

Joachim Kopper

Einbildungskraft, Glaube und  
ontologischer Gottesbeweis

VERLAG KARL ALBER 

Der vorliegende Band vereinigt zwei religionsphilosophische Werke von Joachim Kopper (»Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis« sowie »Einbildungskraft und Glaube – Die Einheit des jüdischen und des christlichen Denkens«). Während das Buch zum Gottesbeweis erstmalig bereits 1962 erschienen war, aber seit langer Zeit vergriffen ist, ist »Einbildungskraft und Glaube« ein aktueller Text, den der Autor 2010 fertiggestellt hat. Beide Texte stellen das spirituelle Verständnis der Gegenwart Gottes als zentrales Anliegen des mittelalterlichen und des neuzeitlichen philosophischen Denkens in den Mittelpunkt. Der aktuelle Text, der sich in einem ersten Teil mit der Bibel auseinandersetzt, zeigt darüber hinaus in seinem zweiten Teil die Gemeinsamkeit des jüdischen und christlichen Denkens als produktive Kraft für das philosophische Denken. Wichtige Denker, die Joachim Kopper im Zusammenhang dieses Buches heranzieht, sind u. a. Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Calvin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel und Sartre.

Der Autor:

Joachim Kopper, Jahrgang 1925, ist Professor für Philosophie in Mainz. Er war langjähriger Herausgeber der Kant-Studien. Auch über seine Emeritierung im Jahr 1993 hinaus war er lange Jahre in der europäischen Hochschulzusammenarbeit tätig und hielt bzw. hält philosophische Vorlesungen und Seminare.

Joachim Kopper

Einbildungskraft,  
Glaube und  
ontologischer  
Gottesbeweis

Die Gottesfrage in  
philosophischer Besinnung

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48483-8

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Einbildungskraft und Glaube – Die Einheit des jüdischen und des christlichen Denkens . . . . .	9
Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis . . .	117
Bibliographie Joachim Kopper . . . . .	275



## Vorwort

In diesem Buch sind meine Betrachtungen zum ontologischen Gottesbeweis – aus der Zeit um 1960 – mit Überlegungen aus den letzten Jahren zusammengestellt, die sich mit der Frage der Zusammengehörigkeit des jüdischen und des christlichen Denkens befassen. Vom Anfang und vom Ende her ergibt sich so für den Leser ein Einblick in die Weise meines philosophischen Denkens und in seine Entwicklung.

Man kann sagen, dass sich dem christlichen Denken seine eigene Bedeutung in Unmittelbarkeit auf die Weise des apriorischen Gottesbeweises ausdrückt, in dem das vernünftige Denken aus dem Innestehen im Glauben heraus seiner selbst – indem es sich auf die Weise des begreifenden Verstandes als das Erkennen des Menschen und der Welt vollzieht – als eines unbedingten und unbezüglichen Sichverstehens in Gott inne ist. Indem der apriorische Gottesbeweis dabei aber doch an das behauptende Begreifen des Verstandes gebunden bleibt, ist er eben damit auch in eine Situation gestellt, in der das Denken sich in seinem Sichwissen als das Gegenwärtigsein Gottes selbst nicht entspricht.

Diese für das christliche Denken in seinem Gottesverständnis bestehende Schwierigkeit scheint aber daraus zu entspringen, dass für das Sichverstehen der Menschen im Glauben aus dem Hören der Verkündigung Christi, die die Verkündigung des Reiches Gottes ist, das bloße faktische Gegebensein der Welt und ihrer selbst in der Welt nicht aufgehoben, nicht im Verstehen aus dem Glauben erschlossen ist. Die Schriftgelehrten des Alten Testaments dagegen wissen in reiner Einbildungskraft das Gegenwärtigsein der Welt in Unmittelbarkeit auch als das Gegenwärtigsein Gottes. In der jüdischen Religion, wie die Bibel es uns darstellt, hatte gerade das Sichverstehen des Menschen in Gott als das eigentliche Geschehen seines Sichverstehens gegolten. Das Sicherfahren und Leben des Menschen hat in der jüdischen Religion als sein Sichverstehen im unbedingten Geschehen der Einbil-

dungskraft so statt, dass die Welt sich selbst als das Gegenwärtigsein Gottes angibt.

Spinoza bringt aus dem Hören und Verstehen der Verkündigung Christi diese Bedeutung, die die reine Einbildungskraft im Alten Testament hat, in das Denken des apriorischen Gottesbeweises ein. Sein philosophisches Denken, das das Dasein der Welt als das Geschehen Gottes selbst weiß, hat für die spätere Zeit bestimmt, auf welche Weise das apriorische Sichverstehen des Menschen in Gott gedacht werden müsse.

Mir bleibt, allen herzlich zu danken, die sich um die Veröffentlichung dieses Buches bemüht haben. Insbesondere danke ich Herrn Lutz Baumann, der den Text, den ich per Hand ausgearbeitet und niedergeschrieben habe, in seinem ganzen Umfange zur druckfertigen Fassung ausgestaltet hat. Bei der Überarbeitung des älteren Textes zum ontologischen Gottesbeweis für den Neudruck haben auch Frau Margit Ruffing, Frau Elke Janßen und Frau Laura Dexheimer, denen ich ebenfalls herzlich danke, mitgewirkt. Die Freude, die die Veröffentlichung dieses Buches für mich bedeutet, erfahre ich im Gefühl der Dankbarkeit für die Mithilfe aller, die mich dabei so freundschaftlich unterstützt haben.

Joachim Kopper



# Einbildungskraft und Glaube

Die Einheit des jüdischen und  
des christlichen Denkens

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	11
Einleitung . . . . .	14
<b>Erster Teil</b>	
<b>Das Alte Testament und die Evangelien . . . . .</b>	<b>26</b>
1. Die ersten Menschen . . . . .	26
2. Die mosaische Gesetzgebung . . . . .	33
3. Die Propheten . . . . .	45
4. Die Verkündigung Christi . . . . .	55
<b>Zweiter Teil</b>	
<b>Bemerkungen zur geschichtlichen Entwicklung des christlichen philosophischen Denkens . . . . .</b>	<b>73</b>
1. Anselm von Canterbury (1033–1109) . . . . .	75
2. Meister Eckhart (1260–1328) . . . . .	81
3. Spinoza (1632–1677) . . . . .	89
4. Kant (1724–1804) . . . . .	99
Literaturverzeichnis . . . . .	114
Personenregister . . . . .	115

## Vorbemerkung

Diese Abhandlung über die Einheit des jüdischen und des christlichen Glaubens stellt den zweiten Teil einer Vorlesung dar, die ich unter dem Titel »Monotheismus und Atheismus« in den Wintersemestern 2008/2009 und 2009/2010 am Philosophischen Seminar der Universität Mainz gehalten habe.

Ich beziehe mich zunächst auf Texte der Bibel vom Schöpfungsbericht bis zu den Evangelien und gehe dann zur Betrachtung der philosophischen Besinnung auf den jüdischen und christlichen Glauben über, wie sie in der Zeit nach Christus stattgefunden hat. Der Erörterung der philosophischen Problematik lege ich – in gedrängter Darstellung – Texte von Anselm von Canterbury, Meister Eckhart, von Spinoza und von Kant zugrunde.

Kant sagt in seiner Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, dass der jüdische Glaube eigentlich ein bloß geschichtlicher und statutarischer Glaube gewesen sei, der sich für sein Verständnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott auf weltlich bestimmte Vorstellungen und Auffassungen bezieht, die zu einem wahrhaften Gottesglauben nicht führen können. Von diesem geschichtlich und statutarisch verstandenen jüdischen Glauben ist dann aber – für Kant – der christliche Glaube wesentlich mitbestimmt. Die jüdische wie die christliche Religion verstehen sich als monotheistische Religionen. Aber dieser Monotheismus, wie er durch ein geschichtliches und statutarisches Verstehen bestimmt war, konnte für die philosophische Besinnung nicht als in sich ausgewiesen gelten. Und so treten in der philosophischen Besinnung auf den Monotheismus Überzeugungen auf, die zum Atheismus hinführen.

In meiner Vorlesung 2008/2009 habe ich versucht, mich auf diese aus der Besinnung auf den jüdischen und christlichen Monotheismus für die philosophische Reflexion entspringenden Kontroversen zu beziehen. In der Vorbereitung des zweiten Teils der Vorlesung hat sich

mir dann aber ergeben, dass die Charakterisierung des jüdischen und dann in abgewandelter Weise auch des christlichen Glaubens durch ihre Bindung an die Geschichte und an eine statutarisch bestimmte Ausübung der Religion selbst schon als eine in Behauptung vorgebrachte philosophische Auslegung des jüdischen und des christlichen Monotheismus aufgefasst werden muss, die in ihrem Behaupten dem Sichverstehen der Menschen in ihrem Glauben nicht eigentlich entspricht. Wir können das Gottesverständnis der Menschen und ihr Verhältnis zu Gott, wie es sich im jüdischen und christlichen Glauben in Unmittelbarkeit bezeugt hat, durch solche in der Auslegung aufgestellten behauptenden Positionen nicht wirklich fassen.

Wir müssen, um dem jüdisch-christlichen Glauben in der philosophischen Reflexion gerecht werden zu können, auf ein solches Beurteilen des Glaubens unter behauptenden Thesen verzichten. In dem Texte, den ich nun hier als Ausarbeitung meiner Betrachtungen zu Monotheismus und Atheismus vorlege, will ich mich also einer solchen behauptenden Beurteilung des jüdisch-christlichen Glaubens durch seine Kennzeichnung als Monotheismus ebenso enthalten, wie ich mich auch nicht zu einer philosophischen Diskussion des Verhältnisses, das ein solcher behaupteter Monotheismus zu einem ihm entgegengesetzten ebenso behaupteten Atheismus habe, bewegen fühlen konnte, da beide, der Monotheismus wie der Atheismus, nur einem philosophischen Behaupten entspringen, das in seiner Voraussetzung dem Sichverstehen der Menschen im Glauben nicht entspricht.

Dieses Buch habe ich nicht allein, sondern nur mit der ständigen Hilfe von Herrn Lutz Baumann fertigstellen können. Seit Jahren hat sich Herr Baumann mit mir um die Erarbeitung des Gedankenganges dieser Abhandlung bemüht, im Gespräch und immer erneuerter Besinnung. Er hat allein die druckfertige Fassung des Textes erstellt, den ich ihm immer nur handschriftlich und mit ständiger Infragestellung und immer neuen Verbesserungen übergeben habe. In diesem Sinne hat er – in langer und mühevoller Kleinarbeit – die Vorlage für die Veröffentlichung doch zustande gebracht. Mit der Zustimmung von Herrn Baumann betrachte ich dieses Buch als das Ergebnis unserer langen gemeinsamen Arbeit, in der uns die philosophische Besinnung, von der in diesem Buche gesprochen wird, miteinander verbunden hat und weiter verbindet.

\* \* \*

Was die in diesem Buche zitierten Texte anbetrifft, so habe ich die aus dem Mittelhochdeutschen, Lateinischen und Französischen zitierten Texte selbst übersetzt. Die zitierten Bibeltexte habe ich, um sie den späteren Übersetzungsstreitigkeiten zu entziehen, nach einer von dem Directorium des Waisenhauses zu Halle 1803 veranstalteten Ausgabe angegeben. Die Texte von Anselm, Meister Eckhart, Spinoza und Kant habe ich – gegebenenfalls – mit eigenen Übersetzungen nach den Ausgaben in Reclams Universalbibliothek zitiert.

# Einleitung

Die Betrachtung der Einheit des jüdischen und des christlichen Glaubens, die ich hier vorlege, ist keine theologische Abhandlung, sondern lediglich eine philosophische Besinnung. Gleichwohl muss sich diese Besinnung – von der Schöpfungsgeschichte hin bis zu den Evangelien – auch auf die Bibel beziehen, in der der jüdische und – in seiner Entstehung – auch der christliche Glaube sich in geschichtlicher Darstellung bezeugt hat. Im ersten Teile meiner Darstellung werde ich mich also ohne allen theologischen Anspruch auf für diese kurze Betrachtung wichtige Stellen von der Genesis bis hin zu den Evangelien beziehen und von der geschichtlichen Entwicklung des jüdischen Glaubens, wie sie in der Bibel vorgestellt wird, bis hin zu dem Dasein Christi auf Erden handeln.

Die Heilige Schrift hat ihre abschließende Ausarbeitung in der Form, wie wir sie kennen, im Wesentlichen erst im 5. Jh. vor Christus gefunden. Der Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten hat unter Moses im 13. Jh. vor Christus stattgefunden. Abraham lebte um 2000 vor Christus. Der Philosoph Edmond Ortigues schreibt in seinem kleinen Buche »Le monothéisme«: »Moses lebte im 13. Jahrhundert. Der Heros, der die nationale Monolatrie begründet hat, bleibt für uns eine Gestalt, die in den Nebeln ihrer Legende verhüllt ist. Niemand kann genau sagen, welche die Gesetze Moses' waren.«<sup>1</sup>

Wir müssen uns für die geschichtliche Betrachtung des jüdischen Glaubens an die Berichte der Schriftgelehrten halten, die erst in später Zeit verfasst sind und beginnen unsere Überlegungen mit der Darstellung, die die Schriftgelehrten im 1. Buche Moses, von der Erschaffung der Welt und vom Dasein auf Erden der ersten Menschen geben. Es wird gesagt, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde erschaffen

---

<sup>1</sup> Edmond Ortigues: *Le monothéisme, la Bible et les philosophes*. Paris: Hatier 1999, S. 31.

habe und dass die Menschen vom Anfang ihres Daseins an zu Gott in einem besonderen Verhältnis standen. Die Menschen sind die Geschöpfe, zu denen Gott spricht. Es ist klar, dass die Schriftgelehrten vom Anfang der Welt keine Kenntnis hatten, aber sie bringen ihre Darstellung so vor, als ob sie – wie immer – aus tatsächlicher Erfahrung entsprungen sei. Das, was sie vom Anfange der Welt und vom Dasein der ersten Menschen berichten, hat für sie reale Bedeutung und dies gerade auf die Weise, in der sie davon Mitteilung machen. Sie stellen den Anfang der Welt und das Dasein der ersten Menschen als geschichtliche Tatsachen vor.

Wenn wir uns heute mit diesem Bericht vom Anfange der Welt und vom Dasein der ersten Menschen befassen, dann können wir ihn nicht als – in welcher Weise auch immer – auf Erfahrung gegründet verstehen, sondern wir werden sagen, dass diese Mitteilungen über den Anfang der Welt und über die ersten Menschen aus reiner Einbildungskraft hervorgebracht sind. Was dabei »reine Einbildungskraft« aber eigentlich bedeuten soll, bleibt unverstanden. Wir können sagen, dass die Darstellung, die sich als eine Darstellung in und aus reiner Einbildungskraft angibt, doch mit den Mitteln der, wie Kant sagt, reproductiven Einbildungskraft gestaltet worden ist, deren Sichausgestalten mit Mitteln, die aus der tatsächlichen Erfahrung genommen sind, durchgeführt ist. Aber was das Erschaffen der Welt durch Gott, was das Dasein der ersten Menschen auf Erden, was das Sprechen Gottes zu ihnen eigentlich bedeuten solle und wie es zu begreifen sei, das bleibt dabei unverstanden, und man weiß nicht, was die reine Einbildungskraft mit diesen Mitteilungen, die auf die Weise von Erfahrungen vorstellig gemacht sind, die aber Verhältnisse betreffen, die so in der Erfahrung gar nicht vorkommen, eigentlich sagen wolle. Dass da durch reine Einbildungskraft irgendetwas gesagt sein soll, das erkennen wir an, aber wir verstehen nicht, was es sein soll. Es zeigt sich, dass die reine Einbildungskraft mit den Mitteln der reproductiven Einbildungskraft, wir können auch sagen, mit den Mitteln des Begreifens im gemeinen Menschenverstande, der sich auf die schon gegebene Welt bezieht, ihrem eigenen Anliegen nicht wirklich zu entsprechen vermag.

Mit den Mitteln unseres Vorstellens und Begreifens, wie es ein Vorstellen und Begreifen der schon gegebenen Welt und der schon gegebenen Menschen ist, versuchen die Schriftgelehrten in produktiver Einbildungskraft ein unbedingtes Geschehen anzugeben, das diese ge-

gebene Welt und die gegebenen Menschen, wenn wir so sagen wollen, innerlich gestaltet und bestimmt, das wir aber nur meinen können, indem wir uns an das Gegebensein der Welt und der Menschen halten, und so das, was die produktive Einbildungskraft eigentlich vorstellig machen will, gar nicht als solches, sondern immer nur auf die Weise der aus der Erfahrung des Gegebenen heraus gestaltenden reproduktiven Einbildungskraft – in Unausgewiesensein – vorstellig machen können.

Von ihrer Darstellung des Anfangs der Welt und des Daseins des ersten Menschen in der Welt gehen die Schriftgelehrten dann über zur Darstellung der als tatsächliches Gegebensein behaupteten Geschichte des jüdischen Volkes. Diese Berichte können für die ältesten Zeiten in bloßer Erfindung gestaltet sein, und sie können dann gewisse mündliche und später auch schriftlich fixierte Überlieferungen enthalten, die in legendärer Ausarbeitung vom jüdischen Volk und von seinem besonderen Verhältnis zu Gott handeln. Je weiter sie in der Zeit fortrücken, desto mehr authentische Daten enthalten sie. Für uns ist entscheidend, dass sie – indem sie auf die Weise der reproduktiven Einbildungskraft ausgeführt sind – nicht mehr von dem Ursprung handeln, der als solcher in seiner unbedingten Bedeutung nur in der reinen Einbildungskraft, die als solche nicht verstanden ist, gemeint sein kann, sondern sich nur auf die gegebene Welt und auf die in ihr gegebenen Menschen beziehen und so den Bereich der Erkenntnis durch den gemeinen Menschenverstand und der Darstellung durch reproduktive Einbildungskraft gar nicht überschreiten. Aber diese Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie – auch in der legendären Ausgestaltung – auf das tatsächliche Dasein der Menschen Bezug nimmt, hat doch zu ihrem Grunde, der sich gar nicht als solcher angibt, immer das Sichverstehen der jüdischen Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott, wie es als in seinem Ursprung vorgestellt ein Sichverstehen in der reinen Einbildungskraft ist.

Diese Darstellung nun der Geschichte des jüdischen Volkes und seines Verhältnisses zu seinem Gott musste ihr Ende nehmen mit dem Auftreten der Propheten. Das selbständige Gelten der geschichtlichen Berichte der Schriftgelehrten, wie sie, indem die reine Einbildungskraft ihnen immer zu Grunde liegt, doch nur einen Stoff behandeln, der im Gebrauch des gemeinen Verstandes vorgestellt ist und der unter Anwendung der reproduktiven Einbildungskraft schriftlich ausgestaltet ist, wurde in seiner bloß beschreibenden Mitteilung abgelöst durch die Verkündigung der Propheten, die, indem sie als solche auch



durch den gemeinen Menschenverstand bestimmt ist und in reproduktiver Einbildungskraft vollzogen ist, sich darin selbst doch als das Sprechen Gottes angibt. Der gemeine Menschenverstand und die reproduktive Einbildungskraft haben hier nicht mehr den Charakter eines geschichtlichen Berichts, sondern sie gelten in Unmittelbarkeit als das offenbare Sprechen Gottes. Die reine Einbildungskraft, die sich zuvor nur auf die Weise einer eigenständigen und für sich geltenden Darstellung als auf die Weise des im Gegebensein befangenen gemeinen Menschenverstandes vorstellig machen konnte, vollzieht sich nun für das Verstehen der Propheten selbst, aber auch für das Verstehen derjenigen, die die Verkündigung der Propheten hören, so als gegenwärtig, dass der gemeine Verstand sich an sich selbst – zusammen mit der reproduktiven Einbildungskraft – als das Geschehen der unbedingten Bedeutung, die die reine Einbildungskraft meint, angibt.

In der Verkündigung der Propheten geschieht eine Umwandlung der Bedeutung des gemeinen Menschenverstandes und der reproduktiven Einbildungskraft. Bis hin zu den Propheten versteht der gemeine Menschenverstand sich selbst in einem Benommensein durch das Schongegebensein der Welt und der Menschen in der Welt. In diesem Benommensein durch das Gegebene ist er gleichwohl in der unbedingten Bedeutung und in dem in sich unbedingten Verstehen der reinen Einbildungskraft gegründet. Mit dem Sprechen aber der Propheten, mit ihrer Verkündigung, tritt es ein, dass der gemeine Menschenverstand durch sich selbst und als solcher als das Sichausführen der reinen Einbildungskraft in ihrer unbedingten Bedeutung und in ihrem in sich unbezüglichen Verstehen gilt. Diese Umwandlung des gemeinen Menschenverstandes tritt durch die Verkündigung der Propheten, durch die Worte, die sie sprechen, ein. Das Verkündigen der Propheten ist als Aussprechen selbst in der Welt gegeben; aber dadurch, dass dieses Aussprechen selbst als etwas Gegebenes in der Welt vorkommt und von den Menschen erfahren und als gegeben vernommen wird, nimmt das Gegebensein der Welt als ganzes – durch dieses Geschehen in ihm selbst – eine neue Bedeutung an. Das Gegebensein der Welt und der Menschen ist im gemeinen Menschenverstand nicht mehr als ein unverstandenes Geschehen, durch das er benommen ist, und in das er hineingeworfen ist, erfahren, sondern das Gegebensein der Welt hat dadurch, dass das Sprechen der Propheten in ihm vorkommt, als solches den Charakter des unbedingten Geschehens von Offenbarsein, es hat an sich selbst den Charakter des Geschehens des göttlichen Willens

als sein Sichbezeugen auf die Weise des Gegebenseins der Welt und des Menschseins in der Welt. Das Gegebensein der Welt mit dem Gegebensein des Menschen in ihr wird in seinem geschichtlichen Sichentwickeln für das Sichverstehen und Weltverstehen der Menschen im gemeinen Menschenverstand als solches ein heilsgeschichtliches Geschehen, und dieses heilsgeschichtliche Geschehen ist es nun, das für das Verstehen des gemeinen Menschenverstandes die wahre Bedeutung des Gegebenseins der Welt und der Menschen ausmacht.

Damit hat sich also das Gegebensein der Welt mit dem Dasein der Menschen in ihr in seinem Bestimmtheit gar nicht verändert, aber dieses Gegebensein der Welt gilt für das Sichverstehen und das Weltverstehen der Menschen als solches und an sich selbst als das Geschehen des göttlichen Willens als Offenbarsein. Die reine Einbildungskraft bestimmt den gemeinen Menschenverstand nicht mehr als das in ihm und unter seinem Benommensein durch das Schongegebensein der Welt und der Menschen verborgene Geschehen des Verstehens der unbedingten Bedeutung der Welt und des Menschseins, sondern der gemeine Menschenverstand gibt sich in seinem Erfahren des Gegebenseins der Welt und der Menschen an sich selbst als das Offenbarsein der unbedingten Bedeutung des Geschehens der Welt und des Menschseins als eines heilsgeschichtlichen Fortschreitens an, das das des Sichverstehens der Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott ist. Der gemeine Menschenverstand ist damit für sich zu einem Verstehen gelangt, in dem er nicht mehr, ohne dabei über sich selbst befinden zu können, in sein sinnliches Erfahren des Gegebenseins der Welt und seiner selbst in seinem Bestimmtheit gebunden ist, sondern in dem er als das Sichvollziehen der unbedingten und unbezüglichen heilsgeschichtlichen Bedeutung der Welt im Willen Gottes statthat. Das sinnliche Gegebensein der Welt gilt als solches als das Sichausführen des unbedingten und unbezüglichen Geschehens des göttlichen Willens.

Die Wandlung des gemeinen Menschenverstandes, die damit eingetreten ist, dass der gemeine Menschenverstand das Gegebensein der Welt und des Menschen durch das Verkündigen der Propheten, das als Aussprechen selbst in der Welt gegeben ist, versteht, so dass darin das Gegebensein der Welt mit dem Dasein der Menschen in ihr als das heilsgeschichtliche weltliche Sicherfüllen des Willens Gottes offenbar ist, bedeutet aber auch, dass das Gegebensein der Welt und der Menschen, wie es als solches ein ganzes und in sich beschlossenes Geschehen ist, sich für das Sichverstehen und Weltverstehen der Menschen

durch sich und auf seine Weise selbst in seinem bloßen Geschehen als das Verkündigen der Propheten, wie es in und als Aussprechen statthat, angebe. Die Wandlung des gemeinen Menschenverstandes, wie sie durch das Verkündigen der Propheten als Aussprechen in der gegebenen Welt statthat, bedeutet auch noch, dass die gegebene Welt mit den Menschen in ihr sich als solche und als ganze, als das Gegebensein, das sie ist, als das Vollendetsein in sich der heilsgeschichtlichen Bedeutung, die sie als das Geschehen des Willens Gottes ist, bezeugt. Die Welt gibt sich als ganze und als in sich beschlossen in dieser ihrer unbedingten Bedeutung auf die Weise des Gegebenseins, in dem sie sich darstellt, an. Das bedeutet aber, sie gibt sich auf die Weise ihrer selbst und als die ganze Welt, wie sie das Sichverstehen der in der Welt gegebenen Menschen ist, selbst aus dem Geschehen der Verkündigung in Aussprechen heraus als das heilsgeschichtliche Geschehen und das Sichvollziehen des Willens Gottes an. Das Verkündigen der Propheten vollendet sich in Christus, durch den die gegebene Welt, wie sie auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes als das Sichverstehen, das Weltverstehen ist, der Menschen statthat, das Geschehen des Gegebenseins der Welt und der Menschen auf die Weise des Verstehens des gemeinen Menschenverstandes so ist, dass diese gegebene Welt als solche und als ganze nichts ist als die prophetische Verkündigung selbst und das Geschehen des Aussprechens als Verkündigung. In dieser Verkündigung hat das Geschehen der Welt und das Sichverstehen der Menschen als solches und als ganzes sein Gegenwärtigsein.

Christus ist als der Prophet, der zu ihnen spricht, für die Menschen, die ihn hören, auf die Weise ihres Sichverstehens in der gegebenen Welt da. Sie erfahren in ihrem Sichverstehen und Weltverstehen sein Gegenwärtigsein als das Dasein eines Menschen in der Welt, der gleich ihnen im Selbstverständnis und Weltverständnis als erkennendes Ich in der Welt lebt. Und indem sie seine Verkündigung hören, erfahren sie darin die Bedeutung vor Gott der Welt und des Menschseins als in sich beschlossen und vollendet. Diese in sich vollendete Bedeutung der Welt und des Menschseins erfahren sie im Gegenwärtigsein Christi, der zu ihnen spricht, so, dass für sie Christus in seinem Selbstverständnis und in seinem Erfahren der Welt ein Mensch ist, wie sie selbst es für sich sind. Dieses Verstehen ihrer selbst, der gegebenen Welt und auch des Propheten, der in der gegebenen Welt zu ihnen spricht, ist ein Verstehen im gemeinen Menschenverstand und durch den gemeinen Menschenverstand, der nun aber als solcher für sich

nicht mehr das bloße Benommensein durch das Schongebensein der Welt ist, sondern vielmehr durch sich selbst und auf seine Weise das Geschehen der Welt und des Menschseins in Gott erfahren lässt. Dass der Prophet selber als erkennendes und erfahrendes Ich ein solches Selbst- und Weltverständnis habe und sei, das liegt in der in sich unbezüglichen Bedeutung des Sichvollziehens des gemeinen Menschenverstandes als Fürsichsein in Gewissheit. Worin aber die Menschen, die den Propheten hören, dem Sichverstehen des Propheten, der in seinem Leben für sie ein Mensch ist, wie sie selbst es sind, nicht entsprechen, das ist, dass sie ihn als den Menschen, der zu ihnen spricht, in seiner Verkündigung nur durch das Hören der Worte, die er zu ihnen spricht, nicht aber in der Kraft eigener Verkündigung, verstehen können. Sie wissen, dass Christus ein Mensch ist, wie sie selbst es sind, aber sie wissen es so, dass sie das Geschehen seines Sprechens in der Welt nur durch ihr Hören verstehen: dass sie der Bedeutung seines Daseins auf Erden, die ihnen durch seine Verkündigung offenbar wird, nicht auf die Weise des unmittelbaren Geschehens seines Sprechens, sondern nur auf die Weise des Hörens seines Sprechens inne sind.

Wir können von unserem Verstehen der Gegenwart Christi auf Erden für uns selber sagen, dass Christus auf Erden ein Mensch so gewesen ist, wie wir selber es sind. Aber, was wir nicht behaupten können, ist, dass wir aus uns selbst auch in Unmittelbarkeit die Kraft des Sprechens, des Verkündigens Christi seien. In ihrem Sicherfahren in Miteinandersein verstehen sich die Menschen, wenn sie miteinander sprechen, auch wenn sie die Erfahrung des Sprechens der Anderen immer nur in Hören machen, aus dem allgemeinen Gelten des gemeinen Menschenverstandes heraus, in einem wechselseitigen Verstehen des Geschehens ihres Sprechens. Die Verkündigung Christi gilt als solche als das Geschehen des gemeinen Menschenverstandes, in dem wir alle – und auch Christus – unser Selbst- und Weltverständnis sind, in der Weise, dass es an sich selbst und ohne dass sich an seinem Geschehen in Bestimmtheit etwas ändern würde, als solches als das Geschehen des Gottesverhältnisses der Menschen statthat. Als dieses sein Geschehen als die unbedingte Bedeutung des Gottesverhältnisses der Menschen gibt der gemeine Menschenverstand aus der Verkündigung Christi heraus, die die Menschen in ihrem Selbst- und Weltverständnis als ein Geschehen, das für ihr Sichverstehen und in ihm statthat, erfahren, das Hören aller anderen Menschen als ein Erfahren in Unmittelbarkeit der unbedingten Bedeutung der Verkündigung Christi an: die

Verkündigung Christi selbst aber, aus der diese Umwandlung der Bedeutung des gemeinen Menschenverstandes entspringt, ist, sofern sie das Geschehen des Ursprungs ist, in diesem in sich gewandelten Geschehen der Bedeutung des gemeinen Menschenverstandes, ihr Offenbarsein als das Offenbarsein des gemeinen Menschenverstandes für sich selbst so, dass der gemeine Menschenverstand die Verkündigung zwar als gegeben begreift, doch ohne die Möglichkeit ihres Geschehens durch sich verstehen zu können. Wir verstehen in Hören alle anderen Menschen, wenn sie in der Welt und auf die Weise der Welt zu uns sprechen, wir verstehen in Hören auch die Worte Christi in der Welt. Aber was der in sich gewandelte gemeine Menschenverstand sei, wie er durch das Sprechen Christi und als es statthat, das können wir nur auf die Weise dieses in sich gewandelten Menschenverstandes begreifen. Im Hören Christi verstehen wir auf die Weise dieses verwandelten Menschenverstandes, in dem auch Christus selbst lebt; das Sprechen Christi hören wir in dem durch das Hören der Verkündigung verwandelten gemeinen Menschenverstand und in ihm versteht es auch Christus selber. Aber diese Situation bedeutet für uns, dass wir das Geschehen von Christi Sprechen, als den Ursprung, nicht verstehen. Nur das uns gegebene Sprechen Christi selbst, das wir auf die Weise unseres Hörens erfahren, und das auch für Christus in seinem Sichverstehen als Mensch so statthat, kennen wir, aber wir können nicht begreifen, was das Geschehen der Verkündigung für sich selbst und in sich selbst sei.

Was wir mit diesen Überlegungen – nebenbei – auch sagen wollen, ist, dass es mit Christus für den jüdisch-christlichen Glauben ein solches Sichverstehen des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott nicht mehr geben kann, in dem dieses Verhältnis durch ein Begreifen des gemeinen Menschenverstandes in einem in Gegebensein vorgestellten Bestimmtheit angegeben wäre. Dies muss sich so verhalten, weil durch das Sprechen Christi und durch das Hören seines Sprechens die Bedeutung des gemeinen Menschenverstandes sich so gewandelt hat, dass er sich in sich selbst und auf seine Weise, als das Sichverstehen und das Weltverstehen der Menschen, das durch ihn geschieht, als das Geschehen des Gottesverhältnisses des Menschen angibt. Es kann also der gemeine Menschenverstand sich selbst gar nicht mehr durch Offenbarungen und Wunder meinen und vollziehen, sondern er ist als solcher das Offenbarsein des Gottesverhältnisses der Menschen.

Mit dem Leben Christi auf Erden hat das Sichverstehen der jüdi-

schen Menschen in ihrem Gottesverhältnis, wie es in seinem Grunde durch die reine Einbildungskraft geschieht, sich darin vollendet, dass der gemeine Menschenverstand, auf dessen Weise die Menschen ihr Selbstverständnis und ihr Weltverständnis haben und sind, sich als solcher selbst als die Weise des Sicherfüllens der unbedingten Bedeutung, die die reine Einbildungskraft meint, versteht. Das Verhältnis der Menschen zu Gott findet nicht mehr auf die Weise statt, dass Gott sich durch sein Sprechen den Menschen in dieser auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes begriffenen Welt in Gegebensein offenbare, die Welt des gemeinen Menschenverstandes geschieht vielmehr in dem Gegebensein, das sie im menschlichen Selbst- und Weltverständnis ist, als solche in Unmittelbarkeit als das Gegenwärtigsein Gottes in seinem Willen. Das Gegenwärtigsein Gottes in seinem Willen hat auf die Weise des Gegebenseins der Welt im gemeinen Menschenverstand statt, wie es als das Gegebensein, das es ist, das Selbst- und Weltverständnis der Menschen ist. Das Sichverstehen der Menschen im Glauben, wie es dergestalt als die Vollendung in sich des jüdisch-christlichen Glaubens statthat, bleibt aber in sich selbst doch dadurch an das Geschehen des gemeinen Menschenverstandes in der Bindung an das Gegebensein – nicht mehr als sein Benommensein durch es – bezeichnet, dass das Verkündigen Christi, das das Geschehen des Menschseins als Sprechen Gottes in Unmittelbarkeit ist, nur durch das in der gegebenen Welt gegebene Sprechen Christi erfahren ist und zwar so, dass auch Christus, der das Geschehen des Menschseins als Hören des Sprechens Gottes, und als dieses Hören in Unmittelbarkeit das Geschehen des göttlichen Willens ist, dieses unbedingte Geschehen doch nur als einzelner Mensch für einzelne Menschen in einem Verstehen in Gegebensein verkündigen kann.

Mit Christi Tod, wie er für das Sichverstehen und Weltverstehen der Menschen in der Welt statthat, fällt das Verstehen der Verkündigung Christi im gewandelten Verstehen des gemeinen Menschenverstandes als ein Verstehen in Gegebensein unter das Vergangensein und Schonvollendetsein, in dem der gemeine Menschenverstand sich – auch in seiner gewandelten Bedeutung – als das Begreifen der Welt und des Menschseins in Gegebensein angibt. Als die unbedingte Bedeutung, die der gemeine Menschenverstand meint, hat das Gegebensein, das sich als Vergangensein darstellt, seine unbedingte Bedeutung als der Begriff. Das Gegebene gibt sich selbst und als solches als der Begriff an. Die Verkündigung Christi erscheint nun als der sich als

unbedingt geltend angehende Begriff. Und unter diesem Geschehen der Verkündigung als der unbedingt geltende Begriff, wird dann die Verkündigung als solche ausgelegt. Diese Auslegung betrifft nicht den in sich vollendeten Glauben als solchen, sie betrifft diesen Glauben nur, sofern er auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes als ein Geschehen in Vergangensein begriffen sein soll. Unabhängig von seinem Sichauslegen in Begriffen hat das Sichverstehen des Menschen in der gegebenen Welt in der Vollendung des Glaubens statt. Die Auslegung durch das Begreifen aber erstellt in diesem Geschehen des Glaubens in Unmittelbarkeit sein Verstehen durch den Begriff, in dem der gemeine Menschenverstand sich, seines Gewandeltseins unbeschadet, aus seiner Bindung an das Gegebensein heraus vollzieht.

Der in sich vollendete jüdisch-christliche Glaube gibt sich aus sich und als solcher in der philosophischen Reflexion auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes und mit den Mitteln des gemeinen Menschenverstandes an. Indem die philosophische Reflexion sich so des gemeinen Menschenverstandes bedient, hat sie aber für die Weise ihres Sichausführens zwei Möglichkeiten. Sie kann sich – nach dem Tode Christi aus der Vollendung in sich des Glaubens – in ihrem auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes vollzogenen Begreifen in Unmittelbarkeit durch den gemeinen Menschenverstand meinen, sie kann sich aber in diesem Begreifen auch auf die geschichtliche Entwicklung des Glaubens beziehen, wie sie in den biblischen Schriften vorgetragen ist und in ihre Auslegung des Glaubens die geschichtliche Entwicklung mit hineinnehmen. Die erste Form der philosophischen Reflexion, in der das Sichverstehen der Menschen im Glauben in Unmittelbarkeit auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes und durch ihn ausgelegt ist, ist die – im engeren Sinne – als die christliche Auslegung zu verstehende philosophische Besinnung auf den Glauben. Sie versteht das Sichverstehen der Menschen im Glauben in Unmittelbarkeit auf die Weise ihres dogmatischen Begreifens. In ihrer zweiten Form nimmt die philosophische Auslegung die geschichtliche Entwicklung des Glaubens in ihr dogmatisches Begreifen des Sichverstehens der Menschen im Glauben auf und versteht in ihm und auf seine Weise auch die Geschichtlichkeit des Glaubens.

Wir können uns nun hier in dieser kurzen Darstellung nur auf solches philosophisches Denken beziehen, für das die dogmatisch begreifende Auslegung des Glaubens, wenn sie sich als solche als gültige Auslegung, als Auslegung, die durch sich die Wahrheit des Glaubens

vorstellig macht, versteht, gerade als eine Auslegung erscheint, die der Wahrheit des Glaubens nicht entsprechen kann, die vielmehr einen – verborgenen – Atheismus in sich enthält. Diese Denker können aber ihre Widerlegung der dogmatischen Auslegung des Glaubens selbst auch wieder nur auf die Weise des dem gemeinen Menschenverstand verpflichteten dogmatischen Begreifens durchführen. Auf diese Weise setzen sie sich Angriffen aus, denen sie sich selbst nur in dogmatischer Behauptung widersetzen können.

Für die erste der beiden Möglichkeiten einer Widerlegung der dogmatischen Auslegung des Sichverstehens der Menschen im Glauben, wie sie sich in Bezug auf das christlich dogmatische Sichverstehen im Glauben in dem doch ebenfalls dogmatischen Verwerfen solchen Glaubensverständnisses darstellt, werde ich mich auf Anselm und auf Meister Eckhart beziehen. Die zweite Form einer Widerlegung des dogmatischen Begreifens des Glaubens, die in ihr auch dogmatisches Verfahren die geschichtliche Entwicklung des Glaubens mit aufnimmt, finden wir – für diese Darstellung – in dem philosophischen Denken Spinozas, das aus der Sicht des christlichen und auch des jüdischen Glaubensverständnisses als atheistisch angegriffen und verworfen worden ist. Spinoza widerlegt das dogmatische Begreifen des Glaubens, indem er dieses dogmatische Begreifen im Geschehen des gemeinen Menschenverstandes voraussetzt, das sich in seinem behauptenden Verfahren doch selbst schon als das Sichvollziehen der reinen Einbildungskraft versteht und aus ihr das Selbst- und Weltverständnis des Menschen in ihrem zeitlichen gegebenen Dasein als solches als das Gottesverständnis der Menschen, als ihr Sichverstehen im vollendeten Glauben nimmt. Das dogmatische Sichverstehen der Menschen in ihrem weltlichen Dasein, das sie auf die Weise des Lebens im gemeinen Menschenverstand sind, gibt sich für Spinoza in sich selbst in Unmittelbarkeit als das Geschehen des Gegenwärtigseins Gottes an, d. h. das Sichverstehen der Menschen ist als solches und auf seine Weise das Sichverstehen Gottes in seinem unbedingten Geschehen. Dem gemeinen Menschenverstand wird so aus ihm selbst heraus sein eigenständiges Gelten entzogen, und sein Begreifen wird in das göttliche Geschehen hineingenommen. Weil das aber in der Lehre Spinozas immer noch in Behaupten geschieht, konnte er von den Dogmatikern selbst des Atheismus bezichtigt werden.

Im letzten Kapitel meiner Untersuchung des Sichauslegens des jüdisch-christlichen Glaubens in der philosophischen Besinnung gehe



ich dann noch auf Kant ein. Kants Lehre ist nicht im strengen Sinne von den dogmatischen jüdischen und christlichen Auslegern des Glaubens verworfen worden, und er ist nicht aus der Kirche ausgeschlossen worden. Aber er hat sich in seinem philosophischen Denken – auch wieder nicht schlechthin, aber doch in seiner Denkweise – selber von aller kirchlichen Lehre ferngehalten. Er hat das eigenständige Gelten des gemeinen Menschenverstandes, wie es sich als solches als berechtigt ansieht, durch sich auch die wahre Auslegung des Sichverstehens der Menschen im Glauben zu erstellen, schon in der *Kritik der reinen Vernunft* damit aufgehoben, dass er sagt: das Begreifen der Menschen, wie es im Gebundensein in das Schongebensein der Welt stattfindet und sich darin als ein Denken nimmt, das über die Erkenntnis von Sein und Wahrheit verfügt, hat in seinem Sichvollziehen in sinnlichem Erfahren eine solche Bedeutung gerade nicht, sondern was es erkennt, ist bloßes Erscheinen, das von einem Anfang und einem Ursprung, wie davon die reine Einbildungskraft behauptend gehandelt hat, gerade nichts erkennen lässt. Gleichwohl steht der Mensch auch im Glauben und hat im Glauben das Verstehen des Geschehens des Unbedingten als des Ideals: in einem Verstehen, das keine Erkenntnis ist. In seinem Verstehen des Ideals versteht er sich – ohne weltliche Erkenntnis, ohne eine ihm gegebene Erkenntnis von Wirklichem – gleichwohl so im Innesein in Gott, dass ihm sein Leben in der gegebenen Welt als das Sichgestalten dieses Verstehens gelten kann.

# Erster Teil

## Das Alte Testament und die Evangelien

### 1. Die ersten Menschen

Die Bibel berichtet uns im ersten und dann im zweiten Kapitel des 1. Buches Moses in zwei verschiedenen Texten von der Erschaffung der ersten Menschen. Sie wurden nebeneinander beibehalten, obgleich sie in ihrer Darstellung nicht übereinstimmen. Der Text des 1. Kapitels spricht nur im allgemeinen von der Erschaffung des Mannes und der Frau, nach dem zweiten Kapitel aber wird, nachdem der erste Mensch als ein Mann erschaffen ist, später auch noch die Frau als seine Gefährtin erschaffen. Für unsere Betrachtung hier wollen wir uns an den Text des 2. Kapitels halten.

Zuvor aber müssen wir zur biblischen Darstellung der Schöpfung der Welt mit den ersten Menschen in ihr bemerken, dass der Bericht – für unser Verständnis der menschlichen Erkenntnis – nicht auf tatsächlicher durch sinnliche Erfahrung ermöglichter Feststellung beruhen kann, sondern dass er für uns das Produkt einer Erfindung aus schöpferischer Einbildungskraft ist. Insofern er aus bloßer Einbildungskraft gestaltet ist, können wir von ihm auch sagen, dass er in reiner Einbildungskraft erbildet worden ist. Aber diese reine Einbildungskraft hat ihre Darstellung des Anfangs der Welt und des Daseins der ersten Menschen in der Welt doch nur entwerfen können, indem sie dafür auch von der sinnlichen Erfahrung Gebrauch gemacht hat, in der die Menschen die Welt nur als eine schon gegebene Welt und die Menschen in ihr nur als schon gegebene Menschen wissen. Kant hat gesagt, dass die reine produktive Einbildungskraft sich in Bildern immer nur gestalten kann, indem sie sich dazu der reproduktiven Einbildungskraft bedienen muss, die sich als Vorstellungskraft auf unsere sinnliche Erfahrung von der gegebenen Welt und von den gegebenen Menschen bezieht. Mit den Mitteln der reproduktiven Einbildungskraft und auf deren Weise gestaltet die reine Einbildungskraft, die sich selbst als aller

Erfahrung voraufgehend versteht, dann gleichwohl auch das Verstehen des Anfangs der Welt und des Erschaffens der ersten Menschen. Sie weiß sich dabei als reine Einbildungskraft: als eine Einbildungskraft, die sich gar nicht auf die sinnliche Erfahrung einer ihr schon gegebenen Welt und gegebener Menschen bezieht, sondern die den Anfang als ein Hervorgehen schlechthin, das unter keinem Bedingtsein durch Gegebenes steht, in einem ursprünglichen Geschehen von Offenbarsein versteht. Da nun aber alle unsere Erkenntnis von Gegebenem eine Erkenntnis aus sinnlicher Erfahrung ist, ist diese reine Einbildungskraft, die ihre Gestalten doch nur mit den Mitteln der reproduktiven Einbildungskraft erbilden kann, ein Geschehen, das sich selbst unbegreiflich bleibt. In der biblischen Darstellung vom Anfang der Welt und der Menschen findet eine Verkündigung statt, der, indem sie sich in ihren Bildern auf die schon gegebene Welt und auf die schon gegebenen Menschen bezieht, ihre eigene unbedingte Bedeutung auch unbegreiflich bleiben muss.

Gott macht den ersten Menschen aus Erde, belebt ihn und versetzt ihn in den Garten Eden. Er sagt zu ihm: »Du sollst von allerlei Bäumen im Garten essen, aber von dem Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn welches Tages, davon du issest, wirst du des Todes sterben.« (1. Mose 2, 17) Der Herr hat Adam als ein bedürftiges Wesen erschaffen. Um leben zu können, muss Adam essen und trinken; er spürt den Hunger und den Durst. Adam hört, dass Gott ihn für die Befriedigung seines Hungers unter ein Verbot stellt. Er hört es und hält sich daran. Dass der Herr ihn für die Befriedigung seines Bedürfnisses auch einer Einschränkung unterstellt, ist für ihn eine Selbstverständlichkeit.

Mit dem Dasein Adams allein in der Welt aber ist für den Herrn die Bedeutung, die das Dasein des Menschen im Bestehen der Welt hat, noch nicht ganz verwirklicht. Der Herr sagt: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei: Ich will ihm eine Gefährtin machen, die um ihm sei.« (1. Mose 2,18) Zur Bestimmung des Daseins des ersten Menschen durch Gott gehört es, dass er bedürftig ist und nicht von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen essen darf. Aber diese Situation des Menschen in der Welt ist so nicht ein wirklich gutes Dasein: und Gott fügt zu dem Leben des Menschen auf Erden dieses Gutsein hinzu, indem er ihm die Gefährtin schafft. Der Herr versenkt Adam in einen tiefen Schlaf, und ohne dass Adam Kenntnis davon hätte, erschafft er dem Schlafenden die Gefährtin. Gott nimmt eine der Rippen Adams

und formt aus ihr die Eva. Adam weiß also nichts von der Erschaffung seiner Gefährtin. Diese Gefährtin ist ihm, wenn wir es so beschreiben, für den Bericht der Schriftgelehrten plötzlich in sinnlicher Erfahrung gegeben. Für Adam ist Eva in seinem sinnlichen Erfahren plötzlich auch als schon gegeben gegenwärtig. Aber dieses Erfahren des Gegenwärtigseins seiner Gefährtin geschieht für das Sichselbstverstehen Adams als das Sichvollziehen einer unbedingten Bedeutung, die gerade nicht in der sinnlichen Erfahrung gegeben werden kann, sondern die nur der reinen Einbildungskraft, wie sie sich mit den Mitteln der reproduktiven Einbildungskraft selbst ausgestaltet, als solcher zugehört. Dieser unbedingten Bedeutung, die nur der reinen Einbildungskraft zugehört, kann nun für die Schriftgelehrten durch die Sprache, und nur durch sie, Ausdruck gegeben werden. Adam sagt: »Das ist doch Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleisch. Man wird sie Männin heißen, darum dass sie vom Manne genommen ist.« (1. Mose 2,23) Und weiter sagt er dann: »Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und an seinem Weibe hängen, und sie werden sein ein Fleisch.« (1. Mose 2,24)

Die reine Einbildungskraft, aus der der Bericht der Schriftgelehrten vom Anfang der Welt und vom Dasein der ersten Menschen gestaltet ist, ist, indem sie ihre Gestalten mit den Mitteln der reproduktiven Einbildungskraft erbildet, doch nicht einfach in die Reproduktion gebunden, sondern sie gibt, durch die Sprache, die selbst in der gegebenen Welt vorkommt, das Sichverstehen der Menschen an, das zwar auch an ihr sinnliches Erfahren gebunden bleibt, das aber darin in sich selbst auch das Geschehen unbedingter Bedeutung ist, die sich im Aussprechen, das vorgebracht und das von anderen gehört wird, als solche angibt. Von solcher Bedeutung handeln die Schriftgelehrten, indem ihr Schöpfungsbericht als ganzer ein solches Sichverkündigen des Sichverstehens der Menschen durch das Sprechen, das selbst in der Welt gegeben ist, sein soll. Für Adam hat, indem Eva nun neben ihm steht, und mit ihm in der Welt da ist, ein ganz neues Verstehen des Menschseins statt, ohne dass er doch eine Erkenntnis davon hätte, wie es zu dieser neuen Situation seines Sichverstehens in seinem Dasein in der Welt gekommen ist. Diese neue Situation seines Sichverstehens ist aber, dass sein eigenes leibliches Dasein, in dem er sich in Eigenständigkeit erfährt, für ihn eigenständiges Leiblichsein gerade so ist, dass es sein in sich beschlossenes Sein auf die Weise seines Geschehens als das Einssein mit Eva, die auch für sich eigenständig da ist, ist. Die Selbigkeit des

Sichverstehens Adams in seinem leiblichen Dasein geschieht auf die Weise, dass Adam sein Sichverstehen als Mensch aus dem Gebundensein in seinen eigenen Leib heraus und auf seine Weise als das Geschehen eines Leiblichseins, das als solches auch Evas Leiblichsein ist, das gattungshafte Geschehen des Leiblichseins, das Aussprechen ist. die doch als zweiter Mensch neben ihm da ist, ist. Aus dieser Situation aber des leiblichen Daseins der Menschen auf Erden sind dann die Kinder da, die sich auch wieder in einem eigenständigen leiblichen Dasein verstehen.

Das Geschehen des Menschseins als Sichverstehen beschließt sich so in seinem leiblichen Sichvollziehen im Gegebensein der Welt für sich selbst als das Verstehen des leiblichen Einsseins des Mannes und der Frau in ihrem Dasein in der Welt. Das Geschehen aber dieses Sichverstehens der Menschen so, dass es leibliches Einssein da meint, wo in der gegebenen Welt doch zwei einzelne Menschen leben, stellt sich für Eva ganz anders dar als für Adam, der sich – ohne Erkenntnis – aus seinem leiblichen Dasein in der Welt heraus mit Eva als ein in Einssein geschehendes leibliches Dasein weiß. Für Eva geschieht ihr Dasein in der Welt als der Anfang, der nicht nur Unerkanntsein bedeutet, sondern der, wenn wir so sagen dürfen, für sie eine Bedeutung ist, von der es kein weltliches Aussprechen gibt. In diesem ihren Sicherfahren aus einer Bedeutung, die nicht ausgesprochen werden kann, erfährt sie sich durch die gegebene Welt, in der auch Adam für sie gegenwärtig ist, als das Sichverstehen, in dem sie sich auf die Weise des Erkennens dessen, was für sie als gegeben da ist, als Ich in der Welt weiß. Was so für sie geschieht, ist das Gute des Menschseins. Die Weise aber, wie sie sich in diesem Guten in ihrem leiblichen Dasein weiß, ist ihr Sicherfahren in Bedürftigsein. Es kann sein, dass sie, indem sie sich so in Bedürftigsein erlebt, schon durch Adam von dem Verbote Gottes gehört hat, aber die Stimme Gottes selbst hat sie nicht gehört. Sie erfährt das Wort Gottes auf eine bloß weltliche Weise, auf die Weise weltlichen Erfahrens und Vorstellens, wie es als solches durch das Bedürftigsein, in dem sie sich selbst erfährt, bezeichnet ist. In dieser Situation des Anfangs ihres Daseins, wo Eva sich also in ihrem weltlichen Dasein nicht aus dem Sprechen Gottes versteht, sondern nur – in der Welt – durch Adam von dem Verbote Gottes hört, geschieht ihr Sichverstehen darin, dass das Verbot – weltlich – ausgesprochen ist, in dem Bedürftigsein, als das es sich vollzieht, als solches als das unbedingte Geschehen von Versuchtsein. Die unbedingte Bedeutung, als die das Sichverstehen des Menschen für

sich selbst auf die Weise seines Daseins als Bedürftigsein statthat, ist für sich selbst und als solche ihr Geschehen als das Versuchtsein. Dieses Geschehen des Sichverstehens, das, indem es seine unbedingte Bedeutung als solche als das Bedürfnis ist, das Versuchtsein ist, geschieht – als der Vollzug des Guten – für Adam und Eva als das Sichvollziehen ihres leiblichen Einsseins.

Als die Versuchung geschieht das Sichvollziehen des menschlichen Lebens, sofern es für sich schon das Geschehen des Guten ist. Diese Versuchung ist, indem sie als Vollzug des Guten geschieht, so beschaffen, dass sie als das Sichvollziehen der unbedingten Bedeutung des Bedürftigseins des menschlichen Lebens in der Welt geschieht. Wenn wir es in unserer modernen Sprachweise ausdrücken wollen, so könnten wir sagen: Es wird von uns auf die Weise eines analytischen Urteils erkannt, dass zu der Versuchung auch gehört, dass ihr nicht widerstanden werden kann. Es ist unmöglich, dass Eva der Versuchung widersteht, und das gilt aus der Einheit ihres Miteinanderseins mit Adam in Unmittelbarkeit auch für Adam selbst. Mit diesem Geschehen des Sichverstehens des bedürftigen Menschen als Versuchtsein und mit der Unmöglichkeit, diesem Versuchtsein zu widerstehen, führt sich die Bedeutung des Geschehens des menschlichen Daseins in der Welt – als das Geschehen des Guten – als solche aus. »Und Gott der Herr sprach: Siehe Adam ist so worden als unsereiner, und weiß, was gut und böse ist.« (1. Mose 3,22)

Der Anfang ist ein Geschehen, das jenseits alles Aussprechens ist. Das Sichverstehen des Menschen aber in seinem Gegebensein in der Welt, ist ein Sichverstehen in Erkennen, das, indem es aus dem Statt-haben des menschlichen Daseins in der Welt als das Gute geschieht, das Sicherkennen des Menschen in der Unterscheidung des Guten und des Bösen ist. Diese Unterscheidung geschieht für die Menschen, sofern sie das Wort Gottes hören, als eine Unterscheidung, die Gott ursprünglich selber macht. Diese Unterscheidung, die Gott macht, bedeutet aber für den Menschen, sofern er aus dieser Unterscheidung heraus sein Sichverstehen als Weltwesen ist, dass sein Leben als das Gute als solches sein Sichvollziehen unter dem Fluche Gottes, nämlich als ein Leben, das sich selbst in Ausgestoßensein vom Leben verstehen muss, ist. Adam und Eva hören und verstehen – in der Welt – gemeinsam die Worte des Herrn: »... bis dass Du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist; denn du bist Erde und sollst zu Erde werden« (1. Mose 3,19).

Aber das Leben des Menschen ist als das Geschehen des Anfangs auf Erden auch in seinem Ausgestoßensein von Gott doch das Gute: der Fluch betrifft das Leben in der Welt, nicht aber das anfängliche Geschehen des Lebens als das Gute. Der eben zitierte Text geht deshalb unmittelbar so weiter: »Und Adam hieß sein Weib Eva, darum, dass sie eine Mutter ist aller Lebendigen.« (1. Mose 3, 20) Das Leben Adams und Evas auf Erden steht unter dem Fluche Gottes, aber es ist gleichwohl, wie es in ihrem Gemeinsamsein seine Vollendung hat, das Gute. Das Leben der Menschen ist ein Leben, das für ihr Sichverstehen durch den Tod bezeichnet ist; aber indem sie sich in ihrem Sichverstehen auch dem Tode unterworfen wissen, ist ihr Leben in diesem seinen Sichverstehen doch ein in sich unbedingtes Geschehen, und das Verstehen des Todes geschieht im in sich unbedingten Geschehen des Lebens, das als in sich unbezüglich selbst die Natur des Anfangs hat. Und in diesem ihrem Sichverstehen wissen sich die Menschen, obgleich sie sich durch den Fluch Gottes unter dem Tode verstehen, in solchem Sicherfahren auch als das fortdauernde Geschehen ihres Lebens. »Adam hieß sein Weib Eva, darum, dass sie eine Mutter ist aller Lebendigen.« Das Gutsein des menschlichen Lebens findet unter dem Fluche Gottes doch statt: es findet unter dem Bezeichnetsein des menschlichen Lebens durch den Tod im Selbst- und Weltverständnis der Menschen in seinem Sicherfahren im zeitlichem Geschehen seines Lebendigseins statt.

Adam und Eva haben zwei Söhne, Kain und Abel. Abel verehrt Gott in religiösem Kult und der Herr sieht seinen Kult als ihm wohlgefällig an. Auch Kain verehrt Gott in Kult, aber der Herr sieht sein Opfer nicht gnädig an. Beide Brüder leben ein Leben, das aus dem Sprechen Gottes heraus erhaltenes Leben ist, das aber wegen des Verstoßes ihrer Eltern gegen das Verbot Gottes, von Gott unter den Fluch gestellt ist. In dieser Situation des menschlichen Lebens hat Eva ihre Söhne geboren. Das Leben Adams und Evas war ein Leben – in Gutsein – aus dem Anfang, das Leben Kains und Abels aber ist ein Leben, das – von seinem zeitlichen Anfange an – unter dem Fluche Gottes steht. Das Gutsein des menschlichen Lebens, aus dem heraus sie geboren sind, ist nicht verloren, aber es vollzieht sich von Anfang an als ein Leben, dessen Gutsein sich als solches auf die Weise des Verfluchtseins und in Verfluchtsein erfüllen muss. Aus dieser Situation heraus bringt Abel Gott sein Opfer dar. Und der Herr sieht den Abel, der sein Leben als ein Leben in Verfluchtsein versteht, gnädiglich an: d.h. Abel erfährt in seinem Sichverstehen sein Leben als ein Leben, das auch unter dem

Fluch das Sichvollziehen des Gutseins des menschlichen Daseins ist. »Aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädiglich an. Das ergrimmete Kain sehr.« (1. Mose 4,5) Abel versteht sein Leben, wie es unter dem Fluche steht, als Gutsein; Kain aber versteht sein Leben, das Gutsein ist, aus dem Verfluchtsein, unter dem es steht und als dieses Verfluchtsein. Das Verfluchtsein gibt sich ihm dadurch und auf seine Weise als die unbedingte Bedeutung, die das Gutsein des Lebens ist, an, d. h. es gibt sich ihm auf seine Weise als das Geschehen seines Daseins als die in sich beschlossene unbedingte Bedeutung des Lebens an. Auf diese Weise lebt er sein eigenes Leben als das durch den Fluch und durch den Tod bezeichnete Versuchtsein, als das er selbst, als dieses eigenständige Ich allein, den Anspruch auf den göttlichen Willen und auf das Gutsein des Menschen, das Gott will, erheben zu können beansprucht: gegen die Gemeinsamkeit, unter die der Herr das leibliche Leben des Menschen gestellt hat. Dass Gott ihn in seinem Anspruch nicht erhört, versetzt ihn in den Grimm und im Grimm erschlägt er seinen Bruder: »Es begab sich, da sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot.« (1. Mose 4,8)

Nach dieser Tat erscheint der Herr Kain. Der Herr verflucht Kain in einem neuen Fluche. »Und nun verflucht seist Du auf der Erde.« (1. Mose 4,11) Schon Adam und Eva leben ihr Leben unter dem Fluche des Herrn, Kain aber wird – als ihr Kind – abermals verflucht: »Unstätt und flüchtig sollst du sein auf Erden.« (1. Mose 4,12) Dieses ist nun der Fluch, der nach Kain – in der Zeit – alle Menschen betrifft. Adam und Eva verstehen sich – in ihrem Sichverstehen auch durch ihr Wissen um den Tod bezeichnet – auf der Erde – doch in einem Leben, das auch in seiner Eigenständigkeit Gültigkeit hat. Für Kain aber ist durch den Fluch Gottes sein Leben dadurch bezeichnet, dass ihm sein Leben in der Zeit kein eigenständiges Gültigsein mehr hat, so dass er sein Leben als ein Leben in der Haltlosigkeit und im Flüchtigsein leben muss. Er lebt, aber auf die Weise seines Daseins in der Welt gibt sich ihm sein Leben nicht mehr als in Eigenständigkeit und für sich in Selbständigkeit geltend an, sondern, indem ihm die Welt und sein leibliches Dasein in der Welt gegenwärtig sind, weiß er nicht, was dieses sein Gegenwärtigsein eigentlich sein solle, und er findet in ihm kein Bestehen und kein Verstehen. Indem er unter diesem Fluche steht, spricht Kain zum Herrn: »Meine Sünde ist größer, denn dass sie mir vergeben werden möge.« (4,13) »Und der Herr machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschläge, wer ihn fände.« (4,15)



Es wird nicht gesagt, dass der Herr den Fluch, unter den er ihn gestellt hat, wieder von Kain nimmt. Aber auch dieser Fluch hebt nicht das Geschehen des menschlichen Lebens auf Erden auf, das als ein Geschehen aus der leiblichen Gemeinsamkeit von Adam und Eva auch als Leben der Einzelnen Gutsein ist. Der Grimm und die böse Begierde, in denen der Mensch sich – unter dem Fluche Gottes – als Einzelner zu diesem Geschehen des Lebens verhalten kann, kann das Geschehen des Lebens, wie es das Leben der Einzelnen aus dem Geschehen ihres Leiblichseins als Gemeinsamsein ist, nicht als solches aufheben. Und das Leben, des Menschen, wie es als Leben des Einzelnen unter dem doppelten Fluche steht, verfügt weder für die anderen einzelnen Menschen noch für sich selbst über das Geschehen des menschlichen Lebens aus dem Sprechen Gottes.

## 2. Die mosaische Gesetzgebung

Für die Darstellung – nach den biblischen Berichten – der Geschichte des jüdischen Volkes und seines Verhältnisses zu Gott will ich nun zu den Berichten übergehen, als Gott, nach dem Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten, Moses, als dem Führer des Volkes, für das Volk die Gesetze bekannt gemacht hat, unter die er das jüdische Volk als sein Volk stellt. Damit dass Gott selbst durch Moses, mit dem er spricht, dem Volk seine Gesetze, sogar noch als von ihm auf Tafeln geschrieben, bekannt macht, tritt für das Volk als ganzes eine neue Weise seines Sichverstehens ein. Indem Gott sich als der gesetzgebende Gott offenbart, da ist er für Moses, mit dem er spricht, und für das Volk, dem Moses die Worte Gottes übermittelt und das auf den Tafeln, die Moses ihm übergibt, die göttliche Gesetzgebung lesen kann, nicht mehr bloß auf die Weise seines Sichzeigens und seines Sprechens in Unmittelbarkeit gegenwärtig – d.h. für uns, er ist nicht mehr nur bloß auf die Weise des gemeinen Menschenverstandes und der reproduktiven Einbildungskraft vorgestellt –, sondern, dass Gott zu Moses und durch ihn zu dem Volke spricht, und dass er seine Worte überdies in Schrift umsetzt, das hat jetzt die Bedeutung, dass Gott mit seinem Gegenwärtigsein dem Volke eine für alle Zeit seines irdischen Daseins gültige Rechtsordnung erstellt. Das Volk versteht sich von nun an unter der göttlichen Rechtsordnung, unter die es sich – über alle Zeit hinweg – gestellt weiß.