

# Dialektik der Transzendenz – Phänomene der Transzendenz

DIETRICH KORSCH

Es ist nicht zu übersehen, dass das philosophisch alte Thema der Transzendenz unter gegenwärtigen Bedingungen neues Interesse erfährt. Diese Beobachtung weckt die Frage, um was es sich bei dieser Renaissance der Transzendenz handelt. Um eine Jenseits-Sehnsucht aktueller religiöser Gestimmtheit, die sich der Substanz ihres Anliegens versichern möchte? Um die kategoriale Ausweitung christlich-religiöser Besonderheit ins religiös-kulturelle Feld? Um eine philosophisch-theologische Alternative zur vermeintlichen Dominanz bloß subjektiven Verstehens? Wie immer man die Absichten beurteilen mag, die hinter der gegenwärtigen Virulenz des Topos Transzendenz stehen – es wird in jedem Fall darauf ankommen, sich an den Strukturen zu orientieren, die der Begriff selbst aufweist. Erst von dieser gedanklichen Gefasstheit des Begriffs her kann dann auch über Phänomene und ihre Transzendenzhaltigkeit geurteilt werden. Der Verbindung beider Seiten, erstens der dialektischen Verfasstheit des Begriffs und zweitens der phänomenologischen Verankerung und Erschließungskraft desselben, werden sich die nachfolgenden Erwägungen widmen.

## I. Dialektik der Transzendenz

Die Unvermeidlichkeit des Transzendenz-Begriffs ergibt sich aus dem Verfahren des Denkens überhaupt, nämlich durch die Bestimmung von etwas als etwas eine Grenze zu setzen, die zugleich überschritten wird, sofern das Jenseits der vorgenommenen Bestimmung einerseits unbestimmt bleibt, andererseits als bestimmungsfähig zu denken ist, also für weitere Bestimmung zugänglich. Aus dieser einfachen Figur resultiert ein doppeltes Problem: Erstens muss so etwas wie ein gestuftes Kontinuum der Bestimmbarkeit angenommen werden, an dem und in dem sich das Denken artikuliert. Zweitens steckt in dem andauernden Prozess des Bestimmens ein Fortschreiten, das immer aufs Neue in ein noch unbestimmt Anderes ausgreift – so dass man mit einem Sinnüberschuss dieses Anderen über die

tatsächlich bereits vorgenommenen Bestimmungen hinaus rechnen muss, so sehr er sich erst und allein in der Bewegung des Überschreitens zum Vorschein bringt.

Man kann diese beiden Gesichtspunkte des Transzendierens – sagen wir: den ontologischen und den epistemologischen – als Matrix für die Geschichte der Transzendenz in ihren verschiedenen Ausprägungen verstehen, sowohl in ihren Stärken als auch in ihren Schwächen.

Zu den Stärken gehört zweifellos, dass Erkennen und Sein so miteinander zu koordinieren erfordert wird, dass sich der Fortschritt in der Bestimmung auch als Fortschritt im Bestimmten darzustellen hat. Die Beweglichkeit des Denkens als Denken von etwas generiert eine Dynamik im gegenständlichen Gegenüber, die auch an weiteren Fortschritten und Differenzierungen interessiert ist. Die Stufung der Wirklichkeit, die dadurch erzielt wird, hilft zur Durchdringung der Welt, zu ihrer Durchsichtigkeit ebenso wie zur ihrer Beherrschung. Insbesondere dann, wenn sich diese Stufung als Aufbau einer kommunikativ verbindlichen Ordnung des Denkens und Handelns darstellt, erweist sie sich als erfolgreiches Mittel zur Bewältigung der Probleme der Wirklichkeit überhaupt.

Die entscheidende Schwäche des Konzeptes allerdings ergibt sich aus derselben Konfiguration. Das zum Zwecke der Bestimmung ins Spiel zu bringende Andere nämlich ist immer bezogen auf das hier zu bestimmende Dieses. Die Transzendenz des Anderen verdankt sich der Unterscheidung von der Immanenz des Diesen. Insofern ist das Andere, auf das zugegriffen wird, stets nach der Art des Diesen aufzufassen. Die Bewegung des Transzendierens erzeugt einerseits ein Anderes, das vom Diesen verschieden ist. Sofern sich aber das Andere durch den Unterschied bestimmt, ist es doch kein Anderes überhaupt. Gleichwohl kommt sein Anderssein immer wieder neu ins Spiel.

Von daher wird das Bestreben nachvollziehbar, das strikte Anderssein des Anderen als solches festzustellen und festzuhalten. Dieses Bestreben freilich ist in sich selbst widersprüchlich. Denn einerseits verdankt es sich selbst der Einsicht in das Ungenügen, das Andere als im strengen Sinne Anderes nach dem Muster der abgrenzenden Bestimmung zu bestimmen. Andererseits ist auch der Vorgang, nach dem, oder das Medium, in dem dieses andere Andere festzustellen wäre, selbst wieder vom Vorgang des Bestimmens zu unterscheiden. Auch dann also, wenn man, was selbst schon einen Widerspruch in sich trägt, von der Unmittelbarkeit einer Auffassung des Anderen reden wollte, verdankt sich diese Unmittelbarkeit selbst der Unterscheidung von der Vermittlung. Noch in dem Fall, in dem man das Stillstellen aller Unterscheidung proklamieren wollte, ist man doch auf diese Proklamation angewiesen. Wenn es schließlich gar der Fall sein sollte, dass es diese Unmittelbarkeit kommentarlos, quasi unbewusst, geben sollte, so müsste

dann doch erklärt und begriffen werden, inwiefern noch etwas anderes als jene Unmittelbarkeit selbst, nämlich begreifendes Bestimmen, da ist, ja da zu sein vermag – was dann wieder nach einer Theorie der Vermittlung von Vermittlung und Unmittelbarkeit riefte.

Diese ganze Problematik des Transzendenz-Begriffs lässt sich folgendermaßen zusammenfassend schematisieren: 1. Die Bewegung des Transzendierens ist dem Denken unvermeidlich. 2. Aus ihrer Anwendung entsteht das Bild einer von Bestimmungen durchzogenen, gestuften Wirklichkeit. 3. Ein Abschluss dieses Prozesses fortlaufender Bestimmung ist so wenig zu erzielen wie ein Überstieg in ein ontologisch Anderes, das als solches ein Unbestimmtes zu sein hätte. 4. Auch die Behauptung einer reinen Unmittelbarkeit der Wahrnehmung dieses unbestimmt Anderen nimmt als faktisch vorgenommene und vorzunehmende Behauptung an dem Problem der Bestimmung teil, sofern eben dieses (und nichts anderes) behauptet wird. 5. Die Einsichten in die Widersprüchlichkeit des Transzendenz-Konzeptes zeigen zwar die Grenze des Begriffs auf; der Impuls, sich der Bewegung des Transzendierens zu überlassen, ist damit jedoch nicht stillzustellen. 6. Auch der Versuch, diese intellektuelle Bewegung des Transzendierens als Grund und Quelle der Transzendenz überhaupt geltend zu machen, entkommt der Widersprüchlichkeit nicht, sofern doch dann die intellektuelle Bewegung immer auf ihr Gegenüber, den Bereich, an dem und in dem die Unterscheidungen vorgenommen werden, bezogen bleibt (und von ihm unterschieden werden muss). Insofern löst auch die Umstellung des Transzendenz-Problems in der Transzendentalphilosophie das Problem selbst nicht.

Nimmt man diese widersprüchliche Verfasstheit des Transzendenz-Begriffes wahr, dann kann man die Versuche nachvollziehen, von einer sozusagen äußeren Transzendenz, die Bestimmungen als ontologische Stufen vorzunehmen bestrebt ist (und dabei einen Abschluss über allem suchen möchte), auf eine gewissermaßen innere Transzendenz umzustellen, wie es in den sogenannten monistischen Systemen der Fall ist, als deren klassischer Fall Spinozas Ethik gelten kann.<sup>1</sup> Zugleich erlaubt die Hypothese, dass es sich bei dieser Art von Monismen um Umcodierungen des Transzendenz-Problems handelt, eine genauere Beobachtung ihres inneren Funktionierens. Denn dann kann man sehen, dass es hier um das Phänomen innerer Übergänge zu tun ist, die sich als Aspekte der Darstellung des Verschiedenen im Einen präsentieren. Was in den traditionellen Transzendenz-Systemen als externe und höherstufige Schichtung sich zum Ausdruck brachte, wird hier zu einer Intensivierung der Darstellung und Durchdringung des je Anderen. Damit entfällt die Suche nach einem

---

<sup>1</sup> B. DE SPINOZA, *Die Ethik*, Stuttgart 2007.

im Verhältnis zum diesseitigen Ganzen jenseitigen Anderen; die gesuchte Andersheit steckt vielmehr in der Art und Weise der internen Übergänge und ihres Ausdrucks in dem sie mit- und nachvollziehenden Bewusstsein.

Für unsere theologische Tradition lassen sich die Merkmale dieses Typus interner Transzendenz vielleicht am leichtesten an Schleiermachers Reden, insbesondere der Zweiten Rede, zusammenstellen, wenn man sich die Struktur des Vorgangs »Anschauen des Universums« klarmacht.<sup>2</sup> Denn dabei tritt die eigentümliche Bewegung auf, dass das Anschauen einerseits von einem Anschaulichen ausgehen muss, also im Bereich des Sinnlichen fußt. Von dort aus aber geht der Weg nicht einfach zu anderem Sinnlichen, sondern zum Universum, das als solches und ganzes gerade nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung sein kann, kommt es doch nicht als Gegenüber für die Anschauenden in Betracht. Schleiermacher schematisiert diese Bewegung darum so, dass die anfängliche Aktivität des Anschauens gewissermaßen gegenläufig überformt wird durch eine Aktivität des Universums. Die kann aber nur darin bestehen, dass den Anschauenden im Akt ihrer Anschauung die universale Vielfalt des Universums präsent wird, sozusagen als potentielle Verschaltung von allem mit allem. Genau dieser Eindruck des Zusammengehörens und Zusammenbestehens von allem im Universum kann nun aber als Ausdruck der Transzendenz gelten, die eben nicht in einem imaginären Jenseits liegt, sondern im Diesseits auf eigene, eben transzendente, aus der Fortsetzung bloßer Immanenz nicht herstellbare Weise wirkt.

Der Nachteil dieses Verfahrens liegt freilich auch auf der Hand: Zwar gibt es nach Schleiermachers Einsicht aus der Fünften Rede bestimmte Konstellationen, die diesen Übergang des Universums im Sinne einer Erfahrungsverdichtung regelmäßig erwarten lassen, nämlich die Grundschematisierungen von Religionen, aber die Tatsache der Wirkung des Universums im Sinne einer Selbstverwirklichung ihrer transzendenten Funktion ist doch zufällig. Eine nachvollziehbare Verknüpfung zwischen den subjektiven Anschauungen, dem jeweils Angeschauten und dem Universum, das in dieser Anschauung entsteht, findet nicht statt bzw. bleibt der Fülle des Universums selbst vorbehalten.

An dieser Stelle lässt sich einsehen, inwiefern das Hegelsche Programm Schleiermachers Aufstellungen konkretisiert.<sup>3</sup> Denn Hegel zufolge hat es die subjektive Tätigkeit des Anschauens und Denkens eben auf eine solche Weise mit dem Angeschauten und Gedachten zu tun, dass dieses selbst in der Anschauung und im Gedanken präsent ist. Um es in der

<sup>2</sup> F. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], Berlin/New York 1999, 81f.

<sup>3</sup> Ablesbar schon in G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes [1807], Stuttgart 1996.

kürzest möglichen Form auszudrücken: subjektiver Geist und objektiver Geist kommen im absoluten Geist überein. Die Verschaltungen des Gedankens drücken die Verschaltungen des Wirklichen und Ganzen aus, so wie umgekehrt sich diese in den Gedanken darstellen. Diese gesteigerte Dialektik markiert eine eigene Stufe in der Auffassung des Transzendenz-Problems. Denn was nun Transzendenz heißen kann, ist ganz ins Verfahren der gegenseitigen Entsprechung von subjektivem und objektivem Geist, auf die interne Spiegelförmigkeit des absoluten Geistes eingestellt. Nicht umsonst hat Hegel darum den Gebrauch des Transzendenz-Begriffs konsequent gemieden, schien ihm doch, wie man an seinen breiten Ausführungen über das strukturanaloge Verhältnis von Endlichem und Unendlichem entnehmen kann, die Abhängigkeit eines jenseitigen Transzendenten vom Immanenten unaufhebbar. Folgt man Hegels Gedanken für die Konzeption eines dialektisch gedachten Transzendenten, dann muss dieses eben nicht nur so gedacht werden, dass es selbst seinen Unterschied zum Immanenten in sich aufnimmt, also von sich aus die Grenze überwindet, durch die es aufgebaut ist; das wäre gewissermaßen die begriffliche Mindestbestimmung. Das Gegenüber eines Immanenten, das sich auf Transzendenz bezieht und dadurch bestimmt, und eines Transzendenten, das diese Grenze überschreitet, kommt erst dann über die äußerliche Beschreibung von Verhältnissen hinaus, wenn das tatsächlich vollzogene Ineinander von subjektiver Abgrenzung und objektiver Überwindung real akut wird. Transzendenz, so kann man das zuspitzen, findet bei Hegel im Verfahren statt.

Allerdings hat auch diese dialektische Lösung von hoher Eleganz ihre Probleme, nimmt sie doch das eigentümliche Moment der Überschreitung, das den inneren Motor der Transzendenz-Bewegung ausmacht, nur in der Form wahr, dass sie das Ausgreifen als ein in sich gebogenes Auf-sich-Zurückgreifen schematisiert. In gewisser Weise hat auch die dialektische Variante der Transzendenz an dem Nachteil der Immanenz-Strategie teil, nämlich die *intentio recta* des Transzendierens nur als *intentio obliqua* zuzulassen. Es ist daher die Frage, ob sich das Transzendenz-Problem auch noch in einer anderen Weise auffassen lässt, die nicht hinter den nun erreichten Grad an Differenzierung zurückfällt. Das kann nur geschehen, wenn die Konsonanz von begrifflich-semanticischer Struktur und aktual-pragmatischem Vollzug unterlaufen werden kann. Ich möchte drei unterschiedliche Ansätze dazu ins Gespräch bringen, die sich gleichwohl um denselben Mittelpunkt bewegen.

## II. Jenseits der Transzendenz

1. Gott sei zu denken als »quo maius cogitari nequit«, sagt Anselm von Canterbury.<sup>4</sup> Die Interpretation dieses Ausdrucks hat, wie man weiß, für heftige Debatten gesorgt. Ist es ein ›Gottesbeweis‹? Das hat man meistens angenommen. Ist er gelungen? Das hat man, bis in die höchsten philosophischen Kreise hinein, überwiegend bestritten. Mir kommt es hier auf die Gedankenbewegung an, die Anselms Formel auslöst, und darauf, wie in ihr Transzendenz aufscheint. Der erste Schritt, den Anselm selbst geht, bewegt sich im Schema von Denken und Sein. Was nur gedacht wird, hält der kritischen Regel des »quo maius cogitari nequit« nicht stand, denn es kann darüber hinaus auch das gedacht werden, was nicht nur gedacht wird, sondern auch existiert. Und zweifellos entspricht dasjenige, dessen Existenz nicht nur gedacht wird, sondern das auch wirklich ist, der Regel besser als das, dessen Existenz nur gedacht wird. Die Leistung dieses Gedankens liegt auf der Hand. Anders noch als in seinen Überlegungen im *Monologion*, in denen Anselm auf eine Stufenordnung des Seienden hindachte und in denen er Gott als höchstes Seiendes dachte, das dann freilich auch gegenüber dieser Stufenfolge zu besondern sei, hat er hier die Stufung auf die beiden Dimensionen ›Denken‹ und ›Sein‹ beschränkt, so dass es auf dem Weg zur Vollständigkeit nur einen Übergang gibt. Der Anschein, der freilich auch in diesem einen Schritt noch nicht vermieden werden kann, ist, dass Gott dabei als Einheit von Denken und Sein verstanden wird, wie sie allem Seienden eigentümlich ist. Wir befinden uns hier erst auf der Stufe einer relativen Transzendenz, auf der die Einheit von Denken und Sein das bloße Denken übertrifft.

Darum ist ein zweiter Schritt in Anselms Überlegungen nötig, der sich nun von der Einheit von Denken und Sein wegwendet und sich ganz aufs Denken konzentriert.<sup>5</sup> Anselm hält sich nämlich die Alternative vor, welcher Gedanke genauer der Regel entspricht: denjenigen, dessen Existenz auch nicht gedacht werden kann, oder denjenigen, dessen Existenz nicht nicht gedacht werden kann. Es liegt auf der Hand, dass das, dessen Existenz nicht nicht gedacht werden kann, als ›maius‹ im Vergleich mit dem auch nicht als existent Denkbaren zu stehen kommt. Dann kann es sich aber bei diesem Gedanken, der die Undenkbarkeit des Nichtexistierenden bedenkt, auch nicht (nur) um einen einzelnen bestimmten Gedanken handeln; es kommt in ihm vielmehr zugleich der Charakter des Denkens überhaupt ans Licht, dass es nämlich von einer Transzendenz herkommt, die es selbst nicht erfassen, geschweige denn umfassen kann.

<sup>4</sup> A. VON CANTERBURY, *Proslogion*, Kap. 2, Stuttgart 2005.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 3.

Dieses Ergebnis ist nun etwas genauer zu charakterisieren, und zwar in dreifacher Hinsicht. Erstens taucht die Transzendenz am Denken selbst in der Form eines Gedankens auf. Es ist ein konkreter Gedanke, der auf die Verfasstheit des Denkens selbst stößt. Als einzelner Gedanke muss er gedacht werden; sein Gehalt reicht aber über die Tatsache des Denkens selbst hinaus und betrifft die Struktur des Denkens als eines sachhaltigen überhaupt. Zweitens findet sich die Transzendenz schon in der Form vor, dass sie alle Gehalte des Denkens bereits durchherrscht. Damit wird jede Konstruktion eines ›Jenseits‹, das etwas an sich wäre, vermieden; auch alternative Zugangsfragen wie etwa spontane Intuition und dergleichen stellen sich nicht. Es geht mithin auch nicht um so etwas wie reine Unmittelbarkeit, für die dann der Weg in die Vermittlung hinein auch nur schwierig nachzuzeichnen wäre. Das heißt, drittens, dass die Einheit von Denken und Sein im allgemeinen Sinne als strikte Konsequenz dieses gründenden Gedankens zu verstehen ist – und nicht ist etwa umgekehrt jenes Ergebnis die letzte Stufe einer Leiter, die aus verschiedenen Denken-Sein-Einheiten konstruiert wird.

Im zweiten, ungleich längeren Teil seines *Proslogions* beschäftigt sich Anselm mit den Folgerungen, die diese Struktur für den Gottesgedanken überhaupt besitzt. In ihm zeigt er, dass auch alle Wesensbestimmungen Gottes diesem zuerst explizierten Modell folgen müssen. Auch für Gott, ja für Gott zumal gilt, dass sein Wesen so wenig wie sein ›Sein‹ aus seinem Begriff resultiert, sondern dass er als reine Transzendenz so wirkt, dass auch noch der Gedanke seines Wesens von ihm selbst bestimmt ist. Es ist eigen-tümlich, wie wenig man diese Figur bei Anselm wahrgenommen hat, die doch eine ganz eigene Fassung des Transzendenz-Problems darstellt.<sup>6</sup> In Schellings Aufnahme des ontologischen Arguments hat sie freilich einen interessanten und das Problem weiterführenden Nachhall gefunden.

2. Schellings Kerngedanke, in dem sich die Fäden ineinander verknöten, ist der des »nothwendig Existirenden« oder des *ens necessarium*.<sup>7</sup> Bekanntlich hatte Immanuel Kant in seiner Kritik der Gottesbeweise gegen den von ihm nun so genannten ontologischen Gottesbeweis einen »empiristischen« Einwand ins Feld geführt. Er besagt, dass wir zwar den Begriff eines vollkommenen Wesens bilden können und müssen – schon deshalb, weil wir zum Vornehmen einer Bestimmung den Inbegriff aller Bestimmungen denken müssen –, dass dieser Begriff eines vollkommenen Wesens

<sup>6</sup>Vgl. D. KORSCH, *Meditationes de prima theologia*. Gottes Sein und Wesen nach dem »Proslogion« des Anselm von Canterbury, in: *Wiederkehr des Idealismus?* (FS W. LÜTTERFELDS), hg. v. TH. MOHRS et al., Frankfurt a.M. 2003 (2004), 237–258.

<sup>7</sup>Vgl. D. KORSCH, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings* (BevTh 85), München 1980, 28–42.

auch das Merkmal der Notwendigkeit an sich trägt, dass aber gleichwohl aus diesem Merkmal nicht auf ein ›Sein‹ jenseits der Notwendigkeit geschlossen werden darf. ›Sein‹ ist eben nicht ein Teil des Gedankens, sondern als eine ›Position‹ im Gegenüber zum Denken. Anders ausgedrückt: Die Sachhaltigkeit des Denkens verdankt sich nicht dem Denken selbst, sondern ist auf das angewiesen, wovon es Gedanken bildet.

Schelling schließt sich an Kants Überlegungen zum *ens necessarium* an, lässt ihnen aber einen weiteren Gedanken folgen. Einerseits gilt nämlich, dass auch dieser Gedanke eines notwendigen Seins zu den Bestimmungen gehört, die wir im Gedanken bilden. Insofern hängt auch ein notwendig Seiendes mit allem anderen zusammen, was Gegenstand des Denkens ist. In unserer Rede von Transzendenz ausgedrückt, würde das heißen: Das Transzendente ist als Gegenüber die Spitze und der Bezugspunkt des Immanenten. Allerdings gibt es Schellings Aufstellungen zufolge noch eine zweite Dimension im Gedanken des notwendig Existierenden, nach dem es als unabhängig vom Zufälligen nicht nur zu denken ist, sondern auch zu sein hat. Dieses Sein ist dann, auf den Zusammenhang mit allem Seienden geachtet, notwendig; es ist aber an sich selbst frei. Auf der Linie dieser Überlegung kommt Schellings leicht missverständlicher Ausdruck zustande, nach dem Gott als das notwendig Seiende notwendig existiert, wenn er existiert. Anders gesagt: So sehr Gott das *ens necessarium* ist, so wenig ist ein Schluss vom notwendig Seienden auf Gott möglich; sondern die Existenz Gottes als eines Freien schließt sein Sein als *ens necessarium* in sich ein. Wieder in unserem Sprachspiel der Transzendenz formuliert: Es gibt keinen Übergang vom Gedanken der Transzendenz zu Gott; wohl aber ergibt sich von Gott her, dass und inwiefern Transzendenz wirklich ist. Oder noch einmal variiert: Erst durch die Freiheit Gottes wird die Transzendenz als Transzendenz von der Immanenz unabhängig.

Diese Doppelbestimmung im Gedanken des *ens necessarium* – einmal gesehen im Gegenüber zum Nichtnotwendigen, einmal betrachtet an sich selbst – verlangt nun aber eine Auskunft darüber, inwiefern und von woher denn die transzendente Transzendenz Gottes selbst erschlossen wird. Schellings Programm der Positiven Philosophie gibt eine Antwort auf diese Frage. Es ist im Einzelnen einigermaßen verwickelt, doch reicht für unsere Zwecke eine grundsätzliche Betrachtung aus.<sup>8</sup> Wenn mit einer transzendenten Transzendenz, um diese Formulierung einmal zu gebrauchen, aufgrund der Verfasstheit des Denkens selbst (wie sie sich im Gedanken des *ens necessarium* niedergeschlagen hat) zu rechnen ist, dann muss einerseits der mögliche Gesamtumfang des Denkbaren als Phänomenfeld in Betracht kommen, auf dem diese spezifische Transzendenz als wirksam

<sup>8</sup> Für Einzelheiten vgl. ebd., 196–255.

erkannt wird. Die verwirklichende Wirklichkeit Gottes betrifft, anders gesagt, alles Wirkliche. Wenn aber Gott so gedacht wird, dass er nicht als allgemeines (und insofern notwendiges) Korrelat der Wirklichkeit überhaupt zu verstehen ist, dann kann sich auch sein die Wirklichkeit insgesamt betreffendes Sein nur schlüsselhaft dartun – nämlich insbesondere da, wo es um die aus der Welt heraus stattfindende Beziehung zu Gott geht, also in der Religion. Die Religionsgeschichte bekommt daher für den späten Schelling die Funktion eines hermeneutischen Leitfadens zur Erschließung der Wirklichkeit überhaupt, und es ist nicht zufällig, dass die Positive Philosophie sich allein als Religionsphilosophie ausgeführt findet. Die Etappen der Religionsgeschichte formatieren und bekräftigen die Etappen der Welterkenntnis. Es liegt in der Fluchtlinie dieses Gedankens, dass dann insbesondere (erst) das Christentum diejenige Konfiguration der Wirklichkeit darstellt, derzufolge mit einem Eingehen des transzendent transzendenten Gottes in die Wirklichkeit der Welt zu rechnen ist. Das heißt: In der religionsgeschichtlichen Position des Christentums erfüllt sich die Gewissheit von der Sachhaltigkeit eines welterfassenden Denkens, in dem die Wirklichkeit der Transzendenz immanent präsent gewusst wird.

Wir stoßen mit dieser Sichtweise Schellings auf eine neue Konfiguration des Transzendenz-Problems. Einerseits sehen wir, wie sich Schelling darum bemüht, eine nicht-abstrakte Transzendenz im Ausgang vom Gedanken des *ens necessarium* ins Auge zu fassen: auf das Denken insgesamt und die von ihm zu erschließende Wirklichkeit ausgerichtet – mit der Erwartung, ihre Wirksamkeit tatsächlich allerorten anzutreffen. Auf der anderen Seite bemerkt Schelling, dass es eben für den erschließenden Zugang zu dieser in der Wirklichkeit wirksamen Transzendenz einer Aufmerksamkeit auf die besonderen Gestalten ihrer Selbstäußerung bedarf, hier in der Religionsgeschichte und ihrer besonderen Zuspitzung im Christentum. Drittens kommt in Betracht, dass es eben eine besondere Sphäre der Wirklichkeit ist, der diese Schlüsselfunktion fürs Allgemeine zugesprochen wird. Diese Konsequenz ist einerseits nachvollziehbar, weil es doch um die Selbstäußerung der Transzendenz selbst geht, und was liegt dafür näher als die Religion; andererseits kann die Aussonderung der Religion als besonders aufschlusskräftig auch wieder als traditionelle Hoch- und Wertschätzung ›höheren Seins‹ gewertet werden; auf dieser konventionellen Schiene ist Schelling dann auch, wenn überhaupt, rezipiert worden. An dem Missverständnis ist er insofern nicht ganz unschuldig, als es ihm durchaus um einen konstruktiven Gebrauch der Religionsgeschichte zu tun war. Wenn man aber die Transzendenz des Transzendenten auf dem von Schelling eingeschlagenen Weg konsequent fortsetzen will, dann muss sich diese Transzendenz auch noch gegenüber der Religion (und ihrer

innerweltlichen Verwertung) dartin lassen. Das ist, nur scheinbar überraschend, beim späten Nietzsche der Fall.

3. Die Zweideutigkeit Schellings, die seine revolutionäre Umwendung im Transzendenz-Problem verstellt, besteht, um es noch einmal zu sagen, in seiner geschichtsphilosophischen Auszeichnung der Religionsgeschichte als Phänomenbereich, in dem die Wirkung der Transzendenz im neuen Sinne bemerklich wird. Nietzsches Kritik der Religion richtet sich nun zentral gegen den Aufbau einer solchen, wie er manchmal sagt, Hinterwelt.<sup>9</sup> Dabei ist zwischen den kritisch-destruktiven Elementen und der implizit positiven Grundannahme zu unterscheiden; wir werden sehen, dass es insbesondere um die Bestimmung dieser Voraussetzung der Kritik zu tun ist.

Aber achten wir einen Moment auf die negative Seite der Kritik. Nietzsche sieht völlig richtig, dass die Behauptung von Transzendenz eine Wertdifferenz setzt. Wertvoll ist eben das Transzendente, geringwertig das Immanente – insoweit nimmt er die Funktion von Transzendenz völlig ernst. Zugleich notiert er, wie in seinen Ausführungen zur Rolle und zur Psychologie der Priester festgehalten, dass dieses als Gegensatz und Überordnung verstandene Transzendente insoweit mit dem Immanenten kontaminiert ist, als es eben durchaus innerweltliche Machtansprüche sind, die für die Etablierung von Transzendenz maßgeblich sind.<sup>10</sup> Er insistiert also nicht nur auf einer logischen Abhängigkeit der Transzendenz von der Immanenz, sondern verknüpft beide unter dem Gesichtspunkt eines Machtanspruches. Und er sieht drittens, dass die Religion in diesem über eine produzierte Transzendenz laufenden Unterdrückungsverfahren anthropologisch erfolgreich ist; die im Innerweltlichen vorkommenden Unterscheidungen und Unterschiede werden hier so aufgegriffen und verwertet, dass sie in ein dualistisches Schema eingebracht werden, das für Ordnung sorgt, indem es Über- und Unterordnung erzeugt und stabilisiert. Das bedeutet aber, dass es durchaus anstrengend ist, sich gegen die auf die Ebene der humanen Natur herabgesunkene Verkehrung und Verstellung auszusprechen – und die rhetorischen Anstrengungen, die Nietzsche unternimmt, bestätigen das. Ja, man wird die Mehrzahl seiner stilistischen Strategien genau dieser Sachlage zuschreiben müssen. Gegen die tiefsitzende Verzerrung der menschlichen Natur kommt man nur mit Mitteln der Ironie und Polemik an – was dann unter Umständen die eigene Position selbst verzerrt. Darum ist es auch nicht einfach, die Grundlage von Nietzsches Kritik zu bestimmen. Es ist die Vermutung nicht fernliegend, dass sie gar nicht in *intentione recta* ausgesprochen wird. Ob man deshalb etwa einen Materialismus der

<sup>9</sup> F NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, KSA 4, München 1999, 35–38.

<sup>10</sup> DERS., Der Antichrist, KSA 6, 228f.

Selbstbewegung oder eine Metaphysik des Willens zureichend als diesen Hintergrund in Anspruch nehmen darf, scheint mir die Frage.

Gleichwohl gibt es natürlich Äußerungen Nietzsches, die auf die, wie ich meine, tiefere Grundlage seiner Kritik hinweisen. Sie haben mit der Ablehnung des Dualismus der Transzendenz zu tun: »Der Begriff ›Jenseits‹, ›wahre Welt‹ erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsere Erden-Realität übrig zu behalten!«<sup>11</sup> Woher aber bestimmt sich nun der wahre ›Werth‹ des Diesseits? Er kann doch nur geltend gemacht werden, wenn es sich nicht um ein Diesseits im Gegensatz zum Jenseits handelt, sondern um eines, das die Kraft der Transzendenz in sich selbst verkörpert. Insofern, kann man sagen, gehört die Kritik eines dem Diesseits entgegengesetzten Jenseits zum Aufbau eines gehaltvollen Begriffs des Diesseits. Oder anders ausgedrückt: Das nun durch die Negation der Transzendenz gewonnene Diesseits ist dasjenige, das die Kraft des Jenseits in sich hat. Wenn diese Überlegung zutrifft, dann wird man zurückhaltend sein müssen mit der Konstruktion von metaphysischen Gesetzen, die die Welt Nietzsches bestimmen sollen; als solche Gesetze wären sie gerade nicht Indizien der doch gesuchten Unbedingtheit der diesseitigen Wirklichkeit. Erst dann, wenn man diese als von der Transzendenz selbst durchherrscht versteht, kann und muss man sich dem Geschick überlassen, das in ihr stattfindet. Der Wille zur Macht etwa ist dann eine Erscheinung und Darstellung der Macht der Transzendenz selbst – das unterscheidet ihn eben auch von einem quasi naturalistisch aufgefassten Bewegungsgesetz; und erst dann wird wahrgenommen, dass es anthropologisch darauf ankommt, sich dieser Bewegung wirklich zu überlassen. Nietzsches immer wieder geäußerte Frage: »Hat man mich verstanden?« deutet ja eben darauf hin, dass es um eine selbst mitvollzogene Einsicht in die Wirksamkeit der als dualistisch negierten Transzendenz in der Immanenz zu tun ist.

Das Geltendmachen dieser Einsicht betrifft dann auch – gut nachvollziehbar – das Geschick dessen, der für sie einsteht. Wer sich so der Transzendenz aussetzt, wird selbst ver-rückt, nicht mehr nach den normalen Unterscheidungen zu beurteilen, obwohl er doch selbst der frömmste und harmloseste Mensch ist, den man sich denken kann – so Nietzsches Selbstcharakteristik im Vorwort zu *Ecce homo*.<sup>12</sup> Härteste Polemik, bissigste Aggression und tiefste Wehrlosigkeit, einfachstes Geschehenlassen gehören bei ihm unmittelbar zusammen. Sogar die befremdlich wirkende Stellung Nietzsches als Alternative zum Gekreuzigten wird daraus verständlich: Es kostet einen hohen Preis, sich als Medium des Transzendenten zu verste-

<sup>11</sup> Ebd., 374.

<sup>12</sup> DERS., *Ecce homo*, KSA 6, 257–261.

hen, und der ist bis in die eigene Vernichtung hinein zu bezahlen. Nun nicht als Opferung für eine höhere Welt und als deren Instauration, sondern im Modus des Aufleuchtens und Verschwindens der Transzendenz in der Immanenz, mit der Frage auf den Lippen: ›Hat man mich verstanden?‹

### III. Phänomene der Transzendenz

Als Konsequenz der Bestimmungstätigkeit des Bewusstseins ist der Vorgang Transzendenz unvermeidlich ein Thema, dem Aufmerksamkeit zu widmen ist. Aufgrund seiner Abgrenzung von der Immanenz freilich handelt es sich um einen irrlichternden Begriff, der unterschiedliche Strategien herausfordert, mit seinen Folgeproblemen umzugehen. Dabei verhält es sich so, dass sich diese verschiedenen Umgangsweisen – dialektische Steigerung, Stillstellung in Indifferenz, Rückwendung des Transzendenten in die Immanenz – keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern als Motive immer auch Berücksichtigung im Horizont der je anderen Betrachtungsweise verlangen.

Die drei Skizzen zum Transzendenz-Begriff, die wir uns jetzt eben vergegenwärtigt haben, artikulieren – in ihrer ganzen Verschiedenheit – doch das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz so, dass sie Transzendenz als eine sich in der Immanenz zur Geltung bringende Instanz vorstellen. Damit nehmen sie die Grundentscheidung auf, Transzendenz nicht in einer Hinterwelt zu suchen, befolgen also insoweit die Strategie der Immanentisierung. Das Motiv der Differenz kommt in ihnen so zur Geltung, dass sich eben die in der Immanenz wirksame Kraft des Transzendenten nicht als abgegrenztes Gegenüber, sondern als kategorial anderes, nämlich im Begrenzten und Bestimmten akut Wirkliches darstellt. Darin ist auch der Aspekt des Unmittelbaren aufgenommen, sofern es diese wirksame Kraft eben nur an einem anderen, an dem sie wirksam ist, darstellt.

Der Zusammenhang dieser Aspekte und Motive bedingt freilich, dass es zu diesem Verständnis der Transzendenz gehört, dass sie als solches erscheint, das heißt in dem Geflecht von Phänomen und Verstehen auftritt. Dieser Gedanke der Erscheinung muss nun aber noch näher bestimmt werden, damit mögliche Missverständnisse ausgeschlossen bleiben. Ein solches Missverständnis wäre es, zu unterstellen, dass es etwas Verborgenes oder Unerkennbares gibt, das zum Zweck seines Begriffenwerdens sich versinnlicht und dadurch unserem Zugriff sich öffnet. Das wäre, wie man nach unseren Überlegungen zu den drei Ansätzen eines reflektierten Umgangs mit dem Transzendenz-Problem leicht sieht, eine unzulässige, weil den abgrenzenden Gegensatz wieder grundsätzlich aufnehmende Positivierung der Transzendenz. Sie wäre insbesondere dadurch schwer

belastet, dass man das Erscheinen unmöglich als Repräsentanz des Wesens der Transzendenz selbst verstehen könnte. Wenn aber Transzendenz dasjenige ist, was in der Wirklichkeit wirkt, dann steckt ihr Wesen in den Erscheinungen selbst. Die gesamte Breite der Phänomene kommt also als die Dimension ihrer Erscheinung in Betracht. Die Phänomene selbst sind der Ort des Transzendenten; der Überbietungsanspruch der Phänomenologie gegenüber anderen philosophischen Konzeptionen speist sich aus diesem Gedanken.

Allerdings reicht diese Auskunft noch nicht aus. Denn es bedarf, damit die Phänomene als Ort der Transzendenz verstanden werden können, eines durchaus belehrten Umgangs mit ihnen. Wie ist der zu gewinnen? An dieser Stelle kommt ein transzendentaler Gedankengang ins Spiel, nämlich die Erinnerung daran, dass das Übergehen als Tätigkeit des Bewusstseins mit dem Transzendenz-Problem zusammenhängt, ja selbst der Schlüssel ist zum Verstehen desselben. Diese Beobachtung deutet nun darauf hin, dass die Transzendenz am Ort der Phänomene nur dann als solche sich erschließt, wenn es auch im Bewusstsein selbst so etwas wie ein Erscheinen des Transzendenten gibt. Im Grunde haben wir nur den Gedanken, den wir für die Präsenz des Transzendenten in den Phänomenen gefasst haben, auf das Phänomen des Bewusstseins selbst anzuwenden. Es gibt nämlich, und dafür sprechen alle ernsthaften Subjektivitätstheorien, auch im Bewusstsein so etwas wie eine in ihm selbst wirksame Kraft des Zusammenhanges, die es erlaubt, nicht nur die unterschiedlichen Bestimmungen, die es an anderem trifft, zusammenzuhalten, sondern auch noch die verschiedenen Aspekte seiner Selbstreflexion als einen Sachzusammenhang zu verstehen. Erst dann, wenn das Bewusstsein sich so zu sehen imstande ist, vermag es auch die analoge Struktur in den Phänomenen zu begreifen, also die Phänomene als Ort der Transzendenz aufzufassen.

Wie kommt es nun zu dieser Doppelrepräsentanz des Transzendenten in den Phänomenen ebenso wie im Bewusstsein? Dass sie sich nicht von selbst versteht, belegt schon die Tatsache, dass es unterschiedliche Transzendenz-Verständnisse gibt. Das richtige Verständnis muss also erlernt oder erworben werden. Und es kann nur erlernt und erworben werden im Umgang mit Phänomenen – und zwar solchen, die nach einer Differenzierung an und in ihnen selbst verlangen. Grundsätzlich kann das von allen Phänomenen gelten. Ausgesprochen deutlich – und damit erlernbar – wird es aber an solchen Phänomenen, die selbst auf Unbedingtes verweisen bzw. dieses in Anspruch nehmen. Insofern kommt dem Phänomenbereich des Religiösen, in dem Verhältnisse zum Unbedingten thematisch werden, eine besondere Rolle zu. An ihm kann man lernen, das dort Erscheinende für wesentlich zu halten – und zwar nicht in dem Sinne, dass dort Erdrückend-Übermächtiges als bedrohend Äußerliches erscheint, sondern sich

die Kraft zur Darstellung bringt, die auch das innere Leben des Bewusstseins selbst bestimmt – so, dass man sich gar nicht durch äußere Absetzung davon distanzieren kann.

Der Verweis auf den Phänomenbereich des Religiösen allein aber reicht nicht aus. Vielmehr kommt es darauf an, dass sich ein Phänomen findet, das die unbedingte Präsenz des Transzendenten im Phänomen zur Darstellung bringt. Die Bedingung dafür besteht darin, dass das Verstehen des Phänomens gar nicht möglich ist, ohne dass seine Abkunft vom Transzendenten überhaupt verstanden wird. Dieses Verständnis eröffnet sich aber nur dann, wenn der internen Doppelstruktur des Phänomens – nämlich Erscheinung und Wesen ineins zu sein – auch die Doppelstruktur im Bewusstsein entspricht, nämlich sich als in sich Differentes selbst vom Transzendenten her zu betrachten. Das differenzierte Phänomen provoziert die Differenzierung des Bewusstseins – und das differenzierte Bewusstsein entspricht der internen Differenz des Phänomens. Es gehört nun zur unhintergehbaren Struktur der Transzendenz selbst, wie sie sich uns dargestellt hat, dass dieses doppelte Einleuchten nicht mehr als solches hergeleitet, geschweige denn erzwungen werden kann. Es handelt sich um ein faktisches Geschehen, in dem sich die prinzipielle Verfasstheit von Transzendenz und Immanenz, ihr Ineinander bei allem Unterschied, darstellt. Transzendenz im Phänomen gibt es nicht ohne ein Verständnis der inneren Transzendenz im Bewusstsein, aber das Verhältnis beider zueinander ist das Ergebnis eines faktischen Verstehensprozesses. Insofern ist das Medium der Kommunikation, das als Medium des Verstehens gilt, weder durch die Unmittelbarkeit einer Anschauung noch durch die Logik eines Begriffs zu ersetzen, so wenig die Momente des Logischen und des Anschaulichen aus der Kommunikation ausgeschlossen wären.

Es wäre nun nur eine kleine Mühe, die hier durchdachten Strukturen der Transzendenz im Verhältnis zu den Phänomenen explizit auf die theologische Matrix zu beziehen, die in ihnen aufscheint. Wollte man Gott mit dem Transzendenten identifizieren (und nur in dieser Leserichtung ist, wie wir sahen, die Verknüpfung erlaubt), dann setzt unsere Kenntnis des Transzendenten dessen phänomenale Präsenz auf die beschriebene Weise voraus – dass nämlich das Phänomen gar nicht ohne die Transzendenz zu verstehen ist, was sich erfolgreich nur dann durchsetzt, wenn eine analoge Struktur im Verstehenden selbst zum Vorschein kommt. Christologie und Pneumatologie gehören in der Theologie auf diese Weise zusammen und stellen selbst das Auftauchen der Transzendenz in der Immanenz dar. Aber, um es zuletzt noch einmal zu unterstreichen, gerade nicht in der Weise der innerweltlichen Darstellung eines Außerweltlichen, sondern eben der Vergegenwärtigung des Transzendenten.

Der theologisch-christologisch-pneumatologisch belehrte Umgang mit der Transzendenz kann dazu anleiten, sich der aporetischen Logik dieses Begriffs zu entziehen. Zugleich aber muss festgehalten werden, dass die Präsenz des Transzendenten in den Phänomenen der Immanenz nicht auf die Christologie, ja nicht einmal auf die Religion beschränkt ist. Sie gilt überall, und sie lässt sich auch überall entdecken – wenn man einmal weiß, was man entdeckend erwarten darf. Transzendenz ist daher, wenn wir Nietzsches Folie nicht vergessen, keineswegs auf die Religion zu beschränken.

Ob der Begriff Transzendenz wirklich nötig ist zur Explikation der Theologie, das ist mir durchaus fraglich. Gerade die Probleme aber, die er aufwirft, zeigen auf, dass man in der theologischen Auslegung des Christentums mit einem Substantialismus der Transzendenz nicht durchkommt. Insofern mag dann auch die neue Attraktivität des Transzendenz-Begriffs ihr Gutes haben.