „Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüt noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem *religiösen* Gefühl Ähnliches an sich“.

Zuhandenheit für den Menschen enthoben. Sie werden gleichsam entlassen aus ihrem Zweck-Mittel-Zusammenhang, der letztlich beim Menschen als Selbstzweck terminiert. Vor allem in der Be trachtung der Naturschönheit liegt für Kant die intuitive Einsicht: Wenn der erkennende Mensch mit seinem Erkenntnisvermögen „sich selbst frei überlassen wäre“, so hätte er diese Natur genauso entworfen.<sup>47</sup> In einem so verstandenen Begriff der Schönheit verbirgt sich mithin die Einsicht, daß sich die erkannte Wirklichkeit nicht in einem absoluten Sinne der Leistung des Subjekts verdankt. Im Begreifen der Naturschönheit im Sinne Kants liegt daher eine Würdigung des allumfassenden Bereichs der Wirklichkeit, die auch der religiösen Einstellung eigen ist.

Ästhetische Einstellung und religiöser Glaube lassen sich gleichwohl nicht aufeinander reduzieren. Sie entspringen aber einer vergleichbaren intentionalen Anstrengung menschlicher Subjektivität, die sich offenhält für ein Anderes. Ebenso muß auch die liebende Beziehung zu einem anderen Menschen als eine entsprechende Leistung begriffen werden. Der Glaube in seiner Offenheit richtet sich aber nicht, wie die ästhetische Einstellung, auf einen einzelnen Gegenstand oder, wie die liebende Einstellung, auf eine einzelne Person, sondern auf die Wirklichkeit in einem allumfassenden Sinne, auf das allumfassende Sein als Urgrund der Wirklichkeit, dem auch der Mensch sich verdankt.

Vor allem die Geschichte der Kunst ließe sich als Beleg für den engen Zusammenhang von Ästhetik und Religion heranziehen, und damit als ein Beleg für die intuitive Kenntnis von der Zweideutigkeit der Wirklichkeit. Der Ursprung aller Kunstgegenstände ruht in ihrer Verwendung im Rahmen religiöser Rituale. Es zeigt sich hier die intuitive Einsicht religiöser Menschen, sei es im Sinne der Mythen oder sogenannter Hochreligionen, daß die Wirklichkeit von Welt und Mensch weder im bloßen Geist noch in bloßer empirischer Natur aufgeht, sondern beides zusammen eine besondere Einheit bildet, die auf erkenntnistheoretischem Wege in ihrem Daß-Sein gewußt werden kann, in ihrem Was-Sein aber allein dem Glauben zugänglich ist. Bis zu diesem Punkt kann erkenntnistheoretische Reflexion im kantischen Sinne und damit das Wissen gelangen. Die menschliche Vernunft, der menschliche Geist ist auf einen Bereich verwiesen, der der Einsicht und damit dem Wissen

---

<sup>47</sup> A.a.O., S. 240f.

grundsätzlich enthoben ist, der aber als Wirklichkeit notwendig anzunehmen ist. Daß es diesen Bereich gibt, steht damit für die Vernunft außer Frage. Wie es diesen Bereich gibt und was dieser Bereich ist, das kann nicht erkannt und damit auch nicht gewußt werden. An ein Wie und ein Was dieses Bereiches kann folglich nur geglaubt werden. Dies ist der berechtigte Platz des Glaubens. Und er läßt sich vernünftig, nämlich philosophisch begründen.

Eine andere Bemerkung der Enzyklika „Fides et Ratio“ gewinnt so ihre Geltung: „Besonders wenn man bei der Suche nach der letzten und erschöpfendsten Antwort den Grund der Dinge vollständig erforschen will, erreicht die menschliche Vernunft ihren Gipfel und öffnet sich dem Religiösen“.<sup>48</sup> Kant formuliert entsprechend in einer Reflexion: „Das Wissen blähet auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben macht demütig“.<sup>49</sup>

Daß der Urgrund allen Seins über sein bloßes philosophisches Gewußtsein hinaus auch noch „Vater“ genannt werden kann und darf, das ist im christlichen Abendland dann aber begründet in dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung durch Jesus von Nazareth. Den Glauben an eine solche Offenbarung als Begründung für Wissen heranzuziehen, ist dem Philosophen verwehrt. Darauf macht Kant mit seiner Überlegung „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ aufmerksam, und das wußte auch Platon. Den Glauben inhaltlich zu gestalten ist Aufgabe der Theologie. Philosophie widerspricht ihr nicht. Sie kann erklären, warum es Religion immer gegeben hat und immer geben wird.

---

<sup>48</sup> Enzyklika Fides et Ratio, S. 36 Anm.

<sup>49</sup> Reflexion 2446, AA Bd. 16, S. 372.

