

Sascha Müller

**René Descartes' Philosophie der Freiheit:  
Ad imaginem et similitudinem Dei**

Philosophische Prolegomena  
zu einer Theorie der religiösen Inspiration



Herbert Utz Verlag · München

## Münchner Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler  
Wilhelm Vossenkuhl  
Siegbert Peetz  
Bernhard Lauth

Band 21

Umschlagabbildung: „René Descartes“  
Wikimedia.Commons



Zugl.: Diss., München, Hochsch. für Philosophie, 2007

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die  
der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von  
Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem  
oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Daten-  
verarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugs-  
weiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2007

ISBN 978-3-8316-0694-8

Printed in Germany

Herbert Utz Verlag GmbH, München  
089-277791-00 · [www.utz.de](http://www.utz.de)

# INHALTSVERZEICHNIS

1. VORWORT .....	11
2. EINLEITUNG: ZIELSETZUNG UND AUFBAU DER ARBEIT .....	15
3. DIE WELTRELIGIONEN VOR DEM ANSPRUCH PERSONALER INSPIRATION: SELBSTGEGENWART VON FREIHEIT .....	42
3.1 Das christliche Inspirationsverständnis .....	60
3.1.1 Wirklichkeit der Evidenz: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt (Offb 2,17)“ .....	68
3.1.2 Spiel-Ernst: „Wir haben für euch auf der Flöte gespielt (Lk 7,32)“ .....	71
3.1.3 Gegenwart <i>a/s</i> Gegenwart: „qui ex adverso stabat (Mk 15,39)“ .....	73
3.1.4 Fazit .....	73
3.2 Hinduismus und Inspiration .....	74
3.3 Buddhismus und Inspiration .....	83
3.4 Islam und Inspiration .....	95
3.5 Fazit .....	102
4. GLAUBE UND VERNUNFT .....	105
4.1 Initialkraft des ontologischen Arguments .....	105
4.1.1 Denkvollzug als Argument .....	106

4.1.2	Ontologisches Argument, philosophischer Glaube und Schöpfungsbegriff als christliches Proprium.....	128
4.1.3	Thomas von Aquin, das ontologische Argument und die Evidenz.....	141
4.1.4	Antizipation des Seins als Affirmation der einen Vernunft.....	155
4.1.5	Vernunft und Lebensform .....	164
4.1.6	Wahrheit des Menschen: <i>semper cogitare</i> .....	169
4.2	Hochscholastischer Anspruch und Descartes' Denken.....	174
4.2.1	Wissenschaft: Ordnung der Welt .....	174
4.2.2	Inspiration: Heilsordnung .....	176
4.2.3	Wissenschaft und Inspiration: Schwerkraft der <i>Sapientia</i> .....	177
4.2.4	Explication der <i>creatio continua</i> : Erfüllung, Identität, Unteilbarkeit....	182
4.2.5	Innenperspektive von Freiheit: <i>cause finale</i> .....	186
4.2.6	Auch für Tiere? .....	191
4.2.7	Freiheit als Autorität und Selbstannahme .....	197
4.3	Neuzeit – Stunde der Transzendentalphilosophie.....	201
4.3.1	Die transzendente Denkform .....	201
4.3.2	Spinoza: Ein Rückschritt .....	203
4.3.3	Neuansatz: Identität von Freiheit .....	206
4.3.4	Die Jagd nach der Vorgabe .....	208
4.3.5	Die selbstbezügliche Vor-Gabe für Meditation und Inspiration: Der Gottesblick.....	216
4.4	Die Geschichte bedenken .....	222
4.4.1	Unbedingtheit und Kontingenz .....	222
4.4.2	Geschichtlichkeit in Vernunft und Erfahrung .....	226
4.4.3	Die Leib-Seele-Einheit als Schlüssel von Geschichtlichkeit .....	229
4.4.4	Ontologie mit Symbolkraft: Reichtum aus der Geschichte .....	240

4.4.5 Substanz: Grundlage für Freiheitsgeschichte .....	242
4.5 Fazit .....	247
5. DESCARTES' PHILOSOPHIE DER FREIHEIT: VERTRAUTES GEHEIMNIS .....	251
5.1 Historische Zugänge zur Hermeneutik Descartes' .....	253
5.1.1 Die Antwort auf die Zeichen der Zeit .....	253
5.1.2 Die historische Herkunft des Freiheitsbegriffs .....	257
5.1.3 <i>Prima Philosophia</i> gegen die System-Vernunft .....	265
5.1.4 <i>Creatio ex nihilo</i> und <i>ontologisches Argument</i> : Unendlichkeit als Begegnung der Differenz .....	268
5.1.5 „Animadverto“: Lesen im Buch der Welt – Anleitung zum „ad imaginem et similitudinem Dei“ .....	272
5.1.6 „Ad“: Auftrag für die Leib-Seele-Einheit .....	275
5.1.7 „attingere“: Überwindung der Hypothesen hin zum Maß der Weisheit .....	278
5.1.8 Maß, Zahl und Gewicht: Überwindung von sprachphilosophischer Naivität .....	281
5.1.9 „attingere“: Kraft für die Korrespondenztheorie .....	285
5.1.10 Ethik: Entsprechung in der Liebe .....	288
5.1.11 Magnanimitas – Hoffnung auf endgültige Durchsetzung des ontologischen Arguments .....	299
5.1.12 Auf-Hören: „operatio“ der Dankbarkeit .....	305
5.2 Konkretion und Universalität: Kennzeichen der Evidenz .....	309
5.2.1 Primat universaler Konkretion als Primat der Gotteserkenntnis .....	311
5.2.1.1 Würdigung des „saeculum“ .....	311
5.2.1.2 Immortalitas oder Immaterialitas? .....	315
5.2.1.3 Gegen den Rationalismus .....	318

5.2.2	Primat der Gotteserkenntnis als Primat der Metaphysik vor der Physik.....	323
5.2.3	Primat der Metaphysik als Primat des Anti-Extrinsezismus .....	327
5.2.3.1	Pelagianismus?.....	327
5.2.3.2	Selbstdurchsetzung der Wahrheit.....	330
5.2.4	Primat des Anti-Extrinsezismus als Primat der natürlichen Gottesliebe.....	333
5.2.4.1	Pascal und Descartes .....	333
5.2.4.2	Liebe – Passion des Menschen.....	343
5.2.5	Primat der natürlichen Gottesliebe als Primat der Selbstgegenwart.....	349
5.2.5.1	Ein stoisches Konzept?.....	349
5.2.5.2	Augustinus und Descartes – Das <i>eine</i> Gut und die Güter.....	352
5.3	Wahrheits- und Glaubensvollzug: Gegenwart <i>als</i> Gegenwart.....	356
5.3.1	<i>Der</i> Gott und die Götzen.....	356
5.3.2	Gegenwart transzendentaler Freiheitserfahrung: Philosophische und theologische Zugänge .....	363
5.3.3	Freiheitspädagogik: Hin zur „disputatio“ .....	370
5.4	Äußerste Freude und Blickkraft: Spiel-Ernst.....	372
5.4.1	Innenperspektive(-blick) als Wagnis: Spiel-Beginn .....	372
5.4.2	Anti-Anthropozentrik: Spiel als Selbstvergessenheit.....	375
5.4.3	Selbstzweckhaftigkeit: Freude über das Wunder des <i>Daß</i> .....	379
5.5	Fazit.....	381
6.	DESCARTES UND CARTESIANISMUS .....	383
6.1	Ein Überblick.....	383
6.2	Diversität cartesianischer Zeugnisse .....	392

6.2.1	Wirkungskreis „Port Royal“ .....	393
6.2.2	Pierre Bayle .....	395
6.2.3	Jean Meslier .....	397
6.2.4	Richard Simon .....	400
6.3	Fazit .....	401
7.	EINWÄNDE .....	403
7.1	Krieg oder Identität ? .....	403
7.2	Anfragen und Lösungswege.....	406
7.2.1	Dispositionelle oder substantiale Vernunft?.....	406
7.2.2	Last der tatsächlichen Verhältnisse ? .....	408
7.2.3	„e rebus creatis“: Vertrauen auf existentielle Urteilsfähigkeit.....	414
7.2.4	Erkenntnis und Sprache.....	421
7.2.4.1	Essentialismus contra Antiessentialismus?.....	425
7.2.4.2	Selbstbezüglichkeit und performativer Widerspruch .....	430
7.2.5	Das transzendente Ich – eine Fiktion? .....	435
7.2.6	Sein und Selbstbezüglichkeit: Anspruch der „creatio ex nihilo“ .....	442
7.3	Fazit .....	445
8.	DESCARTES UND DIE INSPIRATION: <i>AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM DEI</i> – DIE AUTORITÄT DER FREIHEIT .....	447
8.1	„Ego sum, ego existo; certum est“ .....	447
8.2	Aufgabe der Egozentrik? .....	449
8.3	Liquidierung der Endlichkeit? .....	453

8.4 Antlitzloses Absolutum?.....	453
8.5 Fazit.....	457
9. SCHLUSS: MEDITATION UND INSPIRATION: VERJÜNGUNG DES DENKENS – AUF ZUM URSPRUNG!.....	461
10. LITERATURVERZEICHNIS.....	473
10.1 Primärliteratur .....	474
10.2 Sekundärliteratur .....	474
11. NAMENREGISTER.....	587



# 1. Vorwort

## Motti der begegnenden Welt

„Doch keiner fragt: Wo ist Gott, mein Schöpfer...“ (Ijob 35,10)

„indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“ (Kierkegaard<sup>1</sup>)

„...so möchte ich weiterfragen, ob ich selbst, der mir diese Idee zueigen ist, existieren könnte, wenn kein solches Wesen existierte.“ (Descartes<sup>2</sup>)

„So führt das Verlangen nach Weisheit zur Herrschaft hinauf.“ (Weish 6,20)

„Den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen, damit er über deine Geschöpfe herrscht.“ (Weish 9,2)

„Die Weisheit belehrt ihre Söhne, sie mahnt eindringlich alle, die auf sie achten.“ (Sir 4,11)

„Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn,

---

<sup>1</sup> *Die Krankheit zum Tode*, 10.

<sup>2</sup> „...ulterius quærere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret (M III, 52: AT VII, 47f).“

sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.“ (Fichte<sup>3</sup>)

„Es wundert mich sehr, daß die meisten Menschen Pflanzenkräfte, Sternenbewegungen, Metall-Verwandlungen und ähnliche wissenschaftliche Gegenstands-Untersuchungen in aller Sorgfalt anstellen, dabei aber fast niemand über den gesunden Menschenverstand oder diese universale Weisheit nachdenkt, wo doch alles übrige nicht eigentlich um seiner selbst Willen Wertschätzung verdient, sondern auf *sie* bezogen ist.“ (Descartes<sup>4</sup>)

„...& ainsi nous rendre comme maîtres & possesseurs de la Nature.“ (Descartes<sup>5</sup>)

„...der uns mehr lehrt als die Tiere der Erde und uns weiser macht als die Vögel des Himmels?“ (Ijob 35,11)

„Alle deine Söhne werden vom Herrn belehrt sein.“ (Jes 54,13 Vg.)

„Amen, so sei es!“ (Neh 5,13)

---

<sup>3</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95): ed. Laut/Jacob, Band 2, 326.

<sup>4</sup> „Et profectò mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissimè perscrutari, atque interim fere nullos de bonâ mente, sive de hac vniversali Sapientiâ, cogitare, cùm tamen alia omnia non tamen propter se, quàm quia ad hanc aliquid conferunt, sint æstimanda (R I, 1f: AT X, 360; Hervorhebung S.M.).“

<sup>5</sup> D VI: AT VI, 62.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2006 von der Philosophischen Fakultät S.J. der Münchener Hochschule für Philosophie als Dissertation angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet; Veröffentlichungen zu Descartes wurden bis Ende 2006 berücksichtigt. Der Jesuitenorden bürgt für eine kompetente Reflexion der begegnenden Welt. Philosophie und Theologie ereignen sich in Begegnung<sup>6</sup> „mit dem Denken eines Denkers“<sup>7</sup>. Mein Denken ist durch die Begegnung mit Jörg Splett „Anthropo-Theologie“ geprägt, deren „Kernthese lautet: Ernsthaftes Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer von Gott – und soll dies in wissender Bejahung tun.“<sup>8</sup> Dieses wissende<sup>9</sup> *Ja* zu Gott und Mensch versucht vorliegende Dissertation *mit René Descartes* zu sprechen.

Unsere – geradezu litaneiartig gefügten – Eingangsmotti mögen dazu eine erste Anleitung bieten: Die Gottesfrage (Hiob) stellt sich als anthropo-theologisches Problem und umfaßt dabei das Verhältnis des Menschen zu sich (Kierkegaard) als theologisches und damit mit der Weisheit begabtes Wesen (Descartes/Weish/Sir). Dabei steht das *Ich* jedoch in der Gefahr, sich eher dem Lava-Gestein des Mondes, dem Sternenlauf („siderum motus“) oder anderen *gegenständlich-quantitativen* Sachverhalten als der *Qualität* (vgl. ontologisches Argument) seiner sapientialen Selbstgegenwart („universali Sapientiä“) zuzuwenden, welche den Menschen vom Tier unterscheidet und zum „Meister und Verwalter“ der Erde macht (Fichte/Descartes/Hiob). Der Kreis rundet sich: Die Gottesfrage mündet in eine – dem philosophischen Denken *vernünftige* – Verheißung: Alle Menschen *werden* das wahre (= theologische) Sein ihrer Freiheit erlangen (Jesaja/Nehemia).

Es ist dies ein großartiger *Anspruch*, welchen das wissende *Ja* unerbittlich an das Denken des Menschen richtet<sup>10</sup>; und es gilt, ihn zu

---

<sup>6</sup> Vgl. CASPER, *Begegnung*, 569; DERS., *Das dialogische Denken*, 367; 369.

<sup>7</sup> So „ist jeder Dialog mit dem Denken eines Denkers, den wir zu führen suchen, indem wir ihn zu verstehen trachten, ein in sich unendliches Gespräch. Ein wirkliches Gespräch, in dem wir ‚unsere‘ Sprache zu finden suchen – als die gemeinsame (GADAMER, *Hermeneutik*, Band II, 504).“

<sup>8</sup> SPLETT, „*Anthropo-Theologie*“, 23. Denn: „Die Frage nach dem Wesen, der ursprünglichen Washeit der Dinge fragt so zugleich nach dem ersten Prinzip von Sein und Seiendheit. ‚Prinzip‘ meint das, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird. Dies erste Seinsprinzip ist für die Griechen das göttliche Sein. Darum ist Metaphysik bzw. erste Philosophie als solche zugleich Theologie (SPLETT, *Theologie und Metaphysik*, 386).“ Vgl. SCHERER, 90.

<sup>9</sup> Gerade nach DESCARTES gilt: „[I]m Maße seiner Ursprünglichkeit ist Denken ein selbstbezügliches oder reflexives Geschehen: Denken schließt das Wissen um diesen Vorgang des Denkens ein“ (KRIEGER, *Selbständigkeit*, 163).

<sup>10</sup> Vgl. LEVINAS, *Wenn Gott*, 16. Dabei gilt: „In eins damit wird das Wissen durch die *Liebe* ergänzt, weil der Dialog mit der Mitteilung des Wissens die Hingabe der Liebe umfaßt; dabei ist

erdulden (= tolerare). Nachdem der im heutigen sozio-politischen Diskurs so oft begegnende Begriff der *Toleranz* sich jedoch nicht auf das Verhältnis des Denkenden zur Wahrheit, sondern auf die ethische Beziehung zu anderen Menschen in Wahrheitsfragen bezieht (Jörg Splett), kann Descartes, der dieses absolute Wissen gegen alle „bloßen Historismen oder Verbalismen“<sup>11</sup> verteidigt, keinesfalls als intoleranter Denker gelten, denn seine Ethik mündet in die unbedingte Anerkennung (Affirmation) personaler Freiheit, die *der* Wahrheit des *Ja* verpflichtet bleibt<sup>12</sup>. So gilt mein besonderer Dank Herrn Professor Dr. Jörg Splett, der durch sein „Personen-Gespräch“<sup>13</sup> meine Arbeit in diese affirmative Begegnung eingebunden und so auf ihren verschiedenen Etappen in geduldiger und freundlicher Betreuung begleitet hat. Herr Professor Dr. Josef Schmidt S.J. hat das Zweitgutachten erstellt; ihm sei ebenfalls herzlich gedankt. Dem Herbert Utz Verlag zu München danke ich für die gute Zusammenarbeit.

Trier, im Juni 2007

*Sascha Müller*

---

das Wissen der Anfang der personalen Einigung, die sich in der Liebe vollendet. Wenn so die ganze Fülle des personalen Vollzugs in die Metaphysik eingeht, wird sie letzten Endes auf die mit der Offenheit des Seins gegebene *Grund-Freiheit* zurückgeführt, in der die Person zutiefst ihre Konstitution findet und die sich in all ihren Betätigungen auswirkt (LOTZ, *Erkenntnistheorie*, 95f).“

<sup>11</sup> LAUTH, *Transzendente Entwicklungslinien*, 16.

<sup>12</sup> „Jean-Luc Marion a très bien commenté les belles pages où Descartes cite le texte de St Paul sur la charité dans l'Épître aux Corinthiens: je ne retiendrai qu'une phrase, *cette charité, c'est-à-dire cette amitié sainte que nous portons à Dieu et à cause de Dieu à tous les hommes en tant que nous savons qu'ils sont aimés de Dieu*' (A.T. VIII-2, 112) (RODIS-LEWIS, *Descartes, l'homme*, 32).“

<sup>13</sup> SPLETT, *Person im Gespräch*, 153.

## 2. Einleitung: Zielsetzung und Aufbau der Arbeit

### EIN GEDICHT

„Ein Gedicht, aus Worten gemacht.  
Wo kommen die Worte her?  
Aus den Fugen wie Asseln,  
Aus dem Maistrauch wie Blüten,  
Aus dem Feuer wie Pfiffe,  
Was mir zufällt, nehm ich,

Es zu kämmen gegen den Strich,  
Es zu paaren widernatürlich,  
Es nackt zu scheren,  
In Lauge zu waschen  
Mein Wort [...].“<sup>14</sup>

Mit diesen Worten beginnt Marie Luise Kaschnitz „Ein Gedicht“ über das Dichten: eines der wenigen zu diesem Thema, das einem Dichter geglückt ist.<sup>15</sup> Offensichtlich ist das Phänomen des Dichtens des Dichtens wert. Warum? Marie Luise Kaschnitz gibt in obigen Versen eine Antwort: Weil das „Woher“ der sich zum Gedicht fügenden Worte fraglich ist. Nicht selbstverständlich ist es, daß die richtigen Worte gefunden werden<sup>16</sup>. Diese Feststellung läßt sich zumindest für das Gedicht von Marie Luise Kaschnitz treffen, aber darüber hinaus wohl – die Dichterin deutet es durch die Überschrift an – für das Dichten überhaupt. Daß es dabei jedoch nicht um die Worte als Lautgebilde geht, sondern um den durch sie vermittelten Sinngehalt, also um die „Herkunft des Stoffes“<sup>17</sup>, bemerkt auch H. Rüdiger. Und die christliche Tradition weiß sich dieser Einsicht ebenfalls

---

<sup>14</sup> KASCHNITZ, *Ein Gedicht*, in: Frankfurter Anthologie, 149.

<sup>15</sup> RÜDIGER, *Ungleiches gepaart*, in: Frankfurter Anthologie, 152.

<sup>16</sup> Deshalb wird in der Denkgeschichte auch das Gedicht in die Nähe der Inspiration gerückt; so z.B. bei MAIMONIDES: „Or, du point de vue du rythme, du continu, du suggérer, et comme, bien avant Mallarmé, Maïmonide déjà le montre pour la prophétie, c'est l'écoute, et l'oralité comme forme-sujet qui font le poème. Pas la vision. Pas le visible (MESCHONNIC, *Le poème*, 189).“

<sup>17</sup> RÜDIGER, *Ungleiches gepaart*, in: Frankfurter Anthologie, 150.

verpflichtet: Nicht die sprachliche Artikulation als solche, sondern die Wirklichkeit selbst begründet den Anspruch, dem der Mensch in seinen Verstandes- und Willensvollzügen zu antworten vermag<sup>18</sup>. Dieser Anspruch entbindet nicht von einer Eigeninitiative<sup>19</sup>, – der Mensch *selbst*<sup>20</sup> macht *Wirklichkeits*-Erfahrung<sup>21</sup>: „Das Princip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei seyn* müsse, bestimmter daß er solchen Inhalt mit *der Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereintigt finde.“<sup>22</sup> Ohne das Wunder der Selbstgegenwart von Freiheit<sup>23</sup> können auch „die Worte“ nicht her-kommen<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> So gibt z.B. die Schriftauslegung der Kirchenväter nicht nur philologische und historische Hinweise, sondern eine „Anleitung zum *Verstehen* der Sache, um die es in den Texten geht (REISER, *Geist und Buchstabe*, 68).“ Vgl. auch: STUDER, 198-229. THOMAS VON AQUIN stellt für den Glauben fest: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem (Sth II-II, q. 1, a. 2, ad 2).“ Für den Exegeten und Philosophen RICHARD SIMON gilt: „la grandeur de l'Écriture sainte ne consiste pas dans les mots, mais dans les choses [...] (*Nouvelles observations*, 52).“

<sup>19</sup> Der von DESCARTES geprägte LOUIS LAVELLE schreibt: „Das Leben des Geistes ist Mittäterschaft mit dem Sein (*Die Gegenwart*, 27).“

<sup>20</sup> Dies betont z.B. auch JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890): „Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Natural Religion, § 1: ed. Westminster 1973, S. 389f).“

<sup>21</sup> Daß es – wie bei DESCARTES („l'objet n'est pas seulement *ce qui est face au sujet*, mais c'est aussi une entité distincte du sujet lui-même [LANDIM FILHO, 191]“; vgl. WILSON, 355) – um die *Wirklichkeit*, also nicht *nur* um das transzendente Ich geht, muß betont werden, da z.B. EDMUND HUSSERL in seinen *Cartesischen Meditationen* einen Erfahrungsbegriff vertritt, der letztlich subjektimmanent bleibt; Wirklichkeit und Transzendenz werden damit *ganz* in die Eigenregie des Menschen gegeben: „Letztlich ist es die Enthüllung der Erfahrungshorizonte allein, die die ‚Wirklichkeit‘ der Welt und ihre ‚Transzendenz‘ klärt und sie dann als von der Sinn und Seinswirklichkeit konstituierenden transzendentalen Subjektivität untrennbar erweist (§ 28 [ed. E. Ströker, S. 64]).“

<sup>22</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* § 7: Hauptwerke (ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, orientiert an ed. Bonsiepen/Lucas. Hamburg 1992), Band 6, 46.

<sup>23</sup> HEGEL formuliert: „Aber im Denken ist das Selbst sich präsent, sein Inhalt, seine Objecte sind ihm ebenso schlechthin gegenwärtig; [...] Also: die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken. Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt, denn er verhält sich dann zu einem Anderen (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [4. Teil, 3. Kapitel]: ed. Glockner, Band 11, 549).“ In Verwandtschaft zu AUGUSTINS „*Deus interior intimo meo*“ („Dieu est plus intime à moi-même que mon intimité même. Avec Augustin, la philosophie se trouve ainsi convoquée à l'intimité spirituelle, concept retrouvé par Louis Lavelle au XX<sup>e</sup> siècle“ [VIEILLARD-BARON, *Saint Augustin*, 60].) spricht LOUIS LAVELLE vom „miracle d'une existence qui est la mienne“ (LAVELLE, *La découverte du moi*, 66).“ Dieses Wunder hat für LAVELLE mit dem ontologischen Argument zu tun, wie es DESCARTES entfaltet: „Je ne puis donc poser l'Être que par l'acte même par lequel je me pose moi-même.“ On connaît ce type de relation entre le Moi et l'infini: c'est celui que propose Descartes dans la *Troisième Méditation*.

Marie Luise Kaschnitz beschreibt geradezu einen Arbeitsvorgang, in dem Worte und Thematik angeeignet werden; es ist handlungsbereite Aufmerksamkeit statt Passivität gefragt. Und wenn das Gedicht fortfährt, „Meine Taube, mein Fremdling,/Von den Lippen zerrissen,/Vom Atem gestoßen,/In den Flugsand geschrieben“<sup>25</sup>, dann klingt hier für H. Rüdiger eine Variation des biblischen Inspirationsmotivs an: „Das Wort erscheint als ‚Taube‘ wie der Geist Gottes im Matthäus-Evangelium und als ‚Fremdling‘ wie im Pfingstwunder (von den alten Malern gern in Gestalt einer Taube versinnbildlicht), da man ‚in Zungen redete‘, in *fremden* Zungen – und doch verstanden wurde. [...] Doch das Wort, soeben noch vom Geist durchdrungen, ist der Verderbnis und der Vergänglichkeit ausgesetzt, auch wenn es im Gedicht steht. Es hat nicht mehr die magische Kraft, die ihm eigen war, als man ‚in Zungen redete‘.“<sup>26</sup> Den Worten und der durch sie kundgetanen Wirklichkeit haftet ein Nicht-sein-müssen an; sie stehen in der Gefahr, im menschlichen Lebensvollzug wie Flugsand zu verwehen<sup>27</sup>. Bemerkenswert also, wenn auch im Matthäus-Evangelium heißt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen (24,35).“ Offenbar fehlt den Worten bei Marie Luise Kaschnitz diese Beständigkeit. Obwohl oder gerade weil sie nicht reines Produkt des vergänglichen Menschen sind, sondern sich – das menschliche Maß übersteigend – einer unverfügbaren Macht verdanken, können sie auch wieder verlorengehen. Das dichterische Wort entbehrt gegenüber der Zungenrede etwas; ob allerdings dieses etwas – wie Rüdiger vorschlägt – als Magie bezeichnet werden sollte, wird zu klären sein.

„René Descartes’ Philosophie der Freiheit: *Ad imaginem et similitudinem Dei*. Philosophische Prolegomena zu einer Theorie der religiösen Inspiration“, so lautet der Titel unserer Arbeit, den es kurz zu analysieren gilt: Die aus der dritten Meditation stammende

---

Toute l’œuvre de Lavelle en un certain sens se tient dans ce mouvement de la méditation cartésienne (PINCHARD, *Préface*, X).“

<sup>24</sup> Dies gilt auch in gnoseologischer Hinsicht: Ohne das explizite Bedenken der Selbstgegenwart ist es nicht nur schwer, göttliche Offenbarung anzunehmen, sondern überhaupt, die Einwände des Skeptizismus zu überwinden (vgl. WILLIAMS, Michael, 136).

<sup>25</sup> KASCHNITZ, *Ein Gedicht*, in: Frankfurter Anthologie, 149.

<sup>26</sup> RÜDIGER, *Ungleiches gepaart*, in: Frankfurter Anthologie, 151.

<sup>27</sup> Gerade in philosophischer Hinsicht wird die Verschiedenartigkeit der transzendentalen Erkenntnishorizonte und ihre auf einer Freiheit beruhende Chance deutlich, nicht am Anspruch der Wirklichkeit zu zerbrechen, sondern zur Einheit zu finden (vgl. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 91-94; 120-126).

Charakterisierung des Subjektvollzuges<sup>28</sup> verweist als *pars pro toto* auf Descartes' im folgenden näher zu explizierende Philosophie<sup>29</sup> der Freiheit<sup>30</sup>. Aus ihr nämlich sollen hermeneutische<sup>31</sup> Ansatzpunkte (= Prolegomena) gewonnen werden für ein philosophisch zu rechtfertigendes Gefüge von erklärenden Behauptungssätzen<sup>32</sup> (= Theorie), das – noch ganz formal gesprochen – dialogisch<sup>33</sup> den Transzendenzbezug des Menschen (=

---

<sup>28</sup> Vgl. M III, 57; AT VII, 51. „Wir können den Vollzug, weil er ein Tun ist, *Wirklichsein* oder praktische Realität nennen. Es ist die für die Besinnung maßgebende Art von Wirklichkeit überhaupt (vgl. Descartes' ‚cogitans sum‘!) (HEINRICHS, 163).“

<sup>29</sup> Diese Dynamik des Menschen auf Gott hin wird als philosophisches Thema verstanden, die auf sich *der* Wahrheit anvertrauender Vernunft-Einsicht beruht; dazu muß nicht notwendigerweise die offenbarungstheologische Dimension in Anspruch genommen werden, wie dies jedoch KARL HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK meint, der im Blick auf NICOLAUS CUSANUS die Gottebenbildlichkeit nicht metaphysisch verortet: „Im Denken des Nicolaus v. Cues kommt als der Grund der Erkenntniswahrheit die alles tragende Glaubensgewißheit vom Menschen als dem Ebenbild Gottes zum Vorschein. [...] Die christliche Metaphysik des Mittelalters war stets von Glaubensgewißheiten geleitet (VOLKMANN-SCHLUCK, 176).“ VOLKMANN-SCHLUCK bedenkt zuwenig den Unterschied von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang: Denn sehr wohl mag die abendländische Philosophie durch die Theologie Probleme entdeckt haben, aber dies besagt keineswegs, daß diese so eröffneten Diskussionsfelder nur theologisch und nicht bereits philosophisch zu begründen wären.

<sup>30</sup> Der Begriff *Philosophie der Freiheit* wurde z.B. von ALBERT KELLER geprägt, dessen Buch mit dem gleichnamigen Titel das *Sein* als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit bestimmt: „In der klassischen Philosophie wurde das so erläutert: Unser Wille ist von Natur aus auf Gutheit schlechthin ausgerichtet. Die findet sich nicht in der Welt, sondern ist nur in Gott verwirklicht. Aufgrund dieser Ausrichtung aber kann auch das Gute in der Welt, und zwar nur das Gute – oder was wenigstens als gut erscheint –, angestrebt werden, insofern es eine eingeschränkte und teilhafte Vergegenständlichung dieser Gutheit darstellt (339).“

<sup>31</sup> Freilich nicht gemäß einem postmodernen Verständnis, wie es z.B. GIANNI VATTIMO vorträgt, der meint „que l'herméneutique est une figure de la pensée post-métaphysique, sonnante le glas de toute ‚onto-théologie‘ et de toute entreprise fondationnelle (GREISCH, *Le cogito*, 11).“ Vielmehr geht es also um ein „cogito critique et cogito herméneutique“ als Voraussetzung der Genese objektiv gültiger Erfahrung (GREISCH, *Le buisson ardent*, Tome III, 211).

<sup>32</sup> Deshalb ist es zu wenig, mit z.B. GERD SCHUNACK zu sagen: „Hermeneutik erübrigt sich, wo man sich versteht“ (SCHUNACK, 44), denn es geht um ein Übereinstimmen in der Sache, also um das gemeinsame Verhältnis zur (behaupteten) Wahrheit. Somit erweist sich auch folgender religionswissenschaftlicher Vorschlag von CHRISTOPH ELSAS für eine Theologie der Religionen als unzureichend: „Theologie der Religionen ist Reflexion der Erfahrung, daß westliches Christentum ebenso wie andere Religionsformen nur kleiner Teil eines multireligiösen Kontextes ist. Theologie und Religionswissenschaft lassen sich dazu ‚im Sinne des Symbols von Chalcedon ungetrennt, aber auch unvermischt‘ aufeinander beziehen, wenn Theologie der Religionen induktiv betrieben wird (ELSAS, *Religionswissenschaftliche Vermittlung*, 181).“ Induktion ohne Vernunftseinsicht in die unbedingte Wahrheitsfähigkeit führt übrigens nach DESCARTES zu illegitimen Vorurteilen (vgl. Brief an Mersenne [Juli 1641]: AT III, 395).

<sup>33</sup> „Die Religion ist so immer wieder *das der Philosophie gegenüber Andere*, und zwar auch dann, wenn der identische Mensch sich mit den gleichen Fragen bald als Philosoph, bald als religiöses Individuum und Mitglied einer Religionsgemeinschaft auseinandersetzen versucht. Aber die Religion ist für die Philosophie *das ihr in eigentümlicher Weise zugehörige Andere*,



Inspiration) in verschiedenen Weltreligionen (= religiösen) zu erhellen versucht<sup>34</sup>. So ist im Blick auf die durchaus heftig umstrittene Frage „Was ist Religion?“<sup>35</sup> für uns bereits eine Vorentscheidung gefallen: Maßstab zu ihrer Beantwortung muß die (universale<sup>36</sup>) Freiheitskraft („vis“<sup>37</sup>) des Menschen bleiben<sup>38</sup>; sie selbst als *eine* und *unteilbare*<sup>39</sup> – in ihrem

---

das ‚Andere ihrer selbst‘, sofern im Blick auf diese für die Philosophie immer wieder fremdartige Gestalt menschlichen Denkens, Sprechens und Handelns das philosophische Denken zu einem klareren Verständnis seiner Eigenart und seiner Aufgabe findet (SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, 20).“ Vgl. SIEBENROCK, *Theologische Grundlegung des Dialogs*, 320.

<sup>34</sup> Dieser Bezug soll unter dem universellen Anspruch einer personalen Vernunft erhellt werden, so daß PETER KOSLOWSKIS Aussage: „Die großen Religionen gründen nicht primär auf Vernunft und Erfahrung, sondern auf Offenbarung (*Philosophie als Mittlerin*, 5)“, einerseits gewahrt bleibt, andererseits aber nochmals anthropo-theologisch zu vertiefen wäre, da auch die göttliche Offenbarung nur *mit* dem Denken geschehen kann: „Die Erkenntnisse, die aus der religiösen Erfahrung hervorgehen, werden auch dann, wenn sie, *ihrem Entstehen nach*, aus ‚übernatürlicher Quelle‘ entsprungen sein sollten, durch die Tätigkeit des Verstandes aus subjektiven Erlebnissen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandelt und insofern, *ihrer Vollzugsart nach*, ‚mit dem natürlichen Licht der Vernunft‘ gewonnen (SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie* II, 31).“ Objektivität kann es also nicht ohne radikale Subjektivität geben; – eine Einsicht, die nicht immer klar ist, wenn man z.B. PETER WUSTS Ansatz von den „zwei Geistesfamilien“ (PFLEGER, *Geleitwort*, 33) nimmt, wovon die eine sich rein an ontologischer Vorgegebenheit orientiere, während die andere sich bloß der Subjektivität zuwendende (vgl. PFLEGER, *Geleitwort*, 33f).

<sup>35</sup> „Die eine Religionsphilosophie hat sich in eine Vielfalt von Religionsphilosophien auseinandergefaltet. Diese Religionsphilosophien unterscheiden sich nicht nur durch die Antwort, die sie auf die identische Frage ‚Was ist Religion?‘ zu geben versuchen; vielfältig ist vielmehr auch schon die Art der Fragestellung selbst (SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, 20).“ Vgl. SCHAEFFLER, *Orientierungsaufgaben*, 209-215. Eine Antwort: „Das religiöse Phänomen – *so Eliade* – ist nicht das Ergebnis einer Entwicklung, sondern bleibendes Grundelement menschlichen Bewußtseins. Religion begleitet den Menschen vom Beginn seiner Geschichte in verschiedenen Formen und Weisen. Der Mensch hat sie nicht erfunden oder als Nebenprodukt seiner Entwicklung erzeugt, sondern sie ist ein konstitutives Element seines Wesens. *Homo est animal religiosum*.“ (KÖNIG, 14).

<sup>36</sup> Diese Universalität ist eben auch ein Kennzeichen der Religion: „Der Ernst der Sache ist: Es gibt gar keine Lebenskultur, die nicht von Prämissen religiöser Orientierung mitbestimmt wäre“ (LÜBBE, 18).

<sup>37</sup> „Atque vna & eadem est vis, quæ, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, &c.; [...] Et eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus“ (R XII, 35; AT X, 415f).

<sup>38</sup> Besonders im Blick auf das Christentum kann diese als Kraft zur Meditation und Erfahrung beschrieben werden, welche vor allem die christologischen Entwicklungen vorantrieb, die „nicht das Ergebnis spekulativer Phantasien sind, sondern gläubiger Meditation. Die Theologiegeschichte des Neuen Testaments dokumentiert kein Gedankenexperiment, das sich ein paar Intellektuelle ausgedacht haben. Sie zeichnet das Leben der Glaubenden nach, ihre Liturgie und Frömmigkeit, ihre Ethik, ihre Erfahrungen, ihre Erinnerungen an Jesus und ihre Hoffnung auf Gott (SÖDING, 7).“

<sup>39</sup> Vgl. Brief an X\*\*\* (August 1641) : AT III, 432; Brief an Mersenne (März 1642): AT III, 544.

praktischen wie theoretischen Gebrauch<sup>40</sup> – ist die Fraglichkeit<sup>41</sup>. Im Denkvollzug<sup>42</sup> ereignet sich die originäre Erfahrung der Einheit von

---

<sup>40</sup> „Wer nach Wesensbestimmungen des Menschen fragt, fragt zuletzt nach seiner wesentlichen ‚Bestimmung‘ (J.G. Fichte), d.h. über das hinaus, war [sic!] wir faktisch sind, nach dem, was wir in Wahrheit sein sollen. Der Ernst der Frage nach dem Menschen ist die Frage nach seinem Menschsein, seiner Menschlichkeit (SPLETT, *Freiheit und soziale Gerechtigkeit*, 56).“ Die Analytische Religionsphilosophie läuft an dieser Stelle Gefahr, wie KANT diese personale Einheit der Vernunft in den Dualismus von Theorie – inhaltlich auf die Verstandeserkenntnis reduziert – und Praxis (Moral, Instinkt) aufzulösen: Der „moralische Gottesbeweis“ bietet „keine objektive Erkenntnis über die Existenz Gottes“, er „erweitert [...] die theoretische Vernunft nicht (MURRMANN-KAHL, 259).“ Im Blick auf die Religion begegnet – auch bei christlichen Autoren, wie z.B. dem Jesuiten ALOYSIUS PIERIS – diese Spaltung in der Aufteilung zwischen „both poles of religious experience – namely, the gnostic and the agapeic (PIERIS, 163).“ Analog findet sich diese Trennung auch mit kirchenkritischer Ausrichtung, wenn man z.B. von „kirchlich-positiver und mystisch-negativer Frömmigkeit“ als „Gegensatz“ spricht (WIMMER, Reiner, 226). Auch ist es bezeichnend, wenn im Blick auf den Begriff *Gott* gefragt wird, „wie der Ausdruck in diesen oder jenen, religiösen *oder* kognitiven, Kontexten tatsächlich verwendet wird“ (SIEGWART, 107; Hervorhebung S.M.). Offensichtlich soll das Religiöse eher dem Non-Kognitiven zugerechnet werden. Letztlich hat die personale Gotteserkenntnis damit quantitativen Maßstäben zu weichen: „One can agree with John Hick that God is partially known in many traditions and that God can be expected to operate in all (WARD, Keith, 219).“ Ein ähnliches Konzept begegnet bei THOMAS FRIEDRICH, der – gleich HICKS Rede vom *Real* – die „Orientierung auf das ‚Wirkliche‘ der Religionen“ als „Perspektivität des ‚Einen mit den vielen Namen““ faßt (FRIEDRICH, Thomas, 197). Mitunter wird die theoretische Vernunft auch unter fälschlicher Berufung auf THOMAS VON AQUIN depotenziert: Glaube sei – wie z.B. FRIEDO RICKEN und seine Schule (z.B. ANDREAS KORITENSKY) meint – in der Hauptsache eine Tugend (vgl. dazu: KORITENSKY, 227-229).

<sup>41</sup> Und dies in aller gebotenen Diskretion: „weil nämlich das Konstitutivum allen menschlichen Wissens, das jedes Bewußtsein bedingende Selbstbewußtsein (das ‚cogitans sum‘ des *Descartes*, das alle Vorstellungen begleitende ‚ich denke‘ bei *Kant*, das ‚Ich‘ der reflexiblen Tathandlung bei *Fichte* und eben auch das von Rahner beschriebene ‚Beisichsein‘ des Menschen) *sich in seiner Ursprünglichkeit und reflexiven Struktur jeder äußeren, objektivierenden Erklärung entzieht* (PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, 132).“ Ohne also dem Rationalismus verfallen zu müssen, wird man das, was *Eigenstand* von Freiheit meint, zu explizieren haben, denn: „Allein der Rückgang des natürlichen Vernunft-Bewußtseins in seinen eigenen Ursprung ermöglicht ihm seine Vollendung: in der Religion realisiert jeder einzelne existierende Geist, der dieses Bewußtsein hat, sowohl seine immanente Vernünftigkeit als auch seine Abkünftigkeit. Der geschaffene Geist weiß hierin seine ‚natürliche Vernunft‘ selber als eine Offenbarung – aber eine solche, die den eigenen Kräften der Kreatur anheimgegeben ist, die sich durch sich selbst erweitern, entwickeln und ins Unabsehbare steigern kann; und zugleich weiß sie sich darin, *als* einer Offenbarung, unmittelbar auf den von ihr real verschiedenen Schöpfergott (den persönlichen Gott) bezogen (KAEHLER, 483).“ Unter dem Anspruch der *Unteilbarkeit* und *Einheit* steht auch die menschliche Sprache: „Die *ursprüngliche Einheit des Wortes* wird nicht getroffen, wenn man sie als Synthesis a priori von physisch-sinnlichem Lautbestand, dessen Artikulation, und seiner sinnhaft-geistigen, auch etymologisch-(sprach-)geschichtlichen Bedeutung fassen möchte. Das haben schon *Hamann* und *Herder* in ihrer Kritik an *Kants* transzendentaler Synthesis a priori der beiden Erkenntniskräfte Verstand und Sinnlichkeit gesehen, die sie eben vom Sprachverständnis her übten (WIPLINGER, 65).“

theoretischem und praktischem Wissen<sup>43</sup>. Im Denken der Vernunft wurzelt die Religion und beginnt damit nicht erst mit den (offenbarungs-)theologischen Prämissen<sup>44</sup>; so schreibt Immanuel Kant im Blick auf das Christentum und seinen Gottesgedanken zurecht: „Daß aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät.“<sup>45</sup> Nur wenn Gott bereits dem philosophischen Denken einleuchtet<sup>46</sup>, kann überhaupt die Möglichkeit

---

<sup>42</sup> GIOVANNI BUSNELLIS folgender Aussage kann zugestimmt werden, wenngleich es noch die inhaltliche Qualifikation des Denk-Aktes herauszuarbeiten gälte: „Onde vuolsi ancora osservare che quando il Cartesio afferma: *Cogito, ergo sum*, non specifica l’oggetto del pensare, se in questa o quella cosa, si solo considera l’atto in sè da parte della facoltà donde procede“ (BUSNELLI, 152). Auch wäre gegenüber GEORG ESSENS Aussage: „Freilich steht Kant insofern in der Tradition des Descartes, als auch er den Begriff der Seele streng restringiert auf das ‚Ich, als ein denkend Wesen‘ (ESSEN, 194, mit Verweis auf: Kant, *KrV* B 400).“, zu betonen, daß DESCARTES die „substance immaterielle“ (Brief an\*\*\* [November 1640]: AT III, 247) des *Ich* theozentrisch verankert.

<sup>43</sup> Diese Einheit ist z.B. (dem von Analytischer Philosophie [z.B. FRIEDO RICKEN] oft geschätzten) ARISTOTELES fremd, da er ohne den Schöpfungsbegriff Endlichkeit und Transzendenz nicht personal (= unvermischt und ungetrennt) vermitteln kann; es bleibt der Hiatus: „Denn für die theoretische Philosophie ist die Wahrheit, für die praktische das Werk Ziel. Denn wenn auch die Vertreter der praktischen Philosophie danach fragen, wie etwas beschaffen ist, so ist doch nicht das Ewige (das Ursächliche, das Ansich), sondern das Relative und Zeitliche Gegenstand ihrer Betrachtung (*Metaphysik*, II, 1, 993b).“ Aber auch im Licht des Schöpfungsgedankens können Probleme hinsichtlich der personalen Einheit des Denkens auftreten: So interpretiert FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743-1819) gegen FICHTE das theoretische Wissen als Funktion einer instrumentellen Vernunft und meint, Gott könne gar nicht gewußt werden (vgl. ROHS, 124). Dabei betont FICHTE eigens die Rolle des Gewissens für jedwede Art von Erkenntnis (vgl. ROHS, 128).

<sup>44</sup> Deshalb greift z.B. auch RAIMON PANIKKARS Religions-, „Dialog“ zu kurz, der nicht prinzipiell-philosophisch vorgeht, sondern oberflächliche Vergleiche zieht: „Buddha und Christus erheben beide den Anspruch, den Menschen aus seiner verhängnisvollen Lage zu befreien. Der Mensch muß seine gegenwärtige Situation transzendieren, sie übersteigen, um frei zu werden, das heißt, um sich aus dem Kreislauf des *samsāra*, aus diesem *Kosmos* zu lösen. Beide, Christentum und Buddhismus verstehen sich als Wege der Befreiung des Menschen (PANIKKAR, 150).“

<sup>45</sup> *Der Streit der Fakultäten* A 16. Denn „das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und so fern natürlich sein muß (*Der Streit der Fakultäten* A 62).“ Ähnlich heißt es beim Cartesianer JOHANN CLAUBERG (1622-1665): „quod reuelata quidem Theologia præsupponit, Deum existere (*De cognitione Dei, exercitatio I*: Opera, II, 593).“ KANT beansprucht m.E. an dieser Stelle nicht, mit Hilfe der Philosophie positiv aus der Bibel als solcher beweisen zu wollen, daß Gott gesprochen hat, sondern vielmehr die Bedingungen der Möglichkeit für ein solches Sprechen aufzuzeigen.

<sup>46</sup> So eben bei DESCARTES: „Kein Ichbewußtsein ohne Gottesbewußtsein; denn insofern jedes Ich sich seiner selbst als eines wesenhaft begrenzten und unvollkommenen ‚Denkens‘ evident bewußt wird, erblickt es sich im gleichen unteilbaren Akt unmittelbarer Intuition gleichsam nur abgehoben von dem Hintergrunde eines unbegrenzten, absolut vollkommenen Denkens. Das Sein des Absoluten ist uns gewisser als das Sein der Welt, gewisser noch als die Existenz des

theologischer Inspiration erwogen werden. Damit sei allerdings keineswegs das Programm einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ angestimmt, denn freilich wird man im Namen *der* (göttlichen) Weisheit<sup>47</sup> (Wahrheit) selbst über das hinausgehen müssen, was Kant unter der *philosophischen* Fakultät und ihrer Denk-Kraft versteht<sup>48</sup>.

Zunächst bleibt folgendes festzuhalten: Im Umgang mit der Welt, zu der der Mensch und seine Sprachlichkeit gehört, taucht ein Phänomen auf, das einer religiösen oder numinosen Kategorie zugeordnet werden kann, denn selbst der viel beschworene *Zufall* („Was mir zufällt, nehm ich“) stellt ein Schibboleth für eine ins Geheimnis weisende Erfahrung dar. Marie Luise Kaschnitz greift dabei zu Bildern, die biblische Anklänge vermuten lassen: Die Vorstellung göttlicher Eingebung wird wachgerufen, um die Frage nach dem „Woher“ des Wortes und seines Wirklichkeitsbezuges zu beantworten. Allerdings verbleibt es hier bei einer Sichtweise von Inspiration, die sich zunächst auf das Kunstwerk als solches bezieht und

---

eigenen Ich (HEIMSOETH, 42).“ Vgl. GERTEN, 364; WEISSMAHR, *Die Wirklichkeit des Geistes*, 125. Gegen diese Möglichkeit einer natürlichen, die Ungegenständlichkeit von Freiheit würdigenden Theologie wendet sich bereits das Zeitalter DESCARTES' selbst: THOMAS HOBBS verwechselt Quantität und Qualität („Si Dieu existait, pense Hobbes, il devrait être une substance corporelle“ [CURLEY, *Hobbes contre Descartes*, 161]), und THOMAS WHITE beschreitet mit seiner Kritik *De Mundo* den agnostischen, aber fideistisch erweiterten Weg, der die (immaterielle) Realität Gottes deshalb anerkennt, weil die Bibel sie beschreibt (CURLEY, *Hobbes contre Descartes*, 162). In der Gegenwart wird darüber hinaus mit der Aufgabe des Monotheismus in selbstwidersprüchlicher Manier sogar die Unterscheidung von *wahr* und *falsch* fallengelassen; so z.B. bei PETER SLOTERDIJK (vgl. *Tau*, 10f).

<sup>47</sup> Bereits die Alten wußten: „Sólo Dios, decía Pitágoras según Diógenes, es sabio‘ en el sentido pleno de esta palabra, y sólo la Sabiduría divina es verdadera sabiduría, porque sólo Ella es perfecta (ALONSO, mit Verweis auf: Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, libr. 8, cap. 1).“

<sup>48</sup> KANT benennt immer wieder die Moral als entscheidendes Kriterium des religionsphilosophischen Urteilens: „[W]enn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt (wie ich es: *Religion innerhalb den Grenzen* etc. versucht habe), er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde (*Der Streit der Fakultäten* A 51).“ Dabei vernachlässigt er jedoch die inhaltliche Bestimmung dieses ethischen Anspruchs von *Person* zu *Person*: Die *Seinskonstitution* des Menschen im trinitarisch-göttlichen Freiheitsraum: „Diese innere ‚Räumlichkeit‘, in der eine Person der anderen Raum gibt, ermöglicht nun nicht bloß Schöpfung überhaupt – mit den Abständen zwischen göttlicher und geschöpflicher Personalität. In ihr gründet auch die Möglichkeit der absoluten Selbstaussage [sc. Gottes] (SPLETT, *Christologie – philosophisch*, 438). Die absolute Selbstaussage weist auch in die Frage nach der Identität des Menschen als trinitarisches Wesen: „Zu den Möglichkeitsbedingungen einer absoluten Erscheinung gehört also Gottes Auge und Ohr im Menschen. Eben das aber macht keineswegs nun jeden Menschen zur absoluten Erscheinung. Es ermöglicht vielmehr sein Offensein für diese – und diese selbst. Das Fichte'sche Gegenspiel von Ich und Ichen erfüllt sich im ‚Christus totus: corpus et caput‘ (SPLETT, *Christologie – philosophisch*, 439).“

keinen ethischen oder göttlichen, also kategorischen, das *Ganze* der Wirklichkeit betreffenden Wahrheitsanspruch erhebt<sup>49</sup>. So kann die Inspiration – auch mit der Warnung Kierkegaards im Ohr, Ästhetik und Wahrheit zu unterscheiden<sup>50</sup> – philosophisch wohl wesentlich auf drei (einander durchaus berührenden<sup>51</sup>) Ebenen, der künstlerischen-poetischen<sup>52</sup>, sittlichen<sup>53</sup> und religiösen<sup>54</sup>, verhandelt werden.

---

<sup>49</sup> „Ein Ausgriff auf dieses Ganze ist keineswegs eine vermessene Fiktion. Ein derartiger Ausgriff ereignet sich bereits in allen proprietär menschlichen Akten, in denen es nicht nur um Hypothetisches, sondern um Kategorisches zu tun ist – etwa im Bereich der Ethik oder in der Frage der Wahrheit, worin unbedingte Gültigkeit in Anspruch genommen wird (SCHUMACHER, *Christliche Existenz*, 8).“

<sup>50</sup> „In 1847 Soren Kierkegaard, the famous Danish philosopher and theologian, wrote an essay entitled ‚On the difference between a genius and an apostle‘, in which he emphasized the absolute incompatibility of profane and sacred inspiration, the inspiration of an artist and the inspiration of an apostle (KERMANI, 213, mit Verweis auf: Kierkegaard, *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* [Kleine Schriften]. Düsseldorf-Köln 1960, 115-134).“  
Dezidiert ethisch ist folgender Hinweis orientiert: „Un Dio estetizzante e violatore della legge morale è, direi, la brutta copia d’un tipo di uomo che nessun uomo bennato è disposto ad accettare come ideale di uomo (GALLI, 200f).“

<sup>51</sup> Bereits MARTIN OPITZ schreibt: „Die Poeterey ist anfanges nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie“ (OPITZ, 14). Auch könnten z.B. ANNETTE VON DROSTE-HÜLSHOFFS folgende, den Nihilismus abwendende Zeilen aus dem Gedichtzyklus „*Geistliches Jahr*“ als Ausdruck einer alle drei Dimensionen betreffenden Inspiration verstanden werden: „Und der Entschluß gewann den Raum, / Ob mir gefällt des Lebens Baum, / Zu lieben meines Gottes Traum / Und auch dem toten Kränze noch zu flechten (25. *Sonntag nach Pfingsten, Strophe 7*, hier zit. nach: REISER, „*Das Herz war willig...*“, 378f, mit Verweis auf: Annette von Droste-Hülshoff, *Geistliches Jahr in Liedern auf alle Sonn- und Festtage, in: Sämtliche Werke in zwei Bänden* [ed. Plachta/Woesler]. Frankfurt/M. 1994, Bd. 1, 353-508).“  
MARIUS REISER bemerkt dazu: „Das paßt zu ihr [sc. der Droste]! Als ihr der Lebensbaum gefällt war, da ihr Gott nur noch als Traumgebilde erschien, beschloß sie, diesen Traum zu lieben und auch dem toten Gott noch ‚Kränze zu flechten‘. Dieser [inspirierte, d. Vf.] Entschluß half ihr, über die Krise hinwegzukommen (REISER, „*Das Herz war willig...*“, 379).“ Ebenfalls eine Berührung der Ebenen läßt sich bei WILLIAM SHAKESPEARES typologischem Textverständnis finden, das in der Sache biblischer Hermeneutik verpflichtet ist, denn „wer weiß, ob Shakespeare ohne Paulus sein 106. Sonett geschrieben hätte („When in the chronicle of wasted time“)! Danach nehmen alle früheren Schilderungen körperlicher Schönheit nur vorweg, was der Dichter in der geliebten Person wirklich erblickt: ‚So ist ihr Lob ein einzig Prophezei / auf unsre Zeit und ein Dich-Vorgestalten.‘ Das ist genau die Denkfigur von 1 Kor 10, übertragen auf einen ganz profanen Gegenstand (REISER, *Biblische und nachbiblische Allegorese*, 172, mit Verweis auf: William Shakespeare, *Einundzwanzig Sonette* [Deutsch von Paul Celan]. Frankfurt/M. 1975, 39).“  
Auch FRANZ WERFELS Roman *Das Lied von Bernadette* bezeugt alle drei Ebenen, vorgeführt an der „Problematik des Verhältnisses von Erkenntnis, Wissen und Glauben (JENS, 552).“ Ein Schnittfeld von Ethik und Religion bekundet z.B. KANT (vgl. dazu: SALA, *Die Christologie in Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘*).

<sup>52</sup> Z.B. bei HEGEL: „So ist nicht nur die Kunst integratives Moment der Religion; denken wir an den der ‚Religion der Kunst‘ impliziten doppeldeutigen Genitivus, so verbirgt sich dahinter das von vielen Künstlern stammelnd artikuliert Sakrale in der Kunst (KOHL, 328).“  
Darunter fiele auch die Erfahrung der sogenannten, nicht mehr als personale Schöpfungswirklichkeit

## Im Blick auf die Philosophie „als prinzipielle (Selbst-)Auslegung von Grunderfahrung“<sup>55</sup> (= „venir à bout“<sup>56</sup> = „Rückgang in den Grund an der

---

erkannten *Natur*, wie sie z.B. FRIEDRICH HÖLDERLIN, „der Dichter des Dichters“ (HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 34; vgl. DERS., *Hölderlins Hymne*, 35) zum Ausdruck bringt: „Die Natur nennt Hölderlin das Heilige, weil sie ‚älter denn die Zeiten und über die Götter‘ ist. [...] Das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise ‚heilig‘ ist; denn ‚heilig‘ nennt Hölderlin in dieser Strophe auch ‚das Chaos‘. Das Heilige ist das Wesen der Natur (HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 59).“ Zur poetischen Inspiration bei PLATON vgl. TIGERSTEDT. MARIA VILLELA-PETIT bezeichnet EMPEDOKLES als „archétype du penseur poète“ (VILLELA-PETIT, 18). Zum poetischen Rekurs (PAUL CELAN) bei GADAMER vgl. GREISCH, *La trace*, 83f.

<sup>53</sup> Mit Sittlichkeit sei die personale die Wahrheit und das Gute erkennende Willensstellungnahme (vgl. SPLETT, „Erfüllt mit einer so äußersten Freude“, 245) und nicht das Vernunftdogma der Aufklärung gemeint, wie es z.B. in PIERRE BAYLES Artikel zu „Spinoza“ zum Ausdruck kommt: „Alle Religionen der Welt, die wahren wie die falschen, laufen auf diesen Dreh- und Angelpunkt hinaus, daß es einen unsichtbaren Richter gibt, der sowohl die äußeren wie die inneren Handlungen der Menschen nach diesem Leben bestraft oder belohnt. Hieraus, so nimmt man an, fließe der hauptsächlich Nutzen der Religion; dies sei das Hauptmotiv gewesen, das ihre Erfinder *inspiriert* hätte (BAYLE, *Historisches und kritisches Wörterbuch*, 384; Hervorhebung S.M.).

<sup>54</sup> Mit diesem Adjektiv sei wiederum weder ein aufklärerisches Zerrbild – etwa im Sinn von EDWARD LORD HERBERTS (1582/83-1648) (an SPINOZAS *Deus sive natura* erinnerndes) Anliegen, die „*Providentiam Divinam Universalem, sive Naturæ sapientiam*“ zum religiösen Grundparadigma zu erheben (HERBERT, 222) – noch ein rein anthropologisches Modell – begehend z.B. bei JOHN HICK, dessen „*inspiration christology*“ religiöse Inspiration als Qualität sittlich handelnder Menschen bestimmt (HICK, *The Non-Absoluteness*, 32) – gemeint, sondern die Deutung der Weltgeschichte als Heils- und Offenbarungsgeschichte (vgl. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 285; SCHLETTE, 78f; DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*; RAHNER, *Die anonymen Christen*, 545-554; RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, 187-212; RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag*, 498-515): „[D]enn als Geschichte des Heils von Freiheit kann sie ihr nicht bloß angetan werden; sie muß als solche stets auch von der Freiheit selbst getan werden. Heil als Identität muß *Selbstidentität* sein (SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 286).“ Auch im christlichen Inspirationsverständnis geht es darum, die menschlichen Freiheitsgeschichten als unter dem personalen Anruf des Unbedingten zu verstehen und damit deren Identität zu wahren, was wiederum nur gelingen kann, wenn die Freiheiten selbst sich vom Anruf ergreifen lassen und so – zur Selbstidentität gelangend – durch ihre Antwort das Inspirationsereignis ermöglichen.

<sup>55</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 19. Diese fordert auch DESCARTES: „car ie ne traite point en particulier de Dieu & de l’Ame, mais en general de toutes les premieres choses qu’on peut connoistre en philosophant (Brief an Mersenne [11. November 1640]: AT III, 235).“ „Philosophie signifie l’estude de la Sagesse [...]; & qu’afin que cette connoissance soit telle, il est necessaire qu’elle soit déduite des premieres causes, en sorte que, pour estudier à l’acquerir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premieres causes, c’est à dire des Principes“ (PP, Preface: AT IX-2, 2). JEAN-MARIE BEYSSADE bemerkt zurecht, daß der „*libre arbitre*“ für Descartes eine „*notitia principiorum*“ ist und keinesfalls „comme un théorème ou une proposition de la science“ aufgefaßt werden darf (BEYSSADE, *Descartes*, 272).“ Und im Blick auf DESCARTES’ Ethik läßt sich sagen: „La philosophie n’est pas seulement un métier à côté des autres: elle est le nom donné à la volonté de rationalité de tout homme (BEYSSADE, *Sur les „trois ou quatre maximes“ de la morale par provision*,

Sache<sup>57</sup> = „Das Allgemeine“<sup>58</sup>), soll hier das Inspirationsphänomen „in aller Prinzipialität“<sup>59</sup> als Grunderfahrung- und entscheidung „endlicher Freiheit“<sup>60</sup>, als „konkret-geschichtlich[e]“<sup>61</sup> Weise des „In-der-Welt-Seins“<sup>62</sup> bedacht und so von der hypothetischen Unverbindlichkeit

---

153).“ Diese *der* Wahrheit verpflichtete personale Ganzheit des Menschen findet auch ein ursprüngliches Verhältnis zur Geschichtlichkeit: „Distinzione fondamentale che risolve in modo radicale la celebre *querelle* degli antichi e dei moderni, i termini *nouveau* e *ancien*, *novum* e *vetus* appartenendo alla diacronia della storia e alle opulente strutture dialogiche della retorica e della dialettica, ma non pertinendo minimamente ai giudizi di una ‚mente libera dai pregiudizi‘ che ricomincia sempre e in ogni momento la sua storia non sotto il segno della novità, ma ‚della sola verità‘ (SPALLANZANI, *Nihil est veritate antiquius*, 73).“

<sup>56</sup> „Mon opinion est que le chemin que i’y prens, pour faire connoistre la nature de l’Ame humaine, & pour demonstret l’existence de Dieu, est l’vni que par lequel on en puisse bien venir à bout (Brief an Gibieuf [11. November 1640]: AT III, 237).“

<sup>57</sup> Diese Formulierung wählt GÜNTER KRUCK, um ROBERT B. BRANDOMS Verstehenstheorie zu kritisieren, die als *pars pro toto* für eine verengte sprachanalytische Sicht der Wirklichkeit stehen kann: „D.h., an der Stelle, an der eine Aussage über das Wesentliche einer Sache gemacht werden müßte, das sie genau darum mit den anderen zusammenschließt, steht bei Brandom nur ein schlichter Verweisungszusammenhang, ohne Rückbezug auf die Sache. Ist es mit dieser Ersetzung buchstäblich ernst, so folgt, daß das zu Bestimmende – hier: der Sinngehalt von Ausdrücken – seine Identität einbüßt (KRUCK, 82).“ BRANDOMS Erfahrungsbegriff ist nicht vom transzendentalen Sach-Anspruch anthropologischer Grunderfahrung bestimmt, sondern von den ‚attitudes of linguistic practitioners‘ (BRANDOM, *Articulating Reasons*, 203): „The point of all this is that the *objectivity* of propositional content [...] is a feature we can make intelligible as a structure of the commitments and entitlements that articulate the use of sentences: of the norms, in a broad sense, that govern the practice of asserting, the game of giving and asking for reasons (BRANDOM, *Articulating Reasons*, 203).“ Dies mag auch eine Folge davon sein, daß BRANDOM die (von DESCARTES eben bedachte) *Selbst*bezüglichkeit menschlicher Freiheit nicht ausreichend in den Blick nimmt: „Descartes himself divided the world into two kinds of things: mental things, whose nature it is to represent, and physical things, which could only be represented (BRANDOM, *Tales*, 24).“ Die *Selbst*repräsentation bzw. -gegenwart von Freiheit wird hier in einen Dualismus aufgelöst, der DESCARTES sowie einer personalen Anthropologie nicht gerecht wird.

<sup>58</sup> HEGEL beschreibt die anti-extrinsizistische („schrakenlos“) Dynamik der *Selbst*auslegung von Prinzipiellem (– wie sie z.B. auch im ontologischen Argument aufscheint): „Das Allgemeine ist daher die *freye* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bey sich selbst* ist. Wie es die *freye* Macht genannt worden, so könnte es auch die *freye* Liebe, und *schrakenlose* *Seeligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als zu *sich selbst*, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt (*Wissenschaft der Logik*, Erster Abschnitt [Die Subjectivität], Erstes Kapitel [Der Begriff]: Hauptwerke [ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, orientiert an ed. Hogemann/Jaeschke. Hamburg 1981], Band 4, 35).“ Allerdings bleibt HEGELS Liebesverständnis hinter dem christlich-trinitarischen Anspruch zurück: Das Andere wäre nicht nur als das Andere *seiner*, sondern auch als das ein *Wir* stiftende Andere zu verstehen.

<sup>59</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 19.

<sup>60</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 9.

<sup>61</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 19.

<sup>62</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 19.

künstlerischer<sup>63</sup> sowie auch soziologischer, psychologischer und pragmatischer<sup>64</sup> Daseinsinterpretation unterschieden werden<sup>65</sup>. Künstlerische Motivation und psychologische Kreativitätsforschung als Letztbegründung vermögen dem praktischen Ernst der Bedingung dafür, sich für die Wahrheit und damit auch das eigene Glück aufzutun<sup>66</sup>, also dem Gewissen<sup>67</sup>, im letzten nicht gerecht zu werden<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Diese Art der Relativität betont DESCARTES im Blick auf die Ästhetik: „parce que les jugements des hommes sont si différents, on ne peut dire que le beau ni l'agréable aient une mesure déterminée. [...] mais ce n'est pas à dire qu'on puisse nommer absolument l'un plus beau que l'autre (Brief an Mersenne [18. März 1630]: AM I, 127).“ Damit bleiben die einzelnen Ausformungen der Ästhetik (Kunstwerke) zwar dem Urteil verbunden, können aber nicht ohne weiteres mit den Prädikaten *richtig* oder *falsch* belegt werden. Für gewöhnlich nämlich verbindet sich bei DESCARTES mit dem „jugement“ die Möglichkeit der auf „abus de la volonté“ beruhenden „fausseté“ (ALANEN, *Une certaine fausseté matérielle*, 229). Mit JEAN-PIERRE DE CROUSAZ' (1663-1750) *Traité du Beau* (1715) beginnt auch eine ästhetische Rezeption von DESCARTES (vgl. PIGAFETTA, 79; 85f).

<sup>64</sup> So z.B. bei ALEXANDER VON APHRODISIAS' Freiheits-Pragmatismus: „Wer die These, daß alles, was geschieht, streng determiniert ist, für eine These hält, die mit ebenso großer Wahrscheinlichkeit wahr ist wie die These, daß einiges von dem, was geschieht, in der Macht des Menschen steht, geht, wenn er im Glauben daran lebt, daß letzteres der Fall ist, ein weitaus geringeres Risiko ein, als wenn er das Leben eines überzeugten Deterministen führt (WEIDEMANN, 344).“

<sup>65</sup> Soziologisch und psychologisch beschreibt z.B. PETER L. BERGER Philosophie und Theologie als aposteriorische und im Prinzip auswechselbare Stützkonzeptionen der Sinnenwelt (vgl. KREINER, *Religionssoziologie*, 203). So könnte nach diesem Ansatz auch das religiöse Phänomen nur als vom Menschen eingeführte Stütze gedeutet werden, die der Alltags- und Sinnenwelt einen zusätzlichen Halt verleihe. WILLIAM ALSTON z.B. fühlt sich der psychologischen Fragestellung verpflichtet und findet keinen argumentativen Zugang zur Wirklichkeit Gottes selbst (vgl. z.B. ALSTON, *Psychoanalytic Theory and Theistic Belief*, 63-102; DERS., *Divine Nature and Language*, 64-80). Und JACQUES LACAN sieht in DESCARTES einen Verbündeten von SIGMUND FREUD (vgl. SCHEU, 8).

<sup>66</sup> Denn: „pour auoir vn contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est a dire d'auoir vne volonté ferme & constante d'exécuter tout ce que nous iugerons estre le meilleur, & d'employer toute la force de nostre entendement a en bien iuger (Brief an Elisabeth [18. August 1645]: AT IV, 277).“ Theoretischer und praktischer Vernunftgebrauch kommen zum Tragen: „Mais affin de sçauoir exactement combien chascue chose peut contribuer a nostre contentement, il faut considerer quelles sont les causes qui le produisent, & c'est aussy l'vne des principales connoissances qui peuuent seruir a faciliter l'vsage de la vertu (Brief an Elisabeth [1. September 1645]: AT IV, 283).“ „Au reste, le vray vsage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'a examiner & considerer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du cors que de l'esprit, qui peuuent estre acquises par nostre conduite“ (Brief an Elisabeth [1. September 1645]: AT IV, 286f).

<sup>67</sup> Vgl. SPLETT, *Ethik heute*, 66f; DERS., „Erfüllt mit einer so äußersten Freude“, 245.

<sup>68</sup> Es geht also unserer Arbeit weder um die Problematik, warum sich jemand dazu entscheidet, dieses und nicht etwas anderes zu tun (vgl. dazu die eben psychologischen Fragestellungen bei z.B. ATKINSON; HOLZKAMP-OSTERKAMP, Band 1 und 2), noch geht es um „das Gefühl des *Wollens*“ (ATKINSON, 23), das „Paradigma der Stimmungs- bzw. Appetenzhierarchien“ (HOLZKAMP-OSTERKAMP, Band 1, 105), die sozio-ökonomisch



Damit sei eine Abgrenzung zur Kreativitätsforschung der Psychologie vorgenommen, da es uns auf jene „Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt“<sup>69</sup> ankommt: den Menschen als Person<sup>70</sup>, vom Heiligen begrüßt<sup>71</sup>, von Gott gerufen<sup>72</sup>. Es ist eine personale Anthropologie<sup>73</sup> selbst, die die philosophische Untersuchung des religiösen Spezifikums der Inspiration als *ordo ad Deum* und damit als Frage nach dem *Heil* herausfordert<sup>74</sup>: Entstehung *und* Inhalt religiöser Zeugnisse sind von diesem *ordo* betroffen, denn mag es ein strikt offenbarungstheologisches Thema sein, näher zu bestimmen, was eine bezeugte Wahrheit zur

---

gesteuerte „Anstrengungsbereitschaft“ (HOLZKAMP-OSTERKAMP, Band 2, 112), die „individuelle[n] Unterschiede der Motivation“ (ATKINSON, 25) oder „die Bedeutung des Bewußtseins für die Anpassung“ (ATKINSON, 71), sondern um die Frage, warum der Mensch überhaupt will und erkennt und in alledem lieben, also gut sein *soll*, denn Motivation und Kreativität kann es auch zum Bösen geben (z.B. ästhetischer Mord): „Die ästhetische Gestaltwahrnehmung ist von anderer Art als jene Art des Wahrnehmens, die der begegnenden Wirklichkeit, noch vor aller Anwendung von Begriffen, verpflichtende Möglichkeiten des Handelns ‚ansieht‘ (‚Das meint mich!‘), oder als jene Wahrnehmung, die ein Phänomen in Natur oder Geschichte als Erscheinungsgestalt des Heiligen erfährt (SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie* I, 137).“ DESCARTES nun eben setzt hier mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* und der *Freiheit* (= Gottebenbildlichkeit als [philosophische, schöpfungstheologische] Inspiration) des Menschen an.

<sup>69</sup> GUARDINI, *Welt und Person*, 143.

<sup>70</sup> „What is a person? We do not entirely know yet, but it must be such as to enable us to assert [...], that there is a sense in which I can say both ‚I am my soul‘ and ‚I am my body‘ (RIST, 362).“

<sup>71</sup> Vgl. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 99; CASPER, *Seit ein Gespräch wir sind*, 81; 123; SALIBA, 11. Gegenüber einem Denken allerdings, das das Heilige „als das Ereignis“ des „Es gibt“ (SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 241) benennt und sich damit „eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen“ (HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, 25), gilt es, stärker den unbedingten Liebesanspruch der den Menschen im Inspirationsereignis berührenden Wirklichkeit herauszuarbeiten.

<sup>72</sup> Gefordert ist also: „Person-Denken“ (SPLETT, *Zum Thema „Person“ heute*, 126). Vgl. GUARDINI, *Welt und Person*, 144; SPLETT, *Zum Person-Begriff Romano Guardinis*; ZUBIRI, *Vom Wesen*, 381f.

<sup>73</sup> Auf der Suche nach ihr war bereits das Alte Ägypten; JAN ASSMANN bemerkt im Blick auf dort entstandene religiöse Zeugnisse: „The problem to be solved is not the legitimation of kingship and social order, but the question of death, and how Self and Soul can survive and the Person persist in such a crisis. The basic problem is what an individual does with his or her own solitariness in the context of a culture that constructs the person in terms of plurality (ASSMANN, 403).“

<sup>74</sup> Für BOETHIUS wurde die Suche nach dem rechten Person-Begriff zu dieser Frage: „In der Todesstunde, in der nur das Wesentliche zählt und keine Meinungsübernahme von ungefähr geschieht, überkam ihn [sc. Boethius] die Ahnung einer umfassenden Philosophie von der Person, die mit seinem christlichen Glauben in Übereinstimmung stand (NÉDONCELLE, 231).“

Heilswahrheit macht<sup>75</sup>, so läßt sich philosophisch sagen, daß Heil für Freiheit nur *mit* Freiheit gegeben sein kann. Dieser *ordo* umfaßt als an den Menschen ergehende Aufgabe das in ein näher zu bedenkendes Verhältnis von Ungegenständlichkeit und Gegenständlichkeit<sup>76</sup> eingebettete Zueinander von Glaube und Vernunft<sup>77</sup>; um jedoch überhaupt als möglicher Auftrag für den Menschen in Frage kommen zu können, muß der *ordo ad Deum* sowohl bereits im „Buch der Welt“ transparent werden als auch ein inneres Moment menschlicher Freiheitsstruktur selbst sein<sup>78</sup>. Und hier

---

<sup>75</sup> Denn: „solus est Deus qui novit se habere cognitiones rerum omnium adaequatas. Intellectus autem creatus, etsi forte revera habeat rerum multarum, nunquam tamen potest scire se habere, nisi peculiariter ipsi Deus revelet (Quartæ Responsiones, 307f: AT VII, 202).“

<sup>76</sup> Auch LUDWIG WITTGENSTEIN nimmt sich dieses Verhältnisses an; so z.B. in Tagebuchnotizen vom 7.8. und 11.8.1916: „Das Ich ist kein Gegenstand.“ „Jedem Gegenstand stehe ich objektiv gegenüber. Dem Ich nicht. Es gibt also wirklich eine Art und Weise, wie in der Philosophie *in einem nicht psychologischen Sinne* vom Ich die Rede sein kann und muß (Schriften, Band 1, 173).“ Aber auch an anderer Stelle: „Eine der philosophisch gefährlichsten Ideen ist, merkwürdigerweise, daß wir mit dem Kopf oder im Kopf denken (Zettel §605: Schriften, Band 5, 408).“ Allerdings bleibt bei WITTGENSTEIN die Frage, ob er DESCARTES' Anliegen teilt, daß die (z.B. in den *Meditationes* durchgeführte) Deutung von Geist und Materie auf den göttlichen Ursprung allen Seins verweist. WITTGENSTEINs Notiz: „Cogito ergo sum“ – das könnte man wirklich das Symptom einer Denkkrankheit nennen“ (zit. nach: RAMI, 17, mit Verweis auf: Wittgenstein, MS 134, S. 87), deutet eher darauf hin, daß er DESCARTES' Philosophie der Freiheit sowie deren Bemühen, den allem Denken *mitgegebenen* unbedingten Wirklichkeitsanspruch herauszuarbeiten als Antwort auf ein Scheinproblem („Man suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“ (Goethe.) [WITTGENSTEIN, *Bemerkungen*, 163]“) zu enttarnen können meint; auch bemerkt WITTGENSTEIN: „Die Frage ‚Was ist Denken?‘ verschwindet, sobald wir aufhören, die betreffenden Phänomene mit Phänomenen zu vergleichen, die sich im Inneren von Dingen und vor uns verborgen abspielen. Da gibt es eine Frage, die leichter zu erörtern ist, nämlich: ‚Können wir ohne Sprache denken?‘ (Vorlesungen, 451).“

<sup>77</sup> Auch hier ließe sich WITTGENSTEIN zitieren; seine eine überwundene Ratlosigkeit („Jetzt weiß ich schon weiter.“) betreffende Frage: „Wie weiß ich, daß ich weiter weiß?“ (*Philosophische Grammatik* I, 28: Schriften, Band 4, 9), rührt an eine gläubige Vernunft, die sich für eine Interpretation der Wirklichkeit entscheidet, und so diese Entscheidung zum Wissen wird.

<sup>78</sup> Diese im menschlichen Freiheitsvollzug sich ereignende Zuordnung von Wahrheit und Heilswahrheit wird z.B. bei ALBRECHT RITSCHL (1822-1889) verneint, dessen gegenständlich-quantitatives Verständnis von Philosophie und Theologie diesen Ordnungsauftrag untergräbt; im Blick auf die natürliche Gotteserkenntnis schreibt er: „Wenn dieses vorgebliche natürliche Gottesbewußtsein seine Wahrheit erst noch durch Anderes finden soll, so hat es in sich keine Wahrheit. Es ist eine an sich falsche Lehre von Gott. Oder soll diese natürliche Theologie etwa für halbe Wahrheit gelten, bis sie durch die Heilsoffenbarung zur vollen Wahrheit ergänzt wird? Leider bleibt darum doch die Falschheit daran haften; denn was Wahrheit ist, läßt sich nicht aus zwei verschiedenartigen Hälften addieren (RITSCHL, 72f).“ Mit diesem Ansatz läßt sich RITSCHL in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit KARL POPPER oder ANTONY FLEW vergleichen: Die *Logik der Forschung* oder FLEWS *Falsification* (vgl. FLEW, *Theology*, 50-52) bleiben ebenfalls einem statischen Verständnis von *wahr* und *falsch* verhaftet, denn das in einer Metaphysik der Freiheit gegebene kritische Verhältnis zur (Gottes-)Wirklichkeit geht über die Alternative von

greift René Descartes (1596-1650) ein: Seine Auffassung der nach Maß, Zahl und Gewicht geordneten und so nicht dem Schein preisgegebenen, erforschbaren Welt sowie sein Verständnis vom Menschen als Dynamik *ad imaginem et similitudinem Dei* ermöglicht es, die religiöse Inspiration als Ordnungs-Auftrag an eine im Grunde für diese so geschehende und im Laufe dieser Arbeit noch weiter zu spezifizierende Vergegenwärtigung Gottes qualifizierte Adresse zu verstehen: den Menschen als Person. Entgegen dem Diktum Immanuel Kants, die trinitarische Relationalität in Gott spiele für die Philosophie keine Rolle<sup>79</sup>, wird im Kontext dieser „Adresse“ ebenfalls die Qualität der göttlichen Gegenwart in der Welt<sup>80</sup> philosophisch mit Descartes näher zu explizieren sein. „Spricht man von der Trinität, ‚res nostra agitur‘<sup>81</sup>, denn sie ist ‚das innerste (Selbst-)Prinzip des Seinsgrundes, welches somit den Schöpfungsakt Gottes wie

---

vollständiger aktueller Verifikation (– Paulus würde sagen, der Mensch wäre nun ganz Schauender und nicht mehr Glaubender [vgl. 2 Kor 5,7] –) oder dem bleibenden Drang zur Falsifikation hinaus zur Wahrheit als Differenz-*Identität*. Im Sinne von RICHARD SCHAEFFLER kann gesagt werden: Wahrheit begegnet dem Menschen in antizipatorischer Präsenz. Diese Antizipation allerdings ist metaphysisch zu verstehen und nicht – wie POPPER nahelegt – naturalistisch aufzulösen: „Wir wissen nicht, sondern wir raten. Und unser Raten ist geleitet von dem unwissenschaftlichen, metaphysischen (aber biologisch erklärbaren) Glauben, daß es Gesetzmäßigkeiten gibt, die wir entschleiern, entdecken können. Mit Bacon könnten wir die ... Auffassung, der sich jetzt die Naturwissenschaft bedient, ... Antizipationen ..., leichtsinnige und voreilige Annahmen“ nennen (POPPER, *Logik der Forschung*, 223).“

<sup>79</sup> „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen“ (*Der Streit der Fakultäten* A 50). Wäre dies wahr, dann bräuhete auch folgende Aussage von REINHARD KLEINKNECHT nicht zu verwundern, der die Frage nach der Existenz Gottes offenläßt und meint: „So wie die Gebilde der Romanwelt nicht zur wirklichen Welt des Romanautors gehören, so gehört nichts Wirkliches – auch nicht die absolute Erstursache – zum supramundanen Reich Gottes. [...] In der Wirklichkeit ist der Mensch allein, d.h. ohne Kausalbeziehung zu Gott und insofern ‚gott-los‘ (KLEINKNECHT, 121).“ Dagegen z.B. die Schrift *De docta ignorantia* des NIKOLAUS VON KUES: „Das Weltall ist trinitarisch strukturiert (was in der mittelalterlichen Theologie oft vorgetragen wird), und zwar in der Weise, ‚daß Gott der alleinige Urgrund von allem ist, in dem alles und durch den alles in einer gewissen Einheit der Dreifaltigkeit ist, freilich in abbildhafter Weise eingeschränkt nach Mehr und Weniger‘ und gradweise abgestuft, ‚so daß der Grad von Möglichkeit, Wirklichkeit und verknüpfender Bewegung‘ in den einzelnen Seinsstufen jeweils ein anderer ist (BORMANN, XXIII).“ Es zeigt sich: „Das christliche Bild vom dreieinigigen Gott ist keine Ideologie und stellt keine mythologische Einkleidung dar; es bezeichnet vielmehr Gott als den Grund der Wirklichkeit: Einheit in Vielheit, Selbstand in Beziehung (HILBERATH, *Im Ursprung ist Beziehung*, 110).“ In diesem trinitarischen Licht besehen, müßten die großen Mythen als „inkarnationslogisch beurkundbares Ansinnen der Gotteswelt“ (TIMM, 102) verstanden werden.

<sup>80</sup> Die Erkenntnis der Trinität ist in der Schöpfung als solcher verankert (vgl. MOLTMANN, 166), und damit Gegenstand einer Philosophie der Freiheit.

<sup>81</sup> FORTE, 7.

auch seine Selbstmitteilung formal und material zuinnerst strukturiert.<sup>82</sup> Und wenn Theologie wie Philosophie – freilich nur mit der Gewähr Gottes<sup>83</sup> – zeigen können, „daß die Relation Gottes zur Welt wirklich seine ureigene Relation ist, in der er sich selbst, so wie er ist, manifestiert und offenbart“<sup>84</sup>, dann kann Descartes philosophisch hier einstimmen: „Deus de se ipso vel aliis aliquid revelet“<sup>85</sup>.

Der große rote Faden wird das ontologische Argument sein, das „als Anleitung, in allem, was ist, eine Gegenwartsgestalt der Zuwendung Gottes zu erkennen“<sup>86</sup>, und damit als Grundform anthropologischer Inspiration (= Gottesvergegenwärtigung<sup>87</sup>), als Korrelat der *conditio humana* gedeutet

---

<sup>82</sup> SCHUMACHER, *Trinität*, 16. „Der Trinitätsglaube sieht den Weg der Schöpfung in ihrer positiven Bezogenheit auf Gott (COURTH, 181).“ Vgl. LEPUTSCH, 262-266. Diese Theozentrik gerät besonders mit der Spätscholastik immer mehr aus dem Blick, wie z.B. das erkenntnistheoretische Evidenz-Paradigma des NICOLAUS VON AUTRECOURT († nach 1350) (des HUME des Mittelalters [vgl. KOCH, Joseph, Sp. 981]) zeigt, das – anders als später bei DESCARTES – ohne die göttliche Vollkommenheitsfülle operiert: „Es ergibt sich, daß alle Gewißheit, wenn sie wirklichen Wert haben soll, aus sich selber einleuchten muß; denn nur das, was im reinen Verstande in seiner Wahrheit dargestellt werden kann, vermag Evidenz zu zeigen. Im reinen Verstande leuchtet die Wahrheit auf; darum bedient sich Nicolaus der überlieferten Lehre vom lumen naturale, von jenem Lichte, das zum Wesensbestand des Menschen gehört. [...] Wir haben ferner darauf zu achten, daß hier die Evidenz des lumen naturale nicht aus der Schöpfungsidee und aus dem theologischen Rückbezug auf den vollkommenen Kreator genommen wird“ (ROMBACH, *Substanz* I, 103f).

<sup>83</sup> „Fines Dei a nobis sciri non posse, nisi Deus ipsos revelet, est per se manifestum (Brief an X\*\*\* [August 1641]: AT III, 431).“

<sup>84</sup> SCHUMACHER, *Trinität*, 215.

<sup>85</sup> PP I, XXV: AT VIII-1, 14.

<sup>86</sup> SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie* II, 390.

<sup>87</sup> Diese allerdings findet ihr philosophisches Fundament nicht in einer repräsentationalistischen Theorie des Denkens, wie sie z.B. in „der sogenannten Cambridge-Theorie“ (QUITTERER, 253) vertreten wird; diese möchte „als Widerlegung bzw. Überwindung der Transzendentalphilosophie“ (QUITTERER, 263) auftreten und eine naturalistische Deutung der menschlichen Freiheit vorlegen, die, wenn sie sich als frei versteht, einem „naiv-realistische[n] Selbstmißverständnis“ zum Opfer falle (QUITTERER, 264). Zu einem neueren Ansatz vgl. DAUVOIS, 45-58. THOMAS METZINGER plädiert – freilich auf dem Hintergrund des von ihm angenommenen Naturalismus reichlich selbstwidersprüchlich – für ein hypothetisches Selbstverständnis des Menschen (vgl. METZINGER, *Phänomenale mentale Modelle*, 139), dem es nicht um Wahrheit, sondern um Anpassung zu tun ist (vgl. METZINGER, *Subjekt*, 47). Eine weitere, nicht unmittelbar naturalistische, aber dennoch die menschliche Personalität schwächende Spielart des Repräsentationalismus wird z.B. von ANDREAS KEMMERLING („Denken ist für Descartes Dinge-im-Geist-Haben [KEMMERLING, *Die erste*, 191].“ „Im *Cogito*-Argument wird aus einer, wie man vielleicht sagen könnte, Bewußtseinsgewißheit auf eine Wissensgewißheit geschlossen [KEMMERLING, *Ideen*, 190].“), DOMINIK PERLER oder FRANK HOFMANN vorgetragen und verfehlt ebenfalls ein transzendentes Denken, wie es DESCARTES entwickelt. Denn DESCARTES' Philosophie der Freiheit geht es im Wesen nicht – wie unterstellt (So konnten „für DESCARTES die mentalen Zustände wegen des metaphysischen Dualismus nicht über ihre externen, physischen Ursachen individuiert sein“ [HOFMANN, 46]) – um mentale

wird. So spricht z.B. Papst Leo der Große († 461) davon, daß die Seele dem Leib eingehaucht wird („inspirarentur“<sup>88</sup>), was – modern gesprochen – die „ontologische(n) ‚Signatur‘“<sup>89</sup>, des Menschen als Person ausmacht. So hat Leo auch das Personsein bedacht („Tomus Leonis“ [vgl. DH 290-295]), das Gott und Mensch in unbedingter, also eben ontologischer und nicht etwa z.B. allein in bewußtseinsmäßiger Weise einander entsprechen läßt<sup>90</sup>. Ist es in der Christologie die unbedingte göttliche und bedingte menschliche Freiheit<sup>91</sup> vereinende Person des LOGOS, welche Jesus in die

---

Zustände, verbunden mit einem „metaphysischen Kunstgriff“ (KEMMERLING, *Die erste*, 191), sondern um Seinsvollzug in Leiblichkeit, der die Frage nach der *Direktheit* oder *Indirektheit* des Wirklichkeitsbezugs löst: Die selbstbezügliche Freiheit des Subjekts bezeugt sich und anderen Menschen *die* Wahrheit in ihren verschiedenen, gegenständlichen und ungegenständlichen Erscheinungsweisen. Dieser Ansatz läßt die Alternative von *Externalismus* und *Internalismus* zugunsten der Einsicht hinter sich, daß alle Realität inwendig auf die Freiheit bezogen bleibt. Insofern entzieht sich HOFMANN'S Aussage, „daß Descartes sich gezwungen sah, zu einem ‚internalistischen Repräsentationalismus‘ Zuflucht zu nehmen“ (HOFMANN, 48), dem eigentlichen Sachanspruch, genauso wie folgende Analyse: „Damit werden die ‚inneren‘ repräsentationalen Zustände, die Descartes noch als Vermittler postulieren mußte, *überflüssig*. Die geistigen Zustände sind selbst über externe Relationen und Entitäten individualisiert, und daher kann der Geist *direkt* auf externe Gegenstände und Eigenschaften bezugnehmen. [...] Dies entspricht der Einsicht, die Putnam, Burge und viele andere in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitet haben. Ein externalistischer Repräsentationalismus verspricht so, die unerklärten und überflüssigen ‚inneren‘ Repräsentationen Descartes' und alle damit verbundenen Probleme von vornherein zu vermeiden“ (HOFMANN, 47f). Dagegen bleibt zu sagen: Dieser Realismus PUTNAM'S (vgl. HOFMANN, 47) führt – wie ALDO G. GARGANI bemerkt – im Blick auf einen „discours sur la vérité“ (GARGANI, 141) in den Selbstwiderspruch. Denn auch PUTNAM scheint mit seiner „Definition der Wahrheit“ auf eine „Metaphysik in einem neuen Gewand“ (WELLMER, 226f) zu rekurrieren, insofern behauptet werden soll: „Wahr nennen wir diejenigen Aussagen, die unter epistemisch idealen Bedingungen gerechtfertigt werden könnten (WELLMER, 227).“ Die Metaphysik läge dann in dem „Zustand eines vollkommenen Wissens“ (WELLMER, 227) (= ideale Bedingungen). Auch ERWIN TEGTMEIER äußert diesen Einwand zu PUTNAM (und QUINE): „Quine and Putnam draw clearly idealist (although they would deny this, Putnam prefers to name his position ‚internal or pragmatic realism‘) conclusions from pragmatic matters of logical analysis (TEGTMEIER, 363).“

<sup>88</sup> LEO DER GROSSE, *Epistola IX*, caput X, ed. Hurter, S. 131.

<sup>89</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 321.

<sup>90</sup> Eine auf mentale Ereignisse beschränkte Ontologie wird den in unableitbarem *Selbstand* (= *esse subiectivum*): „Das esse subiectivum des Gegenstandes heißt in der Scholastik nicht selten auch esse reale sive actuale [...] gut verständlich also, wieso dieses esse subiectivum des Gegenstandes bei Descartes als realitas actualis erscheinen kann [WAGNER, 283f:]“ gründenden Möglichkeiten („[real] subjective potency“) dieser Entsprechung nicht gerecht: „In the philosophy of consciousness, found in transcendental philosophy, ‚we lose reality and only gain a mental substitute.‘ In the matter at hand we lose (real) subjective potency, and (ideal) objective possibility is made absolute and becomes the condition for all real possibility. This is one of the clearest signs of the *transformation of metaphysics* (LLANO, 305, mit Verweis auf: A. González Alvarez, *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*, p. 521).“

<sup>91</sup> So z.B. deutlich am Gebet Jesu: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen (Lk 22,42).“

Entscheidung führt, so ist es in der Anthropologie das Person-Gewissen, das unvertretbar von Gott zum Gut-Sein gerufen ist. Bei Descartes steht ebenfalls die unvertretbare (= personale) Freiheit des Menschen in Zusammenhang mit der Gottesidee (= ontologisches Argument)<sup>92</sup>.

Oftmals wird das ontologische Argument als Signatur (Zeichen) verkannt und nicht – ähnlich wie Marie Luise Kaschnitz' eingegebenes Wort – als seine (sc. des Menschen) „Taube“, als sein kostbarer, weiterer (hermeneutischer) Bemühung<sup>93</sup> werter „Fremdling“<sup>94</sup> erachtet, sondern als entfremdende Pest denunziert<sup>95</sup>, die gar nicht zum (gesunden) Menschen gehöre und deshalb ausgerottet werden müsse. Gelingt es also nicht, das ontologische Argument, wie es Descartes den Lesern seiner dritten Meditation vor Augen stellt<sup>96</sup>, zu verteidigen, dann erübrigt sich auch die

---

<sup>92</sup> „Gott ist für Descartes nicht ein Objekt meines Denkens neben zahllosen anderen. Vielmehr sagt Descartes am Ende seiner Argumentation [sc. in der 3. Meditation], daß mein Geist als ganzer mit dem Gottesgedanken identisch ist. Oder umgekehrt ausgedrückt: Ich bin Bild und Gleichnis Gottes, wie dies in Genesis 1,26 geschrieben steht (SCHÖNDORF, *René Descartes*, 81).“ Diese Gleichnis-Dynamik meint zwar die Konstitution eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit, kann aber nicht als Eigenkonzeption beschrieben werden (nach ORTEGA Y GASSETS Motto: „Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella [Obras: V, 394].“), wie LUDGER OEING-HANHOFF es tut: „Entsprechend dem seit Ch. Wolff üblichen Brauch, ‚idea‘ mit ‚Vorstellung‘ zu übersetzen, kann man den Akt des Konzipierens auch ‚Vorstellen‘ nennen“ (*René Descartes*, 62). Für DESCARTES bedeutet die Gottes-Idee eine unbedingte Freiheits-Vorgabe, die sich anschaulich mit WITTGENSTEINS Idee: „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist“ (*Tractatus* 6.44), vergleichen ließe.

<sup>93</sup> In dieser wirklichkeitsgemäßen Bemühung wird menschliche Freiheit sich selbst verstehen: „Erst in seinem posthumen, von Ricœur mit einem Vorwort edierten unvollendeten Werk *Le désir de Dieu*, gesteht [Jean] Nabert die Notwendigkeit einer eigenen Hermeneutik der Zeichen ein, mindestens jener Zeichen, die die Zeugen des Absoluten in die kontingente Menschheitsgeschichte eingegraben haben. In solchen Zeichen kann das *Cogito* sich selber wiederfinden, auch wenn es sie von sich her nicht erfinden kann: ein durch und durch hermeneutisches Verhältnis! (GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik*, 202).“

<sup>94</sup> Interessant, daß KURT LANGE den Menschen als „Fremdling zwischen Tier und Gott“ bezeichnet (GERHARDT, 314).

<sup>95</sup> Mangelnde Reflexion der Sprache habe nach WOLFGANG STEGMÜLLER „eine Krankheit erzeugt, die sich bereits vor über hundert Jahren in der mitteleuropäischen Philosophie seuchenartig auszubreiten begann und deren Kulminationspunkt möglicherweise bereits überschritten ist: die Seinspest („das Sein des Seienden“ usw.) (STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate*, 5).“

<sup>96</sup> Entscheidend ist dieser Ansatz der dritten Meditation deshalb, weil hier die grundlegende ontologische Einsicht in das Wesen des Menschen als *capax infiniti* gewonnen wird; der Gottesbeweis der fünften Meditation ist demgegenüber nur der (wohl in der Tat angreifbare) Versuch einer Explikation. Damit wenden wir uns gegen eine Interpretation, wie sie z.B. E.M. CURLEY vorträgt: Für ihn bildet das „ontological argument of the Fifth Meditation“ „a culmination to which the clarifications of the preceding Meditations were a necessary preliminary“ (CURLEY, *Analysis*, 170); allerdings geht CURLEY nicht näher auf die Pointe der dritten Meditation ein, sondern entwickelt seine Gedanken vom Begriff der *clara et distincta perceptio* aus. DESCARTES' Gottesbeweis überzeugt ihn nicht (vgl. CURLEY, *The Cogito*, 47).

Suche nach philosophischen Ansatzpunkten für eine religiöse Theorie der Inspiration. Denn Inspiration ist *Begegnung* mit jenem (letztlich doch vertrauten) „Fremdling“, der zunächst in der (Selbst-)Identität menschlicher Freiheit angetroffen wird<sup>97</sup>.

Damit verbinden sich *drei* Ziele: *Erstens* soll vor allem das christliche Inspirationsbild in den Kontext einer personalen Anthropologie gestellt und als nur durch ein transzendentes und geschichtlich vermitteltes Wirklichkeitsverständnis adäquat erklärbar erwiesen werden. Dabei werden auch die Inspirationsentwürfe anderer Weltreligionen auf eine allgemein anthropologische Vermittelbarkeit hin untersucht werden. Nachdem die Inspiration untrennbar mit dem sprachlichen Kontext verbunden ist, gilt es, eine Diskussion mit der teilweise ontologiekritischen (analytischen) Sprachphilosophie zu führen<sup>98</sup>, denn nur ein dynamisches und personales, d.h. aus der Innenperspektive von Freiheit<sup>99</sup> gewonnenes Seinsverständnis (*analogia entis*) wird dem biblischen Inspirationsdenken und damit auch der Sprachlichkeit<sup>100</sup> gerecht. Nach Martin Heidegger eröffnet der

---

Semantisch und sachlich irreführend ist LAWRENCE NOLANS und ALAN NELSONS Beitrag, der in der „Meditation III“ ein „causal argument“, hingegen in der „Meditation V“ ein „ontological argument“ ausmacht und damit das Seinsverständnis DESCARTES’ verfehlt (NOLAN, 104), das eben nicht mit dem KANTS identisch ist, sondern von einer Freiheits*qualität* ausgeht.

<sup>97</sup> Vgl. M IV, 66: AT VII, 57. Solche Begegnung der Differenz-*Identität* (fremd-vertraut) weist m.E. auch aus dem in der Gegenwart bedachten Dilemma „Holismus oder klassischer Substantialismus“ (LISKE, *Einzelsubstanz*, 311) hinaus zur Frage nach der Freiheitskontur als formendes und abgrenzendes Prinzip von Substanzen *in* der Begegnung.

<sup>98</sup> Vgl. dazu: KELLER, *Sprachphilosophie*, 22-28.

<sup>99</sup> Die von SEVERIN SCHROEDER dargestellte (dreifache) Kritik WITTGENSTEINS an der cartesianischen Auffassung einer „Abtrennung von Innen und Außen, von Seele und Leib“ (SCHROEDER, 11) trifft DESCARTES’ im folgenden noch genauer zu erörterndes Anliegen von Freiheit in Leiblichkeit (*distinctio realis* und *unio substantialis*) kaum. Erstens kann diese Unterscheidung von Innen-Außen nicht – wie z.B. WOLFGANG STEGMÜLLER meint – nur eine Annahme neuzeitlicher (= durch DESCARTES geprägter) Philosophie sein (vgl. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 649). Denn: „Schon bei Leukipp und Demokrit, den Begründern der antiken Atomlehre im 5. Jahrhundert v. Chr., treten sinnliche und geistige Erkenntnis in schärfsten Widerspruch: hier [...] die dunkle Erkenntnis durch die Sinne, dort [...] die echte Erkenntnis durch das Denken“ (SCHIRNDING, 9). Zweitens: „WITTGENSTEINS Diagnose in § 258 [sc. der *Philosophischen Untersuchungen*]: daß es unter der Voraussetzung völliger Privatheit unmöglich sei, „über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch zu führen“ (SCHROEDER, 100)“, liegt offenbar der Gedanke einer Unvereinbarkeit von Eigenstand und *Communio* zugrunde. Diese Prämisse jedoch erweist sich z.B. im Blick auf die *Meditationes* als falsch. Es zeigt sich hier die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen DESCARTES und Cartesianismus („Neucartesianer[n]“, die in der Gegenwart z.B. die Kritik der Wittgensteinianer gefunden haben [SPECHT, E.K., 333]).

<sup>100</sup> Nur aus dieser Innenperspektive eröffnet sich das rechte Verständnis für das Bedeutung stiftende Wort-Ereignis, die *parole* als theozentrischer Anspruch: „Speech is important not simply as the technical ability of human beings to communicate via language; it is important as

Analogiebegriff einen Zugang zur „realen sinnlichen und übersinnlichen“<sup>101</sup> Wirklichkeit. Die Attributionsanalogie<sup>102</sup> ist der Grund dafür, daß die Dinge der realen Welt ihr Sein und Wesen in unterschiedlichem Maße zugeteilt bekommen<sup>103</sup>. Biblische Inspiration hat es auch mit sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit zu tun, weshalb die Philosophie als Untersuchung dessen, was ist, auch einen hermeneutischen Anspruch<sup>104</sup> am Phänomen der Inspiration erheben kann; eng damit ist eine Betrachtung und Verteidigung<sup>105</sup> der Geschichtlichkeit als Medium der Inspiration verbunden. Neben einer personalen Ontologie muß ebenfalls die Einsicht in die Kontingenz und Variabilität des transzendentalen Erkenntnishorizontes des Menschen zum Tragen kommen<sup>106</sup>, der sich als Verhältnis „von Freiheit zu Freiheit“<sup>107</sup> begreifen läßt, das als Zeugnis (= Überzeugung<sup>108</sup>) von *der* Wahrheit<sup>109</sup> – durch alle Geschichtlichkeit hindurch – seinen letzten Einheitspunkt nicht im denkenden Subjekt finden kann, sondern in *dem* Ausgangspunkt aller Überzeugung<sup>110</sup>: Gott<sup>111</sup>. Auch

---

the creative force stemming from the divine use of speech – the utterance which creates. Thus, in Scripture we find that God created the world by the utterance of His mouth (Gen 1:3ff) (KOSMAN, Admiel, 97).“ Dies sei z.B. gegen BERTRAND RUSSELL angemerkt, dessen Sprachtheorie extrinspezifisch und psychologistisch vereinfacht ist: „I think myself that ‚meaning‘ can only be understood if we treat language as a bodily habit, which is learnt just as we learn football or bicycling (RUSSELL, *Language*, 87).“ „I have confined myself to a behaviouristic explanation of the effects of words heard as stimuli, and the causes of words spoken when the words apply to something sensibly present (RUSSELL, *Language*, 93).“

<sup>101</sup> HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre*, 198.

<sup>102</sup> Vgl. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre*, 198f.

<sup>103</sup> Vgl. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens?*, 26.

<sup>104</sup> Vgl. dazu: SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog*, 762.

<sup>105</sup> Für den eng mit der WITTGENSTEINSCHULE verbundenen sogenannten *Nonkognitivismus* z.B. spielt die historische Tragfähigkeit eines religiösen Anspruchs keine Rolle, ja wird sogar nachdrücklich kritisiert (PHILLIPS, *Faith*, Preface [XVI]). Deshalb auch könne die Philosophie gegenüber religiösen Phänomenen keinen hermeneutischen Anspruch erheben, sondern sie bloß als „language-games“ beschreiben (PHILLIPS, *Religion*, 41).

<sup>106</sup> Vgl. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 120-126.

<sup>107</sup> SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 79.

<sup>108</sup> „Überzeugung ist nur das, was von keiner Zeit, und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht ein dem Gemüthe nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüth ist. Nur von dem unveränderlich, und ewig Wahren kann man überzeugt seyn: Überzeugung von Irrthum ist schlechterdings unmöglich (FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797*, hier zit. nach: LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, 3).“

<sup>109</sup> So distanziert sich DESCARTES z.B. auch von jenen hermetischen „cercles herméneutiques“ der *Libertins* oder anderer Kreise (VAN DAMME, 301).

<sup>110</sup> „Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen [...] überzeugt ist [...], so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht, und ihren Umkreis vollendet, denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit gieng (FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797*, hier zit. nach: LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, 3).“



für René Descartes ist Gott das Fundament<sup>112</sup> des sich „im Licht des Unbedingten“<sup>113</sup> vollziehenden, freien Subjekts. In der christlich-theologischen Tradition wird Gott als unbedingter Bezugspunkt im Inspirationsereignis verstanden. Mit der im Inspirationsbegriff enthaltenen religiösen und ethischen Dimension hat sich die christliche Tradition besonders intensiv auseinandergesetzt<sup>114</sup>; ihr wird also unser Hauptaugenmerk gelten, obgleich auch in anderen Religionen vor allem die Heiligkeit und Verbindlichkeit zumindest des geschriebenen Wortes eine Rolle spielt<sup>115</sup>. Damit verbindet sich durchaus der Anspruch, diese Arbeit als christliches Philosophieren zu bezeichnen, da hierin die Möglichkeit gesehen wird, dem Anspruch des Menschseins unverkürzt zu entsprechen: „Christlich in der Bejahung des Erbes, das die reflektierte Grunderfahrung wie die Weise ihrer Reflexion bestimmt; Philosophie, insofern es Auslegung der eigenen Erfahrung (im Gespräch mit der Tradition<sup>116</sup>) ist, nicht die (freilich stets auch das Eigene auslegende) Auslegung tradierter Urkunden als (göttlich-)autoritativer.“<sup>117</sup>

Somit ergibt sich das *zweite* Ziel: Es soll die die Neuzeit entscheidend mitprägende<sup>118</sup> Philosophie Descartes’ im Dialog mit anderen Philosophen

---

<sup>111</sup> Vgl. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 119f.

<sup>112</sup> Damit läßt sich gegen eine Strömung in der gegenwärtigen Religionsphilosophie argumentieren, die – wie z.B. ELMAR KLINGER – sagt: „*Der Pluralismus ist das Fundament des neuen Denkens von Gott* (KLINGER, 113).“ „*Der Pluralismus ist die Grundlage des Neotheismus* (KLINGER, 116).“

<sup>113</sup> SPLETT, „*Erfüllt mit einer so äußersten Freude*“, 242. Dieser Unbedingtheits-Anspruch hängt mit der Valenz des ontologischen Arguments zusammen, das nie unwidersprochen geblieben ist: RALPH CUDWORTH (1617-1688), ein englischer Philosoph und Zeitgenosse DESCARTES’, benennt den Haupteinwand, der darin liege, „daß es [sc. das ontologische Argument] unzulässigerweise aus der hypothetischen Notwendigkeit eines vollkommensten Wesens dessen absolute Notwendigkeit ableite (ROHLS, *Theologie*, 216, mit Verweis auf: Cudworth, *The true intellectual system of the universe*: IV. London 1678, S. 722).“ In Wahrheit geht es dem ontologischen Gottesbeweis jedoch nicht um Ableitungen, sondern um *Einsicht* in menschliche Freiheit als solche.

<sup>114</sup> Vgl. BEA, *Art. Inspiration*, in: LThK<sup>2</sup>, Band 5, Sp. 703-711.

<sup>115</sup> Vgl. NOTZ, *Art. Kanon*, in: Das Lexikon des Buddhismus, Band 1, 229-232.

<sup>116</sup> Gerade dieses Gespräch ist ein wichtiges Merkmal der Philosophie DESCARTES’, die in ihrer Prinzipialität „novum“ und „vetus“ expliziert; denn – so paradox es klingen mag – das Neue an ihr ist das Alte: *die Wahrheit* („quia nihil est veritate antiquius [E: AT VII, 3]“): „Addo etiam, quod fortèvidebitur esse paradoxum, nihi I in eâ Philosophiâ esse, quatenus censetur Peripatetica, & ab aliis diversa, quod non sit novum; nihilque in meâ, quod non sit vetus. Nam, quantum ad principia, ea tantùm admitto, quæ omnibus omnino Philosophis hactenus communia fuere, suntuque idcirco omnium antiquissima; & quæ deinde ex iis deduco, jam ante in ipsis contenta & implicita fuisse tam clare ostendo, ut etiam antiquissima, utpote humanis mentibus a naturâ indita, esse appareat (EPD: AT VII, 580).“

<sup>117</sup> SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, 20.

<sup>118</sup> Vgl. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, 79; 111; HUISMAN, 719.

des Geistes (z.B. Parmenides, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Bonaventura, Nikolaus Cusanus, Leibniz, Hegel) sowie im Blick auf mögliche Ansätze zur Deutung des Inspirationsphänomens untersucht werden<sup>119</sup>, was, trotz der umfangreichen Descartesliteratur<sup>120</sup>, meines Wissens bisher noch nicht mit dieser speziellen Aufgabenstellung geschehen ist. Sieht man in Descartes' Denken den Ausdruck einer transzendentalen Gotteserfahrung<sup>121</sup>, dann könnte dies einen Beitrag

---

<sup>119</sup> Damit verbindet sich durchaus der Anspruch einer Art Synthese DESCARTESSCHEN Denkens. Mag es durchaus schwierig sein, die einzelnen Werke des französischen Philosophen mit einem Lineal zu messen, so schließe ich mich dennoch keineswegs jener – z.B. von ETTORE LOJACONO vertretenen – These an, eine richtige Erhellung könne nur durch disparate Spezialuntersuchungen erreicht werden („rimaniamo fermi nella convinzione che studi puntuali costituiscano [...] i contributi più fecondi per la conoscenza di qualsiasi pensatore e di Descartes in particolare [LOJACONO, *Descartes curioso*, 104].“) – so bietet dann auch eine von LOJACONO vorgelegte Spezialuntersuchung (*Immagini di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*) kaum systematischen Aufschluß über DESCARTES). Vielmehr sehe ich im Freiheitsbegriff und dem damit verbundenen ontologischen Argument die innere Stringenz des Ansatzes von DESCARTES. Und schließlich schreibt GUIDO CANZIANI im Blick auf DESCARTES' Hermeneutik der Evidenzen zurecht: „Il problema della verità si pone come una questione globale, che deve ancora essere risolta nella sua totalità (CANZIANI, *Histoire*, 170).“ Und auch von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Ausrichtung DESCARTES' her lassen sich „la generalità e le generalizzazioni“ als Kriterium nennen, denn: „I grandi problemi non sono isolati“ (GARIBALDI, 301).

<sup>120</sup> Freilich wird vorliegende Arbeit nicht die gesamte Sekundärliteratur berücksichtigen können, sondern eine (repräsentative) Auswahl treffen, die fundamentale Fragen der DESCARTES-Interpretation aufgreift. Einen Einblick in die immense Literatur allein aus den Jahren von 1800-1960 bietet die 1964 in Den Haag erschienene *Bibliographia Cartesiana (A Critical Guide to the Descartes Literature)* von GREGOR SEBBA. Eine Auflistung der Sekundärliteratur von 1960-1996 findet sich in der von JEAN-ROBERT ARMOGATHE und VINCENT CARRAUD herausgegebenen *Bibliographie cartésienne* (Lecce 2003). Ebenfalls neuere Literatur bieten SEPPER, 297-305 und PERLER (München 2006), 278-280 sowie v.a. die übersichtliche Darstellung im *Historical Dictionary of Descartes*, dessen Herausgeber ca. 700 Titel auswählen (vgl. ARIEW, *Historical Dictionary*, 261-302) und zur Fülle der DESCARTES-Literatur bemerken: „There are over 3500 items in G. Sebba's annotated Cartesian bibliography [...]. The post-1960 Descartes literature is even more extensive“ (ARIEW, *Historical Dictionary*, 261). GERNOT U. GABEL veröffentlichte 2006 eine Auflistung von Doktor-Dissertationen zu Descartes: „Accepted by Universities in Western Europe and North America 1885-2000“.

<sup>121</sup> So bemerkt T. KOBUSCH, allerdings die bereits in der Patristik (z.B. AUGUSTINUS) und Scholastik (z.B. ANSELM) vorgebildeten Ansätze zur *transzendentalen Methode* („Unter dieser Rücksicht betrachtet ist der Gottesbeweis Anselms nichts anderes als eine originelle Entfaltung der Seinserfahrung und als solcher ein, wenn auch in seiner Kürze leicht mißverständlicher, doch grundsätzlich stichhaltiger Beweis dafür, daß es Absolutes gibt [WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, 99].“) unterschätzend: „Die philosophische Theologie aristotelischer Prägung wird durch Descartes in das Gewand neuzeitlicher Philosophie gekleidet, indem zum ersten Mal die später sogenannte transzendente Methode auch auf theologische Gegenstände angewandt wird. Die III. Meditation, die den sogenannten Gottesbeweis a posteriori enthält, ist so gesehen die erste Form transzendentaler Theologie, philosophischer Theologie versteht sich. Wir haben die III. Meditation als eine Lehre von den

erbringen zum Verständnis der Inspiration als Ereignis besonderer, geschichtlich vermittelter Gottesnähe<sup>122</sup>. Der Gottesgedanke ist das erste Kriterium der Auslegung religiöser Zeugnisse<sup>123</sup>; damit wird das ontologische Argument zum Schlüssel eines anthropo-theologisch sich bewährenden Inspirationsverständnisses.

In jedem Fall wird ein Augenmerk auf die verschiedenen Qualifizierungen der cartesischen Philosophie zu legen sein, denn diese fordern in ihrer Widersprüchlichkeit eine Rückbesinnung auf Descartes' eigenen Ansatz heraus, den es, um einer tieferen Einsicht in dessen Originalität willen, auf seine scholastischen Wurzeln (z.B. Thomas von Aquin, Franciscus Suarez<sup>124</sup>) hin zu untersuchen gilt. Unsere Arbeit ist jedoch primär systematisch orientiert, weshalb spezielle historische Diskussionen (z.B. über den Einfluß eines Petrus Ramus oder Francis Bacon auf das neuzeitliche Methodenbewußtsein<sup>125</sup>, die Parallelität eines

---

[sic!] impliziten, unsere Ding- und Selbsterkenntnis ermöglichenden Gotteserkenntnis anzusehen, als eine Gestalt transzendentaler Theologie im Gewand scholastischer Begriffe (KOBUSCH, 98):“ Ebenso X. ZUBIRI Charakterisierung des cartesischen „cogito“ (vgl. *El hombre y la verdad*, 110f) sowie seine Aussage: „En constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios (ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 327)“, stützen eine transzendente Interpretation. In dieselbe Richtung zielt WOLFGANG RÖD: „Kant a développé ce que Descartes a deviné. Avec la *Critique de la raison pure* se termine l'incubation de la pensée transcendantale“ (*Philosophie première*, 53) (DESCARTES hat auch in praktischer Hinsicht KANT beeinflusst: vgl. THURNHERR, *Was hat Kants Maximenethik mit Descartes' provisorischer Moral zu tun?*). Völlig unterschlagen wird diese transzendente Dimension z.B. von PAGES, *Descartes, maître de vie*.

<sup>122</sup> Vgl. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, 49-62.

<sup>123</sup> Folgenden Hinweis auf WOLFHART PANNENBERGS Gedanken einer für die Exegese heiliger Zeugnisse nötigen „theologisch orientierten Religionsgeschichte im Sinne einer Theologie der Religionen“ (PANNENBERG, 381) verdanke ich Prof. JOSEF SCHMIDT S.J.: „denn ob für unser heutiges Verständnis wirklich *Gott* sich in den von jenen Texten bekundeten Phänomenen manifestiert hat, das läßt sich nur im Hinblick darauf beantworten, ob dieser *Gott* sich im Horizont gegenwärtiger Erfahrung als die alles bestimmende Wirklichkeit und also als *Gott* bewährt (PANNENBERG, 382).“

<sup>124</sup> SUAREZ (1548-1617) ist eine Schlüsselfigur spätscholastischen Denkens (vgl. WELLS, *Descartes and the Scholastics*, 65-70), die umgreifend schulbildend und exemplarisch gewirkt hat, so daß weniger bekannte Autoren der Spätscholastik – wie z.B. JOHANNES BURIDAN († nach 1358), dessen Werke dazu beitragen, eine (Substanz-)Metaphysik des Subjekts vorzubereiten (vgl. KRIEGER, *Subjekt*, 303), oder DESCARTES' Zeitgenosse MARTIN MEURICE (1584-1644) (vgl. WELLS, *Descartes' Idea and its Sources*, 516) – im Rahmen dieser Arbeit keine eigene hermeneutische Berücksichtigung finden.

<sup>125</sup> In jedem Fall gilt es, voreilige Parallelisierungen zu vermeiden; so z.B. bei AUGUSTE COMTE anzutreffen, der BACON und DESCARTES als die „ersten Gründer der positiven Philosophie“ bestimmt (COMTE, 219). Vgl. SANZ SANTACRUZ, 200. Die BACON überragende Fortschrittlichkeit: „Descartes ajoute l'emploi généralisé des mathématiques en physique, emploi inconnu de Bacon“ (DENISSOFF, 106), hat DESCARTES nicht daran gehindert, den alle Wissenschaft begründenden göttlichen Freiheitsakt zu thematisieren.

*Discours de la Méthode* bei Etienne de Clave, eine mögliche Herkunftsquelle für Spinozas (mißdeutetes) *Deus sive natura* oder die Klärung von Motivationen in der Descartes-Interpretation [Charles Adam, Etienne Gilson, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Jean-Luc Marion]) überwiegend in den Anmerkungen geführt werden; eine Sonderstellung allerdings hat die Frage nach der geschichtlichen Herkunft des Descartesschen Freiheitsbegriffs (Stoa – Scholastik – Jansenismus) sowie nach der Abänderung des Untertitels der zweiten Auflage der *Meditationes* von 1642 einzunehmen<sup>126</sup>.

Als *drittes* Anliegen soll die anthropologische Relevanz des Inspirationsphänomenes zur Sprache kommen. Im Wissen um die Inspiration als Anzeige der Nähe Gottes sowie die historische Verwiesenheit und Kontingenz des menschlichen Wirklichkeitsbezuges soll nach der philosophischen Vertretbarkeit der Annahme eines endgültigen Erkenntnishorizontes gefragt werden, der die Menschheit fähig macht, dem Heiligen zu entsprechen und in seiner Nähe zu wohnen<sup>127</sup>. Dieser Zusammenhang wiese dann in einen letztlich nur durch eine Ontologie des „Mit-seins“<sup>128</sup> betretbaren<sup>129</sup> hermeneutischen Zirkel<sup>130</sup>, „wo sich der Weg einer Hermeneutik des göttlichen Wortes (*Parole*) und der Weg einer Semantik der Wörter oder des menschlichen Wortes (*parole*) kreuzen“<sup>131</sup>: Um den Anspruch des Heiligen vernehmen zu können,

---

<sup>126</sup> Es steht also nicht an, wie HANS-PETER SCHÜTT es im Blick auf DESCARTES und die Philosophiegeschichte tut, von einem „*Pyrrhonismus historicus*“ auszugehen (SCHÜTT, *Die Adoption*, 191, mit Verweis auf: F.W. Bierling, *Dissertatio de Pyrrhonismo Historico* [1707], in: *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* I, 154ff).“

<sup>127</sup> „Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. [...] [D]er Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes (HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘*, 106).“ Dies ist gar nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß das Heilige die „Identität von Lebensermöglichung und Tötungsmacht“ ist (SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewußtsein*, 195).

<sup>128</sup> Vgl. SPLETT, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt/M. 1990. Dazu sehr passend die Bemerkung PAUL RICEURS: „Denn diese Gabe des Seins, d.h. das Wunder, daß es überhaupt etwas gibt, daß es uns und mich gibt, erhält durch die christologische Überhöhung einen dramatischen Akzent; zur universalen Gabe des Seins tritt die Selbsthingabe dessen, der sich aus Liebe für die Menschen aufopfert (RICEUR, *Sprache*, 221).“

<sup>129</sup> Nach MARTIN HEIDEGGER kommt es nicht darauf an, „aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen (HEIDEGGER, *Sein und Zeit* § 32).“

<sup>130</sup> „Es ist Heidegger gewesen, der in dem hermeneutischen Zirkel der Kritik der reinen und der historischen Vernunft den Zirkel der Metaphysik als fundamentalontologischen und metaphysischen Zirkel entdeckt hat. Diesem Zirkel entspricht seine Wendung von der *Verwindung* der Metaphysik. [...] Für Heidegger bedeutete ‚Verwindung der Metaphysik‘: Das Ungedachte der Metaphysik als Ungedachtes zu bewahren (WIEHL, 250).“

<sup>131</sup> RICEUR, *Sprache*, 203.

bedürfte es der menschlichen Rede, die Gottes Wort zur Sprache bringt. Um überhaupt aber die göttliche Eingebung hören und die rechten Worte für Gottes Wort finden zu können (Hören und Hermeneutik bedingen einander<sup>132</sup>), müßte der Mensch den ermächtigenden Zuspruch und Anspruch des Heiligen vernehmen.

Dieses komplexe Verhältnis des *Mit* von Gott und Mensch findet besonders bei Descartes seinen Ausdruck, der sich einem personalen, d.h. unvertretbaren Denken verpflichtet weiß, das sich selbst gegeben ist: Angesichts der (nie ohne den Anspruch des Unbedingten = des Erscheinenden existierenden) Kontingenz<sup>133</sup> („passio“ = Erscheinungsweise<sup>134</sup>) menschlicher Freiheit<sup>135</sup> wird der Gedanke der *creatio continua* („actio“ des Ursprungs<sup>136</sup>) zu einem Fundament seiner Philosophie<sup>137</sup>: „que Dieu conserve chaque chose par vne action continuë, & par consequent, qu’il ne la conserve point telle qu’elle peut avoir esté quelque temps auparavant, mais précisément telle qu’elle est au mesme instant qu’il la conserve.“<sup>138</sup>

Mit dieser verdankten Gegenwart („au mesme instant“) legt sich auch die Thematik von Glaube und Vernunft nahe. Beide können einander nicht kontradiktorisch widersprechen: „Quantum ad Theologiam, cùm una veritas alteri adversari nunquam possit, esset impietas timere, ne veritates in Philosophiâ inventæ iis quæ sunt de fide adversentur.“<sup>139</sup> Und dies gilt nicht nur für die die unbedingte Freiheitsmacht Gottes anerkennende Vernunft, die dabei für Descartes noch wesentlich philosophisch bleibt<sup>140</sup>,

---

<sup>132</sup> „ἐφορηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag (APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*, 89).“

<sup>133</sup> Vgl. ALQUIE, *La découverte*, 344; Ders., *Wissenschaft*, 112.

<sup>134</sup> „Semper autem existimai vnam & eandem rem esse, quæ, cum refertur ad terminum *a quo*, vocatur actio, cum verò ad terminum *ad quem* siue *in quo* recipitur, vocatur passio: adeo vt plane repugnet, vel per minimum temporis momentum, passionem esse sine actione (Brief an X\*\*\* [August 1641]: AT III, 428).“

<sup>135</sup> Vgl. Brief an Mesland (2. Mai 1644?): AT IV, 118.

<sup>136</sup> „nec video cur non eodem iure dici possit, nullas iam actiones esse in mundo, sed omnia quæ fiunt esse passiones actionum, quæ in primâ mundi origine fuerunt (Brief an X\*\*\* [August 1641]: AT III, 428).“ Gott selbst freilich bleibt in seiner Schöpfung, deren Wirkungen manifoldig sind, derselbe: „Dieu agissant toujours de mesme, & par consequent produisant toujours le mesme effet en substance, il se trouve, comme par accident, plusieurs diversitez en cét effet (LM, VII: AT XI, 37f).“

<sup>137</sup> Vgl. LM, VII: AT XI, 37.

<sup>138</sup> LM, VII: AT XI, 44.

<sup>139</sup> EPD: AT VII, 581.

<sup>140</sup> DESCARTES versteht sich primär als Philosoph, nicht als Theologe: „ie m’abstiens, le plus qu’il m’est possible, des questions de Theologie“ (vgl. Brief an Mesland [2. Mai 1644?): AT IV, 119).

sondern – wie ergänzt werden darf – auch für den Bereich von Offenbarung und Theologie, die sich im Raum der Kirche (bzw. ihres in ihr zur Erfüllung gebrachten Vorausbildes: der Synagoge<sup>141</sup>) ereignen. Descartes selbst gebietet eine grundsätzliche Diskussion von Glaube und Vernunft<sup>142</sup> – er, der sich mit einem selbstverständlichen Zutrauen philosophisch dem Gottesgeheimnis nähert, Themen wie *Schöpfung*, *Andacht* und (unvertretbare) *Meditation* aufgreift und auf die oftmals empört oder ratlos<sup>143</sup> zurückgewiesene Wahrheit aufmerksam macht, daß der Mensch Geschöpf ist. Ebenfalls von theologischer Seite motiviert sich, nicht allein in päpstlichen Lehrschreiben<sup>144</sup>, die Problematik *Fides et ratio*. Der Exeget und Theologe Richard Simon (1638-1712) beschreibt den Menschen als anthropo-theologisches Wesen<sup>145</sup>, das sich im Medium der Geschichte vollzieht und somit historische und überhistorische, gegenständliche und ungegenständliche Ansprüche zu gewärtigen hat<sup>146</sup>; eine adäquate Verhältnisbestimmung beider Dimensionen kann nach Simon (wie Descartes<sup>147</sup>) in der Meditation geschehen. Die Entstehung der Sprachen zeigt<sup>148</sup>, daß diese ihren Maßstab vom Wirklichkeitsanspruch selbst

---

<sup>141</sup> Deshalb umfaßt die hier vom Anspruch des natürlichen Lichtes der Vernunft zu unterscheidende Wirklichkeit der strikt theologischen (Selbst-)Offenbarung (Gottes) selbstverständlich auch den Alten Bund Jahwes mit Israel, wobei nicht übersehen werden sollte, daß die jüdischen und die christlichen Traditionen im Blick auf die Theozentrik (= Kreatürlichkeit) menschlicher Freiheit auch philosophisch argumentieren, also eine natürliche Theologie kennen.

<sup>142</sup> „Præter cætera autem, memoriæ nostræ pro summâ regulâ est infigendum, ea quæ nobis à Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda. [...] Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minimè decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit; & magis fidere sensibus, hoc est, inconsideratis infantiaæ suæ iudiciis, quàm maturæ rationi (PP I, LXXVI: AT VIII-1, 39).“

<sup>143</sup> So z.B. bei WITTGENSTEIN, der bemerkte, „daß er den Begriff eines *Schöpfers* nicht verstehen könne.“ Es war für ihn „die Vorstellung eines Wesens, das *die Welt schafft*, [...] nicht begreiflich (MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, 90).“

<sup>144</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II: *Enzyklika Fides et ratio*: AAS 135 (1998).

<sup>145</sup> Vgl. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, 85-87.

<sup>146</sup> Vgl. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, 483.

<sup>147</sup> „[D]ans les Meditations [...] i'ay tasché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'ame seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul“ (Brief an Elisabeth [21. Mai 1643]: AT III, 666).

<sup>148</sup> Diese (nur metaphysisch zu erklärende) Entstehung wird in der Analytischen Philosophie zu wenig beachtet; so weicht z.B. folgende Aussage der Frage nach der vordiskursiven Erkenntnis der Wahrheit aus: „Die Sprache ist sozusagen das Instrument, das uns die Grundstrukturen des Wirklichen und Nichtwirklichen enthüllt. Nicht durch direktes Hinschauen nehmen wir, in der Regel, Kenntnis von ihnen, sondern indem wir über Wirkliches und Nichtwirkliches sprechen, es in der intersubjektiven Sprache repräsentieren, die sich in Jahrhunderten herausgebildet hat, haben wir die Grundstrukturen des Wirklichen und Nichtwirklichen in der Sprache abgebildet und können von diesen, in der Reflexion auf die

empfangen<sup>149</sup>, der die menschliche Natur erst die Worte zu dessen Beantwortung finden läßt<sup>150</sup>: „La nécessité où les hommes étoient de parler les uns aux autres, les obligea d’inventer des mots à proportion qu’on trouvoit de nouvelles choses.“<sup>151</sup> Das Problem der Sprachentstehung gehört „aussi-bien à la Philosophie qu’à la Theologie“<sup>152</sup>.

So muß das Phänomen von Inspiration und Personalität in seiner sprachlichen Dimension<sup>153</sup> als Gegenstand der Philosophie<sup>154</sup> und Theologie betrachtet werden, der ebenfalls – wie die Philosophie Descartes’ – in die Beziehung von Glaube und Vernunft hineinweist. Um also Descartes und der Inspirationsthematik gerecht zu werden, soll in den folgenden beiden Kapiteln drei und vier ein Überblick über das Problem der Inspiration in den Weltreligionen sowie die damit virulent werdende Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft gegeben werden<sup>155</sup>. Generell wird nach jedem Großkapitel ein Resümee gezogen, das die jeweils erarbeiteten Ergebnisse in ihrer hermeneutischen Relevanz für das Inspirationsphänomen in den Blick nimmt.

---

Sprache, Kenntnis nehmen (MEIXNER, *Einführung*, 10).“ Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Sprachentstehung („herausgebildet hat“) als Frage nach dem Sein vor/mit jeder Sprache bleibt bei MEIXNER ausgeklammert, denn: „Wie kann man fragen, ob die Möglichkeit selbst existiert, wenn die Frage selbst die *Möglichkeit*, zu sein oder nicht zu sein, voraussetzt und folglich ohne das Sein der Möglichkeit undenkbar ist (FRANK, *Der Gegenstand*, 490).“ Auch für DESCARTES gilt: „Le réel, pour Descartes, c’est le possible: ce qui peut exister, ce qui est capable ou susceptible d’exister (BEYSSADE, Michelle, *Réponse*, 238).“

<sup>149</sup> Vgl. VERWEYEN, *Sisyphos heute*, 2f; DERS., *Gottes letztes Wort*, 139; DERS., *Theologische Hermeneutik*, 181.

<sup>150</sup> Nach DESCARTES ist die menschliche Natur an sich (und nicht erst in ihrer jetzigen *condition humaine*) zu einer sprachlichen Vielfalt („à sçavoir la signification des mots, & la grammairie“ [Brief an Mersenne (20. November 1629): AT I, 76]) in der Antwort berufen: „Mais lorsque ie voy le ciel ou la terre, cela ne m’oblige point a les nommer plustost d’une façon que d’une autre, & ie croy que ce seroit le mesme, encore que nous eussions la iustice originelle (Brief an Mersenne [18. Dezember 1629]: AT I, 103).“

<sup>151</sup> SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, 87.

<sup>152</sup> SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, 485.

<sup>153</sup> Im Medium der Schrift kann nach 2 Tim 3,16 der Mensch sich für Gott bereiten.

<sup>154</sup> Die mit Sprachlichkeit begabte Personalität des Menschen ist als Dynamik (= lebendiges Spannungsgefüge von Freiheit [vgl. dazu: GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten.*]) des Gesprächs ständig bedroht von einer Art *Erlahmung* des Auftrages „Sei, der du bist“ hin zur *Gleichschaltung* von Freiheit (= Anti-Inspiration): „In einem Untertitel spricht Marcuse von der ‚Absperrung des Universums der Rede‘. Was entsteht, ist eine Sprache, die den Ausgleich aller Spannungen, die Synthesis aller Gegensätze und damit den endlich erreichten Frieden des Menschen mit seiner Welt suggeriert“ (BISER, *Sprache und Person*, 70).

<sup>155</sup> Und dabei geht es nicht – wie RAINER SPECHT im Blick auf die cartesische Problematik formuliert – um die Verknüpfung von „Vernunftmoral und Vernunftreligion“ (*Gottesvorstellungen*, 36), sondern um das *eine* Denken Gottes in zweifacher Perspektive.