

II.C.15. „Philosophische Annäherung an den Begriff der religiösen Freiheit“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Franz Theunis (Hg.), *Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Freiheit*. Akten des Kolloquiums am Institut für philosophischen Studien. Rom 1968 (Kerygma und Mythos VI/5), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1974, S. 51-63.

Derselbe Text wurde in einer anderen Übersetzung unter dem Titel „Die Freiheit im Lichte der Hoffnung“ veröffentlicht in: Paul Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* (I.C.5.), München, Kösel, 1973.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Approche philosophique du concept de liberté religieuse“ (II.A.235.), in: *Archivio di Filosofia* 38/2-3 (1968): *L'ermeneutica della libertà religiosa*. Atti del colloquio internazionale, Roma 1968, S. 215-234; sie erschien auch unter dem Titel „La liberté selon l'espérance“ in: *L'herméneutique de la liberté religieuse. Actes du colloque international*, Rome 1968, Paris, Aubier, 1968, S. 215-234. In beiden Ausgaben folgte dem Vortrag eine Diskussion (S. 235-252), die nicht in die deutsche Veröffentlichung übernommen wurde. Es beteiligten sich unter anderem Claude Bruaire, Michel Henry, Raimon Panikkar, Alphonse de Waelens und Xavier Tilliette.

Unter dem Titel „La liberté selon l'espérance“ übernahm Ricœur den Text in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (I.A.10.), Paris, Seuil, 1969, S. 393-415.

Die deutsche Übersetzung stammt von Dr. Franz Theunis, der auch die Herausgeberschaft des deutschen Bandes übernahm.

Der Text gibt den Vortrag wieder, den Ricœur auf dem Castelli-Kolloquium von Januar 1968 hielt (zu den Castelli-Kolloquien s. die Notizen zu II.C.6. und II.C.14.). Das Kolloquium 1968 war der Frage nach einer Hermeneutik der religiösen Freiheit gewidmet. Der Vortrag beruht in wesentlichen Aspekten auf der Vorlesung „L'espérance“, die Ricœur im Wintersemester 1967/68 an der Faculté de théologie protestante“ von Paris gehalten hatte. Eine Nachschrift dieser Vorlesung findet sich [hier](#).

Der deutsche Band erschien in der Reihe „Kerygma und Mythos“. Sechs Beiträge aus dem italienischen Band sind nicht in deutscher Sprache veröffentlicht. Unter den 24 Beitragenden des deutschen Bandes befinden sich die französischen Philosophen Henry Gouhier (1898-1994), Claude Bruaire (1932-1986), Stanislas Breton (1912-2005), Xavier Tilliette (1921-2018) und Jean Brun (1919-1994), die deutschen Philosophen Richard Schaeffler (1926-2019) und Jörg Splett (geb. 1936), der belgische Philosoph Alphonse de Waelens (1911-1981), der belgische Philosoph und Psychoanalytiker Antoine Vergote (1921-2013), der deutsch-österreichische Theologe Matthias Vereno (1922-2009), der bengalische Theologe Raymon Panikkar (1918-2010), der amerikanische Theologe James M. Robinson (1924-2016), der schottische

Theologe und Philosoph Donald M. MacKinnon (1913-1994) sowie der französische Theologe Gabriel Vahanian (1927-2012). Der Beitrag von Hans Fischer-Barnicol (1930-1999) wurde für den deutschen Band hinzugewonnen.

Paul Ricœur, Paris

PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNG
AN DEN BEGRIFF DER RELIGIÖSEN FREIHEIT

Der Begriff der religiösen Freiheit, den Enrico Castelli vorschlägt, kann in verschiedener Weise und auf mehreren Ebenen angegangen werden. Ich unterscheide deren drei. Man kann sich zunächst fragen nach der Freiheit des Glaubensaktes; man setzt dann das Problem an in einem wesentlich psychologischen und anthropologischen Bereich; der Glaube allerdings wird dann nicht in seiner theologischen Besonderheit gesehen, sondern lediglich als eine Art von Fürwahrhalten betrachtet; die Freiheit des Glaubensaktes erscheint als ein Sonderfall der allgemeinen Fähigkeit zu wählen, oder, wie man auch sagt, sich eine Ansicht zu bilden.

Auf einer zweiten Ebene, dem politischen Bereich, kann man fragen nach dem Recht, eine bestimmte Religion zu bekennen; es handelt sich dann nicht mehr nur um subjektive Überzeugung, sondern um den öffentlichen Ausdruck der Überzeugung; die religiöse Freiheit ist hier ein Sonderfall des allgemeinen Rechts, seine Ansichten ohne Behinderung durch die öffentliche Gewalt zum Ausdruck zu bringen. Dieses Recht ist mit inbegriffen in dem gesellschaftlichen Vertrag, der das Recht des Einen reziprok zum Rechte des Anderen macht. Die Grundlage dieser Art von Freiheit besteht letzten Endes nicht in dem psychologischen Vermögen des Wählens, sondern in der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen in einer politisch organisierten Gemeinschaft. Innerhalb dieser politischen Freiheit erscheint die Religion als eine geistig-kulturelle Größe, als eine wohl bekannte Trägerin öffentlicher Gewalt, und die Freiheit, die man für sie in Anspruch nimmt, ist umso legitimer, als die Religion nicht als einziger Nutzen aus ihr zieht.

Auf einer dritten Ebene, die einzunehmen ich versuchen will, bedeutet religiöse Freiheit die *Qualität der Freiheit, die dem religiösen Phänomen als solchem eignet*. Es gibt eine Hermeneutik dieser Freiheit und zwar in dem Maße, wie das religiöse Phänomen selbst nur existiert in dem geschichtlichen Prozeß der Deutung und Neudeutung des zeugenden Wortes. Ich verstehe also die Hermeneutik der religiösen Freiheit als Entfaltung der Bedeutungen von Freiheit, die mit der Entfaltung des begründenden Wortes oder, wie man auch sagt, der Verkündung des Kerygma einhergehen.

Diese dritte Art, das Problem zu stellen, schließt die beiden vorhergehenden nicht aus; ich hoffe zeigen zu können, daß diese Qualität der Freiheit, die in der Verkündung und der Deutung entwickelt wird, die vorhergehenden Stufen der Freiheit in dem Maße als sie sich auf das bezieht, was ich von nun an als das Zu-ihrem-Ziel-führen der Untersuchung über die Freiheit bezeichnen werde, in sich einbegreift. Mit diesem Vermögen zum in sich Aufnehmen der vorhergehenden Stufen werde ich mich im Folgenden beschäftigen. Es scheint mir, daß die Aufgabe des Philosophen sich hier von der des Theologen in folgender Weise unterscheidet: die biblische Theologie entwickelt ihrer Begrifflichkeit gemäß das Kerygma; was sie anstrebt ist eine Predigtkritik, einerseits um die Predigt mit ihrem Ursprung zu konfrontieren und zum anderen um ihr inneren Zusammenhang zu geben in einer signifikanten Verkettung in einem Gedankengang eigener Art, der dem inneren Zusammenhang des Kerygmas selbst entspricht. Der Philosoph, auch der christliche, hat eine andere Aufgabe; ich glaube nicht, daß es richtig ist zu sagen, es sei die, das was er vernommen hat und das was er glaubt in Klammern zu setzen; denn wie soll man philosophieren in einer solchen Abstraktion von dem was wesentlich ist? Ich bin aber auch nicht der Meinung, er müsse die Philosophie der Theologie als ihre Magd unterordnen. Es gibt zwischen der Urteilsenthaltung und der völligen Unterwerfung einen selbständigen Weg, den ich die *philosophische Annäherung* nenne.

Ich verstehe unter dieser Annäherung die unablässige Arbeit des philosophischen Denkens, sich dem kerygmatischen und theologischen Denken anzunähern. Diese Arbeit des Denkens ist eine solche, die ausgeht von Gehörtem, dennoch aber selbstständig bleibt innerhalb der Autonomie des verantwortlichen Denkens. Es ist eine unaufhörliche Erneuerung des Denkens, aber innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; die „Bekehrung“ des Philosophen ist eine Bekehr-

rung innerhalb der Philosophie und zur Philosophie gemäß deren inneren Notwendigkeiten und Erfordernissen. Wenn es nur einen Logos gibt, dann verlangt der Logos des Christus von mir als einem Philosophen nichts weiter als einen vollständigeren und vollkommeneren Einsatz der Vernunft; von nichts als der Vernunft, aber der *ganzen* Vernunft. Nochmals: der ganzen Vernunft; denn das Problem der Integralität des Denkens ist dasjenige, das sich als der Kernpunkt dieser ganzen Problematik herausstellen wird.

Wir werden also in folgender Weise verfahren: Zuerst möchte ich zu umreißen versuchen, wie mir als einem Hörer des Wortes das Kerygma der Freiheit erscheint. Dann werde ich versuchen zu sagen, und das wird der Hauptgegenstand meiner Untersuchung sein, welche Aussage die Philosophie über die psychologische und politische Betrachtung hinaus über die Freiheit machen kann, und zwar so, daß sie noch die Bezeichnung einer Aussage über die religiöse Freiheit verdient. Diese Aussage wird sich also beziehen auf die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

1. Das Kerygma der Freiheit

Das Evangelium spricht nicht zunächst von Freiheit; es spricht von anderen Dingen und nur darum auch von der Freiheit: „die Wahrheit wird euch frei machen“, sagt Johannes.

Wovon also soll man ausgehen, wenn nicht von der Freiheit? Ich war sehr betroffen, und wie ich sagen muß, schnell überzeugt von der eschatologischen Deutung, die Jürgen Moltmann in seinem Werk: *Die Theologie der Hoffnung* vom christlichen Kerygma gibt. Bekanntlich sind Johannes Weiss und Albert Schweitzer die Urheber der Neuinterpretation des ganzen Neuen Testaments, die ausgeht von der Verkündung des Gottesreichs und der letzten Dinge und mit dem moralisierenden Christusbild der liberalen Exegeten bricht. Wenn aber die Lehre Jesu und der Urkirche von der Eschatologie ausgeht, dann muß die Theologie insgesamt nach ihr ausgerichtet und damit aufgehört werden, aus den Aussagen über die letzten Dinge einen mehr oder weniger dem Belieben freigestellten Anhang zu einer Theologie der Offenbarung zu machen, in deren Mittelpunkt ein Begriff von Logos und Offenbarung steht, der mit der Hoffnung auf Zukünftiges nichts zu tun hat.

Diese Revision der theologischen Begriffe, die auch herkommt von einer Exegese des Neuen Testaments, in der das Hauptgewicht auf die Verkündung des kommenden Gottesreiches gelegt wird, findet eine Stütze in der dazu parallelen Revision der Theologie des Alten Testaments, die Martin Buber anregte, der den scharfen Gegensatz zwischen dem Gott der Verheißung – dem Gott der Wüste und des Auszugs – und den Göttern der „epiphanischen“ Religionen betont. Diese systematische Gegenüberstellung ist von großer Reichweite. Die Religion des „Namens“ wäre ihr gemäß der Gegensatz zu der des „Götzen“, als die Religion des Gottes, der kommen soll, zu der Religion des Gottes, der sich in der Gegenwart manifestiert. Die erste erzeugt eine Geschichte, während für die zweite die Natur voll von Göttern ist. Jene Geschichte nun ist weniger eine Erfahrung der Veränderung aller Dinge, als die durch die Erwartung einer Vollen- dung erzeugte Spannung; die Geschichte ist selbst eine Erwartung von Geschichte; denn jede Vollen- dung wird aufgefaßt als Bestätigung, Unterpfand und Erneuerung der Verheißung; diese spricht von einem Zuwachs, einem „noch nicht“, das die geschichtliche Spannung unterhält.¹

1 Aus der exegetischen Beschäftigung mit dem Alten Testament habe ich als wichtig nur Eines behalten: den Komplex der Verheißung insofern er zu einer geschichtlichen Schau führt. Innerhalb dieses allgemeinen Schemas der Verheißung müßte man noch unterscheiden zwischen der Prophetie und ihrer innergeschichtlichen Hoffnung und den weitergehenden Eschatologien, zu denen die Apokalypsen im eigentlichen Sinne des Wortes gehören, die den Zeitpunkt der Bedrohung und Erwartung außerhalb der Geschichte ansetzen. Wenn aber diese Unterscheidungen und selbst Entgegensetzungen – insbesondere zwischen innerweltlichen und transzendenten Eschatologien – für eine Theologie des Alten Testaments wesentlich sind, so gilt dies nicht im gleichen Maße für die ihnen innewohnende philosophische Bedeutung; d. h. für die Struktur des geschichtlichen Horizonts selbst. Der Horizont ist das was die Erwartung begrenzt, zugleich aber sich mit dem Gehenden verschiebt. Grundsätzlich ist die Unterscheidung zwischen einer innerhalb und einer außerhalb der Geschichte angesetzten Hoffnung für die Phantasie. So schlägt Gerhard von Rad in seiner Theologie der Traditionen vor, die Trennungslinie zwischen Prophetie und Eschatologie zu verschieben: man solle die Botschaft der Propheten immer dann eschatologisch nennen, wenn sie die geschichtlichen vergangenen Grundlagen des Heils als null und nichtig betrachtet. Nicht eschatologisch wären dann alle Formen des Glaubens an eine Zukunft, auch eine solche der geheiligten Institutionen. Die prophetische Lehre verdient den Namen einer Eschatologie nur dann, wenn die Propheten Israel die Sicherheit der früheren Heilsakte absprechen, und das Fundament des Heils mit

Es ist diese zeitliche Konstitution der „Verheißung“, die uns nunmehr bei der Interpretation des Neuen Testaments leiten muß. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß die Auferstehung, das Kernstück des christlichen Kerygmas, die Kategorie der Verheißung dadurch aufgehoben habe, daß sie sie erfüllte.

Als das Interessanteste in Moltmanns Christologie erschien mir gerade die Bemühung, die zentrale Verkündung der Auferstehung wieder in eine eschatologische Perspektive einzufügen. Das ist von größter Wichtigkeit für das, was wir im Weiteren über die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung werden sagen können. Die Auferstehung, so ist man versucht es auszudrücken, ist das vergangene Ereignis par excellence. Man denkt an Hegels Deutung des leeren Grabes als eines Denkzeichens unserer Sehnsucht. Allenfalls noch sieht man die Auferstehung unter der Kategorie der Gegenwart in einer Anwendung auf uns selbst, auf den Neuen Menschen, etwa in der existentiellen Interpretation durch Rudolf Bultmann.

Wie soll man die Auferstehung in Termini der Hoffnung, der Verheißung, der Zukunft deuten? Moltmann versucht dies dadurch, daß er sie völlig in den Rahmen der jüdischen Theologie der Verheißung einfügt, und aus den hellenistischen Schemata von Epiphanien der Ewigkeit löst. Die innerhalb einer Theologie der Verheißung interpretierte Auferstehung ist nicht ein Ereignis, das abschließt und damit die Prophezeiung erfüllt, sondern eines das aufschließt, weil es der Verheißung dadurch, daß es sie bestätigt, größere Kraft verleiht. Die Auferstehung ist das Zeichen, daß die Verheißung von nun an für alle gilt; der Sinn der Auferstehung liegt in ihrer Zukunft, im Tod des Todes, in der Auferstehung aller Toten. Der Gott, der sich kundtut, ist nicht der seiende, sondern der kommende Gott. Das „schon“ seiner Auferstehung verschärft das „noch nicht“ des Endereignisses. Doch wurde dies verschleiert in den griechischen Christologien, die aus der Fleischwerdung eine zeitliche Manifestation des ewigen und ewig gegenwärtigen Wesens gemacht haben und so die Hauptbedeutung, nämlich daß der Gott des Versprechens, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gekommen ist, sich enthüllt hat als der, welcher für alle kommt, verdeckten. Derart verschleiert durch die epiphanische Religion wurde die Auferstehung zum Unterpfand für alle Gegenwart des Göttlichen in der jetzigen Welt: einer geistigen, einer mystischen Gegenwart; die Aufgabe einer Hermeneutik der Auferstehung aber ist es, ihr das Hoffnungspotential zurückzugeben, die Zukunft der Auferstehung auszusagen. Der Sinn der „Auferstehung“ bleibt unbestimmt, solange sie nicht erfüllt ist in einer neuen Schöpfung, einer neuen Totalität des Seins. Die Auferstehung Christi begreifen, das heißt eintreten in die Bewegung der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, das heißt die neue Schöpfung ex nihilo, nämlich aus dem Tode, erwarten.

Wenn dies der Sinn der Hoffnung auf einer ihr angemessenen Ebene, nämlich der einer Hermeneutik der Auferstehung ist, wie steht es dann mit der Freiheit, wenn auch sie sich zu Hoffnung wandeln soll? Was ist die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung? Ich möchte es so ausdrücken: sie ist der Sinn meines Daseins im Lichte der Auferstehung, d. h. von neuem eingefügt in die Bewegung, die wir als die Zukunft der Auferstehung Christi bezeichnet haben. Eine Hermeneutik der religiösen Freiheit ist in diesem Sinne eine Interpretation der Freiheit, die der Deutung der Auferstehung in Termini der Verheißung und der Hoffnung entspricht.

Was heißt das?

Die obige Formulierung bezeugt, daß die psychologischen, ethischen und auch politischen Aspekte nicht fehlen; doch stehen sie nicht am Anfang. Die Hermeneutik besteht darin, die ursprünglichen Charakteristika in ihren psychologischen, ethischen und politischen Ausdrucksformen zu entziffern; zurückzugehen von diesen Ausdrucksformen zum Kern, den ich kerygmatisch nennen werde, nämlich der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung.

Man kann in psychologischer Ausdrucksweise von einer Entscheidung für oder gegen das Leben, von einer grundsätzlichen Alternative reden: man findet Texte in diesem Sinne, die an eine philosophische Konzeption der Wahlfreiheit denken lassen, etwa im 5. Buch Mosis: „ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen: ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwähltest und du und dein Same leben möget, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und seiner Stimme gehorchet und ihm anhanget ...“ Die Predigt des Täufers

einem Male in Richtung auf ein zukünftiges Handeln Gottes hin verschieben. (Theologie des Alten Testaments, S. 118). Diese Entgegensetzung ist zudem niemals vollständig, solange die Befreiungs- und Erlösungsakte zwar als neue angekündigt, aber immer noch in Analogie zu den rettenden Akten der Vergangenheit vorgestellt werden: Neue Erde, Neuer David, Neues Zion, Neuer Exodus, Neuer Bund.

und noch mehr die Jesu sind ein Aufruf zu einer *Entscheidung*, die formuliert werden kann in der Alternative: entweder ... oder ... Es ist bekannt, wie von Kierkegaard bis Bultmann mit dem Begriff der existentiellen Entscheidung gearbeitet worden ist. Doch hat man bei der existentiellen Interpretation der Bibel der Besonderheit dieser Wahl nicht die rechte Aufmerksamkeit geschenkt; es ist möglich, daß sie eine subtile Umgehung der eschatologischen Dimension und eine Rückkehr zur Philosophie der ewigen Gegenwart darstellt. Auf jeden Fall besteht dabei die große Gefahr einer Zurückführung des inhaltlichen Reichtums der Eschatologie auf eine Art von Augenblicksphilosophie (Instantaneismus) der gegenwärtigen Entscheidung auf Kosten der zeitlichen, geschichtlichen, gemeinschaftsbestimmten, kosmischen Aspekte, die in der Auferstehungshoffnung enthalten sind. Wollte man die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung in angemessenen psychologischen Termini ausdrücken, so müßte man, wieder mit Kierkegaard, von der *Leidenschaft für das Mögliche* sprechen, in einer Formulierung, in der die Ausrichtung auf die Zukunft, durch die die Verheißung die Freiheit prägt, enthalten ist. Will man über die Freiheit nachdenken, so müssen alle Konsequenzen gezogen werden, die sich aus Moltmanns Gegenüberstellung von Religion der Verheißung und Religion der Gegenwart ergeben, es bedarf weiterhin einer Ausweitung der Auseinandersetzung mit den theophanischen Religionen des Ostens von Seiten des Hellenismus in seiner Gesamtheit, insofern dieser von Parmenides' Preisung des „*Er ist*“ herkommt. Nicht allein ist dann der Name dem Götzen gegenüberzustellen, sondern das „*Er kommt*“ der Heiligen Schrift dem „*Er ist*“ von Parmenides' Gedicht. Diese Trennungslinie geht von nun an zwischen den zwei verschiedenen Zeitauffassungen, und damit zwischen zwei Freiheitskonzeptionen. Das Parmenidische „*Er ist*“ führt zu einer Ethik der ewigen Gegenwart; diese wiederum beruht zwangsläufig auf einen beständigen Widerspruch zwischen einerseits einem Sich-Losreißen von den vergänglichen Dingen, einem Abstandnehmen und einer Flucht in das Ewige, und zum andern einer vorbehaltlosen Zustimmung zur Ordnung des Ganzen. Der Stoizismus ist zweifellos die ausgebildetste Form dieser Ethik der Gegenwart; die Gegenwart ist ihm die einzige Zeit des Heils; Vergangenheit und Zukunft sind gleichermaßen entwertet; im gleichen Atem wird die Hoffnung einfach als Furcht, d. h. als eine durch eine unrichtige Ansicht über die drohenden Übel oder das zu erwartende Gute verursachte Beunruhigung, eingestuft. *Nec spe nec metu*, so sagt auch Spinoza. Und vielleicht läuft auch das, was die zeitgenössische Philosophie an Spinozismus enthält, über den Argwohn, die Entschleierung und die Desillusion auf die nämliche Gegenwartsweisheit hinaus. Nietzsche spricht von *amor fati* und vom ewigen Ja zum Dasein; und Freud führt die tragische *ananké* in das Realitätsprinzip ein. Die Hoffnung nun ist als Leidenschaft für das Mögliche diesem Primat der Gegenwart diametral entgegengesetzt. Sie steht in Zusammenhang mit der Phantasie, nämlich dem Vermögen des Möglichen, der Einstellung des Seins auf das radikal Neue. Die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung ist, psychologisch ausgedrückt, nichts anderes als diese schöpferische Phantasie für das Mögliche.

Doch kann man auch ethische Begriffe verwenden und den Gehorsamscharakter der Freiheit betonen. Die Freiheit ist ein Folgen. Für den alten Israeliten ist das Gesetz der Weg, der von der Verheißung zur Erfüllung führt. Bund, Gesetz, Freiheit als die Fähigkeit zu Gehorsam oder Auflehnung, sind von der Verheißung abgeleitete Aspekte. Das Gesetz gebietet, was die Verheißung bietet. Das Gebot ist so die ethische Erscheinungsform der Verheißung. Gewiß, dieses Gehorchen wird, mit Paulus, nicht mehr in Termini des Gesetzes ausgedrückt; der Gehorsam dem Gesetz gegenüber ist nicht mehr Zeichen für das Wirken der Verheißung – an seine Stelle tritt die Auferstehung.

Dennoch bezeichnet eine neue Ethik den Zusammenhang der Freiheit mit der Hoffnung; das was Moltmann die Ethik der Sendung nennt; die *promissio* enthält eine *missio*; in der Sendung geht die Verpflichtung, die die Gegenwart bindet, hervor aus der Verheißung, eröffnet die Zukunft. Doch meint Sendung genaugenommen etwas anderes als eine Ethik der Pflicht; ebenso wie die Leidenschaft für das Mögliche etwas anderes bedeutet als Willkür. Die praktische Kenntnis einer „*Mission*“ ist untrennbar von der Entzifferung der Zeichen einer neuen Schöpfung, vom tendenziellen Charakter der Auferstehung, wie Moltmann es ausdrückt.

Das wäre die ethische Entsprechung der Hoffnung: die Sendung als Leidenschaft für das Mögliche war ihre psychologische Entsprechung.

Dieses zweite Merkmal der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung führt uns noch weiter weg von der existentiellen Interpretation, die sich zu sehr an der gegenwärtigen Entschei-

dung ausrichtet; denn die Ethik der Sendung impliziert gemeinschaftsbezogene, politische und selbst kosmische Folgerungen, die der an der Innerlichkeit der Person ausgerichteten existentiellen Entscheidung häufig verborgen bleiben. Eine der neuen Schöpfung sich offen haltende Freiheit hat im Mittelpunkt ihres Interesses weniger die Subjektivität, die Authentizität der Person, als die politische und soziale Gerechtigkeit; sie ruft nach einer Versöhnung, die sich einfügen möchte in die Wiederherstellung aller Dinge.

Doch sind diese beiden Aspekte der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung nur die sekundären Ausdrucksformen eines Sinnmittelpunktes, der eben das kerygmatische Zentrum der Freiheit ist, desjenigen, an den wir nun eine philosophische Annäherung versuchen wollen. Ich will es so ausdrücken: die „christliche Freiheit“ – um Luthers Formulierung aufzunehmen – besteht darin, daß man existentiell der Ordnung der Auferstehung angehört. Das ist ihr spezifisches Element. Es kann in zwei Kategorien zum Ausdruck kommen, mit denen ich mich schon des öfteren befaßt habe, und die ausdrücklich die Freiheit mit der Hoffnung in Verbindung bringen: die Kategorie des „trotzdem“, und die des „um wieviel mehr ...“. Sie sind einander ebenso zugeordnet wie das „frei von“ und das „frei für“ bei Luther.

Das „trotzdem“ nämlich ist ein „frei von“, aber unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung, und das „um wieviel mehr ...“ ein „frei für“ ebenfalls unter diesem Gesichtspunkt.

Wem zum Trotz? Wenn die Auferstehung eine Auferstehung der Toten ist, dann sind alle Hoffnung und alle Freiheit trotz des Todes. Das ist der Hiatus, der aus der Neuschöpfung eine *creatio ex nihilo* macht. Dieser Hiatus geht so tief, daß die Identität des wiederauferstandenen Christus mit dem des am Kreuz gestorbenen Jesus zur großen Frage des Neuen Testaments wird. Diese Identität steht keineswegs fest; nicht aus den Erscheinungen des Wiederauferstandenen geht sie hervor, nur aus seinem Wort: „Ich bin es“. Das Kerygma kündigt als Frohbotschaft an: „der lebendige Herr der Kirche ist derselbe wie der gekreuzigte Jesus“. Dieses Problem hat seine Entsprechung in den Synoptikern: wie soll man die Auferstehung erzählen? Genau betrachtet wird sie nicht erzählt; die Diskontinuität im Bericht ist dieselbe wie die in der Verkündigung; auch im Bericht tritt der Hiatus zwischen dem Kreuz und den Erscheinungen des Wiederauferstandenen auf: das leere Grab ist der Ausdruck dafür.

Was ergibt sich daraus für die Freiheit? Alle Hoffnung wird von nun das Mal der Diskontinuität tragen zwischen dem, was dem Tode zugeht, und dem was ihn leugnet. Die Hoffnung als Hoffnung auf Auferstehung ist der lebendige Widerspruch ihres eigenen Ursprungs, der vom Male des Kreuzes und des Todes überschattet wird. Nach einer ausgezeichneten Formulierung der Reformatoren: *das Reich Gottes ist verborgen unter seinem Gegensatz*, dem Kreuz. Wenn das Band zwischen Kreuz und Auferstehung dem Bereich des Paradoxen und nicht der logischen Vermittlung angehört, dann ist die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung nicht allein Freiheit für das Mögliche, sondern, noch grundsätzlicher, Freiheit für die Leugnung des Todes, Freiheit für die Entzifferung der Zeichen der Auferstehung unter der gegensätzlichen Oberfläche des Todes.

Doch ist die Herausforderung des Todes ihrerseits das Gegenstück zu einem Lebensschwung, einer Perspektive des Wachstums, wie sie im „um wieviel mehr ...“ des Paulus zum Ausdruck kommt. Ich schließe hier an meinen Gedankengang vom Vorjahr über die Interpretation des Mythos der Strafe; der Logik des Gleich-um-gleich, die die Logik der Strafe par excellence ist, stellte ich damals die Logik des Überflusses gegenüber: „Aber nicht verhält sichs mit der Gabe wie mit der Sünde. Denn so an einer Sünde viele gestorben sind, so ist viel mehr Gottes Gnade und Gabe vielen reichlich widerfahren durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus. ... Denn so um des einen Sünde willen der Tod geherrscht hat durch den einen, viel mehr werden die, so da empfangen die Fülle der Gnade und der Gabe zur Gerechtigkeit, herrschen im Leben durch *einen*, Jesum Christum ... Das Gesetz aber ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde. Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden. ...“ (Römer V, 15–20). Diese Logik des Überflusses und des Übermaßes ist ebenso in der Torheit des Kreuzes, wie in der Weisheit der Auferstehung. Jene Weisheit kommt zum Ausdruck in einer *Ökonomie des Überflusses*, die es zu entziffern gilt im Alltagsleben, in Arbeit und Muße, in Politik und Geschichte. Frei sein, das heißt sich dieser Ökonomie angehörig fühlen und wissen in ihr zu Hause sein. Das „trotz“, das uns wach hält für die Leugnung, ist nur die dunkle Rückseite jenes freudigen „um wieviel mehr ...“ durch das die Freiheit sich mit dem Streben der ganzen Schöpfung nach Erlösung einig fühlt, weiß und will.

Mit diesem dritten Charakteristikum vergrößert sich noch mehr der Abstand zwischen der eschatologischen Deutung der Freiheit und einer existentiellen, die sie festlegen will auf die Erfahrung der gegenwärtigen, inneren, subjektiven Entscheidung. Sicherlich hat die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung eine persönliche Ausdrucksform, noch mehr aber eine gemeinschaftsbezogene, geschichtliche und politische in der Dimension der Erwartung der universellen Auferstehung.

Es ist dieser kerygmatische Kern der Hoffnung und der Freiheit, an den nun eine philosophische Annäherung gesucht werden soll.

II. Eine philosophische Annäherung an die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung.

Zu Beginn dieser eigentlich philosophischen Aufgabe möchte ich erinnern an das, was ich in der Einleitung über die Annäherung an das Kerygma der Hoffnung innerhalb des Bereiches des philosophischen Denkens gesagt habe. Diese Annäherung, so sagte ich, ist zugleich ein Hören, Aufnehmen und ein selbständiges Denken, ein Denken gemäß etwas und ein freies Denken. Wie ist das möglich? Das Kerygma der Hoffnung enthält, so scheint mir, gleichzeitig eine Sinnerneuerung und eine Forderung nach Verständlichkeit, welche den Abstand und zugleich die Aufgabe der Annäherung erzeugen.

Diese Sinnerneuerung unterstreicht Moltmann, wenn er die Verheißung dem griechischen Logos gegenüberstellt; die Hoffnung beginnt als eine „A-logik“. Sie bricht ein in eine geschlossene Ordnung; sie öffnet einen Weg für Dasein und Geschichte. Leidenschaft für das Mögliche, Sendung und Exodus, Leugnung der Wirklichkeit des Todes, Antwort des Sinnüberflusses auf die Menge des Non-sens sind alles Zeichen für eine *Neu-Schöpfung*, deren *Neuheit* uns unvorbereitet trifft. Die Hoffnung in ihrem Aufschwung ist „aporetisch“, nicht aus Mangel, sondern aus Übermaß an Sinn. Die Auferstehung überrascht, weil sie zu sehr mit der vergessenen Wirklichkeit Gottes in Verbindung steht.

Wenn aber diese Neuheit nicht schon zum Denken anregte, so wäre jedenfalls die Hoffnung, gleich dem Glauben, wie ein Schrei, wie ein Glanz ohne Gleichen; es gäbe nicht einmal eine Eschatologie, eine Lehre von den letzten Dingen, wenn die Neuheit des Neuen sich nicht in einer unbestimmten Wiederholung von Zeichen entfaltet, sich nicht in der Ernsthaftigkeit einer Interpretation bestätigte, die immer wieder den Ausschlag gibt für die Hoffnung der Utopie. So ist die Exegese der Hoffnung mittels der Freiheit, wie wir diese skizziert haben, schon eine Art, unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung zu *denken*. Die Leidenschaft für das Mögliche muß ausgehen von den realen Bestrebungen, die Sendung von einer verstandenen Geschichte, der Überfluß von den Zeichen der Auferstehung, wo immer sie entziffert werden können. Die Auferstehung muß ihre eigene Logik entfalten, die der Logik der Wiederholung ein Ende macht. Man kann sich darum nicht mit der undialektischen Gegenüberstellung von Verheißung und griechischem Logos zufriedengeben; man darf dabei nicht stehen bleiben, wenn man noch die Möglichkeit haben will, mit dem Theologen sagen zu können, *spero ut intelligam*.

Doch um welches Verständnis handelt es sich dabei?

Ich habe am Ende meiner Einleitung einen möglichen Weg für die Untersuchung vorgeschlagen; ich sagte: das Denken des Philosophen über die Freiheit geht, wenn es sich dem Kerygma nähern, sich ihm angemessen machen soll, auf die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Der Satz klingt Kantisch, was bezeichnend ist.

Doch ist der Kantianismus, den ich jetzt entwickeln will, paradoxerweise mehr erst zu schaffen als nur wiederaufzunehmen: er wäre so etwas wie ein nachhegelscher Kantianismus, um Eric Weils Formulierung zu verwenden, die wie es scheint, für ihn selbst gilt.

Ich weiche dem Paradoxon nicht aus, und zwar aus philosophischen wie aus theologischen Gründen; aus philosophischen Motiven zunächst: chronologisch kommt Hegel nach Kant; doch gehen wir, die späten Leser, von dem einen zum anderen; in uns hat manches von Hegel Kant überwunden, doch auch umgekehrt, denn wir sind ebenso radikal Nachhegelianer wie Nachkantianer. Ich glaube, daß dieser gegenseitige Austausch der beiden Systeme bis heute die Philosophie bestimmt.

Es kommt darum heute darauf an, sie immer besser zu durchdenken, sie zusammenzudenken, den einen gegen den anderen, und den einen durch den anderen. Selbst wenn wir über andere Dinge nachdenken, gehört dieses „Kant und Hegel besser durchdenken“ in irgendeiner Weise zu jenem „anders als Kant und Hegel denken“.

Diese innerhalb des philosophischen Bereichs verbleibenden Überlegungen fügen sich zu einem anderen Bereich des Denkens, dem das angehört, was ich Annäherung genannt habe. Diese Nachbarschaft eines kerygmatischen Denkens führt, so scheint mir, zu Sinnänderungen auf der Ebene des philosophischen Denkens selbst, die häufig in Gestalt einer Auflösung und Neuformierung der Systeme auftreten. Das Thema der Hoffnung besitzt eine *aufspaltende* Kraft bezüglich der geschlossenen Systeme und eine Fähigkeit zur *Reorganisation* von Sinngestalten und führt damit zu dem gegenseitigen Austausch, von dem ich sprach.

Ich sehe die spontanen Umstrukturierungen unseres philosophischen Erinnerungsbestandes und diejenigen, die aus dem Zusammenstoß des Kerygmas der Hoffnung mit der philosophischen Problematik und ihren Denkstrukturen herrühren, zusammenlaufen in der Idee eines nachhegelschen Kantianismus.

Der Weg, den zu begehen ich vorschlage, wurde zugänglich durch die wichtige Unterscheidung der Kantischen Philosophie zwischen Verstand und Vernunft. In dieser Unterscheidung steckt ein Bedeutungspotential, dessen Brauchbarkeit für einen *intellectus fidei et spei* ich zeigen möchte. Auf welche Weise? Im wesentlichen aufgrund der Horizontfunktion, die die Vernunft beim Zustandekommen von Erkenntnis und Wollen ausübt. D. h., daß ich unmittelbar vom dialektischen Teil der beiden Kantischen Kritiken ausgehe: der Dialektik der theoretischen und der Dialektik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Grenzen, die zugleich eine praktische Forderung nach Totalisierung ist, so sehe ich die philosophische Entsprechung des Kerygmas der Hoffnung, die größte philosophische Annäherung an die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung. Die Dialektik im Kantischen Sinne ist für mich der Teil des Kantianismus, der nicht allein einer Hegelschen Kritik gewachsen ist, sondern den Sieg über den Hegelianismus in seiner Gesamtheit davonträgt; ich überantworte ohne Bedenken die Pflichtethik der Hegelschen Kritik; Hegel hat sie, meines Erachtens zu Recht, als abstraktes Denken, als Denken des Verstandes charakterisiert. Mit der *Enzyklopädie* und der *Rechtsphilosophie* bin auch ich der Ansicht, daß die formale „Moralität“ nur Teilgebiet ist in einem viel weiteren Bezirk, nämlich der Verwirklichung der Freiheit (Vorrede zur *Rechtsphilosophie*, § 4). Bestimmt man sie gemäß dieser, mehr Hegelschen als Kantischen Ausdrucksweise, so beginnt weder noch endet die Philosophie des Wollens mit der Form der Pflicht; sie beginnt mit dem Zusammenstoß von Willen mit Willen in Hinsicht auf Dinge, die angeeignet werden können; ihr erstes Ergebnis ist nicht die Pflicht, sondern der Vertrag, kurz, das abstrakte Recht. Der Augenblick der Moralität ist nur der unendlich kurze Augenblick der Reflexion, der Augenblick der Innerlichkeit, in dem die ethische Subjektivität erscheint. Doch besteht der Sinn dieser Subjektivität nicht in der Abstraktion einer losgelösten Form, sondern in der Konstitution konkreter Gemeinschaften; Familie, wirtschaftliche, politische Gemeinschaft. Man erkennt den Grundgedanken der *Enzyklopädie* und der *Rechtsphilosophie*: eine Bewegung von der Sphäre des abstrakten Rechts über die der subjektiven und abstrakten Moralität zur Sphäre der subjektiven und konkreten Moralität. Diese Philosophie des Willens, die alle Ebenen der Objektivierung, Universalisierung und Realisierung durchläuft, ist für mich *die* Philosophie des Willens, weit mehr als die dürre Bestimmung des Willens durch die Form des Imperativs in Kants Philosophie. Ihre Größe kommt ihr aus der Vielfalt der Probleme, die sie anschlägt und löst: Vereinigung von Trieb und Kultur, von Psychologie und Politik, von Subjektivem und Universellen. Alle Philosophien von Aristoteles bis Kant sind in ihr erfaßt und eingeordnet. Diese große Philosophie des Willens ist in meinen Augen ein unerschöpfliches Reservoir für Beschreibungen und Gedanken. Wir haben es noch keineswegs ausgeschöpft. Eine Theologie der Hoffnung kann um die Auseinandersetzung mit ihr nicht herumgehen, so sehr ist deren Problem der *Verwirklichung* der Freiheit auch das ihre. Und dennoch ist Kant nicht abgetan; mehr noch, unter einem bestimmtem Gesichtspunkt ist er Hegel sogar voraus. Und gerade dieser Gesichtspunkt ist entscheidend für unsere Auseinandersetzung zwischen einer Theologie der Hoffnung und einer Philosophie der Vernunft. Ich lehne Hegel da ab, wo er ein rückwärtsgewandter Philosoph ist, eine Haltung, die nicht allein die ganze Dialektik des Geistes begleitet, sondern deren ganze Rationalität in diesem Sinne neutralisiert. Der Unterschied zwischen dem *intellectus fidei et spei* und Hegel erscheint in aller Deut-

lichkeit in der berühmten Stelle, die die Vorrede zur *Rechtsphilosophie* abschließt: „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu die Philosophie ohnehin immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug.“

„Die Philosophie kommt immer zu spät“; die Philosophie zweifellos. Aber was ist der Grund dafür?

Es ist diese Frage, die mich von Hegel auf Kant zurückgehen läßt, auf einen Kant, der nicht durch die Ethik des Imperativs scheitert, einen Kant, der seinerseits Hegel begreift. Ich habe es schon gesagt, es ist der Kant der Dialektik; der Kant der beiden Dialektiken.

Die beiden Dialektiken nämlich vollführen eine neue Gedankenbewegung, hohlen die nämliche Kluft, indem sie die Spannung setzen, die aus dem Kantianismus eine Philosophie der Beschränkung und der Grenzen und nicht eine solche des Systems macht. Diese Kluft wird offenbar in der ersten und entscheidenden Unterscheidung zwischen *Denken*, dem Erfassen des Unbedingten, und *Erkennen*, dem Erfassen über Objekte, das vom Bedingten zum Bedingten fortschreitet. Die beiden Dialektiken resultieren aus dieser anfänglich gesetzten Kluft zwischen *Denken* und *Erkennen*; und mit ihnen erhebt sich auch die Frage, ob die Philosophie der Religion in Bewegung bringt: was darf ich hoffen? Es ist diese Folge: Dialektik der reinen Vernunft – Dialektik der praktischen Vernunft – Philosophie der Religion, die jetzt einer näheren Betrachtung bedarf.

Die erste ist notwendig für die zweite und dritte, denn sie führt geradenwegs in den Mittelpunkt des Denkens vom Unbedingten, in die Kritik des transzendentalen Scheins, die unerlässlich ist für einen *intellectus spei*. Der Bereich der Hoffnung deckt sich sehr genau mit dem des transzendentalen Scheins.

Ich hoffe da, wo ich mich mit Notwendigkeit täusche, dann nämlich wenn ich absolute Gegenstände bilde: Ich, Freiheit, Gott. Man hat diesbezüglich nicht genügend hervorgehoben, daß die Kritik des Paralogismus der Subjektivität ebenso wichtig ist, wie die der Antinomie der Freiheit und ganz gewiß die der Gottesbeweise. Die Sophismen um die Substantialität des Ich sind mit den Kritiken von Nietzsche und Freud in einer neuen Betrachtungsweise auch heute noch von Interesse; es ist nicht ohne Bedeutung, Ursprung und philosophischen Sinn dieser Problematik schon in Kants Dialektik vorgebildet zu sehen; diese verurteilt von vornherein jeden Anspruch auf dogmatische Behauptungen, die von der persönlichen Existenz, d. h. der Person ausgehen; die Person manifestiert sich allein in dem praktischen Akt, in dem sie als Zweck und nicht als Mittel behandelt wird. Kants Begriff des transzendentalen Scheins ist, von unerschöpfter philosophischer Fruchtbarkeit; er begründet eine radikal von der Feuerbachs oder Nietzsches verschiedene Kritik: darum, weil es ein legitimes Denken des Unbedingten gibt, ist der transzendente Schein möglich; dieser rührt nicht her von der Projektion des Menschlichen ins Göttliche, sondern ist im Gegenteil bedingt dadurch, daß das Unbedingte in derselben Art wie empirische Objekte gedacht wird; darum kann Kant sagen: nicht die Erfahrung begrenzt die Vernunft, sondern die Vernunft begrenzt den Anspruch der Sinnlichkeit, unsere empirische phänomenische, raumzeitliche Erkenntnisart auf den noumenalen Bereich auszudehnen.

Diese ganze Denkbewegung – Denken des Unbedingten, transzendentaler Schein, Kritik der absoluten Gegenstände – ist wesentlich für ein Verstehen der Hoffnung. Sie konstituiert eine Struktur der Aufnahmebereitschaft, innerhalb deren die Beschreibungen und Benennungen der nachhegelschen Ära wiederaufgenommen werden können; die Kantische Philosophie geht bereichert aus ihr hervor; der Atheismus hingegen, da er von neuem durch die Kantische Philosophie des transzendentalen Scheins angegriffen wird, befreit sich von einem anderen – seinem – Schein: dem anthropologischen.

Was bringt die Dialektik der praktischen Vernunft an Neuem? Im wesentlichen eine Übertragung dessen, was man die Finalstruktur der Kritik der reinen Vernunft nennen könnte, auf den Willen. Diese zweite Stufe betrifft unsere Überlegungen über das Verständnis der Hoffnung noch näher. Die Dialektik der reinen Vernunft fügt in der Tat dem Prinzip der Moralität, das als

bestimmt durch den kategorischen Imperativ gilt, nichts Neues hinzu; sie fügt dem Erkennen unserer Pflicht ebensowenig hinzu, wie die Dialektik der reinen Vernunft der Erkenntnis der Welt. Was sie unserem Willen gibt, ist wesentlich ein Ziel – „die Absicht aufs höchste Gut“. Diese „Absicht“ ist auf der Ebene der Pflicht der Ausdruck des „Verlangens“, das die reine Vernunft in ihrem spekulativen und praktischen Gebrauch konstituiert; die Vernunft fordert nach Kant die absolute Totalität der Bedingungen für gegebenes Bedingtes (Anfang der Dialektik in der Kritik der praktischen Vernunft); gleichzeitig erhält die Philosophie des Willens ihren eigentlichen Sinn; sie geht nicht auf in der Beziehung von Maxime und Gesetz, von Willkür und Willen; eine dritte Dimension taucht auf: Willkür – Gesetz – Hinsicht auf Totalität. Kant nennt das was der Wille solcherart fordert den ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft. Er spricht weiter von der unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, d. h. eines reinen Willens; daß er ihn traditionell als „höchstes Gut“ bezeichnet, darf nicht über die Neuheit seines Vorgehens hinwegtäuschen: der Begriff des höchsten Gutes ist durch die Kritik des transzendentalen Scheins von aller Spekulation gereinigt und zugleich durch die Problematik der praktischen Vernunft, d. h. des Willens, völlig eingegrenzt. Er ist der Begriff, durch den das Ziel des Willens gedacht wird. Damit erfüllt er also genau die Funktion des Hegelschen absoluten Wissens. Er hat genaugenommen nichts zu tun mit irgendeiner Art von Wissen, sondern ist eine Forderung, die, wie man später sehen wird, mit der Hoffnung in Zusammenhang steht. Doch ist dies schon angedeutet durch die Rolle, die die Idee der Totalität spielt; das Adjektiv in „höchstes Gut“ weist nicht nur auf etwas oberstes (nicht untergeordnetes) hin, sondern auch auf ein Ganzes und Vollendetes. Diese Totalität nun wird nicht gegeben, sondern gefordert; sie kann nicht gegeben sein, nicht nur deshalb, weil die Kritik des transzendentalen Scheins sie ständig begleitet, sondern darum, weil die praktische Vernunft in ihrer Dialektik eine neue Antinomie einsetzt; sie fordert in der Tat, daß das Glück zur Moralität hinzukomme; sie fordert so, daß zu dem Gegenstand, den sie anstrebt, damit er vollkommen sei, das hinzukomme, was sie aus seinem Prinzip, damit es er rein sei, ausgeschlossen hat.

Dies ist der Grund, warum eine neue Art von nun nicht mehr theoretischem, sondern praktischem Schein, ihn begleitet, der eines subtilen Hedonismus, welcher unter dem Vorwand des Glückes wiederum das selbstsüchtige Interesse in die Moral einführt. Ich sehe in dieser Idee einer Antinomie der praktischen Vernunft einen zweiten Angriffspunkt für eine Kritik der Religion, nunmehr präziser auf deren bestimmende Motive gerichtet, so wie etwa bei Freud; Kant liefert das Rüstzeug dafür, diese Kritik des „Hedonismus“ in der Religion – Belohnung, Trost usw. – mittels einer sehr straffen Dialektik, in der sich Lust, Freude, Befriedigung, Zufriedenheit, Seligkeit gegenüberstehen, zu durchdenken. Von hier ausgehend muß der Zusammenhang von Moralität und Glück gedacht werden als eine transzendente Synthese, als Vereinigung des „spezifisch“ Verschiedenen. Der Sinn von Seligkeit wird so philosophisch faßbar nur in der Vorstellung von einer nicht analytischen Verbindung zwischen dem Tun des Menschen und der Befriedigung, die das Streben, das seine Existenz ausmacht, zu erfüllen vermag. Für den Philosophen aber muß diese Verbindung nicht widervernünftig sein, selbst wenn sein Willen sie nicht zustandebringen kann; er kann sogar stolz sagen: es ist (moralisch) a priori notwendig, *das höchste Gut durch die Freiheit des Willens hervorzubringen*; die Bedingung für die Möglichkeit des höchsten Gutes muß also ausschließlich auf Prinzipien *a priori* der Erkenntnis beruhen (Kritik der praktischen Vernunft, Dialektik)

Dies ist also der zweite Weg zu einer rationalen Annäherung an die Hoffnung: sie hat ihren Ort in diesem notwendigen, aber nicht gegebenen, sondern nur geforderten, erwarteten Zusammenhang zwischen Moralität und Glück. Niemand hat sowie Kant ein Gefühl für den transzendentalen Charakter dieser Verbindung gehabt, wobei er sich in Gegensatz stellte zur ganzen griechischen Philosophie und weder den Epikuräern noch den Stoikern recht gab: das Glück ist nicht unser Werk: es ist etwas hinzukommendes.

Ein dritter rationaler Zugang zur Hoffnung ist die Religion selbst, die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Für Kant gehört die Religion ausdrücklich zu dem Bereich, der erfaßt wird durch die Frage: „was kann ich hoffen?“ Mir ist kein anderer Philosoph bekannt, der die Religion ausschließlich durch diese Frage definiert hat. Diese Frage nun entsteht zugleich innerhalb und außerhalb der Kritik.

Innerhalb von ihr durch die berühmten „Postulate“; außerhalb auf dem Umweg über eine Untersuchung des radikalen Bösen. Versuchen wir diesen neuen Zusammenhang zu verstehen. Er

ist so wenig zufällig, daß nur er die schließliche Implikation der Freiheit in der Hoffnung enthält – eine Implikation, auf die das Wichtigste unserer Betrachtung des ersten Teiles führt. Zunächst die Postulate. Dies sind bekanntlich geglaubte Sätze theoretischen Charakters – auf das Dasein von etwas gehend – die aber mit Notwendigkeit aus der praktischen Vernunft sich ergeben. Dieser Status wäre untragbar, hätte man nicht den der praktischen Vernunft selbst in ihrem dialektischen Teil schon vorher festgelegt. Die theoretische Vernunft ist als solche eine Postulierung, die Postulierung einer Vollendung, eines zum Ziele Kommens. Die Postulate haben darum teil an dem Totalisierungsprozeß, den der Wille auf sein Endziel hin in Gang bringt; sie bezeichnen einen Bereich von zukünftigen Dingen, denen wir uns zugehörig wissen; jedes bezeichnet ein Moment der Instution oder besser Instauration dieser Totalität, die als solche zu verwirklichen ist. Man versteht darum ihr wahres Wesen nicht, wenn man in ihnen die unkritische Wiederaufstellung der transzendenten Gegenstände sieht, von denen die *Kritik der reinen Vernunft* den Scheincharakter gezeigt hat; gewiß sind die Postulate theoretische Bestimmungen; sie entsprechen aber der praktischen Postulierung, die die reine Vernunft insofern sie Totalitätsforderung ist, konstituiert; man darf sich nicht von der Formulierung täuschen lassen; sie drückt auf epistemologischer Ebene und in der Sprache der Modalität, den „hypothetischen“ Charakter des existentiellen Glaubens aus, nämlich in der Forderung nach Vollendung, nach Totalität, die die praktische Vernunft in ihrer wesenhaften Reinheit ausmacht. Die Kritik des transzendenten Scheins wird die dieser Postulierung entsprechenden Postulate für immer davor bewahren, in den „Fanatismus“ und die „religiöse Schwärmerei“ abzuleiten; diese spielt in Hinsicht auf sie dieselbe Rolle wie der „Tod Gottes“ in der Spekulation. Die Postulate reden in ihrer Weise von einem „von den Toten erstandenen“ Gott. Doch ist dies die Weise der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; sie bringen die existentielle Implikation einer praktischen „Absicht“ zum Ausdruck, die nicht zu intellektueller Anschauung werden kann. Die „Erweiterung“ und der „Zuwachs“, die sie ausdrücken, sind nicht eine Erweiterung von Wissen und Erkenntnis, sondern eine „Eröffnung“ (144); diese Eröffnung ist die philosophische Entsprechung der Hoffnung. Dieser besondere Charakter der „Postulate“ erscheint in aller Klarheit, wenn man nicht die Unsterblichkeit oder die Existenz Gottes, sondern die Freiheit an ihren Anfang stellt. Die Freiheit ist in der Tat der Angelpunkt der Postulatenlehre; die beiden anderen Postulate sind in gewisser Weise nur Ergänzung oder Erklärung zu ihr. Man kann sich darüber wundern, daß die Freiheit durch die Dialektik gefordert sein soll, wo sie doch schon von der Pflicht vorausgesetzt wird und im Rahmen der Analytik der reinen Vernunft schon als Autonomie formuliert wurde. Doch ist die derart postulierte Freiheit nicht die nämliche wie die durch die Pflicht analytisch erwiesene. Die postulierte Freiheit ist diejenige, die wir hier in diesem Kolloquium untersuchen; sie steht wie wir sehen werden, in einer engen Beziehung zur Hoffnung. Was sagt nun Kant über die Freiheit als Gegenstand des Postulats der praktischen Vernunft? Er nennt sie die positiv betrachtete Freiheit (als Kausalität eines Wesens, insofern es der intelligiblen Welt angehört). Zwei Merkmale charakterisieren diese Freiheit, insofern sie Postulat ist: sie ist zunächst eine wirkende Freiheit, eine Freiheit, die kann, diejenige, die, wie Kant sagt, dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens entspricht, das gleichzeitig alles Vermögen dazu hätte. Eine Freiheit, die guter Wille zu sein vermag. Es handelt sich also um eine Freiheit, die „objektive Realität“ besitzt; während die theoretische Vernunft nur ihre Idee hatte, postuliert die praktische Vernunft ihre Existenz als die einer realen Kausalität. Es wird gleich sichtbar werden, daß das Problem des Bösen unmittelbar an diesem Punkt der realen Wirksamkeit auftritt. Sie ist außerdem eine Freiheit, die zu ... gehört, der Glied von ... ist, der teilhat. Es ist nicht zu übersehen, in welcher Nähe dieser zweite Aspekt der postulierten Freiheit zu der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* steht; wo Kant vom „möglichen Reich der Zwecke“ spricht, weist er darauf hin, daß diese dritte Formulierung einen Gedankengang krönt, der von der Einheit des Prinzips, d. h. der einzigen Regel zur Verallgemeinerung, zur Vielfalt der Gegenstände, d. h. der als Zwecke aufgefaßten Personen fortschreitet – und von da aus zur Totalität oder Integralität des Systems. Es ist diese Fähigkeit, in der Zugehörigkeit zu einem System der Freiheiten zu existieren, die hier postuliert wird; von hier aus konkretisiert sich jene, schon vom Anfang der Dialektik an eröffnete „Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen wird durch bestimmte Vorschriften nunmehr

angewiesen werden können. (*Kritik der praktischen Vernunft* (Meiner, 1929), S. 125.)

Das also ist das höchste Ziel unseres Wollens; ob wir es aber erreichen ebenso wie wollen, ob wir ihm gemäß existieren können, das kann nicht erwiesen, sondern nur postuliert werden. Die postulierte Freiheit ist diese Art, unter den Freiheiten zu existieren.

Der Sinn der beiden anderen Postulate, die (nach der Reihenfolge der drei Teile der *Dialektik der praktischen Vernunft*, die von der rationalen Psychologie zur rationalen Kosmologie und Theologie fortschreitet) diese postulierte Freiheit einrahmen, ist meiner Ansicht nach, daß diese Freiheit eben jene Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung sein muß. Die beiden anderen Postulate, so würde ich sagen, sind nur die Entfaltung des Hoffnungspotentials im Postulat der existentiellen Freiheit. Die postulierte Unsterblichkeit impliziert keinerlei substantialistische oder dualistische These über die Seele oder ihre vom Körper getrennte Existenz; dieses Postulat entwickelt die zeitlichen Implikationen der Freiheit, wie sie sich aus der oben angeführten Stelle ergeben, in der von dem Bereich die Rede war, in dem wir unsere Existenz fortzusetzen vermögen. Die Unsterblichkeit ist bei Kant also ein Aspekt unseres Bedürfnisses nach Verwirklichung des höchsten Gutes in der Realität; nun ist diese Zeitlichkeit, dieser Progress ins Unendliche nicht in unserer Gewalt; wir können ihn uns nicht selbst verschaffen; wir können ihn nur „antreffen“. In diesem Sinne drückt das Postulat der Unsterblichkeit den Hoffnungsaspekt des Freiheitspostulats aus: ein theoretischer Satz der Fortsetzung und Weiterbestand des Daseins ist die philosophische Entsprechung der Auferstehungshoffnung. Es ist kein Zufall, daß Kant diesen Glauben als Erwartung bezeichnet; die Vernunft kann, als praktische, die Vollständigkeit nur fordern, doch glaubt sie, im Modus der Erwartung, der Hoffnung an die Existenz eines Bereiches, in dem diese Vollständigkeit wirklich werden kann. Es kommt so zu einer Annäherung an die kerygmatische Hoffnung, nämlich in der Gedankenbewegung, die von der praktischen Forderung zum theoretischen Postulat, von der Forderung zur Erwartung führt. Das ist die Bewegung, in der sich der Übergang von der Ethik zur Religion vollzieht.

Dieses Postulat aber ist identisch mit dem vorhergehenden: denn die Hoffnung auf Teilhabe am höchsten Gut ist die Freiheit selbst, die konkrete Freiheit in ihrem eigensten Bereich. Das zweite Postulat ist nur eine Weiterentwicklung des zeitlich-existentiellen Aspekts des Freiheitspostulats, ist, so möchte ich es ausdrücken, die Hoffnungsdimension der Freiheit selbst. Diese gehört nur insofern zur Ordnung der Zwecke, hat am höchsten Gut nur insoweit teil, als sie „eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben/Fortschrittes/, wieweit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus“ erhofft (S. 142). Es ist umso bemerkenswerter, daß Kant diese zeitliche und praktische Dimension gesehen hat, als in seiner Philosophie kein Platz ist für eine von der Zeitauffassung der *Transzendentalen Ästhetik*, nach der es nur die weltliche Zeit gibt, verschiedene Zeitkonzeption.

Was das dritte Postulat angeht, das der Existenz Gottes, so ist zu sagen, daß man seinem Postulatcharakter, nämlich den eines von einer praktischen Forderung abhängenden theoretischen Satzes, am besten gerecht wird, wenn man es über das zweite sehr eng an das erste annähert: wenn das Unsterblichkeitspostulat die zeitlich-existentielle Dimension der Freiheit entfaltet, so zeigt das Postulat von der Existenz Gottes die existentielle Freiheit als die philosophische Entsprechung der Gabe. Kant hat keinen Raum für einen Begriff der Gabe, die eine Kategorie des Heiligen ist. Er besitzt aber einen Begriff für den Ursprung einer Synthese, die nicht in unserer Macht steht; Gott ist die adäquate Ursache für die Wirkung, die sich unserem Willen als sein vollständiges Objekt, nämlich als das höchste Gut offenbart. Postuliert wird also der Zusammenhang, nämlich in einem Wesen, das das Prinzip des Zusammenstimmens der beiden Konstituenten des höchsten Gutes in sich hat. Doch reicht das Postulat nur so weit, wie wir aus dem Grunde unseres Willens wollen, daß das höchste Gut sich verwirkliche. Auch hier wiederum geht die Erwartung hervor aus der Forderung. Die „theoretische“ Erwartung artikuliert sich im Ausgang von der „praktischen“ Forderung. Wiederum ist diese Verknüpfung eine von Praktischem und Religiösem, von Pflicht und Glaube, von moralischer Notwendigkeit und existentieller Hypothese. Abermals ist Kant hier nicht griechisch, sondern christlich; die griechischen Philosophenschulen haben, so sagt er, das Problem der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes nicht gelöst; die Griechen haben geglaubt, daß die Weisheit des Weisen in ihrer analytischen Einheit das rechte und glückliche Leben in sich schließe. Die transzendente Synthese des höchsten Gutes ist die engste philosophische Annäherung an das Gottesreich der Evangelien. Es gibt sogar eine Stelle bei Kant, die an das anklingt, was Moltmann von der Hoffnung sagt, wenn

er sie „ganz neu“ nennt: „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zu Statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. Aristoteles und Plato unterscheiden sich nur in der Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe.“ (S. 147)

Dies also ist der Ursprung der Frage: was darf ich hoffen? Sie geht hervor aus der Moralphilosophie, die ihrerseits aus der Frage: was soll ich tun? entsteht. Die Moralphilosophie führt auf die Religionsphilosophie, wenn zum Bewußtsein von der Pflicht die Hoffnung auf Erfüllung hinzukommt: „Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gültigen Welturhebers . . . Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig werden* sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.“ (S. 149)

Warum nun muß die philosophische Bedeutung der Religion noch einmal außerhalb der Ethik konstituiert werden? Zur Beantwortung dieser Frage werden wir noch einen Schritt weitergehen müssen, den letzten auf dem Wege zu dem, was wir als philosophische Annäherung an die Hoffnung und an die Freiheit unter dem Gesichtspunkte der Hoffnung bezeichnet haben.

Es ist die Betrachtung des Bösen, die uns zu diesem Weitergehen zwingt; mit der Untersuchung des Bösen aber stellt sich die Frage nach der Freiheit selbst, nach der realen Freiheit, auf die die Postulate der praktischen Vernunft sich beziehen, von neuem; die Problematik des Bösen zwingt uns, die tatsächliche Realität der Freiheit mit einer Erneuerung, die den Inhalt der Freiheit ausmacht, in Verbindung zu bringen. Die Ausführungen über das radikale Böse lehren uns über die Freiheit, daß dasselbe Können, das diese in uns voraussetzt, in Wahrheit ein Nichtkönnen ist; die „Neigung zum Bösen“ ist zur „bösen Natur“ geworden, wenngleich das Böse nur eine Seinsweise der Freiheit ist, die ihr aus der Freiheit kommt. Die Freiheit hat seit jeher schlecht gewählt. Das radikale Böse bedeutet, daß die Zufälligkeit der bösen Maxime, Ausdruck einer notwendig bösen Natur der Freiheit ist. Diese subjektive Notwendigkeit des Bösen ist gleichzeitig Grund für die Hoffnung. Wir können unsere Maximen bessern, weil wir es sollen; unsere Natur, die Natur unserer Freiheit erneuern, können wir nicht. Dieser Abstieg in die Tiefe, ist, wie Karl Jaspers gut gesehen hat, Ausdruck für den weitesten Vorstoß eines Denkens der Grenzen, das sich von nun an auf all unser Wissen und Können ausdehnt. Das Nichtkönnen, welches das Urböse bezeichnet, zeigt sich an derselben Stelle, wo unser Können offenbar wird. Ganz scharf formuliert wird hier die Frage nach der wirklichen Bedingtheit unserer Freiheit, derjenigen, die die praktische Vernunft am Ende ihrer Dialektik postuliert, gestellt. Das Freiheitspostulat muß von nun an nicht allein die Nacht des Wissens mit der Krise der transzendentalen Illusion überwinden, sondern ebenso die Nacht des Könnens mit der Krise des radikalen Bösen. Die *wirkliche* Freiheit kann nur als Hoffnung ihren Aufschwung nehmen, über den Karfreitag des spekulativen und praktischen Versagens hinaus. Nirgends sind wir dem christlichen Kerygma näher als hier: die Hoffnung ist eine solche auf Auferstehung, auf Auferstehung von den Toten.

Mir ist die Gegnerschaft der Philosophen, seit Goethe und Hegel, zur Kantischen Philosophie vom radikalen Bösen nicht unbekannt. Die Frage ist aber, ob man deren wirkliche Beziehung zur Ethik, ich meine nicht allein der *Analytik*, d. h. der Lehre von der Pflicht, sondern noch mehr der *Dialektik*, nämlich der Lehre vom höchsten Gut, begriffen hat. Man hat darin die Projektion des schlechten Gewissens, von Rigorismus und Puritanismus gesehen. Daran ist etwas Wahres. Und eine nachhegelsche Kantinterpretation kann sich dieser Auseinandersetzung nicht entziehen. Doch enthält die Theorie vom radikalen Bösen noch etwas anderes, das nur aufgrund unserer vorhergehenden Lektüre der Dialektik wahrgenommen werden kann; das radikale Böse betrifft die Freiheit ebenso in ihrem Totalisierungsprozeß wie in ihrer anfänglichen Determiniertheit. Die Kritik am Kantischen Moralismus löst seine Philosophie des Bösen darum nicht auf, sondern enthüllt sie vielleicht erst in ihrer wahren Bedeutung.

Diese Bedeutung wird dann klar in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zu

oft hat man übersehen, daß die Lehre vom Bösen in dem Kapitel über das radikale Böse, mit dem die Religionsphilosophie anhebt, nicht erschöpft, sondern in dieser immer wieder von neuem behandelt wird. Das eigentliche Böse, das Urböse, ist nicht die Übertretung eines Verbots, das Brechen eines Gesetzes, der Ungehorsam, sondern die Unaufrichtigkeit im Streben nach Totalität. In diesem Sinne kann das eigentlich Böse auf demselben Gebiet auftauchen, wo auch die Religion erscheint, nämlich dem der Widersprüche und Konflikte, das beherrscht wird einerseits von der die theoretische wie praktische Vernunft ausmachenden Forderung nach Totalität, und zum anderen durch die Täuschung, die das Wissen in die Irre führt, durch den subtilen Hedonismus, der die moralische Motivation verdirbt, schließlich durch die Bosheit, die die großen Totalitätsbestrebungen des Menschen mißlingen läßt. Die Forderung nach einem vollkommenen Objekt des Willens ist im Grunde antinomisch. Das Urböse entsteht am Ort dieser Antinomie. Gleichzeitig sind Böses und Hoffnung einander näher, als wir es uns jemals in den Sinn kommen lassen; wenn das Urböse auf dem Weg zur Totalität hin entsteht, so bietet es das Bild einer pathologisch veränderten Hoffnung, einer der Problematik von Vollendung und Totalisierung inhärenten Perversion. Kurz gesagt, die wahre Bosheit des Menschen erscheint nirgendwo anders als im Staat und in der Kirche, den Institutionen der Zusammenkunft, der Erneuerung und Totalisierung.

So aufgefaßt kann die Lehre vom radikalen Bösen eine Hilfe sein zum Begreifen neuer Gestalten der Entfremdung, neben der spekulativen Täuschung oder selbst dem Trostbedürfnis – der Entfremdung innerhalb der kulturellen Mächte wie Kirche und Staat; denn gerade innerhalb dieser Mächte kann es zu einem verfälschten Ausdruck der Synthese kommen; wenn Kant vom „Fron- und Lohn glauben“, vom „Aferdienst“, von der „falschen Kirche“ spricht, so krönt er damit seine Theorie vom radikalen Bösen. Dieses prägt sich am stärksten nicht in der Übertretung von Geboten aus, sondern in verfehlten Synthesen der politischen mit der religiösen Sphäre. Darum steht die wahre Religion immer in der Auseinandersetzung mit der falschen d. h. für Kant mit der statutarischen Religion.

Die Erneuerung der Freiheit ist von nun an unabtrennbar von der geistigen Bewegung, in der die Gestalten der Hoffnung² sich von den Idolen des Marktes, wie Bacon gesagt hätte, loslösen. Dieser Vorgang in seiner Gesamtheit macht die Philosophie der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aus: das philosophische *Analogon* des Kerygmas der Auferstehung. Er ist es auch, der das Abenteuer der Freiheit konstituiert und es erlaubt, dem Wort „religiöse Freiheit“ einen begreifbaren Sinn zu geben.

Aus dem Französischen übersetzt von Günter Memmert

2 Eine geschichtliche Untersuchung der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* müßte bemüht sein, zu zeigen, wie weit der Philosoph in der Darstellung des Ursprungs der Erneuerung gehen kann. Der Kantische Schematismus bietet hier eine Hilfe. Das, was man abstrakt als das „gute Prinzip“ auffassen kann, das in uns mit dem „bösen Prinzip“ im Kampfe liegt, kann man auch konkret darstellen als den Gott wohlgefälligen Menschen, der für die Beförderung des allgemeinen Guten leidet. Gewiß ist Kant in keiner Weise an der Geschichtlichkeit Christi interessiert; „dieser einzige Gott wohlgefällige Mensch“ ist eine Idee. Zumindest aber ist dieses Urbild nicht eine Idee, die ich mir nach Belieben geben kann. Es ist als Heilsereignis zwar kein Letztes, wohl aber als Idee, als moralische Absicht: „weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur empfänglich sein können“ (Sämtliche Werke, Insel-Ausgabe, 1924, Bd. VI, S. 467). Hier begegnet ein Unzurückführbares: jene unbegreifliche Verbindung des guten Prinzips mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage (*ibid.*, S. 493). Diese Idee nun entspricht völlig der Synthese, die von der Vernunft, oder genauer, dem transzendentalen Objekt, das die Ursache für diese Synthese ist, gefordert wird. Sie ist nicht lediglich ein Beispiel für die Pflicht, womit sie ganz innerhalb des Bereiches der *Analytik* verbliebe, sondern ideales Muster für das höchste Gut, worin sie die Auflösung der *Dialektik* illustriert. Christus ist Urbild und nicht bloßes Beispiel für die Pflicht, denn er versinnbildlicht die Vollendung. Er ist die Gestalt des Endes. Als solche ist diese „Vor-Stellung“ des guten Prinzips „nicht, um unsere Erkenntnisse über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu werden, angelegt“ (*ibid.*, S. 466). „Das ist“ – so sagt Kant – „der Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können“ (*ibid.*, S. 472, Anmerkung). Der Philosoph, der eine Annäherung nicht allein an die Bedeutungen der Hoffnung sondern auch an die Gestalt Christi, in der diese Bedeutungen sich konzentrieren, versucht, bleibt also innerhalb der engen Grenzen einer Theorie des Schemas und der Analogie, d. h. einer Theorie von der transzendentalen Vorstellung.