

Richard Schaeffler

Lesen im Buch der Welt

Ein Weg philosophischen Sprechens von Gott?

Den Titel für meine Überlegungen verdanke ich Hans Blumenberg. Aus seinen Büchern „Die Legitimität der Neuzeit“ und „Die Lesbarkeit der Welt“, aber auch aus meiner persönlichen Begegnung mit ihm in unseren gemeinsamen Bochumer Jahren habe ich einen dreifachen Hinweis gewonnen: Die Formulierung „Lesen im Buch der Welt“, die schon im späten Mittelalter auftritt, gewinnt in der Renaissance den Charakter eines Programmworts von Ärzten und Naturforschern; sie wird dann zu Beginn der Neuzeit zu einem Leitwort der Philosophie, bis sie schließlich zu einem Programmwort der aufgeklärten Vernunft werden konnte.

Absichten und Anlässe dieser Überlegungen

Diesem dreifachen Hinweis von Hans Blumenberg folgend, werden meine Ausführungen versuchen, dem Programmwort „Lesen im Buch der Welt“ eine weitere Bedeutung zu geben. Dieses Programm soll einen Weg aufzeigen, um philosophisch von Gott zu sprechen. Den Ausgangspunkt solcher Überlegungen bildet die Erfahrung, daß die Dinge uns „etwas zu sagen haben“, und daß wir den Inhalt dessen, was sie zu sagen haben, dadurch erfassen, daß die Dinge selbst uns „zu denken geben“. Sie stellen uns Aufgaben des Denkens und sie „informieren“ uns in einem ganz wörtlichen Sinn: Sie bringen das Denken erst in jene Form, in der dasjenige bedacht werden kann, was sie uns zu denken geben. Ein solches Verständnis von „Informatio“ vorausgesetzt, kommt es darauf an, in dem, was die Dinge uns „zu sagen haben“ und „zu denken geben“, die Anrede eines „Autors“ zu entdecken, so wie man beim Lesen eines Buchs die Handschrift seines Autors wiedererkennt.

Der Grund dafür, daß ein solcher Weg philosophischen Sprechens von Gott gesucht wird, liegt in dem unbefriedigenden Ergebnis eines nun schon jahrhundertlang geführten Austauschs von Argumenten und Gegenargumenten, durch die einerseits philosophische Gottesbeweise geführt, andererseits deren Unmöglichkeit nachgewiesen werden sollen.

In diesem Streit wiederholen sich seit langem die Argumente und Gegenargumente ohne sichtbaren Erfolg. Kaum jemand, der Gottesbeweise führt, ist durch die Argumente der Kritiker dazu bewogen worden, seine Bemühungen aufzugeben;

und kaum jemand, der die Unmöglichkeit solcher Gottesbeweise nachzuweisen versucht hat, ist durch die Argumente derer, die solche Beweise versuchen, überzeugt worden. Dieses höchst unbefriedigende Bild, das eine so lang geführte Diskussion beim Betrachter hervorruft, läßt die Frage aufkommen, ob das, was durch diese Beweise versucht wird, nicht auf einem anderen Weg besser erreicht werden kann.

Die traditionellen Gottesbeweise suchen – in der hier notwendigen Vereinfachung gesagt – Gott am äußersten Ende einer langen Skala: rückfragend von Wirkungen zu Ursachen und von diesen zu immer weiteren, entfernteren Ursachen bis zu einer „ersten Ursache“; oder ausgreifend von Mitteln zu Zwecken, die sich ihrerseits als Mittel zur Erreichung weiterer Zwecke verstehen lassen, bis zu einem „Endzweck“; oder aufsteigend von beobachteten „Vollkommenheiten“ in der Welt, die immer auch ein Moment der Unvollkommenheit einschließen, bis zum „allervollkommensten Wesen“, bei dem „kein Schatten des Unvollkommenen“ mehr anzutreffen ist.

Die traditionelle Kritik an solchen Beweisen besagt, daß Gott dort nicht zu finden sei. Aber vielleicht hat die Unfruchtbarkeit des Streits ihren Grund darin, daß Gott gar nicht dort gesucht werden muß, nicht von uns durch eine indefinit lange Reihe von Zwischengliedern getrennt; vielleicht wäre der Gott, der auf solche Weise gesucht wird, selbst dann, wenn er auf diesem Weg gefunden werden könnte, nicht derjenige Gott, von dem Religion und Glaube sprechen. Vielleicht – und diese Vermutung wird die kommenden Überlegungen leiten – verhält Gott sich zur Welt weit eher so, wie der Autor sich zu seinem Buch verhält: Er ist auf jeder Seite dieses Buchs präsent, auch wenn er auf keiner von ihnen vorkommt – auch nicht auf der ersten oder der letzten.

Zu dem Versuch, die Möglichkeit philosophischen Sprechens von Gott auf diesem Weg zu suchen, bin ich durch ein Gespräch veranlaßt worden, das ich vor einiger Zeit mit einem jungen Physiker geführt habe. Er hatte mich aufgesucht, um mir sein Erschrecken darüber mitzuteilen, daß ein Physiker, der sich mit physikalischen Theorien der Weltentstehung befaßt, zu dem Schluß gekommen ist: „There is no place for any creator.“ („Hier ist kein Platz für irgendeinen Schöpfer.“) Ich habe darauf zu antworten versucht, daß ich diesen Einwand gegen den Gottesglauben für ebenso töricht halte, wie wenn ein Leser von Schillers „Wallenstein“ sagen wollte: „There is no place for any Frederic Schiller.“ Denn in der Tat: Friedrich Schiller kommt in diesem Drama nicht vor, weder in der ersten noch in der letzten Szene. Und doch käme wohl niemand auf den Gedanken, daraus auf die Nichtexistenz des Autors zu schließen.

Aber kaum hatte ich diese Antwort ausgesprochen, da befiel mich der Verdacht: Vielleicht spiegelt die Torheit dieses Einwands nur ein falsches Selbstverständnis der Glaubenden, die Gott dort suchen, wo er nicht zu finden ist: am Anfang oder Ende einer langen innerweltlichen Kausalreihe, etwa „vor dem Urknall“ oder „nach

dem Wärmetod“, statt ihn „auf jeder Seite seines Werks“, in jedem Augenblick des Weltlaufs gegenwärtig und am Werk zu finden.

Sucht man den Weg zu einer philosophischen Gotteserkenntnis auf solche Weise, dann verlangt er freilich ein höheres Maß an Geduld als der Weg der traditionellen Gottesbeweise. Wer den Autor in seinem Buch erkennen will, muß darauf gefaßt sein, ihn auf jeder Seite dieses Buchs auf neue Weise kennenzulernen. Er muß dann wirklich auf jeder Seite des Buchs verweilen, um dort den Autor sprechen zu hören. Bezogen auf das „Buch der Welt“ bedeutet dies: Ein ganzes Leben reicht nicht aus, um den Autor so kennenzulernen, wie er sich in diesem Buch ausspricht.

Will man also das Ziel der kommenden Ausführungen in Thesen zusammenfassen, dann können diese nicht abschließende Lehrsätze sein, sondern Formulierungen eines Programms, das künftiger Ausführung bedarf. Diese Thesen lauten: Die Welt ist ein Buch, das gelesen werden kann; an der Eigenart dieses Buchs läßt sich die Handschrift seines Autors ablesen.

I. Die Welt als ein Buch – und die Bedingungen dafür, daß es gelesen werden kann

Im wörtlichen, nicht übertragenen Sinn bezeichnet das Wort „Lesen“ die Weise, wie wir uns zu Büchern verhalten, die von Menschen geschrieben sind. Aber was sind solche Bücher? Was sind die Worte, die uns in solchen Büchern in der Form geschriebener oder gedruckter Zeichen erreichen? Menschen, die solche Worte aussprechen oder niederschreiben, sprechen nicht nur von sich selbst, sondern vor allem von Sachen und Sachverhalten. Wir verstehen nur dann, was ihre Worte uns sagen, wenn wir dadurch so auf diese Sachen und Sachverhalte verwiesen werden, daß wir begreifen, was diese Sachen und Sachverhalte uns zu sagen haben.

Der sprechende oder schreibende Autor gibt einen Anspruch der Sache an seine Hörer oder Leser weiter, damit diese in eigenem Denken auf diesen Anspruch eine Antwort geben. Auf dieser Tätigkeit des Lesers beruht auch seine eigene Verantwortung für das Verstehen. Die Hörer und Leser haben den Text nur verstanden, wenn sie diese Antwort auf den Anspruch der Sache in eigener Verantwortung geben, auch wenn sie ihn nur aus dem gehörten bzw. gelesenen Text kennengelernt haben. Fehlt die Eigenverantwortung dieser Antwort, dann haben sie den Text nicht verstanden, sondern allenfalls verständnislos nachgesprochen.

Eine solche eigenverantwortliche Antwort auf den Anspruch der Sache, von der der Text spricht, ist nur möglich, wenn der Leser im Licht des Gelesenen auch seine eigenen Erfahrungen neu verstehen lernt und umgekehrt im Licht der so neu gedeuteten eigenen Erfahrung auch den Inhalt des Textes erst begreift. Das gilt für wissenschaftliche Texte nicht weniger als für historische Zeugnisse, für Texte der Dichtung oder der Philosophie, aber auch für religiöse Zeugnisse. So verstanden werden

Texte für den Hörer oder Leser zu Schulen der Erfahrung, die sich erst im kritischen Verstehen von der bloßen Subjektivität des Erlebens unterscheidet.

Darauf beruht der „Bildungswert“ solcher Texte, d.h. ihre Bedeutung für die Ausformung jener Gestalt des Anschauens und Denkens, die der Leser durch seinen Umgang mit solchen Texten gewinnt. Die Texte bringen das Anschauen und Denken in jene Form, „in-formieren“ den Leser auf diejenige Art, die notwendig ist, um seine subjektiven Erlebnisse in jenen Kontext zu bringen, innerhalb dessen sie objektiv Gültiges sagen. Ein heute geläufig gewordener Gebrauch des Wortes „Information“ fällt hinter die ursprüngliche und wörtliche Bedeutung dieser Vokabel zurück. Das heute geläufige Verständnis von „Information“ sieht diese nur als das Einspeisen einer immer weiter anwachsenden Menge von Daten in ein fertig vorliegendes Programm. Der klassische Begriff der „In-formatio“ sieht die Form des Denkens erst aus der Begegnung mit derjenigen Wirklichkeit hervorgehen, die dieses Denken „informiert“, d.h. in die geeignete Form bringt. Nur dem im wörtlichen Sinn „informierten“ Subjekt kann es gelingen, „Erscheinungen so zu buchstabieren, daß sie als Erfahrung gelesen werden können“ – womit ich auf diejenige Stelle bei Kant anspiele, an der er selbst die „Lese-Metapher“ verwendet (Prolegomena § 30).

Eine Metapher – aber mehr als ein bloßes poetisches Bild

„Lesen im Buch der Welt“ bedeutet dann: jenen Anspruch freilegen, der uns in der Erscheinungsgestalt der zunächst nur subjektiv erlebten Weltwirklichkeit gegenübertritt. Alle von Menschen verfaßten Texte in Wort oder Schrift erreichen ihr Ziel nur, sofern sie uns zu einem solchen „Lesen im Buch der Welt“ anleiten. Und sie können diese Anleitung nur leisten, weil der Autor selber zuvor „im Buch der Welt gelesen“, d.h. in der Subjektivität seiner Erlebnisse den objektiven Anspruch der Dinge vernommen hat, den er an uns weitergibt.

Wenn aber Bücher, die Menschen schreiben, nur aus dem Lesen im Buch der Welt entstehen konnten, und wenn sie sich darin bewähren, ihre Leser zu eigenem Lesen im Buch der Welt zu befähigen, dann ist der Ausdruck „Lesen im Buch der Welt“ zwar immer noch eine Metapher, benennt aber zugleich die Bedingung und die Folge allen „Lesens im wörtlichen Sinn“, allen Lesens in Büchern, die von Menschen geschrieben sind. Wenn sich daher im folgenden die Metapher „Lesen im Buch der Welt“ in erstaunlichem Maß als philosophisch fruchtbar erweisen wird, dann liegt das nicht an ihrer poetischen Suggestionskraft, sondern daran, daß das Verhältnis sich umkehrt: Nicht das „Lesen in Büchern von Menschen“ wird bildhaft auf die Weise unseres Weltverständnisses übertragen, sondern das „Lesen im Buch der Welt“ erweist sich als das „Urbild“, dessen „Abbilder“ wir überall dort entdecken, wo wir „Bücher von Menschenhand“ lesen.

Ist aber dies der wahre Sinn der hier verwendeten Metapher, dann muß es möglich sein, an jenem Vorgang, in dem wir Bücher von Menschen lesen, die Eigenart desjenigen Verhaltens zur Weltwirklichkeit abzulesen, aus dem alles menschliche Schreiben und Lesen entspringt. Was wir beim Lesen menschlicher Bücher oder anderer Texte von Menschenhand beobachten, wird dann zum Leitfaden, der uns anleitet, das zu verstehen, was wir tun, wenn wir „im Buch der Welt lesen“. Sollte es also in den folgenden Überlegungen gelingen, ein zutreffendes Bild davon zu geben, was beim Lesen menschlicher Bücher geschieht, so ist dies nicht der Selbstzweck dieser Ausführungen, sondern ein Mittel: Es soll dazu dienen, deutlich zu machen, auf welche Weise wir immer schon im Buch der Welt gelesen haben müssen, wenn wir fähig werden wollen, menschliche Bücher oder andere geschriebene Texte zu schreiben oder zu lesen.

Daraus ergeben sich weiterführende Fragen: Was geschieht eigentlich, wenn wir „Bücher von Menschenhand“ lesen? Und was läßt sich daraus schließen für unsere Aufgabe, im „Buch der Welt“ zu lesen? Nun ist schon im Titel der hier vorgetragenen Überlegungen davon die Rede, daß geprüft werden soll, ob auf diese Weise ein Weg gewonnen werden kann, der eine Möglichkeit philosophischen Sprechens von Gott aufschließt. Das setzt voraus, daß Gott sich im „Buch der Welt“ als dessen „Autor“ zu erkennen gibt. Daraus ergeben sich zwei weitere Fragen: Auf welche Weise lassen „Bücher von Menschenhand“ die „Handschrift ihres Autors“ erkennen? Und was läßt sich daraus lernen, wenn man entscheiden will, ob auch das „Buch der Welt“ auf einen Autor verweist und dessen „Handschrift“ deutlich werden läßt?

Lesen ist ein aktiver Vorgang, aber kein Selbstgespräch

Der Bezug zum Leser ist für das Buch wesentlich. Ohne Leser ist das Buch kein Buch, sondern eine Ansammlung von „Graphemen“, also von graphischen Konfigurationen aus Tinte oder Druckerschwärze auf Papier. Eine erste aktive Leistung des Lesers besteht darin, zu erfassen, daß diese graphischen Konfigurationen Zeichen sind und daß sie sich mit anderen Zeichen so verbinden, daß aus dieser Verbindung die graphische Darstellung von Wörtern und Sätzen hervorgeht. Schon ehe es gelingt, das Alphabet einer fremden Schrift zu entziffern, muß man erfaßt haben, daß es sich bei dem, was unmittelbar auf dem Papier vorgefunden wird, um derartige Zeichen handelt. Darin besteht eine erste aktive Leistung des Lesers. Die zweite aktive Leistung, die der Leser zustandebringen muß, ist die Verbindung der einzelnen Zeichen und Zeichenkomplexe zu einem Zusammenhang. Nur als Glieder in einem solchen Zusammenhang haben die Zeichen eine Bedeutung.

In dieser Hinsicht können Ausfallserscheinungen beobachtet werden. Lehrer an Grundschulen berichten davon, daß es Schüler gibt, die zwar jeden Buchstaben er-

kennen, aber nicht fähig sind, diese als Teile von Wörtern und Sätzen zu erfassen. Dann sind sie „leseschwach“ oder, mit dem geläufigen Fremdwort gesagt, „legasthenisch“. Auch für Erwachsene gibt es Fälle, in denen wir zwar jedes Wort erkennen, aber nicht herausfinden, wie diese Wörter sich zu Sätzen zusammenfügen. Diese Schwierigkeit begegnet uns vor allem beim Lesen von Texten, die nicht in unserer Muttersprache geschrieben sind, aber auch bei Texten wohlvertrauter Sprachen, in denen die einzelnen Wörter auf ungewohnte Weise gefügt sind, zum Beispiel in Texten der Dichtung. Dann sagen wir: „Wir erkennen jedes Wort und finden doch keinen Sinn.“ Was uns fehlt, um solche Texte lesen zu können, ist nicht ein gutes Wörterbuch, sondern die Beherrschung der Grammatik. Von Ausfallserscheinungen wie der Legasthenie oder der Grammatikschwäche ist hier nur deswegen die Rede, weil sie uns helfen können, Schwierigkeiten zu entdecken, auf die wir stoßen, wenn wir im Buch der Welt zu lesen versuchen. Auch hier gibt es „Legastheniker“ und „Grammatik-Schwache“.

In „Büchern von Menschenhand“ kann der legasthenische Leser nur Buchstaben identifizieren, erfaßt aber nicht, wie diese sich zu Wörtern zusammenfügen, die etwas bedeuten. Entsprechend kann der „Legastheniker der Welterfahrung“ zwar eine Kette von Erlebnissen beschreiben, die er hatte. Die bloße Kette der Erlebnisse wird für ihn aber nicht zur Erfahrung. Die Reihe der Erlebnisse bleibt für ihn ein bloßer „Zug von Bildern“, ohne „etwas zu bedeuten“. So kommt er durch diese bloßen Erlebnisse keinen Schritt auf dem Weg des Erkennens voran.

Der „grammatikschwache Leser“ erkennt in den „Büchern von Menschenhand“ zwar Wörter, die etwas bedeuten, erfaßt aber nicht, wie sie sich zu Sätzen zusammenfügen, die ihm „zu denken geben“, zum Beispiel zu Fragesätzen, die ihn auffordern, sich ein Problem zu eigen zu machen, oder zu Aussagesätzen, die ihm Antworten auf solche Fragen anbieten. So erfaßt er nicht, was der Text, in dem solche Wörter vorkommen, „eigentlich sagen will“.

Eine solche Ausfallserscheinung gibt es auch beim „Lesen im Buch der Welt“. Während der „Legastheniker der Erfahrung“ gar nicht erfaßt, daß seine Erlebnisse „Buchstaben“ sind, also Zeichen, die es zu entziffern gilt, kann der „grammatikschwache“ Leser im Buch der Welt zwar seine subjektiven Erlebnisse so verarbeiten, daß sie ihm, wie die Schriftzeichen, die man als Buchstaben erfaßt hat, Elemente einer möglichen Erfahrung bereitstellen, aber noch nicht diese selbst. Diese Elemente sind Tatsachen, die er feststellt, sammelt und möglicherweise auch nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit ordnet; aber sie werden ihm nicht zu „aufschlußreichen Tatsachen“, die ihn veranlassen, Probleme zu entdecken, oder zu Kriterien, anhand derer er solche Probleme lösen kann. Dazu wäre es nötig, sie in einen Kontext einzuordnen und die Struktur dieses Kontextes zu begreifen, innerhalb derer Tatsachen diese Funktion erfüllen können. Auch in bezug auf das „Buch der Welt“ muß man die „Grammatik“ erfassen, damit die „Wörter“, als Elemente in diesem Kontext begriffen, dem Leser „zu denken geben“.

Gerade an dieser Stelle wird deutlich, wie das „Lesen in Büchern der Menschen“ und das „Lesen im Buch der Welt“ wechselseitig zusammengehören. Dem Entstehen nach geht nämlich das Lesen im Buch der Welt allen geschriebenen Büchern voraus. Der Erkenntnis nach aber wird das Lesen in geschriebenen Büchern zur Schule, in der das Lesen im Buch der Welt gelernt wird.

Der Verfasser eines geschriebenen Textes hat nicht nur Erlebnisse gehabt, sondern daraus Erfahrungen gewonnen. Erlebnisse bleiben etwas rein Subjektives, nur Erfahrungen können objektive Geltung beanspruchen. Darum können nicht die Erlebnisse, wohl aber die Inhalte der Erfahrung anderen Menschen mitgeteilt werden. Der Verfasser hat in seinen Erfahrungen einen Anspruch des Wirklichen entdeckt, den er durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat. So kann er diesen Anspruch an den Leser weitergeben, damit dieser auf den gleichen Anspruch des Wirklichen seine (vielleicht andere) Antwort geben kann. Die Grammatik des Textes, den der Verfasser geschrieben hat, spiegelt die Grammatik der Erfahrung, die er in diesen Texten bezeugt, d. h. die Weise, wie der Verfasser den Inhalten seines Erlebens eine Funktion zuweisen konnte, die sie zu Elementen eines Erfahrungskontextes werden ließ.

Für den Leser eines solchen Textes aber ergibt sich daraus die Aufgabe, an der Grammatik des Textes die Grammatik der Erfahrung abzulesen, die es dem Verfasser gestattet hat, nicht nur seine Erlebnisse zu beschreiben, sondern Erfahrungen zu machen, die mitteilbar sind und dem Leser Aufgaben eigenen Denkens stellen. Und in dem Maß, in dem der Leser diese Aufgabe erfüllt, leitet der Text ihn an, auch seine eigenen Erlebnisse so zu buchstabieren, daß er sie als Erfahrung lesen kann. Deshalb konnte gesagt werden: Dem Entstehen nach geht das „Lesen im Buch der Welt“, das den Verfasser zu seinen Erfahrungen befähigt hat, dem Text voran, den er dem Leser zur Verfügung stellt. Für diesen aber geht im Vorgang des Erkennens das Lesen in geschriebenen Texten dem Lesen im Buch der Welt voran, weil er an der Grammatik des geschriebenen Textes gelernt hat, welcher Art von Kontext er auch seine eigenen Erlebnisse einfügen kann, damit sie ihm zu Erfahrungen werden.

Der Text widersteht allem voreiligen Verstehen

Die Einsicht, daß erst der Leser die vorgefundene Ansammlung von Graphemen zum Buch macht, steht nicht im Dienst an einem Subjektivismus, der im Text nur zu finden meint, was der Leser in ihn hineinlegt, um so sich selber im Text gespiegelt zu finden. Diese Einsicht steht im Gegenteil im Dienst einer Selbstkritik des Subjekts, das erst lernen muß, in eigener Anstrengung auf den Text so zu hören, daß dieser ihm sagen kann, was das Subjekt sich selber nicht sagen könnte.

Wenn daher soeben gesagt worden ist: „Der Bezug zum Leser ist für das Buch wesentlich“, dann ist sogleich präzisierend hinzuzufügen: Ein wesentliches Moment

dieses Bezugs zum Leser ist seine Fremdheit, mit der der Text ihm gegenübertritt und ein „Umdenken“ von ihm verlangt. Gerade auf dieser Fremdheit beruht es, daß der Text „zu denken gibt“. Das allzu vertraut Erscheinende ist in Gefahr, nur die Vorurteile des Lesers zu bestätigen, der dann dem Text vielleicht freudig zustimmt, weil er nur sagt, was er sich selber immer schon gesagt hat. Darum kann und muß man ein gutes Buch immer wieder lesen. Gerade in seiner Fremdheit gibt es uns immer aufs Neue und auf neue Weise zu denken. Aber man muß es eben immer wieder *lesen*, d.h. in eigener Aktivität seine Bedeutung freilegen. Es nimmt uns diese Aktivität nicht ab, sondern ruft sie immer neu hervor.

Das gilt auch vom „Buch der Welt“. Es „spricht“ nur, indem es „zu denken gibt“, d.h. die Eigenaktivität des Lesers hervorruft, aber nicht, damit er nur sich selber im Text gespiegelt findet, sondern damit er einen Anspruch der Sache freilegt, der ihn zum Umdenken nötigt. Auch das Buch der Welt spricht, indem es unseren allzu raschen Verstehensversuchen widersteht, unsere Vorurteile widerlegt, uns aber in seiner Fremdheit nicht bloß verwirrt, sondern zu einem neuen Denken aufruft. Darauf beruht es, daß die Weltwirklichkeit „uns zu denken gibt“, aber auch, daß wir diese Weltwirklichkeit ebenso wieder und wieder lesen müssen, wie ein gutes Buch. Überraschende Erfahrungen, die wir machen, stören die bisher gewohnte und bewährte Weise, uns in der Welt zu orientieren. Aber sie wirken in einem ersten Hinblick nur verwirrend, so daß wir, wie die Umgangssprache das ausdrückt, nicht nur diese einzelne Erfahrung unverständlich finden, sondern „die Welt nicht mehr verstehen“. In einem zweiten Hinblick können gerade solche Erfahrungen sich als erhellend erweisen, indem sie uns zu einem Umdenken nötigen, das sich auch an unseren alten Erfahrungen auslegend bewähren kann. Im Licht neuer Erfahrungen, die wir gemacht haben, sehen wir auch das, was wir längst kennen, in neuem Licht.

Die Tatsache, daß jeder Text nur aus seinem Kontext heraus verstanden werden kann, hat zwar zur Folge, daß der Leser, wenn er auf der letzten Seite des Buchs angelangt ist, auch all das neu versteht, wovon auf früheren Seiten die Rede war. Aber es bedeutet gerade nicht, daß alles früher Gelesene nun seine Eigenbedeutung verliert, so daß der Leser nur die letzte Seite aufmerksam zu lesen bräuchte, weil erst dort hervortritt, was der Autor eigentlich sagen wollte. Wäre es so, dann enthielten die früheren Seiten allenfalls „Andeutungen“, die man vergessen könnte, wenn man auf der letzten Seite erfahren hat, worauf sie verweisen. Im Gegenteil: Kein Teilinhalt darf fehlen, wenn über das Ganze des Buchs verantwortlich geredet werden soll. Es ist zwar der Kontext, der, wie man neuerdings sagt, „Sinn macht“; aber es ist der je neue Inhalt, der diesen Sinn erst als einen dynamischen Zusammenhang der „Teile“ hervortreten läßt.

Diese Einsicht läßt zwar, innerhalb des Textes, erkennen, wie wesentlich Relationen sind. Aber sie rechtfertigt keinen Relativismus, der nirgendwo im Text verbindliche Wahrheit zu finden meint, weil sich das Bild des Ganzen immer noch ändern wird, wenn weitere Seiten des Buchs aufgeschlagen werden. Im Gegenteil: Jeder Teil

behält, auch innerhalb des sich wandelnden Kontextes, eine eigene und in diesem Eigenwert unersetzliche Bedeutung.

Das gilt auch vom Lesen im Buch der Welt. Die Abhängigkeit jeder einzelnen Erfahrung vom Erfahrungskontext hat zur Folge, daß aus neuen Erfahrungen, die wir machen, also aus neuen Seiten des Buchs, die wir aufschlagen, neue Kontexte hervorgehen, innerhalb derer wir auch frühere Erfahrungen neu „lesen“, d. h. auf ihren Bedeutungsgehalt befragen können. Das Buch der Welt will, wie jedes gute Buch, immer wieder gelesen sein. Aber das bedeutet nicht, daß das einmal Erkannte nur „zu seiner Zeit“ gültig gewesen wäre, wie der „historische Relativismus“ meint. Dieser kann sich in der Formel aussprechen, erst „am Jüngsten Tag“, also wenn uns die letzte Seite des Buchs bekannt wird, werde unwiderruflich Gültiges gesagt werden können. Bis dahin sei „alles relativ“. Er kann sich aber auch im Blick darauf, daß jede Aussage über das Ganze aus einer beschränkten Perspektive gewonnen wird, der Formel bedienen, jeder Anspruch auf Wahrheit sei eine Frage der Perspektive, die man so oder auch anders wählen kann.

Aber die relativistische Folgerung erweist sich auch in diesem Zusammenhang als ein Fehlschluß. Selbst wenn unser Begriff vom „Ganzen“ stets eine korrekturbedürftige regulative Zielvorstellung ist, und sogar dann, wenn jeder solche Begriff eine partielle Perspektive auf die Welt in methodisch unzulässiger Weise für die allein maßgebliche hält, bleibt jeder einmal erkannte Inhalt in Kraft, legt alle früheren Inhalte aus – auch diejenigen, die unter einer anderen Perspektive entdeckt worden sind – und wird durch sie ausgelegt. Daß wir die von Menschen geschriebenen Bücher immer wieder neu lesen können und müssen, beruht auf diesem wechselseitigen Auslegungsverhältnis, in welchem keine Seite ihre Eigenbedeutung verliert, aber im Verhältnis zu jeder weiteren Seite ihre hermeneutische Kraft neu beweist.

Das gilt auch für das Buch der Welt. Alles, was „zu seiner Zeit“ und unter seiner besonderen Perspektive sich als gültig erwiesen hat, behält seine Maßgeblichkeit und bewährt diese in seiner Kraft, alle anderen Inhalte des Erkennens auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Auch das Buch der Welt läßt beim Wiederlesen das früher Gelesene nicht bedeutungslos werden, sondern läßt, im Wechselspiel der „Nova et Vetera“, der alten und der neu gewonnen Einsichten, seine bleibende Maßgeblichkeit nur deutlicher hervortreten.

II. Führt ein Weg vom Verstehen des Textes zur Erkenntnis des Autors?

Die bisher vorgetragenen Überlegungen haben die erste der beiden Thesen bestätigt, durch die einleitend das hier vorgeschlagene Programm umrissen worden ist: „Die Welt ist ein Buch, das gelesen werden kann.“ Noch ist nichts darüber gesagt, was wir inhaltlich zu lesen bekommen, wenn wir die Welt als ein Buch verstehen. Das wäre schon ein Teil der Ausführung dieses Programms. Was gezeigt wer-

den konnte, ist bisher nur, daß die Aufgabe sinnvoll gestellt ist: die Aufgabe, die Welt als ein Buch zu verstehen, das gelesen werden will.

Nun ist im Titel dieses Beitrags angekündigt worden: Es soll geprüft werden, ob ein solches Lesen im Buch der Welt einen Weg aufschließt, der ein philosophisches Sprechen von Gott möglich macht. Das war die zweite der einleitenden Thesen: „An der Eigenart dieses Buchs läßt sich die Handschrift seines Autors ablesen.“ Die Frage ist also: Läßt der Text dieses „Buchs der Welt“ einen Autor erkennen? Wenn ein solches Erkennen gelingen sollte, wäre der göttliche Autor „auf jeder Seite dieses Buchs“ ebenso präsent wie der menschliche Autor auf jeder Seite eines geschriebenen Buchs seinem Leser präsent ist, auch wenn er innerhalb des Buchs auf keiner Seite vorkommt. Nur dann wäre auch die eingangs gestellte Frage beantwortet: Gesetzt, es gelingt, die Welt als ein Buch zu verstehen, was wäre damit für die Frage einer philosophischen Gotteserkenntnis gewonnen? (Unter einem anderen Gesichtspunkt behandelt die gleiche Frage Oswald Bayer in seiner *Theologie der Schöpfung*, die er unter dem Titel „Gott als Autor“, Tübingen 1999, vorgelegt hat.)

Von der Grammatik des Textes zur Handschrift des Autors?

1. *Die Anrede des Autors braucht mit keinem Wort, das im Text vorkommt, identisch zu sein und kommt doch in diesem Text zur Sprache.*

Dafür sei hier zunächst ein Beispiel eines „Buchs von Menschenhand“ gegeben. Der große Monolog des Wallenstein in Schillers Drama („Wär's möglich? Könnt' ich nicht mehr, wie ich wollte?“), ist nicht unmittelbar eine Aussage Schillers über die Grenzen der menschliche Freiheit, die er seiner Dramenfigur nur in den Mund gelegt hätte. Er ist innerhalb des Dramas ein Monolog, d. h. ein Wort, das gar nicht für fremde Hörer bestimmt ist, sondern in dem sich der Sprecher im Gespräch mit sich selbst über eine ihn selber erschreckende Erfahrung klar zu werden beginnt: über den Umschlag vom freien Spiel mit Möglichkeiten seines Verhaltens in ein Schicksal, dem er nun nicht mehr entinnen kann. Das aber geschieht zunächst in der Form einer Frage, die er an sich selber richtet („Wär's möglich ...?“). Den Text verstehen bedeutet dann: begreifen, was er, im kunstvoll gestalteten Ganzen des Dramas, für Wallenstein selber bedeutet. Das muß am Baugesetz des Dramas, an seiner „Grammatik“, abgelesen werden. Insoweit ist der Hörer und Zuschauer nicht nach seinen eigenen Gefühlen und Reflexionen gefragt, sondern ganz an die „Objektivität“ des Geschehens hingegeben, das in diesem Monolog in seine kritische Phase eintritt.

Aber zugleich weiß dieser Hörer und Zuschauer sich selber von dem, was auf der Bühne geschieht, auf eine bewegende Weise angesprochen: nicht von Wallensteins Wort, das als solches ein Monolog bleibt, der nicht für Hörer bestimmt ist, sondern vom Dichter, der sich an den Leser bzw. Hörer wendet. Im Verhältnis zu diesem

Wort des Dichters bleibt der Leser nicht Zuschauer und Zuhörer, der „gar nicht gemeint ist“, sondern Adressat: ein Adressat, dem der Text auf eine Weise zu denken gibt wie er keiner der Personen zu denken gibt, die innerhalb des Dramas selber auftreten.

Den Text verstehen bedeutet deswegen: in einem zweiten Schritt in dem, was auf der Bühne geschieht, die Anrede des Dichters freilegen. Auch dafür ist die Grammatik des Dramas die entscheidende Fundstelle. Während die Figuren, die im Drama auftreten, sich nicht an den Zuschauer, sondern dialogisch aneinander oder monologisch an sich selber wenden, ist das Drama als Kunstwerk so gestaltet, daß es aufgeführt werden soll und sich damit an seine Zuschauer und Hörer wendet. In der besonderen Weise, wie der Dichter „seine“ Figuren zueinander oder mit sich selber sprechen läßt, liegt zugleich seine Anrede an die Zuschauer und Hörer – eine Anrede, die als solche auf der Bühne gar nicht vorkommt. „Verstehen“ bedeutet deswegen: zunächst von aller eigenen Emotion und Reflexion absehen, um, ganz an den Text hingegeben, das zu erfassen, was die Worte und Handlungen innerhalb des Dramas bedeuten; dann aber, im Durchgang durch das ganz „objektive“ Erfassen dessen, was der Text sagt, die Anrede freilegen, durch die der Dichter sich an seine „Adressaten“ wendet.

Aus Beobachtungen dieser Art ergibt sich die Frage: Ist das nur ein literarischer Sonderfall? Ist der Unterschied zwischen allen Worten, die im Text vorkommen, und der Anrede des Autors an den Leser, aber auch die Verknüpfung beider Arten des Wortes ein Unterscheidungsmerkmal einer bestimmten literarischen Gattung, zum Beispiel des Dramas? Oder wird an dieser besonderen Gattung von Texten nur deutlich, was auf andere Weise, oft unbemerkt, für jeden „Text von Menschenhand“ gilt? Und ist von hier aus auch eine Anleitung zum „Lesen im Buch der Welt“ zu gewinnen?

Das wird in solchen Fällen deutlicher werden, in denen ein Verfasser Bücher von sehr unterschiedlicher Eigenart geschrieben hat. Dann nämlich wird jedes von diesen verschiedenen Büchern nur dann angemessen verstanden, wenn man in ihnen die Handschrift des gleichen Autors wiedererkennt.

2. Die Identität des Autors will in der Vielfalt seiner Texte wiedergefunden werden.

Es gibt Fälle, in denen derselbe Autor sehr unterschiedliche Bücher geschrieben hat. Dann stellt sich die Aufgabe, die Handschrift des identischen Autors in der Vielgestalt seiner Werke wiederzufinden. Dabei zeigt sich: Die Identität dieser Handschrift des Autors tritt nicht dadurch hervor, daß beispielsweise alle seine Erzählungen einen einzigen Erzählzusammenhang bilden, oder daß alle seine Gedichte sich zu einem einzigen Gedicht zusammenfügen lassen. Es ist nicht einmal nötig, die unterschiedlichen Texte desselben Verfassers einer gemeinsamen literarischen Gattung zuzuordnen, etwa in all diesen Texten das eine Genus der theoretischen Belehrung oder der moralischen Ermahnung wiederzufinden.

Dieses Wiedererkennen folgt nicht dem Verfahren eines Rückschlusses von gewissen Eigenschaften des Textes auf die Charaktermerkmale des Verfassers, sondern ist ein Auslegen: Der Leser bemerkt in grammatischer Betrachtung in all diesen Texten einen „Stil“, der die Handschrift des Autors verrät. Dieser Stil ist mehr als ein bloß ästhetisches Phänomen. In ihm äußert sich die besondere Weise, wie der Verfasser alles, wovon er spricht, „zu seiner Sache macht“, aber so, daß er damit den Leser, wiederum auf eine für ihn charakteristische Weise, unter den Anspruch dieser Sache stellt. Das Wort, das der Autor spricht, ist in aller Vielfalt seiner Gestalten jedesmal unverwechselbar „sein“ Wort; es ist beispielsweise jedesmal „typisch Schiller“ – gleichgültig, ob es sich um ein Gedicht, ein Drama oder eine theoretische Schrift Schillers handelt. Aber es ist „sein“ Wort nicht so, als ob er unentwegt von sich selber spräche, sondern gerade dadurch, daß er dem Leser die unterschiedlichsten Inhalte in unterschiedlichsten Formen vor Augen stellt; das aber geschieht jedesmal so, daß diese Inhalte dem Leser auf eine Weise zu denken geben, wie nur Schiller ihm zu denken geben kann.

In solchen Fällen bemerken wir: Zwar spricht jedes dieser Werke seine eigene Sprache. Keine von ihnen ist bedeutungsgleich in die Sprache einer anderen Schrift zu übersetzen. Jede von ihnen ist in dem, was sie sagt, sich selbst genug und bedarf keines Kommentars aus einer anderen Schrift. Ein Drama oder ein Gedicht von Schiller sprechen aus sich selbst und müssen nicht erst dadurch verständlich gemacht werden, daß dazu seine historischen und philosophischen Schriften herangezogen werden. Und doch haben wir keine von ihnen angemessen verstanden, wenn wir nicht in jeder von ihnen den unverwechselbaren Stil des gleichen Autors wiedererkennen; und „Stil“ bedeutet, um es noch einmal zu sagen: die unverwechselbare Weise, wie er die Sache, von der er spricht, zu der seinen macht und zugleich den Leser auffordert, sie auch seinerseits zu seiner Sache zu machen, die ihn zur eigenen Antwort herausfordert.

Wenn in solcher Weise nach dem Verfasser gefragt wird, dann nicht in der Weise eines Rückschlusses von der Eigenart des Textes auf die Psychologie und Charakterologie des Verfassers, sondern so, daß das, was der Text uns zu bedenken gibt, als die Anrede des Autors an seine Leser verstanden werden soll. Der Text wird so nicht zu einer bloßen Menge möglicher Belegstellen für die Psychologie des Verfassers, sondern ist die unentbehrliche Erscheinungsgestalt, in der das Wort des Verfassers seine Hörer und Leser erreicht. Der Text ist zwar „bloße Erscheinungsgestalt“: Die Anrede des Autors ist nicht identisch mit dem, was als Wortlaut des Textes vor den Augen liegt. Aber er ist zugleich „wirkliche Erscheinungsgestalt“ dieser Anrede: Der Autor wird nicht außerhalb des Textes, als dessen Ursache, gesucht, sondern spricht in diesem Text den Leser an. Den Text verstehen bedeutet deshalb zweierlei zugleich: an seiner sprachlichen Gestalt, seiner „Grammatik“, ablesen, was der Text selber sagt, und zugleich erfassen, auf welche Weise in ihm der Verfasser zu seinen Lesern spricht.

3. Die offene Frage: Gilt das auch vom Lesen im Buch der Welt?

Manche Verfahren, ausgehend vom „Text der Welt“ nach seinem Autor zu fragen, gleichen der psychologischen Auslegung von „Texten von Menschenhand“. Sie schließen von der Welt, wie sie uns in der Erfahrung gegeben ist, auf die Wesenseigenschaften (den „Charakter“) des göttlichen Autors. Die mannigfachen Erfahrungen, die wir mit der Weltwirklichkeit machen, werden zu Erkenntnisquellen, die uns über die Wesenseigenart dieses Autors Auskunft geben. Die einzelnen Inhalte unserer Welterfahrung aber werden zu Belegen, an denen die Auffassung des Interpreten von der Eigenart des göttlichen Autors sich bewährt. Weil sich aber die gleiche Auffassung vom göttlichen Autor durch viele derartige Belege rechtfertigen läßt, werden die Erfahrungen, die wir machen, in dieser Funktion weitgehend untereinander austauschbar. In diesem Sinn werden die gesammelten Erfahrungen zu Fußnoten, die man zwar beliebig vermehren könnte, die aber immer das gleiche Ergebnis rechtfertigen und unter denen man deswegen, nach Gesichtspunkten der didaktischen Zweckmäßigkeit, eine Auswahl trifft. Eine unverwechselbare Eigenbedeutung haben sie bei dieser Betrachtung nicht.

Für das Lesen von „Büchern von Menschenhand“ wurde hier ein anderes Verfahren vorgeschlagen: nicht der Rückschluß vom Text auf den Charakter des Autors, sondern das Erkennen seiner „Handschrift“ in der Mannigfaltigkeit seiner Texte. Kann man auch das „Buch der Welt“ in solcher Weise lesen? Ist es auch hier möglich, die Anrede des Autors an den Leser von allen „Worten“ zu unterscheiden, die in diesem Buch vorkommen, also von allen Ansprüchen auf objektive Geltung, die die unterschiedlichsten Inhalte unserer Erfahrung an uns richten? Und ist es dennoch zugleich möglich, die vielfältigen Weisen, wie diese Inhalte unserer Erfahrung uns in ganz unterschiedlich strukturierten Kontexten zu denken geben, als die Erscheinungsgestalten der einen Anrede zu verstehen, die der Autor an uns richtet – nicht außerhalb des „Textes dieser Welt“, sondern in ihm?

Sollte dies zutreffen, dann wäre es nötig, zwar alle Worte, die im „Buch der Welt“ vorkommen, von der Anrede des Autors zu unterscheiden. Zugleich aber wäre es möglich, diese Anrede nicht durch einen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache zu erkennen, sondern in der Auslegung des Textes selbst, der ihre unentbehrliche Erscheinungsgestalt bleibt. Die Anrede des göttlichen Autors ist, so verstanden, zwar *mit keinem Wort identisch*, das wir in einem der vielen Bücher lesen, aus denen das Buch der Welt besteht, also mit keinem der Ansprüche, durch die die Dinge dieser Welt uns zu denken geben. Aber diese Anrede ist *in jedem dieser Worte enthalten*, auch im kleinsten, ohne sich in irgendeinem von ihnen zu erschöpfen, auch nicht im größten. Dann aber erwiese diese Anrede sich als ein wahrhaft göttliches Wort.

Die legendäre (in dieser Form von Friedrich Hölderlin in seinem „Hyperion“ zitierte) „Grabschrift des Ignatius von Loyola“ lautet: „Im Kleinsten enthalten zu

sein, aber auch vom Größten nicht umgriffen zu werden, gerade das ist das Göttliche.“ Dieser Satz ist, im Mund des Heiligen, als ein Bekenntnis gemeint. Aber er gibt zugleich ein Kriterium an, an dem jedes Sprechen von Gott, auch das philosophische, sich messen lassen muß.

III. Ein Ausblick: Kants Philosophie als Auslegungshilfe

Ist es ein willkürlich ausgedachtes Programm, auf solche Weise die Welt als ein Buch zu lesen und in ihm die Handschrift eines göttlichen Autors zu entziffern? Ist es vielleicht gar ein Programm, das im Dienst frommer Motive den Inhalten unserer ganz profanen, alltäglichen Erfahrung Gewalt antut?

Dies nun ist der Ort, an dem die notwendige Hilfe bei einem Autor gefunden werden kann, von dem man das nicht vermutet: bei Immanuel Kant. Von welcher Art die Hilfe ist, die wir für unser Problem aus der Kant-Lektüre gewinnen, kann an dieser Stelle nur in knappen Stichworten angedeutet werden – für den Sachkenner sicher zu wenig, für diejenigen, die die Diskussion um die Kant-Interpretation nicht kennen, hoffentlich gerade noch verständlich genug.

In seiner „Transzendentalen Analytik“ hat Kant gezeigt, was wir leisten müssen, wenn jener Kontext entstehen soll, innerhalb dessen Inhalte uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung gegenüberreten können. Diese objektive Geltung der Inhalte ist es, durch die der Leser aus dem bloßen Selbstgespräch seiner subjektiven Erlebnisse und Reflexionen befreit und „zu den Sachen“ gebracht wird. Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Die Welt wird erst durch die Eigentätigkeit des Subjekts zum lesbaren Buch, aber nicht, damit dieses Subjekt im Buch der Welt nur sich selber gespiegelt findet, sondern damit ihm Fremdes so gegenüberreten kann, daß es für ihn zum Maßstab seiner kritischen Selbstbeurteilung wird.

In seiner „Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs“ hat Kant gezeigt, daß auf solche Weise mehrere, strukturell voneinander verschiedene Kontexte zustandekommen; dabei hat er sich auf zwei Beispiele beschränkt: den Kontext der Gegenstände wissenschaftlicher Forschung, den er „Natur“ nannte, und den Kontext sittlich verpflichtender Handlungsziele, den er „die Welt der Zwecke“ genannt hat.

Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Das Buch der Welt gliedert sich in eine Mehrzahl verschiedener Bücher. Zugleich aber hat Kant gezeigt, daß diese Kontexte sich auf solche Weise gegenseitig durchdringen, daß dabei die Struktur eines jeden von ihnen gestört wird. Dann aber verlieren zugleich die Inhalte, die in einen solchermaßen gestörten Kontext aufgenommen werden, ihre objektive Gültigkeit. Kant hat dafür nur ein einziges Beispiel gegeben: Die Erfahrung der sittlichen Pflicht verliert im Überschneidungsbereich zweier Welten, der Natur und der Welt der Zwecke, ihre Verbindlichkeit. Für das Lesen im Buch der Welt bedeutet das: In jedem dieser Bücher kommen unvermeidlich auch „Zitate“ aus dem jeweils anderen

vor und stören dadurch die Grammatik eines jeden von ihnen. Es ist nicht vermeidbar, daß die Inhalte der sittlichen Erfahrung auch im Kontext unserer theoretischen Welterkenntnis, „gelesen“ werden, die Inhalte unserer ästhetischen Erfahrung auch im religiösen Kontext, die Inhalte unserer religiösen Erfahrung auch im Kontext des theoretischen oder sittlichen Erfahrens. Aber dann wird jeder dieser Kontexte gestört, so daß jede dieser Erfahrungen, im fremden Kontext gelesen, so erscheint, als sei sie eine bloß subjektive, für das objektive Erkennen unmaßgebliche „Zusatz-Interpretation“. Das aber hat zur Folge: Jedes dieser Bücher wird unlesbar, sobald wir bemerken, daß die vielen Bücher, aus denen das Buch der Welt besteht, weder voneinander getrennt noch zu einem allumfassenden Kontext, zu einem einzigen Buch, zusammengefügt werden können.

In seiner Postulatenlehre hat Kant gezeigt: Die einzelne Erfahrung, die wir machen, gewinnt ihre objektive Gültigkeit zurück, wenn wir den Anspruch, den sie an uns richtet, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anspruchs begreifen. Wiederum hat er dafür nur ein einziges Beispiel gegeben: Die Inhalte der sittlichen Erfahrung, unsere Pflichten, gewinnen ihre objektive Verpflichtungskraft dann zurück, wenn wir sie „als göttliche Gebote“ begreifen. Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Jeder einzelne Inhalt, den wir in jedem einzelnen Buch zu lesen bekommen, kann nur dann auf angemessene Weise gedeutet werden, wenn wir in jedem dieser Bücher die Handschrift des göttlichen Autors erkennen.

Fragen wir abschließend: Was gewinnen wir hinzu, wenn wir mit Kant „unsere Pflichten als göttliche Gebote“ erkennen? Darauf wird man im Sinn Kants antworten müssen: Wir gewinnen nicht die Erkenntnis neuer, religiöser Pflichten neben den schon erkannten profanen, sondern die Sicherung ihrer in der Dialektik bedrohten objektiven Verpflichtungskraft. Oder allgemeiner: Wir gewinnen nicht neue Inhalte einer neuen, spezifisch religiösen Erfahrung, sondern die gesicherte objektive Geltung jedes Inhalts, den wir in jedem der verschiedenen Erfahrungskontexte erkennen. Diese objektive Geltung ist der Anspruch, mit dem die Inhalte unserer Erfahrung uns aus unseren Befangenheiten und Vorurteilen befreien und so zum freien Urteil erst fähig machen.

Im wiederkehrenden Verhältnis zwischen dem befreienden Anspruch des Wirklichen und der Freiheit der Antwort, die wir auf diesen Anspruch geben, spricht der Verfasser des Buchs der Welt zu seinen Lesern. Die befreiende Kraft, durch die die Gegenstände unserer Erfahrung uns zum freien Urteil fähig machen, kann nur als die Erscheinungsgestalt der befreienden Anrede des göttlichen Verfassers verstanden werden: Er hat das Buch der Welt so geschrieben, daß er im Anspruch der Dinge und zugleich in der freien Antwort, zu der uns dieser Anspruch befähigt, zu uns spricht. Die „Handschrift dieses Autors“ wird in der Weise erkennbar, wie die verschiedenen Inhalte unserer verschiedenen Erfahrungsarten uns befreiend in Anspruch nehmen, d.h., wie sie uns aus der Befangenheit in unsere subjektiven Ansichten und Absichten befreien und zur freien Antwort auf diesen ihren Anspruch

befähigen. *Die befreiende Kraft der Erfahrungen, die wir machen, ist die Handschrift, an der wir den göttlichen Autor erkennen.*

Nun müßte man zeigen, daß die Ansätze, die Kant uns geboten hat, so weiterentwickelt werden können, daß daraus nicht nur eine Theorie der speziell sittlichen Erfahrung gewonnen werden kann, sondern eine Theorie der Erfahrung überhaupt. Es gilt, nicht nur in der „Welt der Zwecke“, sondern in jedem derjenigen Bücher, aus denen das Buch der Welt besteht, die Handschrift des göttlichen Autors zu entziffern. Die verschiedenen Weisen, wie die Inhalte der einzelnen Bücher uns zu denken geben, bilden eine Fülle von Erscheinungsgestalten, deren Bedeutungsgehalt erst erfaßt wird, wenn wir darin die Anrede des göttlichen Autors an seine Leser erkennen.

Schließlich ließe sich zeigen, daß auch die traditionellen Gottesbeweise auf solche Weise „neu gedolmetscht“ werden können: als Anweisungen, im Buch der Welt zu lesen. Dann käme auch die Diskussion zwischen den Anhängern und den Kritikern der Gottesbeweise über jenen unfruchtbaren Austausch immer gleicher Argumente und Gegenargumente hinaus, von dem am Beginn dieser Ausführungen die Rede war.

Das alles müßte man zeigen, und man könnte es auch – aber nicht mehr im Rahmen der hier vorgetragenen Überlegungen. Denn „das ist“, wie man im englischen Sprachraum zu sagen pflegt, „eine andere Geschichte“.