

V Religionsphilosophischer Begriff und religionshistorische Wirklichkeit

1. Erreichte Ergebnisse und kritische Rückfragen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Anaximander B 1.

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

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

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

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

² Jes 6,9.

³ Luk 5,8.

⁴ Luk. 1,29.

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Ps. 80,4, 8 und 20.

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

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

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

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

⁷ Platon, Politeia 379c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ M. Eliade, Kosmos und Geschichte 78.

¹¹ A. a. .O. 76.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Jes. 43,18 f.; Jes 65,17 f.

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

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

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

¹⁵ Heraklit B 51.

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

3. Eine Bewährungsprobe der transzendentalphilosophischen Deutung religiöser Erfahrung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diese Differenz der Weisen, die religiöse Erfahrung zu verste-

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

Denn auch die christliche Botschaft legt die Erfahrung der Jün-

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

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

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

¹⁶ Kol 1,15 und 18.

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

Fünftes Teilergebnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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