

Bernard Quelquejeu

Ethische Autonomie und Gottesfrage

Sobald man versucht, in einer möglichst einheitlichen Gesamtschau die komplexe Verkettung der intellektuellen, moralischen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen, aus denen unsere «moderne Welt» hervorging, in den Griff zu bekommen, stellt man mit Erstaunen das Auftauchen neuer Wirklichkeitserfahrungen fest, die neue sittliche Verhaltensweisen und bisher nicht gekannte Wertnormen mit sich bringen. Es lassen sich zum Beispiel nennen: der Wille zur technischen Beherrschung sowohl der äußeren als auch der eigenen menschlichen Natur zusammen mit dem Willen, alle Bereiche des Lebens verstandesmäßig zu durchdringen; der Wille zu unbedingter Freiheit in einem umfassenden Streben nach Selbstbestimmung; der grundsätzliche Wille des Menschen zu politischer Gleichheit im weitesten Sinne des Wortes als Gleichheit der für das menschliche Dasein in der Welt entscheidenden Bedingungen; ein lebendiges Bewußtsein von der geschichtlichen Veränderlichkeit der menschlichen Existenz und aller ihrer Ordnungen, oft mit ausdrücklicher oder stillschweigender Fortschrittsgläubigkeit verbunden¹.

Diese an neuen ethischen und normativen Verhaltensweisen reichen neuen Wirklichkeiten deuten ein ebenso neues anthropologisches Bewußtsein an. Seine Schlüsselbegriffe sind – darüber besteht kein Zweifel – das Verlangen nach *Freiheit* und die Anerkennung der *Würde* des Menschen.

Unschwer läßt sich inmitten all der verschiedenen, überall in den Menschenrechten zum Ausdruck gelangenden Ansprüche zuerst das Verlangen nach *Freiheit* erkennen. Es ist analysierbar als Recht auf Selbstbestimmung, handle es sich nun um die Individualexistenz oder um die verantwortliche Teilnahme an den Entscheidungen und am Schicksal der Gemeinschaft. Man darf sich hier nicht täuschen: nicht die subjektive Wahlfreiheit belebt ursprünglich diese neue an-

thropologische Sicht, sondern vielmehr die der vernünftigen und verantwortlichen Autonomie des Menschen entspringende Freiheit. Demnach scheint der gemeinsame wesentliche Punkt dieser verschiedenen Forderungen tatsächlich im Anspruch auf «Autonomie» zu liegen, im Anspruch, sich selbst Gesetz zu sein. Ethisch und politisch gesehen bestimmt die Autonomie, von der hier die Rede ist, ein Mensch-werden als freies Subjekt in einer freien Gesellschaft.

Gerade auf der Grundlage dieser verantwortlichen Freiheit als des ethischen Autonomieprinzips nun eignet sich der moderne Mensch eine unveräußerliche und unverletzliche *Würde* zu. Man darf sicher nicht übersehen, daß diese Würde den verschiedenen Religionen oder großen Ideologien entsprechend unterschiedlich verstanden wird (als Bild Gottes, Kind Gottes, vernünftiges Lebewesen, autonome Persönlichkeit, Schnittpunkt gesellschaftlicher Beziehungen usw.). Diese Verschiedenheit drückt nichtsdestoweniger die gemeinsame und unveränderliche Einsicht aus, daß in dieser Würde ein absoluter, sich jeder Relativierung verweigernder Wert erfahren wird. In dieser Würde liegt der unmittelbare Grund für alle ethischen und politischen Bewertungen wie auch für alle Normsysteme, auf denen die modernen Gesellschaftsgebilde aufruhren.

Die vorausgehenden Beiträge haben die kulturellen und philosophischen Quellen des *Autonomiebegriffs* untersucht, Autonomie im Sinne einer Grundlage für die unantastbare Würde des Menschen und sein radikales Freiheitsverlangen; sie haben die Art und Weise erörtert, wie dieser Begriff im Christentum Gegenstand einer theologischen «Rezeption» hat werden können, mit begeisterter Zustimmung, scharfer Absage oder auch kritischer Unterscheidung im Gefolge. Absicht unseres Beitrags ist zu untersuchen, in welchem Maß «die Freiheit eine Möglichkeit darstellt, Gott zu denken», wie H. Krings sich ausdrückt. Das heißt, wir wollen dem nachgehen, was aus der traditionellen «Gottesfrage» geworden ist in einer Welt, die sich aus der Aufklärung und der Säkularisation herausgeformt hat, sich die anthropologische Sicht, von der wir gesprochen haben, zu eigen zu machen verlangt und die mindestens als Gemeinschaft keine andere Ethik mehr zuläßt als die der Autonomie.

Wir waren der Auffassung, es sei besser, sich an tatsächlich von Philosophen durchgeführte

Versuche zu halten, um dann in diesem Umfeld die Gottesfrage zu stellen, anstatt sich in allgemeinen, in kurzen Beiträgen stets enttäuschenden Erwägungen zu ergehen. Aus persönlicher Neigung und Kompetenz und auch weil wir den Eindruck haben, nicht wenige Leser dieser Zeitschrift seien diesbezüglich in Unkenntnis, haben wir uns willentlich auf eine Geistesfamilie beschränkt, die man gewöhnlich als «Philosophies de la réflexion» (Philosophien des Denkens) bezeichnet. Vom geschichtlichen Ursprung her stehen diese philosophischen Systeme in der Linie der Gottesbetrachtung Kants sowie der intellektuellen und moralischen Revolution, die sie in diesem Bereich vollzogen hat. Darum ist es notwendig, mit einer gedrängten Betrachtung des Kantschen «moralischen Gottesbeweises» zu beginnen.

I. Moralische Autonomie und religiöse Frage nach Kant

Die frühen Philosophen vor Kant hatten das Moralproblem in seiner Beziehung zur theologischen Frage zumeist als das einer Bestimmung des «höchsten Gutes» angegangen. Kant hat dann in der Grundsicht seiner Philosophie – Prüfung des rechtmäßigen Gebrauchs unserer Fähigkeiten vor dem Gericht der Vernunft – die Problemstellung verschoben und aufgezeigt, daß für die philosophische Vernunft das wahre Problem nicht darin bestehen kann zu bestimmen, was das «höchste Gut» in sich selber sei, sondern was man unter dem rechten Tun verstehen müsse, jenem Tun, das von einem guten Willen getätigt wird. Die Untersuchung des guten Willens² ermöglicht den Aufweis, daß die einzige bestimmbare Vorstellung eines dem Wollen vorstehenden absoluten Gutes die einer bedingungslosen Bereitschaft des Willens ist, das heißt der Beziehung, die der Wille zwischen sich selbst und dem Moralgesetz schafft: Das absolute Gut liegt in einem Willen, der aus reiner «Ehrfurcht» vor dem moralischen Gesetz handeln will und aus keinem anderen Grund sonst.

Diese Verlagerung der Moralfrage hatte zur hauptsächlichen Folge die Anerkennung des Grundsatzes von der *Autonomie* des Willens im vollen Gegensatz zu jeder Fremdgesetzlichkeit. Es ist nicht übertrieben, im Hinblick auf alle Lehrsysteme, die die sittliche Ordnung auf die Existenz eines Höchsten Gesetzgebers gründeten, von einer Revolution der Moralphilosophie zu sprechen. Was wir hier hervorheben müssen,

das sind die Folgen dieser Revolution für die Stellung der Gottesfrage.

Die von Kant in seiner Dialektik der «Kritik der praktischen Vernunft» über die Vorstellung vom höchsten Gut geführte Analyse zwang den Philosophen zu dem Schluß, es sei unvernünftig, dieses Gut, das Ziel der Empfindung, das Glück also, und jenes Gut des Willens, nämlich die reine Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz aus Ehrfurcht vor ihm, in einer einzigen Idee bestehen zu lassen. Wenn es aber auch nicht möglich ist, von diesem Grundsatz der Autonomie des freien Willens auch nur ein wenig abzuweichen, so folgt daraus doch nicht – bewundernswerte Strenge der Überlegung Kants! –, daß der Aussicht auf das Glück in der Idee vom höchsten Gut als «dem ganzen Gegenstand»³ des Willens überhaupt kein Platz zukommen dürfe. Warum? Weil wir nicht umhin können zu denken, daß dem moralisch Handelnden gerechterweise im Glück der Lohn für seine Tugend zuteil wird.

Das ist ein gerechtes und vernünftiges Verlangen. Wir werden ja nicht nur und auch nicht zuerst durch ein Verlangen unseres Empfindens zum Glauben gebracht, das Glück müsse für uns Wirklichkeit werden; das ist vor allem ein von der Vernunft getragenes und gefordertes Urteil. Im Tun, darin ich in Gehorsam zum moralischen Gesetz meine Pflicht erfülle, liegt nach Kant nicht bloß die intellektuelle Überzeugung von der Verpflichtung des Sollens eingeschlossen, sondern auch der Glaube, daß die Ordnung der Dinge dieser Pflicht nicht widerspricht. Wäre die Pflicht nicht eine unsinnige Illusion, wenn wir nicht glauben dürften, daß unser jetziges Dasein unabgeschlossen und die Heiligkeit selbst (die ständige Bereitschaft für die reine Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz) nicht gegen die Natur ist?

Es ist also ein Verlangen nach Sinn, einerseits von der Vernunft und andererseits von dem Wissen her, daß solches Verlangen von jeher in der Idee vom höchsten Gut enthalten ist, da wir uns vorstellen könnten – ohne übrigens zu wissen, wie dies möglich sei –, daß wir die Aussicht einer unbegrenzten Entwicklung unseres sittlichen Verhaltens vor uns haben und daß es in dieser Zukunft ein gerechtes Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und dem Glück geben wird. Das zuerst genannte Verlangen bestimmt in uns den vernünftigen Glauben – nicht im Sinne der spekulativen Erkenntnis, sondern der «praktischen»

Notwendigkeit – an die Unsterblichkeit der Seele; das zweite den vernünftigen Glauben an die Existenz Gottes. Das eine wie das andere ist so im sittlichen Tun mit eingeschlossen.

Gewiß, wir können uns nicht vorstellen, daß diese Übereinstimmung von Tugend und Glück einzig auf dem Weg über die Natur, wie wir sie kennen, verwirklicht wird; und wir können auch nicht meinen, daß unser Wollen aus eigenen Kräften das Glück mit der Tugend zu verbinden vermag. Aber das willentliche Tun bliebe sinnlos, könnten wir nicht glauben, daß Gott, die intelligente Erstursache und der heilige Wille, die sichtbare Welt so organisiert hat, daß sie die unbegrenzte Entwicklung der Sittlichkeit ermöglicht und der Tugend durch das Glück den angemessenen Lohn verleiht. Der Glaube an die Existenz Gottes, der das «Reich der Zwecke», wie Kant sagt, oder das «Reich Gottes», wie sich die christliche Religion ausdrückt, vorbereitet hat, ist keine Pflicht, ja nicht einmal ein einfaches «Bedürfnis»: Er ist ein vernünftiges Verlangen, eine «Gläubigkeit» aus praktischer Vernunft heraus, ein Postulat, dessen Verneinung die Absurdität menschlichen Tuns nach sich zöge.

Solche Weise, die Gottesfrage zu stellen, unterscheidet sich von denen aller Philosophen vor Kant – Rousseau vielleicht ausgenommen. Ihre Besonderheit besteht darin, daß sie auf dem Zeugnis des moralischen Gewissens gründet, durch das wir das Absolute erreichen. Gott existiert, weil wir wissen, daß die Pflicht existiert; und darüber kann kein spekulativer Skeptiker im Zweifel sein. Wir suchen Gott vergeblich außer uns, wenn wir ihn nicht zuvor in uns gefunden haben, im Innersten jener allem vorausliegenden und unzerstörbaren Gewißheit, die den Zusammenbruch unserer Kenntnisse und konkreten wie abstrakten Überzeugungen überleben kann und muß.

Die vorkantianischen Religionen und Philosophien haben die Wirklichkeit und Forderung des Moralgesetzes auf die vorausbestehende Existenz Gottes gegründet. In seiner Sorge um die Sicherstellung der ethischen Autonomie dreht Kant das Verhältnis um. Die Tiefe dieser Revolution ist wohl zu bedenken. Es kann für Kant nicht die Rede davon sein – übrigens will er auf diese Weise den wahren Sinn der christlichen Religion zum Ausdruck bringen –, das Moralgesetz von einem höchsten Gesetzgeber abhängig zu machen. Nicht weil ein Gott das Moralgesetz aufgestellt hat, ist es achtunggebietend, sondern

und zwar absolut deswegen, weil wir es zuerst in uns selbst entdecken; und so sind wir seiner durch eine Art vernünftiger Offenbarung gewiß. Und erst in einem Nachdenken über dieses Gesetz und die Bedingungen für die Ehrfurcht vor ihm erheben wir uns dann zur Idee eines Urhebers. Jede andere Verpflichtungsquelle würde das moralische Gesetz durch den Einsatz einer zerstörerischen Fremdgesetzlichkeit in seiner Wurzel verderben. Gott ist nach Kant nicht als notwendiger Grund des Moralgesetzes zu erreichen, da dieses Gesetz außerhalb des Willens selbst keine Quelle haben kann; und dieser Wille ist autonom. Im Sinn des Begründers der Ethik der Autonomie kann Gott – auf dem Umweg über das Denken, wozu die Idee von einem unbegrenzten sittlichen Fortschritt gehört, dessen Gewißheit untrennbar mit der sittlichen Tat verbunden ist – nur als Urheber der mit dem Dasein des sittlichen Wesens zu vereinbarenden Naturgesetze erreicht werden, im Grunde also als der Sittengesetzgeber der Natur. Wir können nicht «beweisen», daß Gott ist; aber wenn wir mit der ganzen Freiheit unserer Natur nach dem Guten streben, können wir unmöglich die Wirklichkeit dieses Guten bestreiten und also auch nicht die Unsterblichkeit der Seele und auch nicht das Dasein Gottes.

Es ist der Ruhm Kants, die Gottesfrage der bloßen Spekulation entrissen und in die innerste Mitte des freien menschlichen Tuns selbst eingestiftet zu haben. Die Wirklichkeit des Absoluten wird durch einen absoluten Freiheitsakt entdeckt, angemeldet. Noch bevor wir es suchen, haben wir es gewissermaßen schon gefunden. Das so Eingeschlossene auszudrücken erfordert eine «Reflexion», ein Denken und Bedenken, womit sich eine ganze Denkrichtung beschäftigen wird; man kann sie zu Recht Philosophien des Denkens nennen. Bevor wir in großen Zügen die eine oder andere dieser sich mit der Gottesfrage abgebenden Philosophien untersuchen und so die aus der ethischen Autonomie herausgeschälte Frage bis zur Bejahung Gottes weitertreiben, ist es nicht unnützlich, kurz den gemeinsamen Geist und die Tradition dieser Philosophien des Denkens zu erwägen.

II. Die Tradition der Philosophien des Denkens

Der wahre Ausgangspunkt, der diese verschiedenen Philosophien in unterschiedlicher Form kennzeichnet, ist natürlich das *cogito* des französ-

sischen Philosophen Descartes. Es ist das «unwiderlegbare Ich denke»⁴. Auch wenn ich an allem zweifle, so zweifle ich doch nicht daran, daß ich zweifle. Ein wesentlicher Schritt: Die Welt, die ich denke, ist zwar noch zweifelhaft; mein Denken selbst aber ist es nicht mehr. Diese erste Gewißheit zieht sogleich eine zweite nach sich: das Subjekt, das Ich, auf das sich das Denken unmittelbar rückbezieht, ist nicht das empirische, psychologische, noch das an die zweifelhaft bleibenden Dinge der Welt gebundene Bewußtsein. Man wird dieses denkende Bewußtsein sehr bald «transzendental» nennen, Frucht des methodischen Zweifels, und die Methode, die versucht, die Ergebnisse dieser Grundlegung des Unbezweifelbaren zu entwickeln, Denkanalyse⁵. «Es wird gut sein, daß ich mich hierbei ein wenig aufhalte», sagte Descartes; man wird ihm zustimmen, handelt es sich doch um die Erfahrung des *Geistes*. Man hat versucht, diesen als «die Wirklichkeit einer sich selbst innerlichen tätigen Beziehung»⁶ zu definieren. In Wirklichkeit ist es schwierig, den Geist zu denken. Er ist in uns lediglich Aktionsprinzip. Der Geist ist jene Wirklichkeit, von der aus wir zur Erkenntnis voranschreiten, nicht das, was gekannt ist; er ist das, wodurch es zu Gegenständen kommt, nicht «Gegenstand» selbst. «Der Geist», so Lavelle im Gefolge vieler anderer, «ist kein Objekt, das man sehen könnte; er ist ein Akt, der nur in seinem Vollzug selber erfaßt werden kann.» Man konnte sogar von einer Abgeschiedenheit und einer Verzweiflung des Geistes, einer unrückführbaren Undurchdringlichkeit sprechen⁷.

In einer freilich noch sehr allgemeinen Fachsprache wollen wir unter «Denken» den Initialakt verstehen, wodurch sich das Subjekt erstmals konstituiert und durch den es sich seiner selbst vergewissert, seiner Mächtigkeit, seiner Wahrheit, und anschließend, seiner Tätigkeit innebleibend, die Gesetze und Normen der geistigen Betätigung in allen ihren Bereichen erfaßt. «Welches ist die geistige Tätigkeit *par excellence*, das heißt jene, die der denkenden Erfahrung am ehesten zugänglich ist? Da darf man wohl zögern. Und tatsächlich: Die Philosophien des Denkens unterscheiden sich im ersten Ansatz schon in der Wahl des Aktes, dem der erste Denkschritt gilt: Bald ist es das Denken selbst, das Urteil, die Behauptung, bald die Schaffung oder Einsicht des Zeichens, bald das unmittelbare Erfassen des Ichs im ursprünglichen Geschehen des Bemühens.»⁸

Die Denkanalyse kann in zwei grundsätzlich verschiedenen Richtungen verlaufen und hat es auch wirklich getan; beide liegen schon keimhaft im *cogito* Descartes'. Sie kann sich zunächst damit befassen, in der Betätigung des erkennenden Subjektes die Möglichkeitsbedingungen für die Erfahrung des Wahren ausfindig zu machen; es ist der Weg, den Kant gebahnt hat und den dann Philosophen wie J. Lagneau, J. Lachelier, L. Brunschvicg und Lachèze-Rey gingen. Sie kann alsdann einen anderen Weg wählen (und dies, ohne etwas vom transzendentalen Bewußtsein preiszugeben), nämlich die Intimität des Ichs zu vertiefen oder zu befreien, indem sie sich die konkretesten Erfahrungen zu eigen macht, mit denen das Geschick des Ichs solidarisch ist: Das ist die Biransche Linie der Denkphilosophie. Maine de Biran hat in seiner Analyse des «Ursprungsgeschehens» des Bemühens, des unmittelbaren Bewußtseins einer Verbindung zwischen dem Akt des Subjekts und dem dabei erfahrenen Widerstand diesen Zugang eröffnet, gefolgt von Denkern wie G. Madinier, P. Ricœur und J. Nabert.

Die offenkundige gegenseitige Ergänzung dieser beiden Richtungen der Denkanalyse ist sogleich zu unterstreichen. Die erste befaßt sich mit der Ordnung des Erkennens, die zweite mit der Ordnung des Tuns. «Es war notwendig», so fügt J. Nabert treffend hinzu, «daß eine kritische Theorie des Wissens im «Ich denke» seine Funktion der Vergegenständlichung und der Wahrheit in den Vordergrund stellte, um zu vermeiden, daß unmittelbar auf die konkreten Formen der inneren Erfahrung ausgerichtete Untersuchungen einem sterilen Irrationalismus in die Arme liefen.»⁹

Berühmtester Vertreter der Biranschen Richtung der Denkphilosophie ist Jean Nabert. Er hat in seiner Doktorarbeit «L'expérience intérieure de la liberté» (1924) aufgezeigt, daß der Gegensatz Natur – Freiheit seinen Sinn ändert, wenn die Freiheit weder in einer Kausalität der der Erscheinungswelt transzendenten zeitlosen Ursächlichkeit noch in den Lücken des Determinismus, noch in der Nachahmung einer den Wechselfällen der sichtbaren Welt entgegenstehenden einsichtigen Ordnung, sondern im Fortschritt einer *inneren Erfahrung* gesucht wird, die nichts anderes ist als eine ständige denkende Rückkehr des Ichs zu seinen Betätigungen, um die Stufen und die Qualität einer «geistigen Kausalität», die sich in ihrer Reinheit nicht ohne weiteres von den

Leidenschaften und vom Instinkt ablösen läßt, zu überprüfen (ebd.).

Nabert machte sich anschließend und immer mit der gleichen strengen Treue zur reflexiven Methode daran, die Grundfragen einer Moralphilosophie zu untersuchen¹⁰. Das Denken setzt einer Moral, deren Unwirksamkeit nur zu offenkundig ist, solange man sich darauf beschränkt, die Würde der Pflicht allem, was aus der «Natur» hervorkommt, entgegenzusetzen, die Vertiefung einer Erfahrung entgegen, die in den Neigungen und Strebungen ein Verlangen entdeckt, das durch eine konkrete Ethik in den Dienst des «Verlangens nach Sein» gestellt werden kann. Die Denkerfahrung ersetzt die Vorstellung von einem Übel, das lediglich der Endlichkeit der Geschöpfe, ihrer Begrenztheit und der Entbehrung, unter der sie leiden, zuzuschreiben wäre, durch die Analyse eines Übels, das seine Wurzeln im Herzen des Menschen, in seiner Einsamkeit, in der Gleichgültigkeit gegenüber dem anderen hat und dessen «unentschuldbares» Wesen man im Grenzfall erkennen kann, ohne dabei dem Bemühen um ein erneutes Selbstwerden das Rückgrat zu brechen und ohne den unvollendbaren Aufstieg der Werte zu kompromittieren. So hat sich Nabert unter Berücksichtigung des einer Ethik der Autonomie eigenen Wesens alsdann an den Aufweis des Göttlichen herangemacht¹¹. Bevor wir aber die hauptsächlichen Aussagen seiner Überlegung über Gott ins Auge fassen, müssen wir noch auf etwas anderes reflektieren.

III. Der «Gottesbeweis» nach Lagneau in seinem «Cours sur Dieu»¹²

J. Lagneau hat sich bemüht, den Standpunkt Kants in der Gottesfrage wieder neu aufzunehmen, und zwar dank der Ergebnisse der Denk-analyse und ganz in der Linie seiner eigenen Innerlichkeit. «Es kann keine Rede davon sein, den Kantschen Beweis durch einen auf ein anderes Prinzip gegründeten zu ersetzen; (...) wir können Gott nur mittels der sittlichen Tat erkennen». Es ist aber möglich, «seinen Beweis direkter, wenn nicht gar strenger zu führen» (S. 241). Wie denn? Eben «in einem durch die Analyse ermöglichten schärferen Bewußtsein von den Bedingungen für den gesuchten Beweis».

In den Augen Lagneaus ist das denkerische Vorgehen Kants mit einem doppelten Mangel behaftet. Einerseits drängt sich einem das vernunftgemäße Verlangen nach unbegrenzter Ent-

faltung des Sittlichen gar nicht absolut auf, sobald man den absoluten Wert des moralischen Gesetzes behauptet; und übrigens wird die Begründung dieser Behauptung durch ein bloßes Verlangen immer nur in eine hinfällige, jeden Charakters einer notwendigen Wahrheit entbehrende Gläubigkeit münden. Andererseits entzieht die Verneinung eines Verlangens nach einem das Gute vergeltenden, das Zusammenspiel von Tugend und Glück garantierenden Gott nichts der absoluten Gutheit des Moralgesetzes. Beide Postulate Kants lassen folgende Frage in der Schwebe: «*Muß* man annehmen, daß die Natur der Dinge wirklich von einem göttlichen Wesen den Erfordernissen unserer Natur entsprechend eingerichtet ist?»

Lagneau führt den Weg Kants in der Richtung weiter, daß er die autonome Freiheit, den freien Akt eines nach Wahrheit suchenden denkenden Geistes vertieft. Dem freien Geist würde die Aufstellung der These, Gott existiere notwendig, nicht genügen¹³; es braucht dazu noch die Auffassung vom Recht auf Sein und von der Pflicht zum Sein. «Auf dem Grund jeden Urteils, das die Wahrheit von irgendetwas behauptet, besteht ein Ja des Geistes, der sich frei weiß und sich nicht nur als daseiend, als seiend, sondern auch als sein sollend bejaht. Die fundamentale Behauptung des Denkens ist nicht nur, daß etwas ist (...), sondern daß darin etwas sein soll, und nur in der Übereinstimmung dessen, was notwendig ist, mit dem, was sein soll, findet sich die Wahrheit dessen, was ist» (S. 244).

Man erkennt hier, in welchem Sinn Lagneau den Kantschen Beweis verinnerlicht hat. Die unbegrenzte Entwicklung des Sittlichen ist nicht nur ein anfechtbares Postulat; sie ist auch ein unnützes Zwischenglied. Der in seinen Bedingungen denkend eingesehene sittliche Akt liefert uns unmittelbar den Bezug der Natur zum Absoluten. Das gleiche gilt für die Übereinstimmung von Tugend und Glück: «Selbst wenn wir nicht der Auffassung von der Notwendigkeit einer in Form von Glück genau abgewogenen Belohnung sein sollten, würden wir uns doch nicht weniger berechtigt sehen, das Dasein Gottes zu bejahen» (S. 246). In dem langen und lesenswerten 4. Teil seines «Cours sur Dieu» (S. 248–293) stellt Lagneau die vollständige, durch Beweisgründe gestützte und durch Anführung ihrer Voraussetzungen und Implikationen abgesicherte Entwicklung dieses «unmittelbaren oder reflexiven moralischen Gottesbeweises» dar.

IV. Die Bejahung Gottes in Naberts «*Le désir de Dieu*»¹⁴

Es ist völlig ausgeschlossen, hier diesen Versuch – einen der markantesten der Gegenwart –, Gott in der vorsätzlichen Anerkenntnis der Ethik der Autonomie philosophisch zu bedenken, auch nur in groben Umrissen zusammenzufassen. Höchstens kann man versuchen, den Stil der Betrachtung Naberts wie auch die Erfahrungen oder Fragen, die einzurechnen sie bemüht ist, sichtbar zu machen.

Es besteht gewiß eine Verwandtschaft zwischen Lagneau und Nabert. Sie zeigt sich in einem Satz wie dem folgenden: «Die Bedingung dafür, daß wir Gott begrifflich erfassen können und ihn dann über unser begriffliches Erfassen hinaus auch in seiner Wirklichkeit erreichen, liegt darin, daß er sich uns zuerst gegeben hat in dem ursprünglichen Verlangen oder vielmehr in der diesem zugrundeliegenden Liebe» (Cours sur Dieu, 248). Trotzdem unterscheiden sich beide Philosophen in einem Punkt grundlegend. Für Nabert ist im ursprünglichen Verlangen, im Akt, durch den ein Bewußtsein denkend sein Selbstverständnis sucht, die *Abwesenheit* Gottes gegeben. Es bedarf also eines «Zeugen» des Absoluten in der Geschichte, damit Gottes Anwesenheit gegeben sein könne. Dieser Unterschied zu Lagneau bringt bei Nabert eine neue und unumgehbare Fragestellung zum Vorschein: die des Bezugs zur Geschichte, die der Offenbarung und also auch die des in unserer Geschichte dem Absoluten geleisteten Zeugnisses.

Der erste Schritt Naberts¹⁵ hatte darin bestanden, die Bestimmungen des «Göttlichen» von jedem mit göttlichen Prädikaten ausgestatteten notwendigen «Sein» vollständig zu trennen – eine so tief geführte Trennung, daß selbst die Idee «Gott» mit einem endgültigen Agnostizismus behaftet zu sein schien. In Wirklichkeit ergab sich dieser Schritt vollkommen konsequent aus der reflexiven Methode. «Das Verstehen objektiviert alles, mit dem es sich befaßt»: Die Vorstellung von einem absoluten Sein ist nur die Anwendung der Aussagelogik auf den grundlegenden Denkakt. Anstatt von dem Verlangen nach «Gott» auszugehen, diesem für das Verstehen leeren Bereich der Innerlichkeit, möchte der Gang Naberts das Göttliche bedenken, um so auf Gott zuzugehen, statt von ihm auszugehen – auf Gott zu, «einen rein göttlichen Gott» (S. 330).

Das «Göttliche» – was soll das heißen? Es kann sich nicht um das Prädikat eines Seienden handeln; es ist vielmehr die Eigenschaft eines von unserem Denken untrennbaren Aktes; das Denken selbst ist ja von dem Verlangen nach Erlösung und Rechtfertigung bewegt. Darum beseelt das «Göttliche» eine normative Tätigkeit, in welcher sich das Denken gewissermaßen zum «Richter des Göttlichen» erhebt; denn was Nabert die «Kriteriologie des Göttlichen» nennt, hat nicht nur die Aufgabe, unerbittlich die falschen Vorstellungen, die Götzenbilder von Gott an den Tag zu bringen, sondern auch die Kriterien für die Bekundung des Absoluten auszusagen, jene Kriterien, in deren Namen ein sich auf das Absolute beziehendes Zeugnis in einem denkenden Bewußtsein aufgenommen werden kann.

Das ganze denkerische Unternehmen steht hier auf dem Spiel. Was bedeutet es, ein Zeugnis zu interpretieren? Ein *Zweifaches*: Es ist eine Tat des geschichtlichen Bewußtseins, das sich mit den Zeichen befaßt, die das Absolute von sich selbst hergibt; es ist auch eine Tat des Selbstbewußtseins an sich in dem Bestreben, die Zeichen zu erkennen, in denen es die erneute Selbstaneignung und den Zugang zur Rechtfertigung weiter verfolgen kann. Naberts Antwort liegt im Zusammenlauf dieser beiden Gänge, wobei keiner der anderen ausschaltet, sondern ihn im Gegenteil voraussetzt und der Kritik unterzieht. Die Zeichen, die «Gott» dank des göttlichen Zeugen in der Geschichte zur Erscheinung bringt, können die Zeichen sein, in denen das Denken den Vorgang des Bewußtseins vertieft; umgekehrt sind die Zeichen, durch die ein Bewußtsein sein Seinsverlangen weitertreibt, zu gleicher Zeit die im Zeugnis des Absoluten gegebenen.

«Zum Erfassen des Absoluten», schreibt Nabert, «ergänzen sich die der (ursprünglichen) Erfahrung wesentliche Losschälung und die Bindung des Göttlichen an eine geschichtliche Erscheinung gegenseitig. Wegen der Losschälung neigt das Erfassen des Göttlichen dazu, sich durch die bloße Askese des philosophischen Bewußtseins mit dem Voranschreiten des Denkens selbst zu verwechseln; für das zweite, die Bindung des Göttlichen an eine Erscheinung also, fügt sich dieses in die Geschichte ein durch ein Zeugnis, dessen Bewußtsein den Sinn desselben noch nie hat erschöpfen können» (Le désir de Dieu, 267). Wir dürfen und müssen in einem solchen Zeugnis anerkennen, daß es der Ausdruck einer Freiheit ist, die zu sein wir verlangen.

Nabert hat diesen zwischen zwei Brennpunkten – der Kriteriologie, die das Bewußtsein zum Richter über die Manifestationen des Göttlichen erhebt, und der Hermeneutik des Zeugnisses, die kritisch der Unvorhersehbarkeit des Ereignisses und der geschichtlichen Offenbarung zustimmt – hin- und herlaufenden Bezug unablässig durchforscht auf der Suche nach einer Bejahung Gottes, die die Innerlichkeit eines Denkvorgangs voll respektiert. Vielleicht besteht die Größe des von

Jean Nabert unvollendeten Gedankens – er hat es nie gewagt, sich einen Christen zu nennen – darin, daß er, auf der Grundlage einer Annahme der ethischen Autonomie des Menschen, den Rückgang in den Grund des Denkens, die unerbittlich wachsame Kritik gegenüber den Götzenbildern unlösbar mit dem aufmerksamen und letztlich ergebenen Hören auf die Offenbarungsstaten Gottes verbunden hat.

¹ Vgl. J. Schwartländer, Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche (Mainz 1979).

² Ausgeführt in «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. 4, 385 ff.

³ «Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten (...). Diese Erinnerung ist in einem so delikaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit.» I. Kant, aaO. Bd. 5 (Berlin 1968) 109.

⁴ E. Borne, *Passion de la vérité* (Paris 1962) 191.

⁵ J. Lachelier, *Psychologie et métaphysique* (Paris 1912).

⁶ R. Le Senne, *Introduction à la philosophie* (Paris 1939) 257.

⁷ Vgl. F. Alquié, *Essence et situation de l'esprit* (unveröffentlichte Vorlesung).

⁸ J. Nabert, *Les philosophies de la réflexion: L'Encyclopédie Française* (1957) Bd. 19, Sp. 04–14 bis 06–03.

⁹ AaO. Sp. 06–01.

¹⁰ J. Nabert, *Eléments pour une éthique* (Paris 1962); ders., *Essai sur le mal* (Paris 1955).

¹¹ J. Nabert, *Le désir de Dieu* (postum), (Paris 1966); vgl. Anm. 14.

¹² Der Kursus gibt den Unterricht wieder, den Lagneau in den Jahren 1892/93 im Pariser Lycée Michelet gehalten hat. Er wurde 1925 veröffentlicht. Wir zitieren nach «Cours sur Dieu» in: J. Lagneau, *Célèbres Leçons et Fragments* (Paris 1925).

¹³ «So muß man sich wohl zu der Überzeugung bequemen, daß es sich bei der Existenz Gottes nicht um Gewißheit handeln kann»: aaO. 249.

¹⁴ Der 1966 von Paul Ricœur und P. Levert veröffentlichte umfangreiche Stoß Blätter (vgl. Anm. 11) stellt in seinem problematischen Plan, seinen Dubletten usw. ein unvoll-

detes Buch dar. Vgl. die Einleitung von P. Ricœur und die Abhandlung von P. Naulin, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Nabert* (Clermont-Ferrand 1982).

¹⁵ 1959 in dem Beitrag «Le divin et Dieu»: *Etudes Philosophiques* 14 (1959) 321–332.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Wissenschaftliche Studien, die ihn u.a. 1953 an die Ecole Polytechnique führten. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. 1968 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit Chefredakteur der *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* und Professor der Anthropologie und der philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Diss.) (Ed. du Seuil, Paris 1972); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jaquemont:) *Une foi exposée* (Ed. du Cerf, Paris 1972), dann: *Le temps de la patience. Etude sur le témoignage* (Cerf, Paris 1976) und schließlich: *De qui tenir. Portraits de famille* (Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) *Le Manifeste de la liberté chrétienne* (Seuil, Paris 1976); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zur Moralphilosophie und Politik, worunter die folgende Artikelreihe besondere Erwähnung verdient: *Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat?* I. *Le débat avec Hegel (1841–1843)*: *Rev. des Scienc. philos. et théol.* 63 (1979) 17–60; II. *Emancipation humaine et révolution prolétarienne (1844–1845)*: aaO. 63 (1979) 203–240; III. *Conquête du pouvoir et fin du politique (1846–1848)*: aaO. 63 (1979) 365–418. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75000 Paris, Frankreich.