

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

„Gott ist doch kein Wahn“ (Kant)

Bemerkungen zur transzendentalen Freiheitslehre von Hermann Krings*

Von Rudolf MALTER (Mainz)

*Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit (Thomas von Aquin)*

Dem Denker und Lehrer zum 70. Geburtstag

Weil die Sache des Philosophen das ernste Argument ist und nicht der witzige Einfall, sitze er, der biblischen Mahnung folgend, nicht da, „wo die Spötter sitzen“, und doch halte er sein Ohr offen, wenn unter den Spöttern einer im Witzwort ausspricht, was dem Denken schwer zu schaffen macht – so wie dies Heinrich Heine tat, als er Immanuel Kant dem Maximilian Robespierre verglich und von der Kritik der reinen Vernunft sagte, sie sei „das Schwert, womit der Deismus [Heine meint allerdings Theismus, also die Annahme eines persönlichen Gottes] hingerichtet worden in Deutschland“ (Werke, hg. von Briegleb [Hamburg 1976] Bd. 5, 594). Die neuzeitliche Philosophie als Prozeß fortschreitender Autonomisierung der Vernunft mit unübersehbarer Tendenz, den jüdisch-christlichen Offenbarungsgott aus dem Feld der Reflexion zu eliminieren – nicht weniger drastisch, ohne Ironie, hat lange vor Heine Arthur Schopenhauer, murrend über Fichtes und Schleiermachers unglaublichen theologischen Rettungsversuch, die Sache beim Namen genannt: sagt Schleiermacher, „Philosophie und Religion können nicht ohne einander bestehn“, niemand könne „Philosoph seyn ohne religiös zu seyn“, so erwidert Schopenhauer: „Keiner der religiös ist gelangt zur Philosophie; er braucht sie nicht. Keiner der wirklich philosophirt ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich aber frey.“ (Handschr. Nachl., hg von A. Hübscher [Frankfurt 1967] Bd. 2, 226)

Ob es da nicht gerade halsbrecherisch ist, wenn ein Philosoph den Versuch unternimmt, frei zu gehen, um allein durch solches In-Freiheit-Gehen und In-die-Freiheit-Gehen eine Möglichkeit für die Philosophie zu gewinnen, dem sich anzunähern, was nach Schopenhauers Diagnose dem sich selbst überlassenen, unabhängigen Denken unwiederbringlich aus dem Blick geraten ist?

Hermann Krings kennt die Phalanx der Mißtrauischen, die ihm schnell unterstellen, sein

* Unsere Ausführungen beziehen sich auf folgende Schriften von Hermann Krings: Artikel „Gott“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von H. Krings, H. M. Baumgartner und Christoph Wild. Band II (München 1973) 614–616, 629–641 (abgekürzt: G) und Hermann Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Freiburg/München 1980) (abgekürzt: SF). Die Homogenität der Krings'schen Freiheitslehre erlaubt es, die aus verschiedenen Zeiten stammenden Beiträge ohne Beachtung ihrer chronologischen Entstehungsfolge zu zitieren. – Nur hingewiesen werden kann auf den Hermann Krings von Schülern und Freunden gewidmeten Band: Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings in Verbindung mit Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Christoph Wild hrsg. v. Hans Michael Baumgartner (Freiburg/München 1979). Für unser Thema einschlägig sind vor allem die Beiträge von L. Oeing-Hanhoff, H. R. Schlette und O. Marquard. Auf eine Auseinandersetzung mit diesen Autoren muß aus Raumgründen hier leider verzichtet werden.

„Versuch Gott zu denken“ sei doch nicht mehr als verkleideter Apologetismus: gelte der Versuch zwar auch nicht mehr der philosophischen Wiedererweckung des Philosophengottes, und schließe Krings daher ausdrücklich jegliche Intention auf Gottesbeweise aus, so ziele er – was letztlich noch ungleich anmaßender klinge – auf das notwendige Denken des Gottes, der in der religiösen Erfahrung und dazu noch in einer geschichtlich-lokal begrenzten, nämlich in der *biblischen*, als existierender präsent sei – er ziele darauf, durch Analyse der in ihrer Autonomie bejahten Vernunft, den Begriff zu finden, durch den der Gott „Abrahams, Isaaks und Jakobs“ und der fleischgewordene Gott der neutestamentlichen Botschaft sittlich verantwortlich werden könne. Ein neuer überaus konzilianter Aquinas also oder ein noch sanfterer Melanchthon, der für eine radikal aufs biblische Wort festgelegte religiöse Erfahrung aus der philosophischen Reflexion auch noch einen Begriff beibringt – der *post festum* dem zum Unglauben geneigten autonomistischen Philosophen der Neuzeit endlich den Zugang zur längst versiegt geglaubten Offenbarungsquelle wieder ermöglicht?

Wie indes voreiliges Lob einen Denker, der mehr ist als ein Schopenhauerscher „Spaßphilosoph“, nicht erfreuen, so kann ihn aus Vorurteilen erwachsenes Mißtrauen nicht ärgern: der Mißtrauische, wenn er nicht bloßer Spötter bleiben will, muß sich den Argumenten stellen und sie daraufhin befragen, ob sie standhalten, ob zumindest Ansätze und Elemente in ihnen enthalten sind, die weiterführende Wege versprechen. So sei also der Spieß des Mißtrauischen gegen sein eigenes Mißtrauen gewendet, indem durch Prüfung der Argumente, denen das Mißtrauen gilt, entschieden werde, wie weit es zu Recht besteht – ob es überhaupt den ernstgenommenen Argumenten trotzt.

Zunächst seien daher die Argumente von Hermann Krings (in gebotener Kürze) nachgezeichnet (I), sodann seien einige Bemerkungen angehängt, die nichts weiter zu leisten beanspruchen, als die Vorbereitung zu liefern zu einer eingehenden, auf eng begrenztem Raum nicht durchführbaren Auseinandersetzung mit dem zweifelsohne modernsten Versuch, „Gott zu denken“ (II).

I. Abriss des Krings'schen Argumentationsganges

1. Philosophische Reflexion und religiöse Erfahrung

Krings geht bei seinem Vorhaben, einen philosophisch haltbaren Gottesbegriff zu gewinnen, davon aus, daß „der Name Gott der Philosophie vorgegeben“ (G 615) ist, und zwar ist „Gott“ vorgegeben in der religiösen Erfahrung: auf sie muß die philosophische Reflexion sich daher jeweils beziehen, wenn sie sinnvoll von Gott reden will. Daß die Vernunft sich als philosophierende überhaupt einem Problem zuwendet, das seinen geschichtlich-ursprünglichen Ort außerhalb ihrer hat, liegt an dem eigentümlich provozierenden Charakter, den die religiöse Erfahrung aufgrund ihrer Sonderstellung unter allen anderen Erfahrungsarten hat: „Der Name Gott nennt den Inhalt einer Erfahrung, der sich von anderen möglichen Erfahrungen dadurch unterscheidet, daß allein die Realität der Erfahrung die Realität des Inhaltes verbürgt.“ (G 615) Was die philosophische Reflexion an dieser speziellen Erfahrung insbesondere reizt, ist die ihr eigene „Widersprüchlichkeit“: „In ihr realisiert der Mensch eine Transzendenz über sich selbst als Vernunftwesen; doch eben diese Transzendenz seiner selbst charakterisiert ihn als Vernunftwesen... Sofern das Woraufhin dieser Transzendenz als daseiend vorgestellt wird, ist es ein Gott (oder sind es Götter), begriffen als unsterbliches Wesen, als heiliges Wesen, als höchstes Wesen.“ (G 615)

So sehr eine solche, die höchste Bestimmung des Menschen betreffende, Erfahrung die auf universales Weltbegreifen ausgerichtete philosophische Reflexion der Neuzeit zum begriff-

lichen Zupacken drängt, so sehr ist an der Autarkie dieser Erfahrung festzuhalten. Krings tut dies sehr sorgfältig: ebenso wie er für die Eigengeltung der philosophischen Reflexion eintritt, hält er auch am Eigenrecht der religiösen Erfahrung fest. Er läßt die philosophische Reflexion auch in der Gottesfrage ihren eigenen Gang gehen, er leitet aber die Geltung der religiösen Erfahrung aus dieser Reflexion nicht ab. Die Tatsache jedoch, daß philosophische Reflexion und religiöse Erfahrung zwei gleichberechtigte und autarke Wissensweisen sind, heißt für Krings indes nicht, das Verhältnis der beiden zueinander bestehe idealiter in einem Parallelismus – der provokative Charakter der religiösen Erfahrung für die autonome Reflexion erschöpfe sich im bloßen Faktum der Provokation, welcher die Reflexion nicht adäquat, d. h. auf *ihre*, nämlich auf *begriffliche* Weise antworten könne – sowie umgekehrt die mit Autonomieanspruch auftretende philosophische Reflexion für den, der voll aus der religiösen Erfahrung heraus lebt, ein Ärgernis bleiben müsse, dem er nichts gegenüberzustellen hätte als den Trotz der festen Burg des Glaubens. Krings geht es gerade um den Nachweis, daß philosophische Reflexion und religiöse Erfahrung mit wechselseitigem Gewinn durchaus aufeinander bezogen werden können, ohne daß sie ihre jeweilige Autarkie verlieren müßten. Wie aber soll die Autarkie der religiösen Erfahrung gewahrt bleiben, wenn die Arbeit des Begriffs dem Sinngehalt gilt, der ihr spezifisches Zentrum ausmacht? Die Lösung, die Krings vor Augen hat, versucht der Eigenart der religiösen Erfahrung einerseits und der Kompetenz der philosophischen Reflexion andererseits zu genügen: letztere besteht darin, einen *notwendigen* Begriff von Gott zu liefern, die Eigentümlichkeit der religiösen Erfahrung aber darin, der auf den bloßen Begriff determinierten, zu Existenzaussagen in der Gottesfrage nicht befähigten Reflexion einen geschichtlich-bedeutungsvollen Inhalt zu geben. Die philosophische Reflexion, die die Erfahrung von Gott nicht antizipieren kann, ist daher bei ihrer Suche nach einem notwendigen Begriff, der dem in der religiösen Erfahrung Erfassten entspricht, auf die Vorgegebenheit der religiösen Erfahrung angewiesen: „Die erste Voraussetzung eines Begriffs von Gott ist also die Erfahrung von so etwas wie Gott, mag es nun mit diesem oder einem anderen Namen genannt werden. Ohne eine vorausgehende Erfahrung von Gott... fehlt nicht nur ein Interesse an einer philosophischen Gottesfrage, sondern schlechthin die Sache.“ (G 632) Aber es ist nicht nur die bloße Erfahrung von Gott erforderlich, wenn die philosophische Reflexion den Begriff von Gott notwendig denken soll, es ist auch eine ausdrückliche Affirmation erfahrenen Gehaltes erforderlich: „Diese Affirmation besagt nicht nur, daß die Erfahrung tatsächlich gemacht wird, sondern daß der Gehalt der Erfahrung, wie immer er genannt oder sinnbildlich ausgedrückt, wahr ist. Erst diese Affirmation ist die Basis, auf der die Frage gestellt werden kann, was da als wahr erfahren ist, ob es und wie es begriffen werden kann. Die begriffliche Aufgliederung und kategoriale Bestimmung des Gehaltes setzt diesen als erfahrenen Gehalt voraus.“ (G 632).

2. Die Unzulänglichkeit traditionellen Gott-Denkens

Krings grenzt seinen Versuch, einen Begriff von Gott zu entwickeln, um durch ihn die biblische religiöse Erfahrung denkend zu entschlüsseln, von den mannigfachen philosophischen Gotteslehren der Tradition deutlich und entschieden ab. Weder der „ontologisch-metaphysischen“ Gotteslehre kann er zugestehen, einen adäquaten Begriff von Gott gedacht zu haben, noch auch der für ihn unmittelbar aktuellen Freiheitsphilosophie Kants und Fichtes.

Der „ontologisch-metaphysischen“ Theologie gilt der Vorwurf, Gott als Objekt gedacht zu haben. „Gott als Objekt gibt es nicht“ (G 633) – dieser Satz ist „nicht ein Satz des

Atheismus, sondern ein Satz, der eine objektivierende Redeweise von Gott negiert“ (G 633). Zwar hatte die „ontologisch-metaphysische“ Tradition die richtige Intention, wenn sie Gott als Person denken wollte – das zweifelt Krings keineswegs an –, sie konnte aber diese Intention nicht verwirklichen, weil sie objektivierend das unter „Gott“ Gemeinte anging, sei es per viam eminentiae, sei es durch „die Methode der Extrapolation von Substanz- und Qualitätsbegriffen“ (G 633). Die Unfähigkeit der Tradition, Gott als Person zu denken, zeigt sich für Krings vor allem an der – im Ausgang von der Hypostasenlehre des Neuplatonismus gewonnenen – mittelalterlichen Trinitätsspekulation. Der personale Gott der Bibel muß mit anderen Denkmitteln erschlossen werden.

Hierzu reicht auch der Personbegriff der Neuzeit, selbst wenn er für Krings bessere Ansatzpunkte bietet als der ontologisch-metaphysische, nicht aus; denn Person im neuzeitlichen Verständnis ist „der Begriff eines Subjekts, das als sittliches Vernunftwesen und als Individuum begriffen ist. Dieser Subjektbegriff aber wäre in einer philosophischen Gotteslehre als Begriff von Gott nicht besser als der korrespondierende Objektbegriff. Mußte der Objektbegriff wegen einer falschen Vergegenständlichung des Inhaltes der Gotteserfahrung zurückgewiesen werden, so der Subjektbegriff wegen einer falschen Moralisierung und Individualisierung dieses Inhaltes. Der Begriff eines personalen Subjekts ist konstituiert durch die Relationen zu anderen Subjekten und zu möglichen Objekten. Ein Subjekt ist ein Subjekt unter Subjekten und ein Subjekt gegenüber Objekten. Eine Begrifflichkeit dieser Art ist aber ungeeignet, eine Erfahrung zu begreifen, die gerade durch eine Transzendierung der Subjekt-Objekt-Relation gekennzeichnet ist. ‚Die wesenhafte Metapersonalität Gottes‘ relativiert den Gebrauch des Personbegriffs.“ (G 631)

Nun bietet die neuzeitliche Philosophie gleichwohl eine Möglichkeit, das von ihr selbst noch nicht Geleistete ins Werk zu setzen: Krings weist auf die für die neuzeitliche Philosophie konstitutive „Entdeckung“ des „transzendentalen praktischen Fundaments der Selbstbestimmung oder der Autonomie der Vernunft“ (G 629) hin – hier findet er seinen eigenen Ansatzpunkt zur Entwicklung eines der biblischen Gotteserfahrung angemessenen Gottesbegriffs; das Stichwort lautet „Freiheit“.

3. *Gotteslehre aus transzendental-praktischem Prinzip*

Wenn Krings auch Kants und Fichtes Gottesbegriff nicht übernehmen kann (Gott ist nicht „Inbegriff“, er ist nicht „Einheit von Natur und Freiheit“, vgl. G 632f.), so haben diese Denker doch die Elemente bereitgestellt, aus denen sich ein adäquates Gott-Denken entwickeln läßt. „Freiheit“, „Personalität“, „Interpersonalität“ sind Begriffe, in deren Horizont das von Krings geplante adäquate Gottdenken durchgeführt werden soll – der Versuch nämlich, „Gott nicht gegenständlich als das höchste Seiende, sondern personal als Subjekt zu denken. Gott ist nicht Substanz, sondern Person; nicht Ursache, sondern Partner. Diese Kategorien scheinen geeignet, weil sie der Personalität des Menschen Raum lassen. Sie erscheinen auch offensichtlich der biblischen Gotteserfahrung angemessener und entsprechen der in der Theologie anerkannten Lehre vom ‚persönlichen‘ Gott.“ (G 630)

Die These, die Krings direkt als das eigentliche Probandum formuliert, lautet: „Eine transzendente Analytik der Freiheit führt dazu, einen Begriff von Gott zu denken.“ (SF 171)

4. Analyse der Freiheit via reductionis

Die Analyse des Freiheitsbegriffs, die mit logischer Notwendigkeit auf den Gottesbegriff führt, verfährt reduktiv: „Unter Reduktion wird . . . die begriffliche und logisch kontrollierte Zurückführung eines Gegebenen auf ein nicht Gegebenes verstanden, ohne welches das Gegebene nicht als möglich gedacht werden könnte.“ (G 633) Ausdrücklich betont Krings, daß die reduktive Freiheitsanalyse nur auf den notwendigen *Begriff* Gottes, nicht aber auf die Existenz Gottes abziele. Das Verfahren ist nicht existenzerschließend, sondern transzendental, d. h. die reduktive Freiheitsanalyse erbringt die notwendigen und hinreichenden Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Was Bedingung der Möglichkeit ist, existiert aber nicht deswegen schon als ein objektivierbares Seiendes, es ist notwendig *Gedachtes*, nicht selber wiederum Erfahrbares.

Erfahrbares und Erfahrenes sollen begründet werden – welches Erfahrbare, welches Erfahrenes? Nicht objekthaft Erfahrbares und Erfahrenes, sondern *Freiheit*. Mit Kant teilt Krings die Grundeinsicht, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe, wenn auch nicht aus ihr entspringe, und daß gerade das, was Erfahrung ermöglicht, selber nicht Erfahrung sein kann.

Die transzendental-reduktive Freiheitsanalyse beginnt daher unter der Voraussetzung, daß Freiheit *real* ist, und führt von ihr her zur Erkenntnis, daß reale Freiheit selber einen Freiheitsgrund als notwendige Bedingung der Möglichkeit hat, und daß von diesem Freiheitsgrund der realen Freiheit begrifflich entfaltetbar wird, was unter „Gott“ zu denken ist.

5. Drei Modi von Freiheit: reale, praktische, transzendente Freiheit

Die Freiheitserfahrung, von der aus Krings den Begriff der transzendentalen Freiheit, als des Grundes aller Freiheitserfahrung, expliziert, stellt „den Inbegriff aller politischen, sozialen und persönlichen Freiheiten“ (SF 41) – „reale Freiheit“ – dar. Aber diese „reale Freiheit“ entbehrt als solche ihrer eigenen Legitimierbarkeit. Die Tatsache, daß vor allem im Gefolge der Französischen Revolution gewisse freiheitliche Grundrechte für die menschliche Gesellschaft formuliert wurden, durch welche jedem Individuum ein Handlungsspielraum gewährt ist, der sich am Handlungsspielraum anderer Individuen begrenzt, besagt als *Tatsache* nichts hinsichtlich der Legitimität dieser Grundrechte. Das Geltungsmoment ist tatsachenunabhängig und verdankt sich einer selbständigen Aktualität – derjenigen, die regelsetzend ist und gedacht werden muß „als das Apriori der Ordnung“ (SF 52). Regelsetzende, Geltung und Verbindlichkeit verleihende Aktualität heißt „praktische Freiheit“: durch sie erhält die Handlung ihren sittlichen und rechtlich gültigen Charakter, der aus der bloßen Erfahrung nicht erklärbar ist, ihr vielmehr vorausgeht. Mit Kant teilt Krings die These, daß die praktische Freiheit jeweils der durch sie bestimmten Handlung das Moment der Unbedingtheit verleiht; wo immer sinnvoll von sittlicher Handlung gesprochen wird, wird das Unbedingtheitsmoment der Regelsetzung mitgedacht – dem Aufweis, daß ein solches unbedingtes Handeln möglich ist, gilt Kants ethische Reflexion. Es fehlt ihr aber nach Auffassung von Krings noch eine Dimension: die Frage nach der Aktualität selber, welche den Unbedingtheitscharakter der Handlung ermöglicht, sie lautet: „Wie kann oder muß jene Aktualität gedacht werden, deren unbedingtes Setzen ein Apriori für die Konstitution der Handlung als Tat und für ihre Qualifikation als sittliche Tat ist?“ (SF 58) Die Beantwortung dieser Frage führt zur „transzendentalen Freiheit“ (die nicht identisch ist mit der von Kant so bezeichneten Freiheit des dritten Widerstreits der Antinomie im

Weltbegriff). Die Entfaltung eines philosophischen Gottesbegriffs führt über die transzendente Freiheit; zu ihr wiederum gelangt man methodisch durch eine „reduktiv-analytische Untersuchung der praktischen Freiheit mit dem Ziel, das Moment des Unbedingten in ihr freizulegen“ (SF 60). Es ist also – von Kant her gesehen – die Möglichkeit des durch die praktische Freiheit je der Handlung verliehenen Unbedingtheitsmoments, die nun (über Kant hinausgehend) aufgedeckt werden soll. Krings geht es um eine *positive* Freiheitslehre.

6. *Transzendente Freiheit als unbedingte Affirmation*

Das Moment der Unbedingtheit kommt dadurch in den Blick, daß die als Regelsetzung sich realisierende praktische Freiheit in ihrem Charakter als *Affirmation* erkannt wird. Affirmiert wird in der Regelsetzung nichts anderes als diese selber. Das aber heißt: wo immer praktische Freiheit sich verwirklicht (also Handlungen mit Verbindlichkeitscharakter: „gute“, „böse“ Taten gesetzt werden), affirmiert sich praktische Freiheit: Regelsetzung hat als Implikat die „Selbstaffirmation der in dieser Setzung sich aktualisierenden Freiheit“ (SF 60f.). Da es Freiheit ist, die sich in jeder Regelsetzung affirmiert und also keine weitere Bedingung zu dieser Affirmation gehört, kommt der sich selbst affirmierenden praktischen Freiheit der Charakter der *Unbedingtheit* zu. Dieses die Unbedingtheit der praktischen Freiheit ermöglichende Freiheitsmoment, die „unbedingte Affirmation“, ist die transzendente Freiheit. Sie *muß* gedacht werden, weil ohne sie die je regelsetzende praktische Freiheit selber nicht möglich wäre und der Unbedingtheitsanspruch aller sich sittlich nennenden Tat bloß behauptet wäre. Die transzendente Freiheit, die erst Sittlichkeit im strengen Sinne begründet, ist selber kein Reales, sie kommt nicht vor – sie ist „die Idee des Unbedingten im menschlichen Handeln und Wollen“ (SF 67), eben dasjenige, was der regelsetzenden praktischen Freiheit notwendigerweise immer schon den Unbedingtheitscharakter verleiht. Pointiert ausgedrückt könnte man vielleicht die Krings'sche transzendente Freiheit charakterisieren als dasjenige, was an der praktischen (Geltung, Verbindlichkeit, Gut/Böse setzenden) Freiheit das eigentliche Freiheitsmoment ist; erst die transzendental-reduktive Analyse der praktischen Freiheit macht uns einsichtig, daß die in der Regelsetzung immer mitgemeinte Unbedingtheit im eigentlichsten Sinne Freiheit ist: absolute Selbstaffirmation.

Im Blick auf das Gottesproblem ist für Krings bei dieser Konzeption von Freiheit wichtig, den reinen Begriffscharakter der transzendentalen Freiheit zu unterstreichen. Transzendente Freiheit ist, insofern sie eine Bedingung der Möglichkeit ist, wie jede andere transzendente Bedingung ein Gedachtes (vgl. SF 94) – wie bei jeder anderen transzendentalen Bedingung wäre es auch bei ihr sinnlos, eine Existenzprädikation vorzunehmen. Krings hat dies dadurch unmißverständlich angezeigt, daß er die transzendente Freiheit, wie schon erwähnt, als *Idee* bezeichnet.

7. *Transzendente Freiheit und transzendentaler Gehalt*

Transzendente Freiheit, gedacht als unbedingte Selbstaffirmation, ist ein Aktus des „Sich-Öffnens“, des „Sich-Entschließens“. Das will heißen: es wird in jener Selbstaffirmation nicht ein Seiendes gesetzt, sondern es vollzieht sich eine reine (Regelsetzung ermöglichende) Aktualität. Das besagt für Krings aber nicht, das Sich-Öffnen bliebe leer; auch die in sich formale transzendente Freiheit hat ein Worauffhin, sie wäre offenbar gar keine Aktualität, wenn ihr dieses Moment abginge, das aber heißt: zur Selbstkonstitution transzendentaler Freiheit gehört notwendig, daß sie einen *Gehalt* hat.

„Gehalt“ meint zunächst weiter nichts als dies: zum Begriff einer Selbstaffirmation gehört, daß etwas affirmiert wird, weil sonst das Affirmieren selber seinen Begriff verlöre. Krings charakterisiert daher dieses Woraufhin, das zur formalen Struktur transzendentaler Freiheit gehört, als „das Erfüllende der, abstrakt gesprochen, leeren, transzendental gesprochen, unbedingten Handlung des Sich-Öffnens im Vollzug transzendentaler Selbstsetzung“ (SF 118). Der transzendentalen Freiheit kommt notwendig ein Gehalt zu; da jene aber nichts anderes ist als Selbstaffirmation, gedacht als Sich-Öffnen, kann der „Gehalt“ nicht der Begriff für ein Seiendes sein, es gilt vielmehr: „Gehalt ist eine funktionale, nicht eine gegenständliche Bezeichnung.“ (SF 118) Indem die transzendente Freiheit als Moment ihrer selbst einen Gehalt hat, hat sie immer schon eine Bestimmtheit, aber eben keine Gegenstands-, sondern eine Aktualitätsbestimmtheit. Das wiederum heißt, daß der Gehalt, der der Freiheit funktionell-strukturell eignet, selber nur Freiheit sein kann. *„Der Gehalt für Freiheit ist Freiheit.“* (SF 121)

Diese Bestimmung des Gehaltes der Freiheit klingt, wie Krings selber anmerkt, tautologisch. Sie wäre dies nach Krings in der Tat, wenn das Woraufhin des Sichöffnens nichts anderes wäre als das Formale der Handlung. Transzendente Freiheit wurde aber als Bedingung der Möglichkeit der Unbedingtheitsgeltung von Handlungen gedacht; die formale Struktur des Sich-Öffnens ist nicht ihr eigener Selbstzweck – ihr Woraufhin ist die Handlung, die dadurch erst Handlung wird, daß ein unbedingtes Sichöffnen sich vollzieht. Im vorhinein ist so das Woraufhin der transzendentalen Freiheit auf Erfüllung angelegt, die ihr wiederum, da sie Selbstaffirmation ist, nur aus Freiheit kommen kann.

8. Andere Freiheit und Freiheit des anderen

Mit dem strukturell notwendigen Moment des Gehaltes ist in der transzendentalen Freiheit ein Differenzpunkt gesetzt; er läßt, indem er *in* der Freiheit gesetzt ist, diese unberührt von allem Fremden, er bewirkt aber innerhalb der Freiheit, indem diese als gehaltvoll erkannt wurde, eine Andersheit. Diese der Freiheit selber inhärierende Andersheit nennt Krings „andere Freiheit“ (vgl. SF 122 ff.) – sie ist nichts anderes als die Freiheit selbst und doch eine Andersheit in ihr. Die sich durch sich selbst erfüllende Freiheit – durch etwas anderes kann sie sich ursprünglich nicht erfüllen – ist für Krings die Freiheit des anderen. „So ist die ‚andere‘ Freiheit immer auch die Freiheit ‚des anderen‘ als Vernunftwesen. Die Frage, was der Gehalt für Freiheit sei, findet damit die Antwort: Der Gehalt, durch den sich Freiheit erfüllt und durch den die Selbstvermittlung die volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des anderen.“ (SF 124)

Zu der Erkenntnis, daß das Erfüllende für Freiheit andere Freiheit ist, führt noch ein weiterer Gedankengang. Er ergänzt den rein analytischen durch die Verwendung des Rangordnungsgedankens. Von der Konzeption der Freiheit als ursprünglichen Entschlusses aus ergibt sich zunächst nur, daß sich in diesem Entschluß alle Wirklichkeit eröffnet: „Der ursprüngliche Entschluß kann jedwede Inhaltlichkeit erschließen.“ (SF 174) Alle Realität ist eine „durch Entschluß vermittelte Realität“ (SF 120), d. h. von der Konzeption der transzendentalen Freiheit her ist diese in bezug auf die konkrete Erfüllung ihres strukturell eigenen Gehaltes total offen; sie ist so universal, daß hinsichtlich der Materie des von ihr zu Erschließenden keine Grenze besteht. Wenn nun das Vorgesagte gelten soll – daß nämlich der Gehalt für Freiheit andere Freiheit, diese wiederum Freiheit des anderen ist –, so bedarf es noch einer Erweiterung. Krings erweitert seinen Gedanken von der Universalität des Entschlusses dadurch, daß er innerhalb der möglichen Inhalte für den Entschluß eine Gradation als formales Moment annimmt: nicht jeder Inhalt ist in gleicher Weise dem

Entschluß angemessen, und zwar offensichtlich deswegen nicht, weil nicht jeder Inhalt der ursprünglichen *Form*, in der ja transzendente Freiheit totaliter besteht, entspricht. Die Aussage, Freiheit sei der Inhalt von Freiheit, erhält also in dem zweiten Gedankengang, der die Universalität des Entschlusses berücksichtigt, eine Qualifizierung: wenn der Inhalt ein der transzendentalen Freiheit angemessener Inhalt sein soll, dann muß „der den transzendentalen Entschluß erfüllende Gehalt... 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.“ (SF 174)

9. „Gott denken“ – *unbedingte Freiheit im Vorgriff transzendentaler Freiheit*

Es wäre denkbar, daß mit dieser (von uns grob nachgezeichneten, von Krings filigranartig-differenziert explizierten) Freiheitsanalyse die transzendental-reduktive Untersuchung der Freiheit ihren Abschluß gefunden hätte: Reale Freiheit erhält ihren Geltungsanspruch durch praktische Freiheit, praktische Freiheit ist hinsichtlich der Unbedingtheit ihres Regelsetzens ermöglicht durch transzendente Freiheit, transzendente Freiheit ist selber die unbedingte Selbstaffirmation, Selbstaffirmation erweist sich als Eröffnung und Entschluß, Eröffnung und Entschluß haben ihren sie erfüllenden Inhalt jeweils in anderer Freiheit und begründen so das Kommerzium der Vernunftwesen – sind dies nicht Gedankenpunkte, die auf einer Kreisbahn liegen, die also zu einem in sich geschlossenen transzendentalen Gedankenduktus gehören? Oder ist der Kreis doch noch nicht geschlossen? blieb noch etwas unthematisch, was zwar auch auf jener Kreisbahn liegt, aber noch nicht eigens in den Blick gebracht wurde?

Noch nicht so deutlich und thematisch vor den Blick gebracht, wie dies erforderlich ist, wurde bislang das folgende Moment: Andere Freiheit macht den adäquat erfüllenden Inhalt für Freiheit aus; zugleich gilt: der Aktus des Sichöffnens hat keine Grenze; Freiheit im transzendentalen Sinne heißt ja, wie schon angedeutet wurde (s. unter Pkt. 8): unbedingtes Sichöffnen – wäre das Sichöffnen nicht unbedingt, so hieße dies, es stände unter einer Bedingung; Freiheit aber ist gerade darin Freiheit, daß sie Selbst-Affirmation ist, also nur durch sich selbst bestimmt wird, nicht durch Anderes außer ihr; Unbedingtheit ist also das ursprüngliche Wesen von Freiheit.

Und doch nennt Krings die Freiheit, die Gegenstand der reduktiv-transzendentalen Analyse ist, eine *endliche* Freiheit, nämlich eine solche, die auf Realisierung angewiesen ist (vgl. SF 175) – die also offenbar von sich her zwar formaliter ganz sie selbst, materialiter aber *nicht* abgeschlossen, unvollkommen ist. Ist mit diesem Hinweis auf den endlichen Charakter von Freiheit, wie sie in allen einzelnen Freiheitserfahrungen bedingend ermöglichend präsent ist, nicht gerade der Unbedingtheitscharakter aufgehoben? Krings verneint dies: Wenn endliche Freiheit nicht unbedingt wäre, so wäre im Kontext der Kringsschen Argumentationsführung der Begriff von Freiheit völlig hinfällig. Endlichkeit der Freiheit schließt Unbedingtheit nicht nur nicht aus, sie wird durch das ihr eigene Unbedingtheitsmoment ja erst zu ihr selbst, unbeschadet der Tatsache, daß sie der materialen Realisierung bedarf. Im vorhinein ist somit endliche Freiheit „um der Unbedingtheit ihres Sichöffnens willen durch ihre eigene Form auf unbedingte Freiheit bezogen und je schon gerichtet“ (SF 175). Krings will hiermit nicht sagen, die unbedingte Freiheit sei das absolute Ziel des Menschen, das in „einer ‚unendlichen Annäherung‘“ (SF 175) zu erreichen wäre, vielmehr will er sagen: „Der Bezug auf unbedingte Freiheit ist... ein formaler Charakter des

transzendentalen Ent-schlusses selber.“ (SF 175) Ein formaler Charakter des Ent-schlusses ist die unbedingte Freiheit deswegen, weil die analytisch als Moment von Freiheit aufgewiesene Affirmation anderer Freiheit einen „unbedingten Anspruch“ (SF 175) aufgrund ihrer eigenen unbedingten Form enthält. Die Eigentümlichkeit der Freiheit, unbedingtes Sichöffnen zu sein, besagt, daß *allein durch die Form* der Freiheit ein Vorgriff auf unbedingte Freiheit notwendig gedacht ist. Die Unbedingtheit der Freiheit bedeutet nach der vorangegangenen Analyse nicht bloß unbedingtes Sichöffnen, sondern auch, eingeschlossen in diesem Sichöffnen, Kapazität für *jeden* Inhalt. Wenn Krings von der „endlichen“ Freiheit in dem Sinne spricht, daß sie die der Realisierung bedürftige Freiheit sei, so heißt dies, daß das unbedingte Sichöffnen, das die Form von Freiheit ausmacht, nicht schon zugleich auch schon realisierte Erfüllung ist – daß aber nichtsdestoweniger durch die Analyse die Einheit von unbedingtem Ent-schluß und Totalerfüllung in den Gedanken kommt. Die „unbedingte Freiheit“, die diesen Gedanken meint, wird von Krings daher bestimmt als „die Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit“ (SF 176). Die so im Vorgriff gedachte *unbedingte* Freiheit ist unbedingte nach zwei Seiten hin: nach ihrer formalen und ihrer – wiederum in der Form vorgeprägten – materialen Seite hin; sie ist, insofern sie gedacht wird, als schon realisierte Freiheit (im Gegensatz zu der der Realisierung jeweils harrenden endlichen Freiheit) die *vollkommene* Freiheit.

Aufs Ganze des Krings'schen Konzepts gesehen, besagt diese Herausarbeitung des Begriffs einer vollkommenen Freiheit: in der realen Freiheit, die den Grund ihrer Geltung letztlich in der transzendentalen Freiheit hat, welche der Grund der Regelsetzung (praktische Freiheit) ist, ist immer schon – sei dies nun ins explizite philosophische Bewußtsein erhoben oder nicht – auf vollkommene Freiheit vorgegriffen (vgl. SF 176). Vollkommene Freiheit ist als formales Moment bedingend ermöglichend in jedem empirischen Freiheitsakt enthalten.

10. Die Anwendung des Begriffs der vollkommenen Freiheit auf die religiöse Erfahrung: der transzendental gedachte Gott

Besagt die Rede von der vollkommenen Freiheit indes nicht, der Begriff der endlichen Freiheit werde hinaufgesteigert zur vollkommenen Freiheit – in der Art, wie die traditionelle Gotteslehre per *viam eminentiae* das endliche Seiende hinaufgesteigert hatte zum *id quo maius cogitari non potest*? Krings versteht sein Gott-Denken so nicht: es geht ihm überhaupt nicht um die Gewinnung des Begriffs „eines unüberbietbaren Seins“ (SF 177), sondern um „das schlechthin Sinnerfüllende für Freiheit“ (SF 177). Seine Intention lautet: im „Rückgang auf den formal unbedingten Charakter der endlichen Freiheit“ den Begriff der vollkommenen Freiheit (im Sinne eines notwendigen Gedankens) gewinnen (vgl. SF 177). Die Notwendigkeit, die der Idee der vollkommenen Freiheit zukommt, ist nicht theoretischer Art, sie ist eine Notwendigkeit des „praktischen Denkens“ (SF 178).

Wie man diese Idee bezeichnet, ist zunächst offen: man kann sie „göttliche Freiheit“, „Freiheit Gottes“ oder einfachhin „Gott“ nennen (vgl. SF 177) – entscheidend ist allein, daß diese Idee innerhalb einer Reflexion der endlichen Freiheit auftaucht. Sie erscheint „als ein notwendiges Moment der transzendentalen Struktur der Freiheit... und zwar als die Idee des erfüllenden Gehaltes für transzendente Freiheit“ (SF 178). Der so gewonnene Gottesbegriff entspricht weder dem Gottesbegriff der ontologisch-metaphysischen Tradition noch aber auch dem Gottesbegriff der traditionellen Transzendentalphilosophie (Kant, Fichte). Gott ist hier, wie Krings sich zur Charakterisierung der eigenen Position ausdrückt, im „Freiheitsmodell“ (SF 178), nicht im „Eminenzmodell“ (SF 178) gedacht.

Seine Entsprechung hat dieser Gottesbegriff in der biblischen Erfahrung von Gott. Der Gott des Alten Testaments ruft Israel, indem er sich dem Volk schon erschlossen hat; der Gott des Neuen Testaments erweist sich, indem er sich als die Liebe kundgibt und „im Liebesgebot den Entschluß im eminenten Sinn“ (SF 179) fordert, als der Gott, der in der transzendentalen Reduktion in begrifflicher Notwendigkeit erschlossen wurde.

Der Wert der transzendental-reduktiven Analyse für die begriffliche Aufschlüsselung der biblischen religiösen Erfahrung wird in der Anwendbarkeit des Begriffs der vollkommenen Freiheit auf den sich offenbarenden Gott sichtbar. Daß der reduktiv-transzendental gewonnene Begriff der vollkommenen Freiheit überhaupt anwendbar ist auf die geschichtlich vorgegebene religiöse Erfahrung, läßt sich innerhalb des Ganges der Analyse und durch diese nicht antizipieren. Krings sagt ausdrücklich, es sei – um die „Zweckmäßigkeit des Begriffs der vollkommenen Freiheit für das Begreifen einer Gotteserfahrung“ (G 638) aufzuweisen – eine „weitere und andersartige Denkkoperation“ (G 638) erforderlich. Durch diese „Denkkoperation“ wird es möglich, die vorgegebene, mit dem Anspruch auf Geoffenbartsein auftretende religiöse Erfahrung so durchsichtig zu machen, daß die Möglichkeit einer personal-geschichtlichen Offenbarung im Wort und im Fleisch (Inkarnation) einsehbar wird. „Der Begriff von Gott, der sich im Kontext der transzendental-reduktiven Analyse der Struktur der Freiheit als die Idee der unbedingten Freiheit ergeben hat, erweist sich... für den Begriff einer Offenbarung als ergiebig.“ (G 639) Genau diese Ergiebigkeit erbrachte die traditionelle philosophische Gotteslehre nicht; sie mußte trennen zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Gegensatz zwischen dem Philosophen- und dem Offenbarungsgott verschwindet in dem Augenblick, in dem das Denken mit dem aus ihm selbst entwickelten relationalen Begriff der vollkommenen Freiheit die geschichtlich vorgegebene religiöse Erfahrung, die ohne den Gebrauch von „Kategorien der Freiheit“ (G 640) absurd bleibt, angeht: „Wird der Begriff von Gott... im Modell der transzendentalen Freiheitslehre gedacht, so erscheint eine Offenbarung nicht absurd. Die Idee jener Freiheit, die durch sich selbst für andere Freiheit sich entschließt und eben darin allen Gehalt realisiert, läßt Offenbarung und freie Mitteilung als primäre transzendente Prädikate für einen Begriff von Gott zu.“ (G 640).

Da diese Prädikate transzendental sind, liefert der philosophische Gottesbegriff keinerlei Ableitungsmöglichkeit für eine geschichtliche Offenbarung. Eine transzendente Analyse zeitigt nur Transzendentales: notwendige und hinreichende Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, zu denen, insofern endliche Freiheit reduktiv analysiert wird, die vollkommene Freiheit als Idee zählt. Der existierende, geschichtlich sich offenbarende Gott bleibt außerhalb aller transzendentalen Erschließungsmöglichkeit, auch wenn der *Begriff Gottes* und einer Offenbarung fundamentales Resultat transzendentaler Erschließung ist und sich als anwendbar auf geschichtlich vorgegebene Gotteserfahrung erweist.

Die Intention des Krings'schen Versuchs, Gott zu denken, wird in ihrer Ganzheit von dem Vorhaben der Anwendung auf die alt- und neutestamentliche religiöse Erfahrung aus sichtbar: ausgehend von der Trennung zwischen autarker religiöser Erfahrung und autarker philosophischer Reflexion zeigt sich, daß die autarke Reflexion, insofern sie sich auf ihren eigenen Freiheitsursprung bezieht (vgl. vor allem den Aufsatz *Wissen und Freiheit*, SF 133 ff.), notwendig zu einem Begriff gelangt, der, ohne selber im mindesten geschichtlich-antizipative Kompetenz zu haben, autark gegebene religiöse Erfahrung dem Begreifen aufschlüsseln kann. Die philosophische Lehre von der vollkommenen Freiheit bleibt dabei ebenso in sich selber abgeschlossen, wie die geschichtlich religiöse Erfahrung ihre völlige Selbständigkeit behält. Die philosophische Reflexion gibt nicht Geschichte, sie konstruiert nicht Wirklichkeit, sie liefert Mittel zu ihrem Begreifen. „Der transzendente Begriff der Freiheit fixiert nicht die Geschichte, sondern orientiert sie.“ (G 640)

II. Fragen, Bemerkungen, kleine kritische Kommentare

Der Kringssche Versuch, ein Argument zu entwickeln, „das eine Philosophie der Freiheit zur Begründung des Glaubens an Gott beizubringen vermag“ (SF 12), steht in der Gegenwart – soweit ich sehe – solitär da. Zumindest gibt es unter den vielfältigen Versuchen, den Glauben an Gott philosophisch zu rechtfertigen, keinen, der so dezidiert wie der Kringssche der logischen Analyse die Kraft zutraut, einen Begriff von Gott stringent zu denken. Daß dieser Versuch zu Kritik, ja zu tiefer Skepsis herausfordert, spricht für, nicht gegen ihn: in der mit Kant anhebenden, bis in unsere Tage wirksamen metaphysikkritischen Tradition wäre es schlicht unglaublich, wenn ein solcher Versuch einhellig-fraglose Zustimmung fände; daß auf einen solchen rationalitätsbewußten Versuch überhaupt kritisch reagiert wird, ist die beste Widerlegung derer, die immer noch gedankenlos das Dictum vom Tod Gottes wiederholen. Gott – was immer man unter dem Namen näherhin verstehen mag (wenn nur etwas Bestimmtes und nicht bloß hochgesteigerte Vagheit) – ist so lange nicht tot in unseren Herzen, als die Rede über ihn nicht zwingt, intellektuell-gähnend zur Tagesordnung überzugehen. Die Lektüre des Kringsschen Versuchs, einen Begriff von Gott zu denken, hält davon ab, zur Tagesordnung überzugehen. Auch wenn im folgenden eine Reihe von kritischen Anfragen vorgebracht werden und nur teilweise der Kringsschen Gedankenführung zugestimmt werden kann, so stehen alle Fragen an Krings im vorhinein unter dem Eindruck des Hauptresultats, das das Studium seiner Freiheitsphilosophie, in Kantische Worte gefaßt, erbringt: „Gott ist doch kein Wahn.“

Zu 1) Die von Krings vorgenommene Trennung der religiösen Erfahrung von der philosophischen Reflexion in dem Sinne, daß beiden gleichwertige Autarkie zugesprochen wird, ist unanfechtbar. Es gehört zu den verhängnisvollen Folgen traditioneller transzendentalistischer Religionsphilosophie, im Vorhin die religiöse Erfahrung schon unter die Herrschaft des allein als autonom geltenden begrifflichen Auslegens gestellt zu haben.

Zuzustimmen ist Krings weiterhin darin, daß er diese Eigengeltung beider Wissensweisen nicht so versteht, als gebe es zwischen ihnen keine Berührungspunkte; sein Ziel ist gerade der Nachweis, daß – unter Voraussetzung der vollgewahrten Autarkie von Vernunftargumentation und religiöser Erfahrung – ein Komplementärverhältnis zwischen beiden besteht. Doch setzt Krings hinsichtlich des Komplementärverhältnisses auf der Seite der Gott denkenden Reflexion eine Einschränkung: offenbar braucht die religiöse Erfahrung, um sich selbst verständlich zu machen (z. B. im biblischen Wort, in sakralen Zeichen, in bestimmten menschlichen Verhaltensweisen) die begriffliche Explikation ihres Sinnes nicht (wie dies keine Erfahrung, um Erfahrung zu sein, braucht). Umgekehrt aber wird für Krings die philosophische Rede von Gott, ja der Gebrauch des Namens „Gott“ in der Philosophie, nur inhaltlich sinnvoll, wenn der philosophisch gewonnene Begriff der vollkommenen Freiheit *angewendet* wird auf eine vorgegebene Erfahrung, für die der Name „Gott“ konstitutiv ist. Hinsichtlich des materialen Sinnverstehens von „Gott“ kommt, ohne daß dadurch die innere Autarkie des Denkens von Gott vermindert werden würde, innerhalb des Komplementärverhältnisses von Gott-Denken und Gott-Erfahren letzterem eine Prävalenz zu. Diese Prävalenz ist nun aber nicht nur formal gemeint – nämlich so, daß innerhalb des Verhältnisses von Gott-Denken und Gott-Erfahren dem Gott-Denken die Funktion der Begriffsform, dem Gott-Erfahren die Funktion des Begriffsinhaltes (der als solcher auch ein Formales ist) zukäme, sondern: ausdrücklich spricht Krings davon, daß die religiöse Erfahrung mit einem Affirmationsanspruch, mit dem *Anspruch, als wahr anerkannt* zu sein, auftritt.

Hier kommt die autarke Reflexion, die ihr eigenes Existenzrecht gerade daraus zieht, Maßstab für Wahr und Falsch von Aussagen zu sein, in Konflikt mit dem Urteil, das schon

außerhalb und vor aller philosophischen Reflexion seitens des religiös Erfahrenden über die eigene Erfahrung gefällt wird. Die religiöse Erfahrung ist in der Kringssschen Konzeption ja keine blinde, gegenüber der Wahrheitsfrage gleichgültige, sondern eine mit einem *Urteil* – einem *bejahenden Urteil* – je versehene Erfahrung. Blickt man auf die mannigfaltigen Formen religiöser Erfahrung, speziell aber auf die biblische, so wird man zumindest hinsichtlich des Faktenbefundes Krings Recht geben müssen: was wäre das wohl für ein Glaube, der als Glaube (der in sich urteilslos ist) nicht schon begleitet wäre von der (im Wesen urteilsartigen) Überzeugung der eigenen Wahrheit? Das aber heißt für die philosophische Reflexion, die einer solchen religiösen Erfahrung konfrontiert wird, daß es außer und vor ihr schon Wahrheitsgewißheit gibt, die sich auch ausdrücklich sprachlich-vorphilosophisch (in jedem Glaubensbekenntnis „Ich glaube daß“ = „ich glaube, daß wahr ist, daß“) artikulieren kann. Mit anderen Worten: nach der Kringssschen Konzeption des Verhältnisses von philosophischer Reflexion und religiöser Erfahrung hat das Denken eines Begriffs von Gott den schon als wahr anerkannten Glauben zur Voraussetzung. Wenn überhaupt etwas gegen die neuzeitliche autonome Reflexion verstößt, dann dies: nimmt man ihr die universale Entscheidungskompetenz über Wahrheit, dann nimmt man ihr die Substanz. Descartes' Formulierung, so sehr sie von der späteren Philosophie modifiziert worden sein mag – wahr sei das, was klar und deutlich, d. i. durch bloße, glaubensunabhängige Vernunft, erkannt sei –, definiert das Bewußtsein, das die philosophische Reflexion von sich selbst als universal-autonomer hat.

Wir sehen hier eine echte Aporie: philosophische Reflexion und religiöse Erfahrung sind je autark; sie treten beide mit Wahrheitsanspruch auf; erstere aber tritt mit universalem Wahrheitsanspruch auf: vor ihr müsse sich auch der Wahrheitsanspruch der religiösen Erfahrung rechtfertigen; sie wiederum *muß* diese Aufforderung von sich zurückweisen – ohne eigenständigen Wahrheitsanspruch lieferte sie die Glaubensgewißheit an eine andere Instanz aus, sie gäbe sich auf. Ob nicht bei Krings die Tendenz besteht, sich doch auf die Seite der philosophischen Reflexion zu schlagen, wenn er sein Gott-Denken unter die Frage stellt: läßt sich ein Begriff von Gott sittlich verantworten?

Zu 2) Krings' Stellungnahme zur abendländischen Tradition philosophischer Theologie überrascht. Kann man der äußerst differenzierten „ontologisch-metaphysischen“ Tradition (schon die Subsumtion von tausend Jahren Denkarbeit unter *eine* „Denkungsart“ befremdet) einen gemeinsamen Fehler, nämlich objekthaftes Sprechen von Gott unterstellen? Die großen Metaphysiker haben sehr wohl gewußt, daß man eigentlich gar nicht von Gott *sprechen* kann, weil man – sei es aus Sprach-, sei es aus Denkknot – nicht anders als objektivierend über ihn sprechen kann; die mannigfachen Versuche (u. a. auch die *via eminentiae*), überhaupt philosophisch über Gott zu reden, standen – zumindest bei den maßgeblichen Denkern – doch immer unter der Einschränkung, man denke etwas, was man zwar denken müsse, was aber ganz anders sei als alles, was uns als inhaltlich bestimmtes Objekt begegnet. Wenn alles Gedachte, wie Schopenhauer und Husserl nachgewiesen haben (im Konsens wohl mit der ganzen Tradition), „Objekt“ ist – völlig gleich, welchen Inhalt das Gedachte hat –, dann ist die Rede von der „vollkommenen Freiheit“ ebenso objektivierend wie die Rede von „*id quo maius cogitari non potest*“. Das Problem der großen Metaphysiker bestand doch gerade darin, die Unumgehbarkeit objektivierenden Redens in dem Fall eingesehen zu haben, in dem auf das alle Objekthaftigkeit schlechthin Ermöglichende reflektiert wird.

Befremdlich wirkt auch, was Krings zu der mit Kant und Fichte anhebenden transzendentalistischen Tradition sagt: „Subjekt“ ist nicht *eo ipso* schon verbunden mit dem Begriff des Individuums (als eines Objekthaften), auch wenn in der Tat schwer zu denken ist, wie

Subjekt sein soll, ohne daß eine Objektrelation mitgedacht wird und zugleich je das Subjekt objekthaft gedacht (weil es anders gar nicht gedacht) wird. Wie sich die „ontologisch-metaphysische“ Tradition beim Denken Gottes mit dem Problem der unzulässigen Objektivierung (die aufgenötigt wird durch die Tatsache, daß *gedacht* wird) herumschlagen mußte, so war es in der vom Begriff des Subjekts ausgehenden transzendentalistischen Tradition des Gott-Denkens die Crux, einen subjekthaften (sittlich-personhaften) Gott zu denken, ohne ihn als individualisiert-vergegenständlichtes Subjekt der Kritik der reinen Vernunft ausliefern zu müssen. Läßt man die m. E. fragwürdige Einteilung der Geschichte des Gott-Denkens in einen „ontologisch-metaphysischen“ und in einen transzendentalistischen Teil einmal gelten, so gilt auch: wo immer es philosophisch um Gott ging, bestand, ausdrücklich artikuliert, das Bewußtsein, ein Nicht-Objekthaftes (das Nicht-Objekthafte schlechthin) nur objektivierend denken zu können. Eine Originalität in diesem Punkt – so als werde nun ein Begriff von Gott gedacht, der nicht mehr objektivistisch wäre (auch wenn Gott als „relationaler“ Begriff bezeichnet wird) – kann ich bei Krings nicht sehen. Zwangsweise steht er in einer – sich freilich vielfach modifizierenden – großen Gesamttradition.

Zu 3) Daß ein Versuch, Gott zu denken, transzendental-praktisch vorzugehen hat, ist zumindest insofern plausibel, als dieser Weg zwar von Kant und Fichte vorgezeichnet, nicht aber schon zu Ende gegangen ist. Warum sollte ein moderner Denker nicht versuchen, alle Möglichkeiten, die von der transzendentalistischen Freiheitslehre geboten werden, auszuschöpfen, um endlich adäquat das denken zu können, was die Vorgänger insgesamt nicht zulänglich denken konnten? Auch wenn Krings' eigener Versuch, dies zu leisten, eine Reihe von Fragen offenläßt, so sagt dies nicht, der Weg sei nicht gangbar, vielmehr reizen die offenen Fragen, es möglichst geduldig (und niederlagebereit) mit einer Gotteslehre aus transzendental-praktischem Prinzip zu versuchen. Krings kommt zweifelsohne das große Verdienst zu, das Freiheitsdenken für das Gottesproblem aktiviert zu haben.

Zu 4) Die *via reductionis* wird von Krings so differenziert beschrieben, daß man sich ihr ohne Zögern anvertrauen kann – mit dem zu dieser Methode gehörenden Bewußtsein, daß die *via reductionis* transzendentaler Provenienz nicht auf eine notwendige Existenz, sondern auf einen notwendigen Begriff führt: auf die notwendige und hinlängliche Bedingung der Möglichkeit von endlicher Freiheit. Der *existierende* Gott (der für Krings nicht schon *eo ipso* der *objektive* Gott ist) kommt der philosophischen Reflexion, die sich auf die *via reductionis* verpflichtet, von außerhalb ihrer zu (aus der religiösen Erfahrung in einem nicht mehr der philosophischen Reflexion verfügbaren Akt).

Die philosophischen Gotteslehren der Tradition erweisen sich, vom Kringschen Programm einer transzendental-reduktiv vorgehenden Theologie aus gesehen, als ungleich anspruchsvoller: sie gehen insgesamt auf den existierenden Gott; um dessen Erschließung willen beginnen sie mit der Erschließung des Begriffs von Gott. Auch Krings' Interesse geht weiter als auf einen bloßen Denk-Gott, aber dieses Interesse am existierenden Gott, das die Kringschen Überlegungen teleologisch leitet, wird ausdrücklich aus der Philosophie, die nach der *via reductionis* verfährt, herausgehalten. Versteht man Krings richtig, wenn man seine Aussage, der philosophischen Rede von Gott gehe die als wahr anerkannte religiöse Erfahrung voraus, in dem Sinne versteht, daß derjenige, der überhaupt das Interesse an einem rein begrifflichen Denken Gottes hat, dieses Interesse nicht aus diesem Denken hat, daß vielmehr ihm dieses Denken aus dem Vorwissen um den schon existierenden, d. h. für Krings: den geoffenbarten, sich dem Menschen zuwendenden Gott der religiösen Erfahrung erwächst? Aber wenn es so wäre, dann fragt sich, warum die religiöse Erfahrung zum Denken Gottes anregt? Kommt hingegen das Denken von sich aus auf dieses Interesse

(sobald es mit der religiösen Erfahrung konfrontiert ist), so gerät die religiöse Erfahrung ins Zwielficht: wer nämlich als Reflektierender, Krings' Voraussetzung zufolge, schon die *affirmierte* religiöse Erfahrung haben muß, um sinnvoll Gott denken zu können, ist der nicht gerade jemand, der doch nicht ganz so fest affirmiert, wie er sollte? Ist die eigentliche Intention, die zum transzendental-reduktiven Denken Gottes drängt, dann nicht doch der Unglaube – was der Voraussetzung widerspräche? Noch radikaler formuliert: macht sich nicht derjenige auf den transzendental-reduktiven Weg des Gott-Denkens, dem die vorgeblich vorausgesetzte Gewißheit der religiösen Erfahrung mit ihrem Hauptinhalt, dem existierenden Gott, abhanden gekommen ist (den man aber doch wieder gern hätte – und sei es bloß formal: im notwendigen Begriff, von dem man sich eine Anwendung auf religiöse Erfahrung verspricht)?

Wie dem auch sei: die *via reductionis* bescheidet sich mit dem Erreichen des Begriffs von Gott, und die Aufgabe, die sich nach ihrer Vollendung stellt, besteht nun nicht mehr – wie in der traditionellen natürlichen Theologie – darin, von diesem Begriff zur Existenz des Gedachten zu kommen, sondern in der Frage, wie man aus der philosophischen Reflexion, die auf den Begriff Gottes beschränkt ist, überhaupt herauskommt – nämlich wie man zur Anwendung der transzendental-reduktiv erschlossenen vollkommenen Freiheit zum Gott der Offenbarung gelangt. Die Antwort hat Krings im Ansatz schon gegeben: man kommt dadurch zur Anwendung, daß man sich an die Voraussetzung des eigenen Gott-Denkens erinnert: an die Bejahung einer religiösen Erfahrung. Der Philosoph, der den notwendigen Begriff Gottes denkt, ist schon, bevor er Gott denkt, bei der Existenz Gottes – aber wohl nicht (noch nicht) als Philosoph.

Zu 5) Die Behauptung, Freiheit sei – in dem weiten Sinn, den Krings verwendet – „real“, es gebe also eine Erfahrung von Freiheit, handelt sich zumindest eine scharfe Kontroverse mit einer mächtigen philosophischen Tradition ein, in die auch Kant gehört, der – auch wenn er Freiheit für wißbar hält – ausdrücklich die Erfahrung von Freiheit negiert. Die Tradition, aus der Protest erschallt, ist markiert durch die Namen Luther und Schopenhauer – die „Freiheit eines Christenmenschen“ ist ebenso metaphysischer Natur, wie die absolute Freiheit des Weltwillens das *schlechthin* Metaphysische ist. Freiheit erfahren – das heißt nach Schopenhauers Analyse (wohl der eindringlichsten, die das neuere Denken zu bieten hat): Hindernismangel erfahren – und sonst nichts. Alle politische Freiheit reduziert sich auf diesen negativen Freiheitsbegriff, von dem kein Weg weiterführt zu einem positiven, auch nicht in dem Sinn, daß man reduktiv zu einer Bedingung der Möglichkeit käme: wo keine Erfahrung, da auch kein korrespondierendes Transzendentes.

Der Zweifel am Sinn der Rede von der Erfahrung der Freiheit (die mehr sein soll als bloße Erfahrung von Hindernismangel) impliziert allerdings nicht den Zweifel am Recht der Annahme einer *praktischen* Freiheit. Nur unter der Voraussetzung des „Apriori der Ordnung“ ist es legitim, überhaupt von verantwortbaren, sittlichen Handlungen zu reden. Der Verzicht auf diese Rede, also der strikte Amoralismus, ist so absurd, daß er keiner Widerlegung bedarf. Wie allerdings das Apriori der Ordnung selber möglich ist – diese spezifisch philosophische Frage gehört zur Behauptung, es gebe sittliche Handlungen, deswegen unmittelbar hinzu, weil die bloße Handlung, die unter Sittlichkeitsanspruch steht, ihre eigene Geltung nicht verbürgen kann. Daß Krings die *praktische* Freiheit als ein eigenes Moment im Ganzen der Freiheitsstruktur ansieht, entspricht voll der Beschaffenheit des Verhältnisses von Handlung und Geltungsanspruch.

Zu 6) Gibt es verbindlich geltende, d. i. unter einem Apriori der Ordnung stehende Handlungen, so besagt dies, daß eine Aktualität sich realisiert, welche Geltung setzt. Kant

hat gezeigt – und Krings bewegt sich hier auf Kants Denkebene –, daß es nur dann sinnvoll ist, von einer sittlichen Handlung (d. i. einer Handlung mit „gut“/„böse“-Präzifizierbarkeit) zu reden, wenn die Aktualität, der sich die Handlung verdankt, eine *unbedingte* ist. Regelsezung schließt für Krings Unbedingtheitssetzung mit ein. Das Unbedingte wird in einleuchtender Analyse als Freiheit im strikten Sinne aufgezeigt. Praktische Freiheit ohne das Moment der Unbedingtheit könnte nicht leisten, was sie leistet: das Apriori der Ordnung.

Würde es aber nicht genügen, bei der Einsicht stehenzubleiben, daß praktischer Freiheit ein Unbedingtheitsmoment zukommt, welches das eigentlich Freiheitshafte der praktischen Freiheit ausmacht und das man, als das Ermöglichende (genauer: Selbstermöglichende) von praktischer Freiheit, „transzendente“ Freiheit nennen kann (wie Krings es tut)? Anders gefragt: erreicht die Freiheitsanalyse nicht genau dort ihr Ende, wo Freiheit als transzendental-notwendiges Moment auftaucht und als dieses Moment auch ausdrücklich bezeichnet wird? Aber Krings geht weiter.

Zu 7) Er begnügt sich nicht mit der Kantischen postulativ-wirklichen Autonomie, nämlich mit dem Wissen, daß Freiheit absolute Bedingung der Möglichkeit sittlicher Handlung ist und daß diese transzendente Freiheit als solche nicht mehr weiterentfaltet werden kann. Krings entwirft, wie gezeigt wurde, eine positive Freiheitslehre: er bringt Prädikate der Freiheit, die uns näherhin sagen, was Freiheit ist: Sich-öffnen, Ent-schluß (mit korrespondierenden Negativformen). Bei noch so angestrengtem Nachdenken scheint in den Kopf nicht hineinzuwollen, was Krings vorgeblich rein analytisch aus der transzendentalen Freiheit gewinnt. Liegt in der Tat nicht ein *synthetischer* Akt der Reflexion vor, wenn Freiheit, plausibel bestimmt als Selbstaffirmation, dann – nicht mehr analytisch plausibel – weiterbestimmt wird als Sich-öffnen und als Ent-schluß? Winkt hier nicht, könnte der Mißtrauische fragen, allzu sehr das Ziel herüber, das der von der Freiheit ausgehende philosophische Gott-Denker jenseits der Philosophie (nämlich im sich offenbarenden Gott) schon festgesetzt hat?

Wir meinen: hier liegt ein Sprung im analytischen Bestimmen vor. Es wird etwas eingeführt, was sich aus der analytischen Reduktion der praktischen Freiheit so nicht ergibt: aus ihr ergibt sich nicht mehr und nicht weniger als die Einsicht, daß der Unbedingtheitscharakter von Handlungen nicht aus den Handlungen selber (als empirischer Vorkommnisse), sondern aus einer eigenen ursprünglichen Aktualität stammt, die man mit Krings „transzendente Freiheit“ nennen kann. Aber Krings macht die transzendente Freiheit selber wieder zum weiterzubestimmenden Gegenstand und betreibt Kantisch gesprochen eine synthetische Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen, denn die Prädikation der Freiheit durch „Sich-öffnen“ geht nicht analytisch aus dem vorherentwickelten Begriff der transzendentalen Freiheit hervor. Ein weiteres in Wahrheit *synthetisches* Prädikat ist das Moment des Gehaltes, das Woraufhin. Wie kann eine Bedingung der Möglichkeit ein „Woraufhin“ haben? Wird nicht auch mit dieser nur scheinbar analytisch gewonnenen Prädikation die transzendente Freiheit unter der Hand zu einer von den abstrakten Hypostasen, die Krings vermeiden will?

Solange nur die Rede ist von einer notwendig zu denkenden Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit, ist die transzendente Freiheit als der Unbedingtheitsgrund in allen Realisierungen praktischer Freiheit ein Analyticum. Die jetzt vorgenommene Weiterbestimmung der Freiheit behandelt diese aber wie ein analysierbares „etwas“, das die Freiheit aber gar nicht sein soll. Nachdem die transzendente Freiheit insgeheim – in der Rede vom „Sich-öffnen“ und vom „Woraufhin“ – substantialisiert wurde (auch sprachlich wird ja von der transzendentalen Freiheit so gesprochen, als komme sie vor), werden ihr, nachdem ihr,

als hypostasierter, synthetische Attribute verliehen wurden, dann weitere analytische Attribute abgewonnen. Der Krings'sche Gedankengang wird mit der Einführung der beiden genannten Prädikate synthetisch; was dann folgt, sind in der Tat – sehr penibel durchgeführte – Analysen der zuvor synthetisch gesetzten Attribute „Sich-öffnen“ und „Woraufhin“.

Zu 8) Innerhalb der weitergeführten Analyse der mit den beiden Prädikaten versehenen Freiheit kommt Krings immanent konsequent dazu, die Frage nach dem Erfüllenden der Freiheit zu stellen. Wenn die Antwort lautet, das Erfüllende für Freiheit sei Freiheit, wenn weiterhin in einer scharfsinnigen Erörterung das Moment der Andersheit eingeführt wird, so bleibt die Analyse nun so lange in der Tat analytisch, bis von „anderer Freiheit“ gesprochen wird. Wie soll man „andere Freiheit“ hypostaselos denken? Und die Hypostasierung der transzendentalen Freiheit, die ihr Erfüllendes in der anderen Freiheit hat, wird auch im gleichen Atemzug – wider Willen – ausgesprochen: die „andere Freiheit“ ist die „Freiheit der anderen als Vernunftwesen“ – wo kommen die Vernunftwesen, also doch wohl existierende Individuen, auf einmal her, wenn nicht schon unausgesprochen immer die Intention auf ein individuelles freies Wesen bei der Rede von der transzendentalen Freiheit, die „Sich-Öffnen“ ist und einen Gehalt hat, mit im Spiel war? Gleichwohl muß man Krings zugeben, daß der Gedankengang als solcher, d. h. im Sinne eines Programms genommen, etwas Bestechendes hat: von einer transzendental-reduktiven Analyse der praktischen Freiheit aus gelangt das Denken zur Einsicht, daß die Anerkennung der Freiheit des anderen Menschen ein notwendiges Moment der Freiheit ist, die sittliches Handeln ermöglicht. Es könnte sein, daß Krings mit diesem Programm über Kant und Fichte fruchtbar hinausweist – die konsistente Durchführung des Programms indes leidet unter der angedeuteten Hypostasierungstendenz. Ob sich die auf den Gottesbegriff hinführende transzendental-reduktive Freiheitsanalyse nicht so durchführen läßt, daß *die* Freiheit, die als unbedingte Aktualität praktische Freiheit begründet, weder selber hypostasiert noch zur Eigenschaft von Hypostasen (individueller Vernunftwesen) wird?

Zu 9) Eine besonders heikle Stelle taucht im Krings'schen Gedankengang dort auf, wo er von „endlicher“ Freiheit spricht. Es wird genau angegeben, worin diese Endlichkeit besteht (Freiheit, die der Realisierung bedarf). Aber wieso kann eine „Bedingung der Möglichkeit“ überhaupt mit dem Gesichtspunkt einer Realisierung (in welcher Form sie auch immer erfolgt, ist zunächst noch gleichgültig) zusammengebracht werden? Eine notwendige und hinreichende Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit kann sich weder realisieren noch nicht realisieren. Sie ist notwendig Gedachtes. Mehr läßt die Rede von der Bedingung der Möglichkeit nicht zu – außer noch, daß sie selber keinen Grund mehr hat: unbedingte ist. Das aber heißt gerade, daß der Krings'sche Ansatz darauf hinausläuft, dem Menschen, insofern ihm Freiheitserfahrung zukommt, in dem, was er wesentlich ist – Freiheit – ein Unbedingtheitsmoment zuzusprechen. Wie dieses Unbedingtheitsmoment selber nochmals endlich sein soll, läßt sich analytisch nicht ermitteln.

Ebenso wenig scheint aber die Rede berechtigt, in jeder Freiheitserfahrung geschehe um jenes Unbedingtheitsmoments willen ein Vorgriff auf unbedingte Freiheit. Die Freiheit ist doch die Idee des Unbedingten und als solche in jeder Freiheitserfahrung bedingend ermöglichend präsent. Von ihr zu sagen, sie sei endlich, greife aber aufgrund ihrer Unbedingtheit auf „vollkommene“ Freiheit vor, ist nicht nur problematisch, weil der die Unterscheidung „endlich“ – „vollkommen“ leistende Begriff der „Realisierung“ fragwürdig ist, – die Rede vom Vorgriff setzt ja gerade die in sich unbedingte Freiheit von ihr selbst ab: so, als ob nicht Freiheit als Freiheit schon unbedingte (und damit vollkommene) Freiheit wäre. Nun sind auf einmal zwei verschiedene Freiheiten im Spiel: eine unbedingte-endliche

und eine unbedingt-vollkommene Freiheit. Oder ist die endliche Freiheit nicht schon als Freiheit unbedingt? Wäre sie es nicht, dann fiel die ganze Analyse in sich zusammen. Ist sie aber unbedingt, dann fragt sich, warum sie nicht schon vollkommen ist – und der Mensch zugleich, oder sagen wir es vorsichtiger, der Begriff des Menschen auch der Begriff von Gott ist?

Nimmt man die Rede von der vollkommenen Freiheit in dem Sinne, wie Krings sie konzipiert, dann eröffnet sich eine weitere Fragedimension: die Gegenüberstellung von endlicher und vollkommener Freiheit – einmal zugegeben, sie bestehe aufgrund der Freiheitsanalyse zu Recht – hat formal verblüffende Ähnlichkeit mit der von Krings so scharf abgelehnten *via eminentiae*. Was ist der Vorgriff anderes als die Einsicht in das Schon-Überhöhtsein eines Endlichen durch ein Vollkommenes? Zugegeben: nicht ein Seiendes wird überhöht gedacht, sondern Freiheit (wenn Krings gegen unsere Hypostasenvermutung im Recht ist). Das Verfahren aber, durch das Krings von der endlichen zur vollkommenen Freiheit kommt, – *sit venia verbo* – ist die altbekannte *Via eminentiae*-Methode. Muß man bei der Lektüre der betreffenden Passagen bei Krings nicht ständig an den großartigen cartesischen Gedanken denken, daß der, der sich als unvollkommen erkenne, darin schon Vollkommenheit gedacht habe – daß er also den Vorgriff auf den Begriff der vollkommenen Freiheit in der Erkenntnis der eigenen Endlichkeit vollzogen habe?

Noch an einen anderen einflußreichen Denker erinnert die Art, in der Krings seinen Denkweg zum Gottesbegriff geht: an Christian Wolff, der am Leitfaden des von Leibniz für die Metaphysik zum Hauptprinzip erhobenen Satzes vom zureichenden Grund durch *reines* Denken das endliche Sein auf den schlechthinnigen Grund, der gedacht werden *muß*, bezieht. Zwar gehört Wolff nicht in die transzendentalistische, sondern in die „ontologisch-metaphysische“ Tradition (mit vorweisenden Momenten allerdings auf Transzendentalität), und seine *theologia naturalis* setzt nicht am Begriff der Freiheit an, aber die Assoziation, die sich bei dem Durchdenken der Krings'schen Argumente hinsichtlich Wolffs einstellt, hat insofern ein *fundamentum in re*, als Krings ebenso wie Wolff das Hauptgewicht der gedanklichen Explikation auf die Entfaltung des *Begriffs* von Gott im Rahmen eines großangelegten *Möglichkeitsdenkens* legt. Das transzendental-reduktive Verfahren gleicht an manchen Stellen, vor allem dort, wo Krings auf den streng notwendigen *Begriffszusammenhang* zwischen den einzelnen Gedankenschritten hinweist, dem von Wolff befolgten Satz-vom-Grund-Denken, das zu einem ähnlich stringenten *Begriffszusammenhang* in der Gotteslehre zu kommen versucht. Allerdings geht Wolff ganz anders als Krings über diesen strengen *Begriffsnexus* dadurch hinaus, daß auch er wie die ganze Tradition die Existenz Gottes dartun will und nicht beim notwendig gedachten Begriff stehen bleibt.

Zu 10) Den existierenden Gott, der für Krings der Gott der Offenbarung ist (nicht ein objekthaft gedachter Gott, den es „nicht gibt“), erreicht die transzendental-reduktive Freiheitsanalyse mit voller Absicht nicht; sie kann ihn aufgrund der Eigenart der reduktiven Analyse nicht erlangen und will ihn auch nicht erlangen. Gleichwohl – wir deuteten es schon an – geht es auch Krings um das Begreifen des existierenden Gottes. Nur der „*insipiens*“ sagt: es ist kein Gott – der Gott nämlich, der nach biblischer religiöser Erfahrung durch Mose und die Propheten gesprochen, der durch Zeichen sich offenbar gemacht hat. Gegen den „*insipiens*“ der Psalmen richtet sich letztendlich auch die Krings'sche philosophische Reflexion, denn dieser „*insipiens*“ steht außerhalb der religiösen Erfahrung, die die Offenbarkeit des existierenden Gottes verbürgt, und außerhalb des Denkens, das nach Auffassung von Krings notwendig auf einen Begriff von Gott leitet. Hilft dem „*insipiens*“ aber, solange er außerhalb der religiösen Erfahrung steht, d. h. solange er nicht *glaubt*, der philosophische Aufweis der Notwendigkeit des Begriffs einer vollkommenen Freiheit?

Versteht er überhaupt – über den abstrakten Begründungsgang hinaus –, woraufhin dieser Begriff je gerichtet ist, wenn er nicht bloße Benennung für ein transzendentes Moment in einem transzendental-logischen Begründungsgang bleiben soll?

Diese Fragen führen wieder auf das Ausgangsproblem, das das Verhältnis von philosophischer Reflexion und religiöser Erfahrung betrifft (s. unter Pkt. 1), zurück. Krings macht sein Gott-Denken bewußt abhängig von der Voraussetzung, daß der Mensch dem, was begrifflich als Gott entwickelt wird, schon begegnet ist. Die philosophische Reflexion, die in sich von jener Voraussetzung völlig unberührt bleibt, ist als ganze hingeordnet auf das Wissen um den schon offenbaren Gott. Daher wäre es ungerecht, Krings einen simplen Apologetismus zu unterstellen – so als wolle er dem, der den Offenbarungsglauben nicht hat, zumindest den Vorhof zum Heiligtum zeigen, in den er dann vielleicht eintreten kann. Krings hat ein viel zu genaues Verständnis von der Unvorgreiflichkeit des Glaubens, als daß er sich zum Missionar für die erklären würde, die – aus welchen Gründen auch immer – den Glauben nicht haben. Gerade aber weil Krings seine philosophische Reflexion unter der Voraussetzung der Unvorgreiflichkeit des Glaubens, d. i. unter der Voraussetzung des Bewußtseins, daß der Glaube nicht unser Werk ist, anstrengt und den philosophisch erschlossenen Begriff Gott de facto auf den biblisch geoffenbarten Gott hin konzipiert, stellt sich auf dringlichste Weise die Frage nach dem Sinn des philosophischen Versuchs, mittels einer transzendental-reduktiven Analyse den Begriff Gottes zu denken.

Der Sinn und die Tragweite dieses Versuchs können nur sichtbar werden vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Grundtendenz philosophischer Reflexion zur absoluten Autonomie. Konfrontiert mit der religiösen Erfahrung, wie sie vor allem in der biblischen Botschaft sich artikuliert, entfalten sich drei wichtige Typen der Reaktion der autonomen Reflexion auf die religiösen Erfahrungsgehalte: diese werden entweder integrativ affirmiert (d. h. von der autonomen Vernunft nach *ihrem* Maßstab beurteilt und ausgelegt, z. B. in Kants und Hegels Religionsphilosophie) oder sie werden mehr oder minder für bloß geschichtliche Äußerungsweisen menschlicher Bedürftigkeit angesehen und total historisiert (z. B. Marx, Marxismus) oder aber es erfolgt ein In-sich-Zusammenbrechen der autonomen Reflexion in Anbetracht ihrer Unfähigkeit, die den Menschen existentiell angehenden Interessen zu befriedigen – das geschieht dort, wo die autonom erklärte Vernunft aufgefordert wird, sich dem Glauben zu ergeben (Hamann, Kierkegaard).

Das Verblüffende an der Krings'schen Position besteht darin, daß sie das Recht der autonomen Reflexion ebenso hochhalten will wie das Recht der religiösen Erfahrung: sie integriert nicht nach Kantischem Muster die religiösen Erfahrungsgehalte der autonomen Reflexion, sie opfert die religiöse Erfahrung auch nicht der historisierenden Vernunft, sie läßt aber auch nicht ein zum Sprung in den reflexionsüberwindenden Glauben. Krings lehrt: Die philosophische Reflexion kann ganz autark einen Gottesbegriff erbringen, und doch erfüllt dieser sich nur unter der Voraussetzung des Ergangenseins einer geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes.

Offen bleibt allerdings, woher es kommt, daß der philosophische Begriff von Gott, den Krings entwickelt, gerade die religiöse Erfahrung trifft, die wir im Alten und im Neuen Testament vor uns haben, und interessant wäre zu wissen, wie die einzelnen Grunddogmata des Symbolums (Inkarnation, Leiden, Kreuzestod, leibliche Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung) im Horizont des Krings'schen Gottesbegriffs sich darstellen. Diese Frage ist nicht nur akademisch interessant, sie ist für die Haltbarkeit des Krings'schen Gott-Denkens lebenswichtig. Vor allem würde eine solche Anwendung des philosophischen Gottesbegriffs Aufschluß geben über die von Krings offen gelassene Eigenart der „Denkoperation“, die jene Anwendung leistet, und es würde schließlich – last not least – die in unseren Betrachtungen allenthalben präsenste Frage beantwortet werden können, warum derjenige,

der im Glauben steht, die autonome Reflexion überhaupt anstrengt. Es liegt ein merkwürdiges Zwielicht über diesem Versuch Gott zu denken: einerseits sieht man sehr wohl ein, daß das vernünftige Denken des Glaubenden danach verlangt, sich an den Glaubensinhalten zu aktivieren, andererseits aber hat diese Aktivierung für die autonome Reflexion etwas Müßiges (der Glaube ist selber ein autarkes Verstehen), für den autonomen Glauben etwas leicht Skandalöses (denn was sucht die Vernunft noch dort, wo eh schon alles klar ist?).

Trotz dieser Ambivalenz, die der Kringsschen Position eignet, ist ihr Wert für das gegenwärtige Denken eindeutig sicher. Krings unterbreitet einen Vorschlag, wie die philosophische Reflexion sich verhalten kann, wenn sie (entgegen der herrschenden Tendenz autonomistischer Reflexion) den Glauben nicht in seiner Autarkie ausschließt: die philosophische Reflexion muß sich mit einem rein formalen Begriff von Gott bescheiden und sie muß *warten*, ob sich aus der geschichtlich sich ereignenden religiösen Erfahrung der existierende Gott erschließt, der den „insipiens“, unbelehrbar durch philosophische Reflexion, zum Verstehenden wandelt, ohne daß dieser dazu etwas zu tun vermöchte. Der Glaube, auf den die Kringssche philosophische Reflexion im Wartestand ist, ist nicht des Menschen Werk, auch wenn er sich in ihm ereignet.

Vielleicht kommt der Kringssche Versuch zu früh. Noch scheint der Absolutheitsanspruch philosophischer Reflexion so durchschlagend zu sein, daß jene Wartehaltung dem philosophisch Reflektierenden als ein *sacrificium intellectus* erscheinen muß; zwar haben sich seit dem Niedergang des Idealismus immer wieder Stimmen gemeldet, die dazu aufforderten, die Grenzen autonomistischer Reflexion hinsichtlich der Frage nach der Bestimmung des Menschen zu sehen. Aber mehr als die Aufforderung, die eigenen Grenzen zu sehen, kann in der heutigen Situation, die noch immer ganz und gar vom Autonomiebewußtsein der Vernunft geprägt ist, nicht verantwortet werden. Das bringt das Denken, wenn es um Gott geht, in eine aporetische Lage: will es denkend sich um Gott bemühen, dann kommt es (wenn überhaupt) zu einem Begriffsgott; will es, aufgrund seiner Einsicht in die eigenen Grenzen, diesen Begriffsgott zum existierenden Gott machen, um in ihm die Bestimmung des Menschen zu finden, so wird es an den eigenen Grenzen von diesem Vorhaben abgehalten. Auch wenn es eine Ahnung davon hätte, daß es stille stehen müsse, wenn ihm von außerhalb seiner selbst Antwort versprochen wird, kann es – will es nicht träge in sich ruhen – die ihm eigene Aktivität, d. h. die rationale Argumentation, nicht unterlassen. Das ist bei Krings zu sehen: das Denken, das um seine Grenzen weiß, kann nicht umhin, doch den Begriff von Gott zu denken. Daß dabei, wenn auch mit vielen Problemen versehen, dem Denken der Bezug zu einer autarken religiösen Erfahrung zugesprochen wird, sollte zumindest als ein Zeichen angesehen werden, das dem Spötter entgegengehalten werden kann, der dem, der Gott *nur* durch Begriffsanalyse finden will, zuflüstert, daß der Kopf, der einem Enthaupteten aufgesetzt wird, bedenklich wackelt.

Schein und Erscheinung im platonischen „Symposion“

Von Claus-Artur SCHEIER (Braunschweig)

Heute wie früher ist das platonische *Symposion* ein vielgelesenes und -kommentiertes Zeugnis der Philosophie. Gründe für diese Beliebtheit liegen nicht fern: ein Thema, das jedermann anspricht, ein glücklicher geschichtlicher Augenblick, ein glänzender Kreis von Rednern, ein lebendiges, sogar turbulentes Geschehen, dazwischen der souverän Spiel und