

1970

Heidel - am Versuchs für
zu den We

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRKES-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
HERMANN KRINGS
LUDGER OEING-HANHOFF
HEINRICH ROMBACH

77-JAHRGANG

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

1970

Freiheit

Ein Versuch Gott zu denken*

Von HERMANN KRINGS (München)



Fichtes aufsehenerregende Frühschrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792) hat eine neue Epoche der Religionsphilosophie eröffnet. Fichte reflektiert nicht auf den Unterschied zwischen einem philosophischen und einem religiösen Bewußtsein von Gott, mithin auch nicht auf den zwischen einer, natürlichen ‘Theologie und einer Offenbarungstheologie. Dieser Unterschied, der seit der christlichen Spätantike für das Verhältnis von Philosophie und christlicher Theologie maßgeblich gewesen war, betraf die Inhalte: einerseits wurden religiöse Bewußtseinsinhalte unterschieden, die mit Verstand und Vernunft mitgegeben waren und somit einen Teil der Metaphysik bilden konnten; andererseits wurden religiöse Bewußtseinsinhalte unterschieden, die hinter Verstand und Vernunft zurückblieben wie etwa der spätantike Dämonenglaube, oder die über Verstand und Vernunft hinausgingen wie der christliche Glaube an Inkarnation und Auferstehung. Fichte hebt die Unterscheidung nicht auf, aber er hinterfragt sie, indem er den Begriff der Offenbarung selber zum Gegenstand der Kritik erhebt: Ist Offenbarung überhaupt ein möglicher Begriff? Offenbarung wird also schlechthin – und zunächst unabhängig von den Inhalten tatsächlich angemommener Offenbarungen – unter die philosophische Kritik gestellt. Darum geht es in der Reflexion Fichtes auch nicht mehr um Gottesbeweis, d. h. um die Frage, ob die im religiösen Akt realisierte Gegenwart Gottes auch philosophisch als Dasein Gottes bewiesen werden könne, oder um Theodizee, d. h. um die Frage, ob die religiöse Erfahrung in sich überhaupt kohärent sei, exemplifiziert an der Frage, ob die Gotteserfahrung und die Erfahrung des Bösen in der Welt philosophisch-begrifflich versöhnbar seien. Es geht Fichte vielmehr um die Verantwortbarkeit des christlichen Offenbarungsglaubens durch den Menschen als sittliches Vernunftwesen.

Diese Untersuchung geht nun ebenfalls nicht auf eine philosophische Gotteslehre in Ablehnung von einer theologischen Gotteslehre aus. Sie erörtert nicht das Problem von Glauben und Wissen und prüft nicht, was man von Gott wissen könne und was man glauben müsse. Sie fragt vielmehr, ob ein Glaube an Gott verantwortet werden könne und wie er verantwortet werden könne. Sie verfährt dabei wie andere philosophische Untersuchungen auch, indem sie eine doppelte Reflexion durchführt: sie reflektiert nicht nur den Begriff, sondern auch die Möglichkeit des Begriffs. Die Vorstellung, welche mit dem Namen Gott bezeichnet wird, wird vorgefunden wie andere Vorstellungen allgemeiner Art

* Vortrag am 6. 10. 1969 in der Philosophischen Sektion bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Münster.

auch, z. B. Natur, Sprache, Geschichte. Die Philosophie aber nimmt die Vorstellung oder das Vorstellungsfeld nicht hin, sondern stellt sie in Frage. Sie reflektiert sie am Leitfaden der Grundfrage, ob eine Vorstellung dieser Art auch möglich sei. Anders gesagt: Kann jener Gehalt, der durch diese Vorstellungen präsent und präentiert ist, auch *gedacht* werden. Die Einzelwissenschaften setzen die Möglichkeit ihres Gegenstandes voraus, reflektieren innerhalb eines angesetzten Vorstellungsbereichs und stellen ihn nicht erst in Frage. So verfährt auch die Theologie; sie fragt nicht, ob Offenbarung möglich sei, sondern geht von dem Faktum aus, daß Offenbarung wirklich ist¹.

Der Begriff 'denken' muß deutlich gefaßt werden. Denken heißt hier zunächst, eine Vorstellung als möglich erweisen. Dieser Möglichkeitserweis kann, wenn z. B. eine Hypothese das Ziel der Untersuchung ist, theoretische Bedeutung haben. Im Bereich der praktischen Philosophie hat der Möglichkeitserweis vorab die Bedeutung, daß der Mensch es verantworten kann, eine solche Vorstellung zu haben; daß eine solche Vorstellung zu haben, nicht unvernünftig, nicht inhuman ist. Sollte sie sich in anderem Zusammenhang als bedeutungsvoll erweisen, so kann gegen sie nicht der Einwand erhoben werden, sie sei wissenschaftlich unmöglich. Kants Interesse, die Idee 'Gott' denken zu können, lag nicht nur in der Abwehr der rationalen Metaphysik als einer angeblich objektiven Erkenntnis dessen, was unter dem Namen Gott vorgestellt wird, sondern ebenso in der Zurückweisung der pseudowissenschaftlichen Behauptung, die Vorstellung von Gott sei nicht möglich und der Vernunft unwürdig. Der Begriff 'denken' muß allerdings mit Kant von dem des Erkennens unterschieden bleiben. Es geht bei einem Versuch, Gott zu denken, nicht darum, Gott zu erkennen, auch nicht darum, das Dasein Gottes zu beweisen, also nicht um den Nachweis, daß das unter dem Namen Gott vorgestellte objektive Realität habe. Noch weniger geht es darum, dieses als real gesicherte Objekt zu beschreiben und eine Weensbestimmung von ihm zu geben. Der Versuch, Gott zu denken, begleitet sich nicht auf einen Weg der Erkenntnis Gottes.

Zunächst soll das Denkmodell skizziert werden, nach welchem die philosophische Tradition bis Kant den Gottesbegriff gedacht hat. Sodann wird die Grundstruktur der kantischen Kritik erinnert. Ausgehend von der durch Kant und Fichte aufgeklärten kritischen Problemlage soll der Versuch, Gott zu denken, ausgeführt werden.

1. Die traditionelle Denkform der philosophischen Gotteslehre

Die Begriffe, auf die Vorstellungen von Gott, seien sie heidnischer oder biblischer Art gewesen, gebracht worden sind, sind in der klassischen Philosophie

¹ Die Theologie der letzten hundert Jahre hat diese Faktizität als solche in verschiedener Weise zum Gegenstand theologischer Reflexion und zum Problem gemacht. K. Rahner hat expressis verbis die Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung gestellt. Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Interpretation der Welt, Festschr. f. A. Guardini, hrsg. v. H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster, S. 713-722; K. Rahner/E. Simons, Zur Lage der Theologie, Probleme nach dem Konzil, 1969.

vornehmlich Begriffe der prima philosophia, die später den Namen Ontologie erhalten hat. Diese Philosophie hatte nach Aristoteles die Aufgabe, nach dem Seienden als Seiendem zu fragen, und sie führte diese Frage am Modell des Seienden in der Natur durch. Die ontologischen Grundbegriffe aristotelischer Provenienz wie Sein, Wesen, Akt, Substanz, Bewegung, Ursache, Ziel, das Gute u. a. waren das begriffliche Arsenal, aus dem sich die Gotteslehre bestickte.

Das formale Prinzip aber, welches das Operieren mit diesen Begriffen bei dem Versuch, Gott zu denken, bestimmt hat, ist die via eminentiae gewesen: die Extrapolation eines Begriffsinhaltes bis zu einem inhaltlichen und formalen Primum (*primum movens, prima causa, finis ultimus, ens necessarium, summum ens, actus purus, summum bonum* etc.). Dieses Prinzip ist von Anselm v. Cantebury auf den gültigen Ausdruck gebracht worden: *aliquid quo nihil maius cogitari potest*; – wobei das *cogitare* wesentlich theoretischen Charakter hat. Die Denkbewegung besteht darin, einen Begriff zu entwickeln, der durch seine begriffliche Form unüberbietbar ist; also nicht nur tatsächlich (wie der höchste Berg oder der klügste Mensch), sondern prinzipiell unüberbietbar wie die erste Ursache oder das ipsum esse subsistens. Das logische Maximum eines ontologischen Begriffs zu konzipieren, ist das Charakteristische dieses Konzepts.

Das Denken in onto-theologischen (Kant) Begriffen ist verbunden mit der Vorstellung des Universums als einer sich aufstufenden Rangordnung der Naturen, sei es, daß diese Rangordnung mehr kosmologisch konzipiert ist wie in der griechischen Antike (sublunarer Bereich, Planetenhimmel, Fixsternhimmel), sei es, daß er mehr begrifflich konzipiert ist (unbelabte Natur – belebte Natur; Mensch – Engel; Welt – Gott). Jeder dieser Bereiche ist ferner Gegenstand einer theoretischen Wissenschaft: Physik, Psychologie, Engellehre, Kosmologie, theologia naturalis. Zwar wirft die theologia naturalis besondere Probleme auf wie z. B. das Problem der theologia negativa; in ihrer Wissensstruktur als metaphysica specialis stimmt sie jedoch mit den anderen metaphysicae specialis überein. Das Charakteristische dieses Wissenschaftssystems besteht, sofern es aristotelischen Prinzipien folgte, im übrigen darin, daß der Prototyp aller Gegenständlichkeit der Naturgegenstand ist. Das besagt keineswegs, daß der Mensch, der Engel oder Gott nicht personal begriffen worden wären. Die Dominanz des Naturgegenstandes hat nicht eine „objektive“ Ursache, sondern eine subjektive, d. h. sie hat ihren Grund im erkennenden Subjekt, das auf Sinnlichkeit und kategoriales Denken angewiesen ist. Das aristotelische Prinzip, daß alle Erkenntnis mit den Sinnen anhebe und daß alle abstrahierende Erkenntnis einer *conversio ad phantasma* bedürfe, hatte für jedwede Erkenntnis und schlechthin Geltung. Es galt primär vom Naturgegenstand, aber ebenso für die Lehre vom Menschen wie für die Lehre von Gott.

Diese Denkform, die im späteren Mittelalter durch die formelle Einheit der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis (Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) eher noch eine schärfere Ausprägung gefunden hat, hat sich auch in der Neuzeit unangefochten erhalten. Der Cusaner bestimmt den Begriff von Gott als *maxime absolutus, cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu (de docta ign. I,4)*. Doch der Cusaner denkt dialektisch: Gott ist ebenso als das absolut Klein-

→ Spinoza!

ste zu begreifen; weil er aber dieser Art der Größte ist, manifestum est minimum maximo coincidere (ibid.). Die unendliche Linie ist die Analogie für die Vorstellung von Gott. Descartes denkt Gott unter den Begriffen substantia infinita, ens perfectissimum, Spinoza unter dem Begriff der Substanz (Deus sive substantia; Deus sive natura), Leibniz unter dem Begriff der unendlichen Monade.

2. Die Kritik Kants

Kants religionsphilosophische Kritik steht in dem größeren Rahmen seiner Kritik des Wissenschaftsbegriffs. Wenn auch das Wesen von Wissenschaft von Anfang an und immer umstritten gewesen war, so hatten sich die Kontroversen doch auf einen prinzipiell univok verstandenen Begriff von Wissenschaft bezogen. Kant unterzieht diesen Begriff einer Kritik und kommt zu einer formalen Differenzierung dessen, was Wissenschaft heißen kann.

Er unterscheidet drei Formen von Wissenschaft: die Objektivwissenschaft, die reine Vernunftwissenschaft und die dialektische Wissenschaft.

Die *Objektivwissenschaft* oder, wie sie auch genannt werden kann, die „positive“ Wissenschaft ist die Wissenschaft von den Gegenständen. Kant versteht die Gegenstandserkenntnis wesentlich als eine Leistung der transzendentalen Synthesis einer sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit. Die Synthesis vollzieht sich ihrerseits nach den Grundsätzen des reinen Verstandes und folgt regulativen Vernunftprinzipien. Der Gegenstand wird als unter Gesetzen stehend erkannt; die Erkenntnis ist darum objektiv und allgemeingültig. Sie ist Erkenntnis von Naturgegenständen oder genauer: von den Gegenständen als Natur. Was der Name „Gott“ bezeichnet, ist nicht ein Gegenstand, der als Natur erkannt werden kann. Darum kommt die Theologie nicht unter den Gegenstandswissenschaften vor. Das *Wort*, *Gott* nennt weder einen möglichen „positiven“ Gegenstand noch einen Verstandesbegriff. Doch wenn auch das, was das *Wort*, *Gott* nennt, bei einer Analyse der theoretischen Gegenstandswissenschaft nicht in der Reihe möglicher Gegenstände vorkommt, so doch an einer anderen Stelle, nämlich unter den Vernunftprinzipien, denen Kant unter dem Namen „Ideen“ eine transzendente Bedeutung für die theoretische Erkenntnis beimißt. Diese kommt nicht allein durch die in der „Analytik“ gefundenen transzendentalen Bedingungen, durch Anschauung und Begriff zustande, sondern wesentlich auch durch die Konsequenz des Denkens. Vorstellungen nun, die sich aus der Konsequenz des Denkens ergeben, ohne Vorstellungen von Objekten sein zu können, weil keine korrespondierende Anschauung gegeben ist, Vorstellungen also von der Vollständigkeit und Ganzheit des Denkens selber nennt Kant Ideen. Unter diesen Ideen muß auch der Begriff der absoluten Einheit der Bedingungen, aller Gegenstände des Denkens überhaupt, also „der Inbegriff aller Möglichkeit“ (B 596), wird sie das „Ideal der reinen Vernunft“ genannt. Dieses ist der Begriff von Gott „in transzendentalen Verstande“ (B 607; cf. B 594–610).

Die *reine Vernunftwissenschaft* bezieht sich nicht auf Sinnliches. Ausgehend

von dem „einzigen Faktum der praktischen Vernunft“, d. i. das moralische Gesetz (daß der Wille rein durch Vernunft bestimmt sei), tut Kant in der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“ dessen unbedingte Gültigkeit dar und erweist die Autonomie des Menschen als eines sittlichen Vernunftwesens unter moralischen Gesetzen als gerechtfertigt und geboten. Diese reine Vernunftwissenschaft sagt zwar nicht objektiv, was geschehen soll, sie sagt jedoch – rein apriori – in welcher *Form* das geschehen soll, was geschieht. Der Wille soll rein durch Vernunft bestimmt sein, was daran erkennbar ist, daß die Maxime allgemeinen Gesetzes sein könnte.

Auch diese Wissenschaft begründet keine Theologie und enthält keine Theologie. Jedoch reflektiert auch sie auf eine Konsequenz der Vernunft, hier nicht des Denkens, sondern des Handelns. Die Konsequenz des sittlichen Handelns aber führt zu einem Zustand des Menschen als sittlichem Wesen, der als schlechthin vernünftiger Zustand bezeichnet werden kann. Die reine Vernunftwissenschaft führt also nicht zu der Vorstellung einer absoluten Möglichkeit und sicher nicht eines höchsten Gegenstandes, wohl aber zu der Vorstellung eines höchsten Zustandes, den Kant als das höchste Gut bezeichnet. Dieses aber besteht in der Kongruenz von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Der für den Menschen schlechthin vernünftige Zustand besteht nicht in barem Sittlichsein, sondern darin, daß der Mensch eben im radikalen Sittlichsein (als Vernunftwesen) sein Glück (als Naturwesen) finde. Die Natur muß darum von Kant als „zweckmäßig“, d. h. als kompatibel und kongruierend mit der sittlichen Ordnung gedacht werden. Da diese „moralische Teleologie“ aber nicht durch das endliche Vernunftwesen bewirkt werden kann, weil die sittliche Vernunft zwar alles über den Willen, aber wenig oder nichts über die Natur vermag, muß ein Prinzip gedacht werden, welches diese Beziehung der Natur auf sittliche Ordnung begründet. Wenn Sittlichkeit nicht sinnlos sein soll, muß aus reiner Vernunft der Begriff eines sittlichen Urhebers der Welt gedacht werden.

Diese Überlegungen, durch die Kant Begriffe von Gott denkt, gehören jedoch weder der reinen Vernunftwissenschaft noch auch einer Objektwissenschaft an. Im Hinblick auf die reine Vernunftwissenschaft gilt, daß die Sittlichkeit des Menschen unbedingt gefordert ist, ob Gott gedacht wird oder nicht, ob er gedacht werden kann oder nicht, ob an ihm geglaubt wird oder nicht. Sowohl die positive Wissenschaft wie die reine Vernunftwissenschaft wird durch eine Analytik der reinen Vernunft begründet; d. h. Vernunft wird, ausgehend von einer sinnlichen oder einer sittlichen Evidenz, auf die in ihr selbst liegenden Bedingungen hin analysiert. Wenn Kant nun bei der kritischen Darstellung dieser beiden Formen von Wissenschaft Themen behandelt, die weder der einen noch der anderen Art von Wissenschaft zugehören, und für sie gleichwohl kritische Begründetheit des Gedankengangs in Anspruch nimmt, dann rechnet er mit einer dritten Form von Wissenschaft, die er selber Dialektik nennt. Die dialektische Wissenschaft hat es prinzipiell mit einer Differenz zu tun. Sie hat einerseits das Differente (z. B. Begriff mit Anschauung gegenüber Begriff ohne Anschauung oder Sittlichkeit gegenüber Natur) auseinanderzuhalten und den trügerischen Gebrauch der Vernunft, in welchem das Differente unterschiedslos ge-

nommen wird, abzuwehren; andererseits ist es ihre Aufgabe, das notwendige Verhältnis der Differenzen auszuendenken. Kant führt dieses Aus- und Zuendenken in den mit ‚Dialektik‘ betitelten Teilen der drei Kritiken durch. In der „Kritik der reinen Vernunft“ kommt er dabei (unter Abweisung der Gottesbeweise und der rationalen Gotteslehre) zum Begriff einer „Transzendentalen Theologie“ (B 607, 640). In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird (I. Teil, II. Buch, 2. Hptst. K. V) „das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ nachgewiesen. In der „Kritik der Urteilskraft“ führt Kant (im Anhang, § 87) den „moralischen Beweis für das Dasein Gottes“, der sich in folgender Frage und Antwort zusammenfassen läßt: Läßt sich „moralische Teleologie“ (d. h. Zweckmäßigkeit der Natur für das moralische Gesetz oder Uebereinstimmung von moralischem Gesetz und Naturgesetz) ohne ein Prinzip außer uns denken? Antwort: Nein. Denn Sittlichkeit und Natur sind weder durch ein Naturgesetz noch durch ein moralisches Gesetz, noch auch durch die faktisch-geschichtliche Existenz des Menschen notwendig miteinander verbunden. Darum muß eine „moralische Weltursache“ gedacht werden.

Aus der skizzierten Analyse ergibt sich methodologisch, daß Kant einen realen Begriff von Gott nicht im Ausgang von der Erkenntnis der Naturgegenstände gewinnt, sondern im Ausgang von der Erkenntnis des Menschen als eines sittlichen Wesens. Das Denken, in welchem Kant einen Begriff von Gott zu denken versucht, setzt nicht eine Denkreihe ontologischer Begriffe fort, um via eminentiae ein Primum zu denken, sondern es läßt die Reihe stehen, springt aus der Reihe heraus, um das zu denken, was diese Reihe sinnvoll zu denken allererst möglich macht.

Die Notwendigkeit der Annahme eines Begriffs „Gott“, hier bei Kant des Daseins Gottes als eines höchsten sittlichen Wesens und Urhebers der Welt, ist nicht eine theoretische, sondern eine praktische Notwendigkeit.

3. Abriss einer transzendentalen Freiheitslehre

Der hier ansetzende Versuch, Gott zu denken, vollzieht sich ebenfalls nicht in den Gedankenfolgen der Ontologie oder Metaphysik, sondern das Denken des Menschen als eines sittlichen Vernunftwesens soll zu einem Begriff von Gott führen. Da dessen Ausgangs- und Zielbegriff der Begriff der Freiheit ist, ist die Gedankenfolge, innerhalb derer Gott gedacht werden soll, das Denken der Freiheit. Die These, die durch die nachfolgende Ausführung erklärt werden soll, lautet also: Eine transzendente Analytik der Freiheit führt dazu, einen Begriff von Gott zu denken.

Der Begriff der Freiheit wird formal gefaßt als Selbstbestimmung. Selbstbestimmung bedeutet negativ die Unabhängigkeit von Fremdbestimmtheit, sei sie natürlicher oder sozialer Art. Positiv besteht die Selbstbestimmung darin, dem Willen einen Inhalt zu geben, der ihn zum bestimmten Willen macht.

Der Begriff des Willens kann in diesem Zusammenhang nicht ausführlich erörtert werden. Er soll jedoch einerseits von der Willkür unterschieden werden,

welche gleichgültig gegen den Inhalt ist, und andererseits von einem Willen, der nicht selbst sich den Inhalt gibt, sondern seine Bestimmtheit durch etwas anderes erhält als er selbst. Der Ausdruck Selbstbestimmung bedeutet demnach, daß der Wille sich selbst einen Inhalt gibt. Der Ausdruck „Selbst“ bezeichnet die reine Reflexionsbestimmung, nicht eine metaphysische Setzung.

Der Ausdruck „dem Willen einen Inhalt geben“ ist unendlich, weil er offenbar außer einem anscheinend formal verstandenen Prinzip „Wille“ noch ein materiales Prinzip voraussetzt, ohne daß deren Zusammengehörigkeit ersichtlich wäre. Noch fragwürdiger ist der Ausdruck „der Wille gibt sich selbst einen Inhalt“. Denn wird er derart verstanden, daß der Inhalt aus der bloßen Form des Willens stamme, so liegt ein Widerspruch vor, weil dieser Inhalt streng genommen ein inhaltsloser Inhalt wäre. Die bloße Form des Willens wäre zwar nominell als Inhalt deklariert, doch die Selbstbestimmung wäre zu einem leeren Formalismus entwertet. Der Ausdruck kann aber auch nicht bedeuten, daß der Wille je eine neue, noch nie dagewesene Inhaltlichkeit originär erfinden müßte; wie jede Originalitätssucht wäre auch diese transzendente Verpflichtung zur Originalität durch ein starkes Moment von Fremdbestimmtheit gekennzeichnet, da der Blick ständig auf das Dagewesene gerichtet sein müßte, um des entscheidenden Merkmals des Nochnichtdagewesenen sicher sein zu können.

Der Ausdruck „der Wille gibt sich selbst einen Inhalt“ hat „objektiv“ verstanden keinen Sinn; objektiv verstanden hebt er sich selbst auf. Erst ein transzendentes Verständnis erschließt den Sinn dieses Ausdrucks. Das aber bedeutet, daß der Inhalt nicht als das Objekt des Willens, sondern als das Materiale eines Wollens und daß das Sichselbstgeben nicht als objektives Eingeben oder Hervorbringen, sondern als ein ursprüngliches Sichöffnen für Gehalt, als primärer Entschluß des Willens zur eigenen Materialität verstanden werden². Ob eine Inhaltlichkeit vernommen und von woher oder in welcher Weise sie entgegengenommen wird, sie muß, um selbst gegeben zu sein, transzendental erschlossen sein; der Wille muß sich entschließen, und zwar zu sich selbst als materialem Wollen.

Der Wille wird also als je schon in einem Kontext stehend begriffen, doch nicht als Partikel des Kontextes, auch nicht als absolutes Ich gegenüber dem Kontext, sondern als das ursprüngliche Sichverschließen und Sichentschließen, welches die Form dieses Kontextes ausmacht. Der Ausdruck „der Wille gibt sich selbst einen Inhalt“ hat darum zunächst nicht die empirische Bedeutung, aus einer Reihe vorliegender inhaltlicher Möglichkeiten eine bestimmte zu wählen; er hat die transzendente Bedeutung, sich einer inhaltlichen Möglichkeit zu erschließen oder sich vor ihr zu verschließen; er bedeutet, nicht nur zu hören, sondern zu er-hören³. Das Verhältnis von transzendentalen Entschluß und empirischer Bestimmung hat seine Analogie im menschlichen Vollzug. Wer kein Ohr oder kein Auge für eine Sache hat oder schlechthin „abwesend“ ist, hört oder sieht nichts. Wer sich Sachverhalten oder Menschen gegenüber verschließt, kann

² Vgl. Verf., Wissen und Freiheit, in: Die Frage nach dem Menschen, Aufsatz einer philosophischen Anthropologie, Festschr. f. Max Müller, hrsg. v. H. Rombach, 1966, S. 374.

³ Ebd. S. 33 ff.

sie nicht erfassen, nicht erkennen. Wer von einer Sache schlichthin keine Vorstellung hat, bemerkt sie möglicherweise gar nicht.

Das positive Wesen der Freiheit wird dadurch bestimmt, daß der Wille sich selbst einen Inhalt gibt. Damit erfüllt der Begriff des transzendentalen Entschlusses oder des ursprünglichen Sichöffnens den Begriff der transzendentalen Freiheit. Transzendente Freiheit besagt, daß das Wollen sich selbst als ursprünglich materiales Wollen bejaht. Transzendente Freiheit begründet empirische Freiheit; denn durch das Moment des transzendentalen Entschlusses bewahrt die konkrete materiale Bestimmtheit des Willens auch im geschichtlichen Kontext, der in bezug auf den Willen als das Ensemble der empirischen Bestimmungsfaktoren verstanden werden muß, den Charakter der transzendentalen Selbstbestimmtheit.

Der ursprüngliche Entschluß kann jedwede Inhaltlichkeit erschließen, doch *welcher Inhalt* ist der Form der transzendentalen Freiheit angemessen? Der Wille ist nicht gleichgültig gegenüber dem Inhalt; welcher Inhalt erfüllt die Form der Freiheit? Durch welchen Inhalt wird ihrer Dignität entsprochen? Der transzendentalen Entschluß erfüllende Gehalt muß die Dignität der transzendentalen Freiheit selber haben. Der erfüllende Inhalt der Freiheit kann, sofern er ihr der Form und Dignität nach nicht nachstehen soll, kein anderer sein als Freiheit. Das aber bedeutet: Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Entschluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.

Mit dieser aus dem Begriff der transzendentalen Freiheit sich ergebenden Konsequenz sind keine empirischen Einscheidungsfragen beantwortet. Sie erweist jedoch ein Grundmoment oder einen Grundcharakter jedweder Selbstbestimmung des Willens. Der Begriff der Selbstbestimmung ist rein aus sich kein bloß formaler Begriff und noch weniger ein bloß „subjektiver“ Begriff. Er ist prinzipiell ein materialer Begriff und ein „intersubjektiver“ Begriff; genauer: er ist der Begriff der transzendentalen Affirmation anderer Freiheit.

Die Freiheit als ursprünglicher Entschluß für Gehalt hat soviel Realität und Dignität wie jener terminale Gehalt, auf den hin sie sich eröffnet. Die Freiheit hat darum, wiewohl ihrer Form nach unbedingte (als die reine Figur des Entschlusses und Sich-öffnens), ihrer Realität nach verschiedenen Rang. Doch in welchem Rang sie sich auch realisieren mag, keine Realisation erschöpft die durch nichts bedingte und durch nichts zu begrenzende Form des Sich-öffnens. Aus dieser Unbedingtheit der Form folgt, daß kein Inhalt, auch nicht der adäquate Inhalt (= die andere Freiheit), der Freiheit endgültig eine Grenze setzen kann, den Aktus des Sich-öffnens und Entschließens gewissermaßen zum Erliegen bringen kann. Vielmehr ist die endliche, d. h. die auf Realisierung angewiesene Freiheit um der Unbedingtheit ihres Sichöffnens willen durch ihre eigene Form auf unbedingte Freiheit bezogen und je schon gerichtet. Diese Dimension der Freiheit, auf unbedingte Freiheit bezogen zu sein, rührt nicht daher, daß diese etwa als ein Absolutum vorgestellt oder als das absolute Ziel „gesetzt“ wäre; sie rührt auch nicht daher, daß die endliche Freiheit unter der Forderung einer „unendlichen Annäherung“ an ein zwar geltendes, aber nie zu erreichendes Ziel

stünde: absolut frei zu sein (übrigens ein nach der transzendentalen Analyse der Freiheit in sich widersprüchlicher Ausdruck). Der Bezug auf unbedingte Freiheit ist vielmehr ein formaler Charakter des transzendentalen Entschlusses selber. Der Vollzug der Freiheit als Bejahung anderer Freiheit enthält einen unbedingten Anspruch; er besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft seiner eigenen Form, auf unbedingte Freiheit vor. Transzendente Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit und im Vorgriff auf unbedingte Freiheit⁴.

Der Ausdruck „unbedingte Freiheit“ bezeichnet ebensowenig wie der Ausdruck „transzendente Freiheit“ ein Objekt oder ein Wesen. Er bezeichnet auch nicht einen transzendentalen Vollzug. Durch ihn ist vielmehr die Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit bezeichnet. Die Identität kann auch durch den Begriff der vollkommenen Freiheit gefaßt werden. Sofern empirische menschliche Freiheit durch transzendente Freiheit begründet ist, enthält sie kraft ihrer Form das Moment des Vorgriffs auf vollkommene Freiheit.

Die transzendente Freiheit verwirklicht ihren Unbedingtheitscharakter, der ihr formaler zugehört, im ursprünglichen Sich-öffnen, d. h. in der Bejahung anderer Freiheit und im vorgreifenden Sich-öffnen auf unbedingte-vollkommene Freiheit hin. Darin besteht die Struktur der Materialität eines Wollens, sofern der Inhalt des Wollens selbstgegeben sein soll. Menschliche Sittlichkeit, deren Wesen in der gehaltvollen Verwirklichung von Freiheit besteht, hat darum zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung von anderer Freiheit und den Vorgriff auf vollkommene Freiheit. Die Idee der vollkommenen Freiheit ist nicht *via eminentiae*, sondern *via reductio* konzipiert. Nicht eine inhaltliche Aufsteigerung des Begriffs der endlichen Freiheit etwa von der äußeren über die innere zur absoluten Freiheit, sondern der Rückgang auf den formal unbedingten Charakter der endlichen Freiheit bietet den Ansatzpunkt für das Denken eines Begriffs der vollkommenen Freiheit. Dieser Ansatzpunkt wird jedoch nicht Anlaß zu einer bloßen Begriffskonstruktion (formal unbedingte plus material unbedingte), sondern im Weg der Bedingungsanalyse wird der die endliche Freiheit erfüllende Gehalt gedacht. — So führt auch das Wort des Augustinus vom *cor inquietum* nicht dazu, einen Begriff absoluter Ruhe auszuendenken, sondern vielmehr zu dem Begriff dessen, was dem *cor inquietum* genugtet und es zum *requiescere* bringt.

4. Der Begriff von Gott

Für die entwickelte Struktur der endlichen Freiheit kann es dahingestellt bleiben, ob die vollkommene Freiheit, auf welche als Idee Bezug genommen

⁴ Zum Problem des transzendentalen Aktus in seinem Charakter als *Theoria* und zum Begriff des „Vorgriffs“ auf das Sein als den erfüllenden Terminus des Wahrheitsstrebens vgl. Verf., *Transzendente Logik*, 1964, S. 113 ff.; 170 ff.; K. Rahner, *Geist in Welt*, 1957; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1967, § 45. Vgl. auch H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, S. 277 f.

wird, als göttliche Freiheit oder als Freiheit des Gottes oder auch als Gott bezeichnet wird. Die Analyse ist unabhängig von Benennungen solcher Art. Doch sie bietet die Möglichkeit, einen Begriff von Gott zu denken. Zwar wird durch die Idee der unbedingten und vollkommenen Freiheit nicht der Begriff eines „Wesens“ gedacht, das an sich selbst unüberbierbar wäre – quo maius cogitari non potest. Allentfalls wird ein Bezug gedacht, welcher als Bezug eines unbedingten Aktus aufs Unbedingte überbierbar ist, also gewissermaßen ein Bezug quo maius cogitari non potest. Wesentlich ist, daß gerade nicht der Begriff eines unüberbierbaren Seins gedacht wird, sondern das schlechthin Sinnerfüllende für Freiheit. Nur in bezug auf vollkommene Freiheit kann Freiheit das sein, was sie sein will. Die Idee der vollkommenen Freiheit ist, sofern Freiheit sein soll – und das ist identisch mit sein, will' – ein notwendiger Gedanke. Die Vorstellung von Gott, gedacht im Begriff der die transzendente Freiheit erfüllenden vollkommenen Freiheit, ist nicht nur möglich, sondern notwendig. Doch diese Notwendigkeit ist nicht „objektiv“; erst im Vollzug von Freiheit „wird“ diese Notwendigkeit. Sie ist keine Notwendigkeit des theoretischen, sondern des praktischen Denkens. Sofern innerhalb eines Denkens der Freiheit ein Begriff von Gott gedacht wird, ist dieser Begriff als ein notwendiges Moment der transzendentalen Struktur der Freiheit gedacht und zwar als die Idee des erfüllenden Gehaltes für transzendente Freiheit.

Der Begriff von Gott, der sich hier im Denkmodell des Denkens transzendentaler Freiheit ergibt, entspricht nicht den philosophischen Gottesbegriffen der Tradition. Dieses Denkmodell verdankt offenkundig Entscheidendes Kant und Fichte. Gleichwohl ergibt sich auch gegenüber den Begründern der Transzendentalphilosophie ein anderes Resultat; denn Gott wird weder als das Postulat einer im Grunde ontologisch verstandenen Einheit von Freiheit und Natur, noch auch als „moralische Weltordnung“ verstanden.

Da der Begriff von Gott nicht wie in der traditionellen Philosophie durch eine lineare Extrapolation der ontologischen Begriffe, d. h. im Eminenzmodell gedacht worden ist, sondern, um es abgekürzt zu sagen, im Freiheitsmodell, können von ihm alle jene Aussagen, die durch das ontologische Modell begründbar waren, hier nicht gemacht werden. Gott, im Denkmodell des Freiheitsdenkens gedacht, kann nicht als „höchstes Wesen“, nicht als substantia infinita, nicht als causa begriffen oder bezeichnet werden. Daß die ontologischen Aussagen in diesem Denkmodell unmöglich bleiben, mag als ein Mangel angesehen werden.

Der Begriff von Gott, so wie er im Denkmodell des Freiheitsdenkens gedacht wird, entspricht jedoch weitgehend dem Begriff von Gott, der sich aus den Schriften des Alten und des Neuen Testaments gewinnen läßt. Der Begriff von Gott im Alten Testament ist bestimmt durch die „Erwählung“ des Volkes Israel und dadurch, daß Jahwe zu Israel spricht. Gott wird verstanden als der sich frei Eröffnende. Erwählung und Wort Jahwes haben aber nur dies zum Inhalt: daß Israel seinerseits frei sich entschleße und das Wort höre. Beides, das Wort Jahwes und das Hören Israels sowie das Reden Israels (Beten) und das Erhören Jahwes bilden ein Kommerzium, das in den prophetischen Schriften unter mannigfachen Bildern als ein Kommerzium der Freiheit vorgestellt wird.

Die Grundkategorie, unter der Gott im Neuen Testament begriffen wird, ist selbst („Der Vater liebt den Sohn...“) und für die Menschen („So sehr hat Gott die Welt geliebt...“). Nur in bezug zu diesem in Jesus von Nazareth offenbar gewordenen Entschluß Gottes und im eigenen Vollzug solchen freien Sich-entschließens kann der Mensch sein Wesen als Mensch und sein Heil gewinnen. Das eine Gebot, das alle weiteren Gebote in sich enthält, ist das Gebot der Gottesliebe und der Menschenliebe.

Wenn das Liebesgebot im Neuen Testament als ein „neues“ Gebot bezeichnet wird, so bedeutet das nicht, daß es sich hier um eine gegenüber dem Alten Testament neue Moralvorschrift handle; das Gebot ist vielmehr neu gegenüber und im Unterschied zum Gesetz überhaupt, auch insofern es Moralvorschriften enthält. Deutlicher: Das Neue Testament ist und hat zunächst keine Morallehre. Es gebietet im Liebesgebot den Entschluß im eminenten Sinn. Wir sagen: Es gebietet die transzendente Freiheit. Das Neue Testament gebietet nicht Moral, sondern das, was Moralität ermöglicht. Es zielt eindeutig auf dasjenige, ohne das Vorschriften nicht begründbar sind und das, wenn es real ist, die Vorschrift für alle möglichen Vorschriften abgibt. Augustinus Wort, *ama et fac quod vis*⁴ radikalisiert den neutestamentlichen Zusammenhang von transzendentalen Entschluß und tatsächlicher materialer Bestimmtheit des Wollens. Das ursprüngliche Sich-öffnen im amare konstruiert jene Materialität des Wollens, welche das inhaltlich bestimmte Tun unmittelbar und nicht vermittelt durch eine Vorschrift als freies Tun hervorgehen läßt. Statt der obsolet gewordenen Moralvorschriften stellt darum das Neue Testament repräsentative Verhaltens- und Handlungsweisen vor, in denen sich die neue Freiheit einen Ausdruck gibt.

Das Neue Testament bedeutet für das Bewußtsein der Menschheit insofern einen entscheidenden Reflexionsschritt, als es das Gesetz im Sinn von Vorschriften des Rechts überholt und auf den Grund der Möglichkeit von Rechten verweist: das ursprüngliche Sichöffnen des Menschen für den Mitmenschen im Hinblick auf den Entschluß Gottes für den Menschen. Insofern ist das Neue Testament auch ein epochenmachender Schritt in jenem Prozeß, den wir seit dem 18. Jahrhundert Aufklärung nennen; ein Schritt, der auch dem Begriff der Emanzipation einen vernünftigen Sinn zu geben vermag.

Das Neue Testament fordert allerdings eine „unglaubliche“, gleichwohl verstehbare Grundbedingung: nämlich daß der Mensch sich vorab auf die Vollkommenheit Gottes beziehe: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Ohne hier eine Exegese von Matth. 5,48 bieten zu wollen, sei angedeutet, daß das TELEIOS des Textes nicht moralische Vollkommenheit bedeutet, sondern von der Hinwendung Gottes zum Menschen gesagt ist; Gott wendet sich *ganz* dem Menschen zu⁵. Dieses Wort, welches das Schlußwort der „Bergpredigt“ ist, verweist darauf, daß der Entschluß und die Entäßerung Gottes der notwendige Bezugsrahmen ist, innerhalb dessen der Entschluß trans-

⁴ Vgl. Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. G. Kittel, hrsg. v. G. Friedrich, Bd. VIII, Stuttgart 1965, S. 74 ff.

zendentaler Freiheit aufgegeben ist. Christlich realisiert sich die Freiheit als der unbedingte Entschluß für den Menschen im Hinblick auf den unbedingten Entschluß Gottes für den Menschen; jener Entschluß, als welcher Jesus existiert hat.

Der Versuch, einen Begriff von Gott im Kontext einer transzendentalen Philosophie der Freiheit zu denken, läßt den Gegensatz zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Pascal beschwört, hinter sich. Pascal bezog sich auf eine Philosophie, die Gott im ontologischen Modell zu denken versucht hatte; dieses Modell hat sich indes im Hinblick auf das Glaubensproblem Pascals als ungeeignet erwiesen. Insofern Pascal sich auf eine seiner Fragestellung inadäquate Philosophie bezog, hatte er recht, die Unterscheidung des Gottes der Philosophen⁷ zu akzentuieren. Doch Pascals Entgegensetzung gilt nicht für jede und alle Philosophie. Der hier durchgeführte Denkversuch setzt nicht bei der Ontologie oder der Gegenstandskenntnis überhaupt an, um einen höchsten Gegenstand begrifflich zu fassen; er geht auch nicht von einer Extrapolation der Natur aus, um ein Übernatürliches zu denken; er geht auch nicht vom Wissen oder vom Bewußtsein überhaupt aus, vom cogito oder der allgemeinen Subjektivität, geschweige vom Irrationalen, sei es Gefühl oder Emotion oder auch eine von Emotionen unmittelbar bestimmte Praxis. Der Versuch ist vielmehr im Rahmen einer Reflexion auf das humane Wesen des Menschen angesiedelt; dieses ist als Freiheit und die Freiheit ist als Freiheit für Freiheit gefaßt.

5. Zur Theologie der Revolution

Der Versuch, einen Begriff von Gott im Zusammenhang einer transzendentalen Freiheitslehre zu denken, hat sachliche Berührungspunkte mit den Gärungsprodukten der neueren theologischen Entwicklung. Der Begriff von Gott wird von vielfach marxistischen Philosophen folgenden Theologen theologisch reduziert auf Gemeinde, Nächstenliebe oder auch auf den revolutionären Kampf zugunsten der nichtemanzipierten, notleidenden Menschen (in Lateinamerika, Biafra, Vietnam). Diese Vorstellung von Gott kulminiert in der Parole, God's political activity⁸ (Shaull)⁹, ein Schlagwort, das die Begriffe auf den Kopf stellt, einen merkwürdig inhumanen Unterton anklungen läßt und offensichtlich auftrüben soll. Die Theologie wird „politische“ Theologie⁷. Das christliche Handeln besteht wesentlich im Kampf für die soziale Gerechtigkeit und für die Humanisierung der Welt.

Bei allem christlichen Ernst und Pathos, die einer solchen Einstellung eigen sind, verfehlt sie, sicherlich für Europa, ihr Ziel; denn allzuschnell geht sie im

⁸ T. Rendtorff/H. E. Trödt, Theologie der Revolution, Analysen und Materialien, 21968. Vgl. Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil u. R. Weth, 1969.

⁷ Vgl. die an Inhalt gewinnende Kontroverse zwischen J. B. Metz und H. Maier; zuletzt J. B. Metz, Politische Theologie in der Diskussion, in: Diskussion zur politischen Theologie, hrsg. v. H. Peukert, 1969, S. 267-301, und H. Maier, Noch einmal: Politische Theologie, in: Stimmen der Zeit, 1970, S. 145-171. Dort Literatur.

allgemeinen Emanzipationsklischee und Sozialenthusiasmus unserer zweiten Aufklärung auf. Charakteristisch für diese Einstellung ist jedoch, daß sie auf die Kategorie der Liebe, d. h. eines freien Sich-öffnens und Hingebens in sich eine veränderte Vorstellung von Gott bzw. eine veränderte Vorstellung von Gott bezieht. Diese Vorstellung ist durch eine Unbedingtheit im Sichbeziehen auf den Menschen als Mitmenschen geprägt. Diese veränderte Vorstellung von Gott ist „unreligiös“ und „unkirchlich“ und soll es wohl auch sein. Da ihr aber die Philosophie fehlt, ist sie weitin unkritisch, zum mindesten unvollständig und vielfach widerspruchsvoll; denn nichts ist für eine Verabsolutierung weniger geeignet als der Mensch selbst. Die scheinbar „humanisierte“ Vorstellung von Gott gibt sich als das Produkt eines kritischen und aufgeklärten Denkens; tatsächlich stellt sie sich aber nicht der Prüfung des Denkens, sondern bleibt eine vage, von Emotionen bestimmte und nicht ohne Pathetik vorgetragene Vorstellung. Da sie nicht auf den Begriff kommt, sucht sie ideologische Abstützungen oder auch eine, diesmal marxistische, Scholastik.

Durch einen Rückgriff auf vorwiegend dem 19. Jahrhundert entstrammende begriffliche oder ideologische Schemata wird das Problem der Theologie nicht gelöst werden können. Dazu bedarf es eines eigenen und in sich kohärenten Denkens; wenigstens eines Versuchs, zu denken. Ein solcher Versuch darf es allerdings nicht scheuen, einen veränderten Begriff von Gott zu denken, auch wenn dabei gewohnte Prädikate wie höchstes Wesen, Allmacht, erste Ursache oder andere verloren gehen. Der transzendentale Gedankengang, der zu dem Begriff der unbedingten und vollkommenen Freiheit als der Bezugsdimension für das Freisein des Menschen führt, stellt einen Versuch dar, neue Prädikate und nicht nur Prädikate, sondern eine veränderte, dem Fragen des Menschen entsprechende Denkstruktur zu finden.

Wenn das Bewußtsein der Menschen in der geistigen und sozialen Entwicklung des 20. Jahrhunderts tiefgreifenden Veränderungen unterworfen ist und nicht nur unterworfen ist, sondern diese Veränderungen will, dann ist nur zu hoffen, daß das Bewußtsein von Gott nicht leer ausgeht, sondern entsprechend in Bewegung gerät. Eine Scheu davor, daß nicht nur das Bewußtsein von der Welt sich ändern könnte, sondern auch das Bewußtsein von Gott, mag ihr Recht und nicht allein ihr Recht, auch ihren Sinn haben; aber sie wird nicht als Maßstab gelten dürfen. Eine epochale Veränderung des Bewußtseins, so wie es auch früher in der Geschichte der Menschheit geschehen ist, enthält die Alternative, daß entweder das Bewußtsein von Gott schwindet oder ebenfalls eine Veränderung vollzieht.