

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Wie kommt Gott in die Religion?

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

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

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

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

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

¹ Homer, *Ilias* I,528–530 et alibi.

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

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

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

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

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

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

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

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

² Ps. 95,7f.

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

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

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

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

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

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

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

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

³ M. Heidegger, Identität und Differenz 70.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Ex 33,14f.

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

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

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

⁵ Num 6,25.

⁶ Ps 27,8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Viertes Teilergebnis

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

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

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

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

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

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