
Lesen im Buche der Welt – oder: Eine neue Gestalt der transzendentalen Theologie

Richard Schaeffler

1 Der Titel *Lesen im Buche der Welt* bedarf einiger Erläuterungen:

1.1 Ein wissenschaftshistorischer Hinweis

Die Formulierung ‚Lesen im Buche der Welt‘ verdanke ich dem Hinweis von Hans Blumenberg und dessen Buch *Die Lesbarkeit der Welt*. Blumenberg hat den Bedeutungswandel dieses Programmworts in der Geschichte der Renaissance und der frühen Neuzeit nachgezeichnet. Aus der Fülle dieser Informationen sei an dieser Stelle nur ein einziger Hinweis entnommen: Die Formulierung ‚Lesen im Buche der Welt‘ findet sich zuerst bei Ärzten und Naturforschern der Renaissance und ist dort konzipiert als Glied einer Antithese: Es kommt darauf an, nicht – nur – in ‚Büchern von Menschenhand‘ zu lesen, sondern – vor allem – im ‚Buche der Welt‘: Die eigene Beobachtung gilt nun als die primäre Quelle der Erkenntnis.

Immanuel Kant setzt diese Metapher vom ‚Lesen im Buche der Welt‘ voraus, wenn er die Aufgabe des Erkennens darin sieht, dass wir „Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrung zu lesen“.¹ Man wird interpretieren dürfen: Bloßes Buchstabieren reicht nicht aus. Man muß das Lesen lernen.

1.2 Eine weiterführende Deutung

Bei der Formulierung ‚Lesen im Buche der Welt‘ handelt es sich um eine Metapher, aber nicht bloß um ein poetisches Bild. Was diese Formulierung anzeigt, ist ein

1 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783, § 30.

Möglichkeitsgrund: Es ist nur deshalb möglich, in Büchern von Menschenhand zu lesen, weil deren Autoren zuvor im Buche der Welt gelesen haben und ihre Leser auffordern, ihrerseits im Buche der Welt zu lesen und so ihre ‚Buchgelehrsamkeit‘ in eigenen Beobachtungen zu überprüfen.

1.3 Eine Folgerung zur Methode

In der Reflexion auf das, was wir tun, wenn wir Bücher von Menschenhand lesen, werden wir uns zugleich darüber klar, was wir leisten müssen, um im Buche der Welt zu lesen. ‚Lesen‘ ist immer das Erfassen einer sinnenhaft perzipierbaren Gestalt – eines Gefüges von Graphemen – und zugleich die kritische Auslegung des so Perzipierten, um in ihm einen Bedeutungsgehalt freizulegen. Dieser macht das objektiv Gültige des Gelesenen aus.

1.4 Eine weiterführende Frage: Läßt der Text einen Autor erkennen?

In Büchern von Menschenhand können wir am gelesenen und verstandenen Text ‚die Handschrift des Verfassers erkennen‘, das heißt die für ihn charakteristische Weise, die Sache, von der er spricht, in der sinnenhaft perzipierbaren Gestalt seiner Worte zur Sprache zu bringen. Denn an der Weise, wie der Verfasser dem, was er sagen will, eine für ihn spezifische Ausdrucksgestalt verleiht, läßt sich ablesen, wie er die Sache zunächst zu der seinen gemacht hat und wie er sie sodann dem Leser so präsentiert, dass auch dieser sie zu der seinen machen kann. Gilt das auch für das ‚Buch der Welt‘?

Das Argumentationsziel der kommenden Ausführungen läßt sich vorwegnehmend in folgenden Thesen zum Ausdruck bringen:

- a. Eine Theorie, die alles Erkennen als ein ‚Lesen im Buche der Welt‘ versteht, ist geeignet, die leitenden Fragen der Transzendentalphilosophie auf neue Weise zu stellen und zu beantworten.
- b. Für eine ‚Hermeneutik des Lesens im Buche der Welt‘ ist Kants Potulatenlehre eine wichtige Auslegungshilfe
- c. Beim Lesen im Buche der Welt wird zugleich die Handschrift eines Autors erkennbar. Auf diese Weise öffnet sich ein Weg von der allgemeinen Transzendentalphilosophie zur transzendentalen Theologie. Dann erscheint Gott als der ‚Autor des Buches der Welt‘.

Auf diese Weise erweist der Versuch, im Buche der Welt die Handschrift eines göttlichen Autors zu entziffern; sich als der ‚höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie‘.²

2 Eine neue Gestalt der Transzendentalphilosophie

These 1: Eine Theorie, die alles Erkennen als ein ‚Lesen im Buche der Welt‘ versteht, ist geeignet, die leitenden Fragen der Transzendentalphilosophie auf neue Weise zu stellen und zu beantworten.

Die leitende Frage der traditionellen Transzendentalphilosophie lautet: Wie wird etwas zum Gegenstand für mich, ohne dadurch zum bloßen Moment meines Selbstbewußtseins zu werden? Diese Leitfrage entfaltet sich in zwei Teilprobleme: Was muß ich ‚dazutun‘, damit die Sachen zum Sprechen kommen und aus unseren subjektiven Eindrücken und Meinungen so ‚auftauchen‘ können, dass sie den Eigenstand von Objekten gewinnen, an denen ich meine Meinungen überprüfen kann? Die traditionelle Antwort lautet: Ich muß Kontexte aufbauen, in denen die Erscheinungen etwas bedeuten können. Darin liegt die transzendente Bedeutung unserer Anschauungsformen, Begriffe und Ideen. Und, zweitens: Was muß ich vermeiden, damit ich dort, wo ich auf die Sache zu hören meine, nicht vielmehr Selbstgespräche führe? Die traditionelle, schon bis in die antike Philosophie zurückgehende Antwort lautet: Ich muß vermeiden, neue Inhalte meiner Erfahrung den bisher bewährten Formen meines Anschauens und Denkens anzupassen. Statt dessen muß ich vor allem auf solche Erscheinungen achten, die sich – scheinbar oder wirklich – unseren Anschauungsformen, Begriffen und Ideen nicht einfügen, sondern uns zum physischen oder intellektuellen Perspektivenwechsel nötigen. Gerade solche Erscheinungen führen uns ‚parà thên dóxan‘ – über die subjektiven Eindrücke hinaus – und üben auf die Seele eine ‚élexis pròs ousían‘ – einen ‚Zug zum Sein hin‘ – aus.

Oder von der Objektseite her gefragt: Wie wirft sich das Objekt mir entgegen – se mihi obicit – und wird so zur lebendigen Objektion gegen alle meine Vorurteile und Befangenheiten, ohne zum bloßen Stupendum zu werden, vor dem mein Denken verstummt? Wie kann die Sache ‚mir zu denken geben‘, statt mich durch die Übermacht der Eindrücke, die sie in mir hervorruft, zu verwirren oder durch die Faszination, die sie ausübt, am freien Urteil zu hindern?

2 Vgl. dazu das *Opus postumum* von Immanuel Kant; vgl. dazu auch unten Fußnote 8.

Die gleiche Leitfrage stellt sich im Rahmen einer Theorie, die das Erkennen als ein ‚Lesen im Buche der Welt‘ versteht. Im Rahmen einer solchen Theorie, nimmt die Leitfrage der Transzendentalphilosophie folgende Gestalt an: Wie wird die Welt für mich zum lesbaren Text, ohne dass ich in sie einen Sinn hineinlege, der nur meine eigene subjektive Sicht der Dinge und damit mein eigenes Selbstbewußtsein spiegelt?

Eine methodische Zwischenfrage muss hier gestellt werden: Was spricht eigentlich für diese Neuformulierung der transzendentalen Frage? Erst wenn wir den Unterschied zwischen ‚Buchstabieren‘ und ‚Lesen‘ betonen, wird deutlich: Zum Erkennen gehört immer auch eine Auslegungs-Leistung. Nicht schon die positivistisch beschriebene, sondern erst dies interpretierte Erscheinung gibt uns objektiv Gültiges zu erkennen. Auch die auf diese Weise neu formulierte transzendente Frage entfaltet sich in die schon erwähnten Teilprobleme, die freilich nun auf neue Weise beantwortet werden.

2.1 Die Frage nach der Aufgabe des Subjekt

Was muß ich ‚dazutun‘, damit die Sachen zum Sprechen kommen? Und was muß ich vermeiden, damit ich dort, wo ich auf die Sache zu hören meine, nicht vielmehr Selbstgespräche führe?

Auf die erste Frage wird nun geantwortet werden müssen: Wir müssen unsere Anschauungsformen und Begriffe an den gelesenen Texten ‚bilden‘, weil nur eine solche ‚formatio mentis‘ uns fähig macht, die spezifische Kontext-Struktur zu erfassen, die dem, was der Text sagt, seine spezifische Bedeutung verleiht. Entsprechend wird die Antwort auf die zweite Frage lauten: Auch hier kommt es darauf an, besonders aufmerksam auf solche Passagen des Textes zu achten, die nicht unsere bisherige Sicht der Dinge bestätigen, sondern uns zu einem Perspektivenwechsel nötigen. Aber der Perspektivenwechsel, zu dem der gelesene Text mich nötigt, führt nicht immer, wie Hans-Georg Gadamer dies an einigen wichtigen Beispielen zeigen konnte, zur ‚Horizont-Verschmelzung‘, sondern immer wieder auch dazu, dass wir lernen müssen, die Einheit des Wirklichen in der bleibenden Verschiedenheit der Weisen zu suchen, wie es sich uns in unterschiedlichen Perspektiven präsentiert.

2.2 Eine erste Antwort auf die Frage nach dem ‚widerständigen Eigenstand‘ der Objekte

Gerade das zunächst Fremdartige, mit der uns manche Bücher von Menschenhand begegnen, läßt uns erkennen: Auch das Buch der Welt, in dem die Autoren dieser

Bücher gelesen haben, ist in vielen Sprachen geschrieben. Die gleiche Wirklichkeit nimmt uns, in unterschiedliche Kontexte aufgenommen, auf unterschiedliche Weise in Anspruch. Und dieser Anspruch will durch unterschiedliche Weisen des Anschauens und Denkens beantwortet sein. Aber jede dieser Antworten entspricht dem Anspruch des Wirklichen nur in dem Maße, in welchem sie inmitten der gegebenen Antwort das Fremde des Wirklichen mit-benennt. Nur so kann inmitten unseres Anschauens und Denkens deutlich werden, dass das, was sich uns zeigt, sich in keiner der Weisen erschöpft, wie es für uns zum Gegenstand wird.

Zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen wurde die transzendental-philosophische Frage auf die Formel gebracht: Wie kann das Objekt, das sich nur zeigt, wenn wir schon anschauen und denken, uns gegenüber jenen ‚widerständigen Eigenstand‘ wahren, kraft dessen es sich uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung entgegenwirft? Die Erfahrung, die wir beim Lesen im Buche der Welt machen, gibt darauf eine Antwort: Der Eigenstand der Objekte gegenüber unserem Anschauen und Denken wird uns dadurch bewußt, dass das Wirkliche, das wir erfahren, uns in unterschiedlichen Kontexten begegnet: als Gegenstand der Forschung, als Quelle moralischer Verpflichtung, als Gegenstand religiöser Verehrung. So entfaltet sich das eine Buch der Welt in eine Vielzahl von Büchern. Diese Bücher sind in verschiedenen Sprachen geschrieben, die nicht bedeutungsgleich ineinander übersetzt werden können. Und dennoch gibt es Themen, von denen in jedem dieser Bücher die Rede ist.

Daraus wird man folgern dürfen: Das Wirkliche erschöpft sich nicht in dem, was es in je einem besonderen Erfahrungskontext bedeutet, sei es der Kontext der Wissenschaft oder der Kunst, aber auch der Moral und der Religion. Aber in jedem Erfahrungs-Kontext zeigt es diesen Bedeutungs-Überschuß auf je besondere Weise an.

Doch wird man hinzufügen müssen: Der Befund, dass das eine Buch der Welt sich in viele verschiedene Bücher entfaltet, ist nicht eindeutig. Die Tatsache, dass der gleiche Inhalt, in verschiedene Erfahrungskontexte aufgenommen, Unterschiedliches bedeutet, könnte auch als Anzeichen dafür gewertet werden, dass es nur von der subjektiven Betrachtungsart abhängt, auf welche Weise wir uns von den Inhalten unserer Erfahrung in Anspruch genommen fühlen. Dass es uns nicht gelingt, einen einzigen, umfassenden Erfahrungskontext aufzubauen, in den alle denkbaren Standorte des Betrachters und deshalb alle Perspektiven, die er gewinnt, eingeordnet werden können, erscheint dann als Anzeichen dafür, dass wir über derartige subjektive Perspektiven nicht hinauskommen und zu objektiv gültiger Erkenntnis unfähig sind. Auf diesen Befund beruft sich die subjektivistische Skepsis, die auf Wahrheit verzichtet und alle Beschreibung des Erkennens in die

eine These zusammenfaßt: ‚Es ist alles eine Frage der Perspektive, unter der wir die Dinge betrachten.‘

2.3 Die Frage nach dem ‚Autor des Buches der Welt‘ als Frage nach der rechten Auslegung unserer Welterfahrung

Die folgenden Überlegungen werden zeigen: Die Erfahrung, dass das eine Buch der Welt sich in viele Bücher entfaltet, verliert ihre Zweideutigkeit, wenn wir diese vielen Bücher auf einen gemeinsamen Autor zurückführen: Die verschiedenen Weisen, wie uns die gleichen Dinge unter ihren Anspruch stellen, wenn sie uns in unterschiedlichen Erfahrungskontexten begegnen, können dann zugleich als die Erscheinungsgestalten der einen Weise verstanden werden, wie der identische göttliche Autor sich immer neu an uns wendet und uns dazu aufruft, seinen Blick auf die Dinge abbildhaft nachzuvollziehen. So verstanden ist Weg vom Text zum Autor zugleich der Weg zur Überwindung der Skepsis, die sich darauf beruft, dass die gesuchte Einheit der Wahrheit sich für uns in der Vielheit der Wahrheitsperspektiven verbirgt.

2.4 Eine abgrenzende Klärung der Fragestellung

Die Frage, ob es möglich sei, vom Verstehen des Buches der Welt zur Erkenntnis seines Autors überzugehen, wird hier in transzendentalphilosophischer Absicht gestellt. Die Zuschreibung der vielen Bücher an einen und denselben Autor soll der Antwort auf die Frage dienen: Können wir die vielen, von unserer jeweiligen Erfahrungsart abhängigen Weisen, wie Wirkliches sich uns zeigt, als Erscheinungsgestalten der einen Wahrheit begreifen, die objektiv gilt? Das bedeutet: Die Frage nach dem Autor wird in hermeneutischer Absicht gestellt; es geht um die angemessene Auslegung unserer Welterfahrung. Wenn wir also den Weg vom Verständnis des Textes zur Erkenntnis des Autors gefunden haben, stellt sich die komplementäre Aufgabe, den Weg zurück vom Autor zu seinem Text zu finden. Und jede versuchte Aussage über den Autor muß sich als Anleitung zu einer Auslegung des Textes bewähren.

Daraus ergibt sich zugleich eine Abgrenzung: Wer gelernt hat, in Büchern von Menschenhand zu lesen, wird alsbald bemerken: Man entdeckt die spezifische Weise, wie ein Autor seine Leser anredet, nicht primär dadurch, dass man nach Textstellen sucht, an denen der Verfasser seine Aussagen zur Sache unterbricht und zu ausdrücklichen Selbstaussagen übergeht. Weit deutlicher tritt die Eigenart des

Verfassers durch die Weise zu Tage, wie er die Sachen und Sachverhalte, von denen er spricht, so zur Sprache bringt, dass der Hörer veranlaßt wird, sie ‚zu seiner Sache‘ zu machen und ihren Anspruch durch seine Theorie und Praxis zu beantworten. An dieser Weise, von den Dingen zu sprechen, erkennt man die ‚Handschrift‘ des Autors oder seinen ‚Stil‘. Die Frage ist: Gilt dies auch vom Buche der Welt?

An dieser Stelle darf angemerkt werden: Wird die philosophische Gottesfrage so verstanden, so wird sie von den ermüdenden Diskussionen darüber entlastet, ob in unserer Erfahrungswelt und in deren wissenschaftlicher Auslegung Gott vorkommen kann oder nicht. In jüngerer Zeit meinten Vertreter einer philosophischen Kosmogonie – insbesondere einer Urknall-Theorie – zu dem Ergebnis zu kommen: In der von ihnen ausgelegten Welt kann der göttliche Schöpfer nicht vorkommen; bekannt ist der Ausspruch von Stephen Hawking: ‚There is no place for any creator.‘ Um sich mit diesem Einwand auseinanderzusetzen, mußten Vertreter einer philosophischen Gotteslehre, die den Schöpfer am Anfang der Kausalreihe suchen, viel Mühe darauf verwenden, diese Kritik als Folge eines Fehlschlusses zu entlarven – und man kann nicht feststellen, dass sie mit all dieser Mühe einen erheblichen Eindruck auf die Vertreter dieser Art von Religionskritik gemacht hätten. Eine Theorie dagegen, die Gott als den Autor des Buches der Welt zu begreifen sucht, ist dieser zumeist wenig erfolgreichen Mühe enthoben. Die Tatsache, dass ein Autor in dem Buch, das er geschrieben hat, nicht vorkommt, beweist nichts gegen seine Autorschaft. Es wäre höchst töricht, mit Bezug auf Friedrich Schillers *Wallenstein* zu bemerken: ‚There is no place for any Frédéric Schiller!‘ Und niemand würde allein aus der Feststellung, dass Schiller in seinem Drama nicht auftritt, schließen wollen, das Drama sei nicht von ihm oder habe möglicherweise überhaupt keinen Autor.

3 Ein überraschender Befund: Kant als Auslegungshelfer

These 2: Für eine Hermeneutik des Lesen im Buche der Welt ist Kants Postulatenlehre eine wichtige Auslegungshilfe

3.1 Kants Postulate als Auslegungsregeln

Sucht man nun auf die soeben beschriebene Weise Gott nicht als einen besonderen Inhalt neben anderen Inhalten im Text des Buches der Welt, sondern als dessen Autor, dann kann schon jetzt gesagt werden: Es scheint möglich, in dieser Hinsicht von Immanuel Kant und seiner Postulatenlehre zu lernen. Denn die kantischen Postulate

beschreiben ja nicht gewisse Teile der Erfahrungswelt, die uns sonst unzugänglich wären. Sie sind insofern keine besonderen Teile des ‚Textes der Welt‘, sondern legen den Anspruch der Dinge als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Anrede aus.

Das klassische Beispiel dafür ist ‚die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote‘.³ Entscheidend für das Verständnis dieser Aussage ist, dass die Postulate der Vernunft als Auslegungsregeln verstanden werden müssen. Das hermeneutische ‚als‘ in der soeben zitierten Formel ‚Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote‘ deutet diese hermeneutische Funktion der Postulate an. Für das Lesen im Buche der Welt bedeutet dies, dass Kant unsere sittlichen Erfahrungen, für deren Zustandekommen wir selbst durch unsere Ideen und Begriffe verantwortlich sind, als die Erscheinungsgestalten einer spezifischen Form der göttlichen Anrede begreift: als die Erscheinungsgestalten des göttlichen Gebotes.

Aber was Kant an diesem Beispiel zeigt, gilt für jede Weise, wie aus unserem Anschauen und Denken, ohne dass sich uns nichts zeigen könnte, der Gegenstand in seiner bleibenden Fremdheit und zugleich in seiner unausweichlichen Maßgeblichkeit hervortritt. Der Gegenstand verdankt diese Fähigkeit, uns als Maßstab unserer wahren und falschen Urteile gegenüberzutreten, dem Umstand, dass er die Erscheinungsgestalt ist, in der Gott sich uns zuwendet und uns zur Antwort ruft.

3.2 Verschiedene Fassungen der Postulatenlehre

Der Weg, auf dem Kant von unserer Erfahrung zur Gotteserkenntnis gefunden hat, führte von der Entdeckung einer unvermeidlichen Dialektik zu deren Aufhebung durch das Gottespostulat. Aber die Weise, wie Kant diese Dialektik beschrieben hat, war nicht immer die gleiche.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* geht es um die Divergenz zwischen den Bedingungen für die Reinheit der sittlichen Gesinnung und den Bedingungen für die Wirksamkeit der sittlichen Tat. Zur Überwindung der daraus entstehenden Dialektik ist das Postulat eines Gottes nötig, der als Herr der Natur den Weltlauf so lenkt, dass die Tat, die aus sittlicher Gesinnung getan wird, zugleich dazu beiträgt, die moralische Absicht des göttlichen Gesetzgebers zu erreichen. So wird dieser Gott zum Mittelglied, ‚vermitteltst dessen‘ die aus sittlicher Gesinnung hervorgehende Tat ihren ‚Endzweck‘ erreicht.⁴ In der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* liegt der Kern des Problems darin, dass wir jene

3 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, A 233; Ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, ¹1794, B 229.

4 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 207.

Reinheit der sittlichen Gesinnung, über deren Wirkungslosigkeit in der Welt, wie sie ist, wir klagen könnten, gar nicht besitzen. Das Sittengesetz selbst überführt uns der Unreinheit unserer Gesinnung und verlangt deshalb von uns, ehe wir zur Tat schreiten können, zunächst eine moralische Umkehr. Diese Forderung aber scheint widersprüchlich zu sein. Denn um eine solche Umkehr auch nur zu wollen, müßten wir die reine Gesinnung schon haben; Umkehr ist aber gerade deswegen nötig, weil diese Reinheit der Gesinnung uns noch fehlt. Die Überwindung dieser Dialektik erfordert das Postulat eines ‚Urteilsspruchs aus Gnade‘, der dem Sünder die Umkehr nicht abnimmt, sondern ihn zu ihr befähigt. Im *Streit der Fakultäten* schließlich tritt die Erfahrungsbasis der scheinbar abstrakten Argumentation Kants zutage. Er hat, wie viele seiner Zeitgenossen, mit Schrecken beobachtet, wie während der Französischen Revolution das Pathos der Moralität, von dem die Revolutionäre erfüllt waren, in den Terror umgeschlagen ist. Und er fand dafür einen zweifachen Grund:

Der erste Grund lag in jenem Selbst-Mißverständnis der ‚Gerechten‘, die eines ‚Urteilsspruchs aus Gnade‘ nicht zu bedürfen meinen und deshalb das Böse nur bei den Gegnern ihrer revolutionären Programme suchen. Diese Feinde der Umgestaltung der bestehenden Welt in eine ‚moralische Weltordnung‘ wollten sie mit Mitteln der Gewalt überwinden, um der moralischen Weltordnung zum Siege zu verhelfen. Doch zeigte sich, dass sie auf diesem Wege das erstrebte Ziel gerade verfehlen mußten. Die Revolution, um der moralischen Weltordnung willen begonnen, endete in neuer Unterdrückungsgewalt. Der zweite Grund lag in einem Mißverständnis der sittlichen Tat, zu der die Revolutionäre sich verpflichtet wußten: Sie verstehen diese Tat als ein Mittel, das die moralische Weltordnung als ihren Zweck hervorbringen kann. Recht verstanden aber ist die sittliche Tat nicht ein solches Mittel, sondern das wirksame Zeichen für ein Reich Gottes, das nur Gott selber hervorbringen kann. Kant benutzt zur Kennzeichnung dieses Verständnisses der sittlichen Tat Ausdrücke, die er dem christlichen Verständnis der Sakramente entlehnt hat: Die sittliche Tat ist „signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon“ des göttlichen Heilswirkens, das dieses Reich immer schon gewirkt hat, gegenwärtig wirkt und künftig wirken wird.⁵

3.3 Eine weiterführende Auslegung

Aus dem Gesagten kann man die Folgerung ziehen: Wenn die Verwechslung eines irdischen Abbilds mit seinem göttlichen Urbild das Wesen aller Idololatrie

5 Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, 1798, A 142.

ausmacht, dann ist es die Idololatrie menschlicher moralischer Programme, die den Umschlag der Moralität in der Terror verursacht hat.

Der Gedanke, dass unsere Taten die Erreichung der göttlichen Heilsabsicht nicht bewirken, wohl aber, den christlichen Sakramenten vergleichbar, sich zu diesem göttlichen Wirken wie ‚signa efficacia‘ verhalten, wird von Kant an der zitierten Stelle nur angedeutet, nicht ausgeführt. Und doch scheint in diesem Gedanken der Schlüssel zu liegen, der auch die beiden früheren, ausführlicheren Darstellungen der Vernunftdialektik und ihrer Auflösung durch Postulate erst verständlich macht: Ergab sich der Terror der Französischen Revolution aus einer Idololatrie des Moralischen, dann ist es die Idololatrie des wissenschaftlichen Erkennens, die den Eindruck entstehen läßt: Weil in derjenigen Welt, die nach den regulativen Ideen dieser besonderen Erkenntnisart aufgebaut wird, weder Freiheit noch sittliche Verantwortung vorkommen, meint man, Freiheit und sittliche Verantwortung seien Fiktionen und das Sittengesetz sei ‚auf eingebilddete, leere Zwecke gestellt‘. Und das Gleiche gilt auch für jene moralische Resignation, die sich in dem Urteil ausspricht, das Gewissens-Urteil, das uns der Notwendigkeit der Umkehr überführt, bewaise zugleich, dass diese Umkehr notwendig sei. Auch dieses Ergebnis ergibt sich nur, wenn wir vergessen, dass dieses Gewissensurteil die für uns erfahrbare Abbildgestalt jenes göttlichen Urteils ist, das uns nicht nur zu richten, sondern zugleich zu retten vermag.

So verstanden erinnert die Dialektik der Vernunftideen uns daran, dass der Text des Buches der Welt uns verwirrt und irreführt, wenn wir in ihm nichts anderes entdecken als die Gesetzmäßigkeiten, die wir selbst in ihn hineingelegt haben. Bleiben wir bei diesem subjektivistischen Mißverständnis stehen, dann verstricken wir uns in all jene Widersprüche, die Kant zutreffend aufgewiesen hat. Aus der Strukturverschiedenheit unserer Erfahrungskontexte entsteht so jene Dialektik, die uns veranlassen kann, an der objektiven Geltung jeder unserer Erfahrungen irrezuwerden. Diese Konsequenz kann nur dadurch vermieden werden, dass wir in den einzelnen Inhalten, die uns innerhalb je eines besonderen Erfahrungs-Kontextes begegnen, die Erscheinungsgestalten der einen Anrede des einen Gesetzgebers entziffern, der uns auch in den übrigen Kontexten unter seinen Anspruch stellt.

Auf solche Weise bewähren sich die Postulate als Auslegungsregeln zum Lesen im Buche der Welt. Es ist der gleiche Autor, der in den verschiedenen Büchern zu uns spricht, in die das Buch der Welt zu zerfallen scheint. Für das Weltverstehen aber bedeutet das: Wir können uns auf die Ergebnisse unseres theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs verlassen. Denn wir dürfen die Vernunft-Gesetze, nach denen wir die Welt unserer Erkenntnisgegenstände und unserer sittlichen Handlungsziele aufbauen, die Gesetze der Logik und das Sittengesetz, als die Erscheinungsgestalten göttlicher ‚Gebote‘ – Mandata – verstehen. Dann begreifen

wir sie als ‚Aufträge‘, die Gott uns ‚anvertraut‘ – commendat – und denen wir uns unsererseits anvertrauen können. In diesem Vertrauen können wir dessen gewiß sein, dass unsere Theorie und Praxis nicht ‚auf eingebilddete, leere Zwecke gestellt‘ ist, sondern auf objektiv gültigen Erkenntnissen beruht.

4 Das Programm einer neu verstandenen Transzendentalphilosophie: Unsere Erfahrungen als den ‚Text‘ zu verstehen, der die ‚Handschrift des Autors‘ erkennen läßt

These 3: Beim Lesen im Buche der Welt wird zugleich die Handschrift eines Autors erkennbar. Auf diese Weise öffnet sich ein Weg von der allgemeinen Transzendentalphilosophie zur transzendentalen Theologie. Dann erscheint Gott als der Autor des Buches der Welt.

4.1 Die kantische Auslegungsregel: die absolute Geltung alles Wahren und Guten als ‚Handschrift des Autors‘

Orientiert man sich bei dem Versuch, im Buch der Welt die Handschrift seines Autors zu entdecken, an Kant, dann wird man sagen können: Diese Handschrift des Autors wird in dem unbedingten Geltungsanspruch erkennbar, den auch die kleinsten Gegenstände unserer Theorie und Praxis gegen uns erheben. Auch der unscheinbarste Gegenstand unserer theoretischen Erfahrung wird zur Instanz, an der ganze Theorie-Gebäude, die sich bisher als orientierungskräftig bewährt haben, zerbrechen können. Wahrheit ist, in welcher Gestalt immer sie begegnet, von unbedingter Geltung, vorausgesetzt, sie ist durch hinlängliche Argumente gesichert.

Noch deutlicher gilt dies vom Geltungsanspruch der sittlichen Pflicht. Auch das kleinste Gebot im Gesetz der Sittlichkeit verlangt unbedingten Gehorsam. Und selbst der erfolgreiche Dienst an erhabenen Zielen der sittlichen Praxis wiegt die Nachlässigkeit nicht auf, mit der wir uns über ein solches ‚kleines Gebot‘ hinweggesetzt haben. Die Moral kennt keine Kompensation ‚kleiner Sünden‘ durch ‚große Verdienste‘.

Erst diese Erfahrung von der unbedingten Geltung auch des unscheinbarsten Wahren und Guten macht es verständlich, dass Kant sich von dem erfahrenen Anspruch auch dann nicht dispensiert glaubt, wenn unvermeidlich auftretende Widersprüche den Anschein erwecken, als sei dieser Anspruch „auf leere, einge-

bildete Zwecke gestellt“.⁶ Statt sich diese Erfahrung von der unbedingten Geltung des Guten und Wahren durch irgendwelche Vernünftelleien ausreden zu lassen, hält Kant jede Annahme für gerechtfertigt, die notwendig ist, um diesen Anschein aufzulösen. Nun gibt es eine einzige mögliche Annahme, die solche Vernünftelleien aufzulösen und die Erfahrung unbedingter Geltung ins Recht zu setzen vermag: Sie besteht darin, die unbedingte Verpflichtung, die wir erfahren, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen ‚Mandatum‘ zu verstehen. Wenn es aber keine andere Annahme gibt, die den Anspruch des Wahren und Guten auf unbedingte Geltung rechtfertigen kann, dann ist es eben dadurch gerechtfertigt, unsere Verpflichtung, diesen Geltungsanspruch anzuerkennen, als Erscheinungsgestalt eines göttlichen Gebotes zu verstehen.

4.2 Eine abweichende Antwort im Zeitalter wachsender Subjektivitätskritik

In jüngerer Zeit ist die Kritik an der Subjektivität und ihrer angemessenen Herrschaft über die Gegenstandswelt immer radikaler geworden. Der Grund für diese Kritik liegt vor allem in der Erfahrung von der Gefährdung des Menschen und der Welt durch eine ungezügeltere technische Naturbeherrschung. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung entsteht der Anschein, als sei es nicht mehr möglich, die Gesetzgebung der Vernunft über die Natur und die Welt der Zwecke als die erfahrbare Abbildgestalt einer göttlichen Gesetzgebung zu begreifen und so in der Erfahrungswelt, die wir nach diesen Vernunftgesetzen aufbauen, die ‚Handschrift‘ des göttlichen Schöpfers zu entdecken.

Eine Transzendentalphilosophie, die den Verdacht zurückweisen will, sie bringe nur den Herrschaftswillen der Vernunft auf seinen philosophischen Begriff, wird vor allem an jener Frage festhalten müssen, die an früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang als die Leitfrage einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie bezeichnet worden ist: Wie kann das Objekt, das sich nur zeigt, wenn wir schon anschauen und denken, uns gegenüber jenen ‚widerständigen Eigenstand‘ wahren, kraft dessen es sich uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung ‚entgegenwirft‘? Man kann diese Frage auch auf folgende Weise formulieren: Wie gewinnt und behält unsere Erfahrungswelt jenen ‚widerständigen Eigenstand‘ gegenüber dem Subjekt, kraft dessen sie ihm als Maßstab des Wahren und Falschen entgegentreten kann? Wie ‚machen die Dinge das‘, dass sie uns so ‚zu denken geben‘, dass sie uns nicht faszinieren und unfrei machen, sondern im Gegenteil zum kritischen Urteil

6 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 205.

über uns selber befähigen und uns so aus unseren Befangenheiten und Vorurteilen befreien? Versteht man die transzendente Frage so, dann wird diese befreiende Macht der Dinge zur Handschrift des göttlichen Autors, der im Buche der Welt zu uns spricht.

Nun können die Dinge uns nur dann mit ihrem befreienden Anspruch begegnen, wenn wir unsererseits durch unser kritisches Urteil zwischen dem, was objektiv gilt, und dem, was uns zu Fehlurteilen verführen könnte, unterscheiden. Wenn der objektiv gültige Anspruch der Dinge es ist, der uns aus unseren Befangenheiten zur Freiheit des Urteils befreit, dann ist es dieses unser freies Urteil, das diesen objektiv gültigen Anspruch der Dinge aus mancherlei Verdeckungen durch trügerischen Schein löst. Erst dadurch wird der Gegenstand fähig, uns in der Eindeutigkeit seiner Geltung gegenüberzutreten.

Darum ist die soeben gegebene Antwort auf die Frage nach der Handschrift des Autors noch einmal zu ergänzen und zu präzisieren: Alle Erfahrung beruht auf dem Wechselverhältnis zwischen der befreienden Macht der Dinge, die uns zum kritischen Urteil fähig machen, und der ermächtigenden Urteilsfreiheit des Subjekts, das den Anspruch der Dinge aus mancherlei Verdeckungen erst hervortreten läßt. Dieses Wechselverhältnis ist allen Teilen unserer Erfahrungswelt eingeschrieben und läßt die Handschrift des Autors erkennen, der uns das Buch der Welt vorlegt und uns zugleich befähigt, es zu lesen.

Indem wir in allem, was wir erfahren, diese Handschrift des Autors entziffern, werden die Prädikate ‚befreiende Macht‘ und ‚ermächtigende Freiheit‘ zu Gottesprädikaten: An ihnen erkennen wir den Autor des Buches der Welt, der uns auf seine unverwechselbare Weise unter seine Anrede stellt. Und er stellt uns unter seine Anrede, indem er die Objektwelt und uns in jenes Wechselverhältnis von ‚befreiender Macht‘ und ‚ermächtigender Freiheit‘ gesetzt hat, das jeder Begegnung mit Gegenständen unserer Erfahrung zugrundeliegt.

4.3 Folgerungen für das Verständnis des Buches der Welt

a. Ein neu formuliertes Postulat

Der eine Satz ‚Wir dürfen unsere Pflichten als göttliche Gebote erkennen‘ kann als eine Kurzformel verstanden werden, in der die gesamte kantische Postulatenlehre zusammengefaßt ist. Auf ähnliche Weise führt die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie auf ein Postulat, in dem das Gottes- und Weltverständnis dieser Philosophie zusammengefaßt ist: „Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt und zum Aufbau unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert, darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwarts-

gestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir ‚in omnitudine realitatis‘, d. h. in allem, was ist und geschieht, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden.“⁷

b. Die Zweideutigkeit unserer Erfahrungswelt und ihre Überwindung

Das so formulierte Postulat benennt ebenso wie das kantische die Bedingung, die die unterschiedlichen Erfahrungsweisen miteinander versöhnen kann. Aber in der hier vorgeschlagenen Gestalt orientiert sich das Postulat nicht einseitig an der sittlichen Erfahrung, der ‚Erkenntnis unserer Pflichten‘, sondern gibt allen Erfahrungsarten gleiches Gewicht. Gerade deswegen kann es verständlich machen, warum das eine Buch der Welt sich in eine Vielzahl von Büchern entfaltet. Und darum kann das so formulierte Postulat auch die Zweideutigkeit aufklären, die sich aus der Tatsache ergibt, dass die gleichen Gegenstände uns in unterschiedlichen ‚Welten‘ begegnen und uns dann auf höchst unterschiedliche Weise zu denken geben, dass also das eine Buch der Welt für uns in viele Bücher zerfällt.

Diese Tatsache läßt, wie schon oben erwähnt, gegensätzliche Deutungen zu. Sie kann als Ausdruck dafür verstanden werden, dass die Dinge in keiner der Weisen, wie wir sie denken, erschöpfend erfaßt werden. Gerade dadurch wahren sie gegenüber jeder Weise, wie wir sie anschauen und denken, ihren ‚widerständigen Eigenstand‘ und werden so zu Objekten, die uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüber treten. Die gleiche Erfahrung kann aber auch als Ausdruck dafür verstanden werden, dass keine der Weisen, wie uns die Dinge begegnen, objektive Geltung beanspruchen kann, dass vielmehr alles subjektive Perspektive ist.

Nun gehen beide Deutungen davon aus, dass es uns nicht gelingt, einen einzigen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen die Gegenstände unterschiedlicher Erfahrungsarten ihre angemessene Stelle finden könnten. Das soeben vorgeschlagene Postulat aber macht diesen Sachverhalt daraus begreiflich, dass jede der Arten, wie die Gegenstände unserer Erfahrung uns begegnen, die bloße, aber zugleich wirkliche Gegenwartsgestalt einer göttlichen Anrede sei. Vergißt man, dass es sich um bloße Gegenwartsgestalten eines anderen, göttlichen Anspruchs handelt, dann wird für jede Weise, wie wir das Wirkliche erfahren, eine absolute Geltung in Anspruch genommen, die jede andere Art des Geltens ausschließt. Dann wird beispielsweise die spezifische Geltungsart des Gegenstands wissenschaftlicher Forschung zum Maßstab, an dem alle anderen Formen, unser Anschauen und Denken in Anspruch zu nehmen, gemessen und dann verworfen werden.

7 Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. u. München 1995, S. 685.

Der ‚Dogmatismus‘ einer einzelnen Erfahrungsart, zum Beispiel der wissenschaftlichen Empirie, erweist sich so als die Folge einer Idololatrie, die die Differenz zwischen Urbild und Abbild vergißt. Erweist dieser Dogmatismus sich als unhaltbar, schlägt er um in den Skeptizismus, der keiner der Arten, wie das Wirkliche sich zeigt, objektive Geltung zuerkennen will. Man kann diesen Skeptizismus als eine Art von erkenntnistheoretischem Ikonoklasmus verstehen, der den bloßen Abbildern den Charakter wirklicher Abbilder bestreitet. Ein solcher Ikonoklasmus freilich versperrt sich selber den Weg der Erkenntnis, weil die befreiende Anrede Gottes nicht anders als in ihren welthaften Abbildern erfahrbar wird.

Das hier vorgeschlagene Postulat leitet uns dazu an, weder idololatrisch den Anspruch der Weltwirklichkeit, den wir in der Vielfalt unserer Erfahrungen nehmen, mit der befreienden Anrede Gottes gleichzusetzen, noch ikonoklastisch diese ‚trägerische Welt‘ zu verachten, weil sie uns die allein wahrhaft befreiende Anrede Gottes nicht zu vermitteln vermag. Nicht selten ist gerade bei religiösen Menschen diese Geringschätzung der Welterfahrung mit dem fiktiven Anspruch verbunden, eine weltlose Unmittelbarkeit zu Gott gewonnen zu haben, die der Vermittlung durch die Erkenntnis innerweltlicher Gegenstände nicht bedarf. Indem das Postulat uns anleitet, sowohl den idololatrischen als auch den ikonoklastischen Irrweg zu vermeiden, leistet es das, was man von Postulaten erwarten muß und bewährt sich als eine Auslegungsregel für das Lesen im Buche der Welt.

5 Ein Ausblick: Die transzendente Theologie als ‚höchster Standpunkt‘ der Transzendentalphilosophie

These 4: Auf diese Weise erweist der Versuch, im Buche der Welt die Handschrift eines göttlichen Autors zu entziffern, sich als der ‚höchste Punkt der Transzendentalphilosophie‘

Kant hat an einer Stelle in seinem *Opus postumum* die transzendente Theologie als den „höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie“ bezeichnet.⁸ Sie ist derjenige Standort, den man einnehmen muß, um das gesamte Themenfeld der Transzendentalphilosophie zu überblicken. Nun fällt bei Kant die transzendente Theologie zusammen mit seiner Postulatenlehre. Von Gottes Existenz und von seinem Wesen als oberster Gesetzgeber der Natur und des Reichs der Zwecke läßt sich auf keine andere Weise philosophisch sprechen als durch den Nachweis, dass dieser

8 Immanuel Kant, *Opus postumum*, 7. Konvolut, 5. Blatt.

Gott ‚postuliert‘ werden muß, wenn wir der objektiven Geltung unserer Erfahrung, vor allem der sittlichen, gewiß bleiben wollen. Die Frage nach den Bedingungen objektiv gültigen Erkennens ist die Leitfrage der gesamten Transzendentalphilosophie. Und es ist das Gottespostulat, durch das die Transzendentalphilosophie diese Frage abschließend beantwortet.

Das gilt ohne Einschränkung auch für die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie. Die Frage, wie es möglich sei, zu objektiv gültigen theoretischen und praktischen Einsichten zu gelangen, wird hier in zwei Argumentationsstufen beantwortet: Objektiv gültige Erkenntnis ist möglich, weil die Dinge uns inmitten eines Kontextes, den wir ihrem Erscheinen durch unsere Anschauungsformen, Ideen und Begriffe bereiten, in ‚widerständigem Eigenstand‘ gegenüber treten und so für uns zu Maßstäben des Wahren und Falschen werden. Und sie können uns so begegnen, weil die Art wie sie uns ‚zu denken geben‘, als die Erscheinungsgestalt der Anrede Gottes verstanden werden kann – als bloße Erscheinungsgestalt, die der kritischen Auslegung bedarf, aber zugleich als wirkliche Erscheinungsgestalt, in der diese Anrede Gottes erfahrbar wird und uns zur Antwort ruft.

Auf solche Weise verweist uns der Text des Buches der Welt auf seinen Autor; und die Transzendentalphilosophie führt zuletzt zu einer postulatorischen Theologie. Erst die so verstandene transzendente Theologie gibt die abschließende Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Wie wird etwas zum Gegenstand für mich, ohne dadurch zum bloßen Moment meines Selbstbewußtseins zu werden? Wie gewinnt das Objekt, das sich nur zeigt, wenn wir schon anschauen und denken, uns gegenüber jenen ‚widerständigen Eigenstand‘, kraft dessen es sich uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung ‚entgegenwirft‘ – *se nobis objicit*? Die Antwort lautet: Die Objekte gewinnen, inmitten ihres Erscheinens, diesen Eigenstand gegenüber unserem Anschauen und Denken, indem ihr Anspruch auf objektive Geltung sich als die Erscheinungsgestalt erweist, in der das ‚Mandatum‘, das Gott uns anvertraut, für uns erfahrbar wird.

Der Gott, dessen Existenz wir auf solche Weise postulieren, ist es, der uns dazu befähigt, im kritisch auslegenden Urteil über die Erscheinungen zugleich die objektive Geltung des Wahren und Guten zu erfassen, das in ihnen für uns erkennbar wird. Mit anderen Worten: Es ist der so postulierte Gott, der uns zum Lesen im Buche der Welt fähig macht.

Zum Grund des Seins

Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der
Postmoderne – Rémi Brague zu Ehren

Böhr, C. (Hrsg.)

2017, X, 276 S., Hardcover

ISBN: 978-3-658-15143-0