

Wahrheitssuche und Reinigung des Herzens

Zur Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnisfortschritt und Moralität

Von Richard Schaeffler

EIN BLICK IN DIE GESCHICHTE – UND EINE SORGE UM DIE GEGENWART

Die Erkenntnislehre des christlichen Platonismus

Die Überzeugung, daß moralische Herzensreinheit die Voraussetzung für den Erkenntniserwerb sei, entstand aus einer Verbindung biblischer und platonischer Überlieferungsinhalte. Das Ziel jener Wallfahrten nämlich, die in der Thora geboten werden, wird in der vermutlich älteren Textfassung mit dem Terminus »Gott schauen« beschrieben (Ex 34,28). In diesem Kontext wird die Frage des Propheten: »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?« (Ps 24,3), so verstanden, daß sie nach der Bedingung fragt, unter der der Mensch fähig wird, »Gott zu schauen«. Und die Antwort des Psalmisten: »Wer unschuldige Hände hat und ein reines Herz – innocens manibus et mundo corde« (Ps 24,4), gilt nun jener Frage: Reinheit des Herzens ist die Bedingung der Gottesschau. Und diese Deutung des biblischen Psalms findet ihre Bestätigung in dem Wort des Herrn: »Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen – Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt« (Mt 5,8).

Diese Wallfahrtstheologie konnte mit einer platonischen Erkenntnislehre verknüpft werden. Für sie sind drei Momente konstitutiv: 1. Die Erkenntnis ist ein Weg; 2. Auf ihm gewinnt der Erkennende nicht nur stufenweise neue Erkenntnisinhalte und Erkenntnisweisen hinzu; vielmehr wird er selbst in der Struktur seiner Subjektivität verändert: Er kommt aus der »Zerspalteneheit in die Vielheit« zur »Sammlung auf sich selbst«; 3. Diese »Sammlung« aber impliziert eine Reihe moralischer Forderungen, vor allem die »Loslösung« aus den vielfältigen Bedürfnissen und Neigungen und die »Reinigung« von den aus ihnen entspringenden Leidenschaften.

Sieht man nun das Ziel der Erkenntnisbewegung in der Erkenntnis Gottes, dann liegt es nahe, jene biblischen Lieder, in denen der »Aufstieg zum Heiligen Berge« und damit der Weg zur »Gottesschau« besungen wird, zugleich als Beschreibungen eines Erkenntnisaufstiegs der Seele zu lesen (vgl. die Schrift des Gregor von Nazianz *Ascensio Moysis in montem sanctum*). Und dann ergibt sich: Wie für die »Wallfahrt zum Heiligen Berge« (sei damit der Sinai oder der Zion gemeint) Akte der »Reinigung« gefordert werden, die

nicht nur die Kleider, Hände und Füße des Pilgers betreffen, sondern in der Bildhandlung derartiger Waschungen auf »Reinheit des Herzens« abzielen, so ist für den Erkenntnisanstieg der Seele, diesen wahren Pilgerweg des Menschen zu Gott, eine »Reinheit des Herzens« gefordert, die in erster Linie als Reinheit der moralischen Gesinnung aufgefaßt werden muß.

Eine Warnung im Blick auf die Gegenwart

Mit dem soeben angedeuteten Rückblick in die Geschichte verbindet sich ein kritischer Hinblick auf gewisse Erscheinungen unserer Gegenwart. Wenn nämlich Moralität (»Reinheit des Herzens«) als Voraussetzung für die Fähigkeit zur Erkenntnis gilt, dann scheinen zwei Konsequenzen unvermeidlich: 1. Moralische »Unreinheit« macht dann zur Erkenntnis unfähig. Wenn daher die moralische Unlauterkeit eines Menschen nachgewiesen ist, darf zugleich auf seine Unfähigkeit zur Erkenntnis geschlossen werden. Um daher die Unwahrheit seiner Argumentationsergebnisse zu verdeutlichen, ist keine logische Gegenargumentation mehr nötig. Die moralische Kritik an einem Sprecher oder Autor macht die logische Auseinandersetzung mit seinen Argumenten entbehrlich, weil ein böser Mensch keine wahren Einsichten zustandebringen kann. – 2. Der Versuch, Erkenntnis zu erwerben, setzt dann die Überzeugung von der eigenen Moralität voraus und veranlaßt dadurch die Verdrängung des Bewußtseins von der eigenen Unvollkommenheit. Wer nämlich die »Unreinheit des eigenen Herzens« zugäbe, hätte sich selbst für erkenntnis- und argumentationsunfähig erklärt.

Kurz: Die »Moralisierung« theoretischer Diskussionen enthebt den »Ankläger« der Mühe logischer Argumentation und unterwirft ihn selbst einem Zwang zur Selbstgerechtigkeit. Der Erkennende muß für sich in Anspruch nehmen, zu den »Herzensreinen« zu gehören, während die moralische Kritik an seinen Gegnern den Austausch von Argumenten abbricht, ehe er begonnen hat. Es ist nicht schwer, in dem Verhalten revolutionärer Eliten, ökologischer Moralisten, religiöser Fanatiker dies wiederzuerkennen.

Aus solchen Erfahrungen kann der Eindruck erwachsen: Nur wenn zwischen Erkenntnisfähigkeit und Moralität *kein* Zusammenhang besteht, scheint es möglich, eine Kultur humanen Verhaltens zwischen den Anhängern divergierender Meinungen zu entwickeln; denn nur dann ist der theoretische Dissensus kein Anlaß zu gegenseitiger moralischer Verurteilung. Doch wird zu zeigen sein: Zwischen Moralität und Erkenntnisfähigkeit besteht sehr wohl ein Zusammenhang, freilich ein anderer als der, der soeben beschrieben wurde. Dieser Zusammenhang beruht nicht darauf, daß dem Erkennenden vor Eintritt in den Erkenntnisprozeß durch irgendwelche Paränesen nahegelegt werden müßte, er möge durch irgendwelche Akte außerwissenschaftli-

cher Askese Herzensreinheit erwerben; der Zusammenhang besteht vielmehr darin, daß der Wissenschaft selbst ein Ethos immanent ist, das im Prozeß der Erkenntnisbemühung erworben und eingeübt werden kann.

EIN ANSATZ ZUR LÖSUNG DES PROBLEMS: DIE MORALITÄT ALS INNERES MOMENT DER ERKENNTNIS

»Ihr sollt von der Wahrheit groß, gering aber von Sokrates denken«

Mit dieser Warnung wendet sich der platonische Sokrates im Dialog *Phaidon* an seine Freunde. Er bringt damit eine moralische Forderung zum Ausdruck, die erfüllt werden muß, wenn Fortschritt im Erkennen möglich sein soll. Denn wer die eigene Ehre sucht, wer sich durch Gegenargumente persönlich verletzt fühlt, statt sich über die Richtigstellung seiner Irrtümer zu freuen, der macht sich selber unfähig, auf dem Weg zu jener Wahrheit zu bleiben, die stets größer ist als unser menschliches Wissen von ihr.

»Reinigung der Seele« bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst: Überwindung jener Unreinheit der Motive, durch welche die vermeintliche Liebe zur Wahrheit zum Deckmantel für den vergleichenden Ehrgeiz eines Menschen wird. Nur wo diese Unreinheit der Motive überwunden wird, gewinnt der Mensch die Tugend unbeschränkter Lernfähigkeit. Diese besteht darin, auch im Gespräch mit den Irrenden, auch im Angesicht trügerischer Erscheinungen hellsehtig zu bleiben für das »Körnchen Wahrheit«, das in jedem Irrtum enthalten ist, sowie für denjenigen Aufschluß über die Wahrheit, der auch dem trügerischen Schein, wenn er durchschaut ist, abgewonnen werden kann. Nur so entsteht zugleich die Fähigkeit zu verantworteter Gemeinsamkeit zwischen Menschen, die sich der Vorläufigkeit ihrer Lebensgestalt und ihrer Erkenntnis bewußt sind und dadurch jene Anmaßung überwinden, die die gemeinsame Wurzel des Dogmatismus und der Skepsis ist – des Dogmatismus, der die Wahrheit abschließend erkannt zu haben beansprucht, und des Skeptizismus, der auf sie verzichten zu können meint.

Aber in all diesen Hinsichten ist es die Erfahrung der Erkenntnisbemühung selbst, aus der die Evidenz entsteht, welche Tugenden nötig sind, wenn Erkenntnis möglich sein soll. Sind diese Tugenden freilich einmal im Rahmen der Erkenntnisbemühung entdeckt worden, dann bewähren sie ihre Normativität auch in anderen Lebensbereichen und erweisen sich als geeignet, weit über das Feld bloßer Theoriediskussionen hinaus das menschliche Leben und Zusammenleben heilsam zu verändern. So können Erfahrungen von den moralischen Implikationen des Erkenntnisfortschrittes Einsichten vermitteln, die das menschliche Leben im ganzen bestimmen. Darauf beruht alle

Hoffnung auf den »Bildungswert« der Wissenschaft, d. h. auf ihre Funktion, dem Menschen nicht durch Ermahnung von außen sittliche Einsichten zu vermitteln, sondern ihm durch Appell an die eigenen Erfahrungen, die er im Vollzug der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühung sammelt, sittliche Verhaltensformen plausibel zu machen.

Der »Triumph der Vernunft über das Individuum« – Ludwig Feuerbach und das Ethos der neuzeitlichen Wissenschaft

Bei der Beschreibung jenes Unterschiedes, der den Menschen vom Tiere trennt, hat Ludwig Feuerbach darauf hingewiesen, daß der Mensch die Liebe, die Vernunft und den sittlichen Willen als Mächte erfährt, die vom Individuum verschieden und ihm überlegen sind, obgleich sie das Individuum nicht wie von außen beherrschen, sondern wie von innen, aus seinem eigenen Wesen heraus, bestimmen. »Wenn du in tiefes Nachdenken versinkst, dich und was um dich vergessend, beherrscht du die Vernunft oder wirst du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über dich feiert?« (*Das Wesen des Christentums*, 1. Kapitel: Das Wesen des Menschen im allgemeinen. Ausg. Reclam, S. 40). Es ist leicht zu sehen, daß Feuerbach hier das Ethos der modernen Wissenschaft beschrieben hat, welches seinerseits für das Ethos moderner Sittlichkeit zum orientierunggebenden Beispiel (Paradigma) geworden ist. Kants kategorischer Imperativ spricht, bezogen auf die sittliche Praxis, diejenige Regel aus, die einem längst zuvor auf dem Felde der wissenschaftlichen Theorie eingeübten Ethos entspricht. Für die moderne Wissenschaft nämlich gilt die Regel: Behaupte nur, was du durch Argumente als »für jedermann gültig« erweisen kannst, so daß du befugt bist, »im Namen aller« zu sprechen. Entsprechendes gilt nun für den sittlich handelnden Menschen: Handle nur nach derjenigen Regel, die dir gestattet, »im Namen aller« zu entscheiden. Der Gelehrte spricht im Idealfall nur Sätze aus, die so einsichtig sind, daß man vergessen kann, wer sie gesprochen hat. Der sittlich handelnde Mensch folgt so ausschließlich dem allgemeinen Vernunftgesetz, daß es gleichgültig ist, wer die sittliche Norm, die im Namen der allgemeinen Menschenvernunft formuliert wird, zuerst auf den Begriff gebracht hat. Der Gelehrte und der sittlich handelnde Mensch haben damit jenen Grad von Selbstlosigkeit erreicht, der das Kennzeichen der Tugend ist. Zugleich aber ist die Leichtigkeit und Freude, mit der der Forscher wie der sittlich handelnde Mensch diesen Akt der Selbstlosigkeit vollziehen, hier wie überall im sittlichen Leben das Anzeichen dafür, daß ihnen die Tugend zur festen Haltung des Willens geworden ist, der sich nicht in jedem Einzelfall zur Höhe sittlicher Leistung aufschwingen muß, sondern dem das Gute leicht, sicher

und freudig gelingt. (Die Frage ist hier nicht, wie selten oder häufig diese Tugend anzutreffen sei; entscheidend ist, daß niemand ein »wahrer Gelehrter« sein kann, der diese Tugend nicht besitzt.)

Ethische Gefahren des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses

Diese Forderung, sich einzig als universal vertretbares Vernunftsubjekt und insofern in Feuerbachs Terminologie als »reiner Repräsentant der Gattung« zu verhalten, enthält die Verführung zu einem Totalitarismus der Wissenschaft, der eine elitäre, aber auch eine egalitäre Ausprägung zuläßt.

In seiner elitären Ausprägung beruht dieser Totalitarismus der Wissenschaft auf der Überzeugung der Gelehrten und Fachleute, die allgemeine Menschenvernunft könne nur in den methodengerecht formulierten Fragestellungen und Argumenten der Wissenschaft zur Sprache kommen. Auf solche Weise wird die Gruppe der Wissenschafts-Experten, die ja stets nur eine Minderheit innerhalb der Gesellschaft darstellt, zu einer Gruppe von Stellvertretern und Vormündern all derer, die aus Mangel an fachspezifischer Schulung nicht fähig sind, am wissenschaftlichen Diskurs teilzunehmen, in deren Namen aber die Fachleute als Repräsentanten der allgemeinen Menschenvernunft zu sprechen haben. In seiner egalitären Ausprägung dagegen kommt der Totalitarismus der Wissenschaft darin zum Ausdruck, daß alle Lebensbereiche rational rekonstruiert werden, während alles Individuelle, das seine Identität nicht aus dem Begriff herleitet, sondern auf seine Geschichte gründet, als das »Zufällige« beurteilt wird, das der Notwendigkeit der Vernunft unterworfen werden muß und im Konkurrenzfall ihr geopfert werden darf. Das Problem lautet insofern: Ist ein Ethos der Wissenschaft möglich, das am Wissenschaftsideal (dem Ideal der Selbstlosigkeit der »reinen Repräsentanten der Vernunft« und damit der »Sprecher im Namen aller Vernunftsubjekte«) festhält und dennoch den Übergang zu dem beschriebenen Totalitarismus der Wissenschaft vermeidet? Da jedoch eine Überwindung der Totalitarismusgefahr nicht durch Abstriche am Wissenschaftsideal erreicht werden kann (vor allem nicht dadurch, daß der einzelne gewisse Restbestände subjektiver Ansichten und Absichten von der Pflicht ausnimmt, sich objektiv zu rechtfertigen), lautet die Frage: Kann die Wissenschaft selbst durch ihre Argumente zeigen, daß es noch andere Weisen der Objektivität (der Maßgeblichkeit für unser Urteil) gibt als die Objektivität der Forschungsgegenstände? Wenn eine solche Selbstbegrenzung der Wissenschaft möglich sein sollte, dann könnte der Begriff »Reinheit des Herzens« die Sensibilität dafür anzeigen, daß das Wirkliche den Menschen nicht nur in seiner Eigenschaft als universal vertretbares Forschersubjekt in Anspruch nehmen kann, sondern auch in seiner unververtretbaren Individualität.

Das Problem der Selbstbegrenzung der Wissenschaft und ihres Ethos

Die wissenschaftliche Erkenntnis enthält in sich selbst wenigstens die Ansätze zu ihrer Selbstkritik; diese Ansätze zu entwickeln gehört zum immanenten Ethos der Wissenschaft. Denn ohne jede Bevormundung »von außen« kann der Vertreter der Wissenschaft sich darüber Rechenschaft geben, daß die besondere Art der Objektivität, mit der das Forschungsobjekt ihm gegenübertritt, selber schon eine Folge der Anwendung wissenschaftlicher Methoden ist. Die »Welt der Wissenschaft« ist nach Inhalt und Form verschieden von der »Lebenswelt«, in der wir uns vorwissenschaftlich bewegen. Sie ist aus einer Transformation dieser Lebenswelt hervorgegangen, die dazu führen soll, daß wir uns bei unserem Erkennen einem bestimmten Wissenschaftsideal annähern (z. B. dem Ideal der Allgemeingültigkeit von Aussagen). Es gehört zum Ethos der Wissenschaft, die »lebensweltliche« Weise, wie uns die Wirklichkeit gegeben ist, so zu transformieren, daß es möglich wird, unsere theoretischen und praktischen Urteile durch Argumente zu überprüfen; und dazu gehört das beschriebene Ethos der Selbstlosigkeit.

Es gehört aber ebenso zum Ethos der Wissenschaft, sich die Tatsache bewußt zu halten, daß wir es bei unserem Erkennen schon mit den Produkten einer von uns geleisteten Transformation zu tun haben und daß diese Transformation stets zweierlei zur Folge hat: einen Gewinn an Präzision und einen Verlust an Konkretion. Es bleibt immer ein Überschuß der »lebensweltlich« erfahrenen Wirklichkeit und ihrer Verpflichtungskraft gegenüber all dem, was sich wissenschaftlich begründen und rechtfertigen läßt. Die Welt der wissenschaftlichen Forschungsobjekte (und die ihr zugeordnete Subjektivität des universal vertretbaren Forschungsobjekts) sind aus einer Transformation der Lebenswelt hervorgegangen, in der der Mensch nicht als Forscher-subjekt, sondern als Individuum seine Stelle findet. erinnert man sich daran, dann scheint der »Triumph der Vernunft über das Individuum«, auf dem nach Feuerbachs einleuchtender Darstellung die neuzeitliche Wissenschaft beruht, nicht das Ziel der Erkenntnisbemühung zu sein, sondern nur deren unvermeidliches Zwischenstadium. Das Ziel, von dem uns freilich jeder inhaltliche Begriff fehlt, wäre dann die Versöhnung des Individuums und seiner Lebenswelt mit jener allgemeinen Vernunft, der es sich zuvor bedingungslos unterworfen hat. »Herzensreinheit« aber wäre in diesem Zusammenhang jene Tugend, die die Versöhnung des Individuums mit der allgemeinen Menschenvernunft inmitten der Erfahrung des bloßen »Triumphs der Vernunft über das Individuum«, der für das Zeitalter der Wissenschaft charakteristisch ist, als Inhalt einer eschatologischen Hoffnung antizipiert.

Nur durch eine solche Hoffnung, so scheint es, bleibt die Wissenschaft davor bewahrt, daß ihr Ideal in Totalitarismus umschlägt; denn nur so kann sie es vermeiden, gegenüber dem konkreten Menschen und dem Eigenrecht

der unterschiedlichen Kulturgebiete den oben beschriebenen Konformitätsdruck auszuüben. Umgekehrt ist das Ethos der Wissenschaft nötig, wenn die Hoffnung auf Rehabilitierung des Individuums davor bewahrt werden soll, zum Deckmantel eines neuen Egoismus zu werden, der »Versöhnung« sagt, aber »Ausnahmen« meint und sich gewisse Lebensbereiche vorbehalten will, die der Forderung entzogen werden, sich vor der Wissenschaft und ihrem Ethos zu verantworten. Dabei läßt sich zeigen, daß die so verstandene Hoffnung nur als »eschatologische Tugend« realisiert werden kann.

Die Versöhnung des Individuums mit der allgemeinen Menschenvernunft und die »Herzensreinheit« als eschatologische Tugend

1. Der ursprünglich religiöse Charakter der Hoffnung auf Versöhnung

Für den ursprünglich religiösen Charakter der Hoffnung, daß das Individuum, das sich der Vernunft und damit der »Gattung« bedingungslos unterwirft, von ihr zuletzt nicht »verschlungen«, sondern mit ihr versöhnt werde, sprechen gerade jene Züge des religiösen Bewußtseins, die Feuerbach zwar zutreffend beschrieben, aber nicht angemessen gedeutet hat. Wenn er etwa vom religiösen Menschen sagt: »Er braucht nichts für sich selbst zu sein, weil alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern erhalten wird« (a.a.O., S. 71), so hat er zweifellos ein wichtiges Moment der religiösen Erfahrung hervorgehoben. Wenn Christen beten: »Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit . . .«, dann können sie ihre Sehnsucht in die Worte zusammenfassen: »Nimm mich mir und gib mich dir«; darin aber ist die Hoffnung ausgesprochen, daß alles, was der Glaubende Gott gibt, gerade als Eigentum Gottes auch für den Betenden unverloren bleibt. Insofern hat Feuerbach die religiöse Erfahrung in einer wichtigen Hinsicht zutreffend beschrieben. Und auch dies ist zutreffend, daß der Mensch nur deswegen den »Triumph der Vernunft über das Individuum« nicht als Verlust seines eigenen Selbst, sondern als den Weg zu wahrer Selbstfindung erfährt, weil er hoffen kann, an eben jener Vernunft (und mit ihr am sittlichen Gesetz und an der Übermacht selbstloser Liebe), wenn er sich ihr vorbehaltlos hingibt, sich selber, sein eigenes Wesen zu finden. Die religiöse Hoffnung und diejenige Hoffnung, aus der das vernünftige Wissen, das sittliche Handeln und das selbstlose Lieben entspringt, sind eine und dieselbe Hoffnung.

Trotzdem hat Feuerbach jene religiöse Erfahrung, die dieser Hoffnung zugrundeliegt, nicht zutreffend gedeutet, wenn er meinte, der Gott, auf den die religiöse Hoffnung sich richtet, sei nichts anderes als die Vernunft, die Liebe, der sittliche Wille des Menschen als eines Gattungswesens. Denn das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Vernunft ist streng antagoni-

stisch: Die Bedürfnisse und Neigungen des Individuums müssen schweigen, wenn die Vernunft im Sinne Feuerbachs sprechen soll. Gerade darum aber begründet das Verhältnis zwischen dem Individuum und der allgemeinen Menschenvernunft für sich genommen gerade jene Hoffnung auf Versöhnung nicht, die für das Verhältnis des Glaubenden zu seinem Gott spezifisch ist. Die religiöse Hoffnung, daß alles, was der Mensch hingibt, bei Gott auch für ihn unverloren bleibt, kann sich deshalb gerade nicht darauf gründen, daß der religiöse Mensch in dem Gott, den er anbetet, auf eine ihm selbst unbewußte Weise seine allgemeine Menschenvernunft wiedererkennt. Sie gründet sich vielmehr auf die Gewißheit, daß Gott selbst (bzw. der Sohn Gottes) sich für den Menschen hingegeben habe – und zwar nicht nur für die Gattung, sondern auch für den einzelnen. Darum gilt zwar für das Verhältnis des Individuums zur allgemeinen Menschenvernunft: Damit sie alles sei, muß der einzelne nichts sein. Für das Verhältnis des Menschen zu Gott aber gilt dies gerade nicht – es sei denn mit einer entscheidenden Modifikation: Der Mensch muß darauf verzichten, aus sich heraus »etwas« zu sein, wenn er die Erfahrung machen soll, daß er aus der freien Selbsthingabe Gottes heraus »alles vermag«. Die Gattung im Sinne Feuerbachs verlangt Unterwerfung, verheißt aber keine Wiederherstellung. Sehr wohl aber ist diese Hoffnung in der Religion heimisch. Darum ist nicht, wie Feuerbach meinte, der »Triumph der Vernunft« das Modell, das, an den Himmel projiziert, die religiöse Hoffnung erzeugt hätte; weit mehr ist die religiöse Hoffnung, der Mensch werde in der Gemeinschaft mit der göttlichen Selbsthingabe »für die Vielen« auch erfahren, daß der gleiche Gott sich für ihn in seiner unverwechselbaren Einzigkeit hingegeben hat, das Modell, von dem her auch diejenige Hoffnung begreiflich wird, die für das Ethos der Wissenschaft unerlässlich ist. Denn die Wissenschaft lebt von der Hoffnung, das Ethos der Selbstlosigkeit werde nicht zur Vernichtung des Individuums führen, sondern zu seiner Rechtfertigung und »Wiedergeburt«; diese Hoffnung ist dem Ethos der Wissenschaft als einem solchen nicht immanent – wohl aber gehört zum Ethos der Wissenschaft jene Selbstkritik, die sich für Erfahrungen offenhält, in denen der Mensch, der sich dem selbstlosen Ethos der Wissenschaft unterworfen hat, sich mit derartigen Hoffnungen beschenken lassen kann.

2. Die »Reinheit des Herzens« als eschatologische Tugend

Die soeben beschriebene Hoffnung ist »eschatologisch« in dem doppelten Sinne, der diesem Begriff auch sonst zukommt: Sie richtet sich einerseits darauf, daß das heute schon wirksame, aber verborgene Heilswirken Gottes, der nicht nur menschliche Hingabe fordert, sondern vor allem göttliche Hingabe gewährt, am Ende der Tage offenbar werden wird. Und sie eröffnet andererseits dadurch eine Praxis in der Welt von heute, die dieses künftige

Offenbarwerden des göttlichen Heilswirkens schon in der Gegenwart zeichenhaft antizipiert, auch wenn sie dadurch das Ende dieser Welt und den Anbruch der kommenden Welt nicht herbeizwingen kann.

Der so verstandenen eschatologischen Hoffnung aber entspricht die »Reinheit des Herzens« als eschatologische Tugend. Denn es ist eine eigentümliche Strenge der Selbstbeurteilung und der Motivation notwendig, wenn eschatologische Hoffnung nicht einer ihrer beiden typischen Gefahren erliegen soll: ihr Ziel so vorwegzunehmen, daß die Treue des Ausharrens darunter leidet, oder – komplementär – einer fernen Zukunft so gewiß zu sein, daß darüber die Sensibilität für die »Leiden dieser Zeit« verlorenght.

Mit Bezug auf das Ethos der Wissenschaft bedeutet dies: Es ist eine spezifische Herzensreinheit gefordert, wenn die erhoffte Versöhnung von Individuum und allgemeiner Menschenvernunft den Erkennenden nicht dazu verführen soll, daß er sich der Pflicht entzieht, sich selbst und seine individuellen Ansichten und Absichten ganz zurückzunehmen und allein derjenigen Wahrheit zu dienen, die sich nur durch uneingeschränkte Strenge der Vernunftargumentation sichern läßt. Eine spezifische Herzensreinheit ist aber andererseits auch erforderlich, wenn dieses Ethos der Wissenschaft nicht zum Vorwand dafür werden soll, den jeweils konkreten Mitmenschen nur noch als »Fall unter allgemeinen Regeln« zu kennen und unempfindlich zu bleiben für den Schmerz, den er als unvertretbares Individuum erleidet, oder für die Hoffnung, die ihn in seiner ebenso unvertretbaren Individualität erfüllt. Aus der ersten Fehlhaltung entsteht die unkritische Wissensanmaßung fachspezifischer Eliten, die sich auf Genialität, individuelle Erfahrung usw. berufen und damit der Mühe entoben meinen, ihre Ansichten und Absichten durch solche Argumente zu rechtfertigen, daß diese wenigstens im Prinzip durch jeden nachvollzogen werden können, der seine Vernunft zu gebrauchen versteht. Aus der zweiten Fehlhaltung entsteht ein Zynismus der wissenschaftsgestützten Planung aller Lebensbereiche, der nicht nur den Erkennenden als das universal vertretbare Vernunft*subjekt* begreift, sondern auch die Erkannten und der rationalen Planung Unterworfenen als die universal vertretbaren Vernunft*objekte* behandelt.

»Herzensreinheit« steht hier für eine Verbindung von Unbestechlichkeit der Selbstbeurteilung und Sensibilität der Erfahrung. Diese Verbindung kann nicht abseits vom Prozeß des Erkenntniserwerbes gewonnen werden; sie ergibt sich aber auch nicht von selbst aus den Erfahrungen dieses Erkenntniserwerbs. Wohl aber ist sie notwendig, wenn dieser Prozeß vor Fehlentwicklungen bewahrt werden soll. Wenn jedoch die hier beschriebene Auffassung zutreffen sollte, daß es sich bei dieser Herzensreinheit um eine »eschatologische Tugend« handelt, also um eine konkrete Ausformung der spezifisch religiösen Tugend der Hoffnung, dann würde unser Gedankengang zu seinem Anfang zurückkehren: zu der Analogie zwischen dem Erkenntnisweg, den

das Subjekt durchläuft, und der »Wallfahrt zum heiligen Berge«, deren Ziel die Gottesbegegnung und deren Bedingung die Reinheit des Herzens ist: »Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt.«

Der Erkenntnisweg und die »Wallfahrt zum heiligen Berge« – Die Wiederkehr einer Analogie

1. Eine Neuformulierung des kantischen Religionsbegriffs?

Religion, wie Kant sie versteht, ist die Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« Diese Antwort beruht darauf, daß ich die Pflichten, die mir die »bloße Vernunft« vorschreibt und die ich deswegen mit »bloßer Vernunft« als verbindlich einsehe, zugleich als Gebote des Gottes verstehe, auf den ich meine Hoffnung setze. Religion ist »Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote« (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 233). Denn nur dann kann ich gewiß sein, daß er, dessen Geboten ich mich freiwillig unterwerfe, aus meinem gehorsamen Willen auch diejenigen Folgen hervorgehen lassen wird, die ich moralisch gutheißen kann. Bei Kant sind diese Folgen: das Glück derer, die es moralisch verdienen, und meine eigene sittliche Wiedergeburt, durch die ich erst fähig werde, jener »neue Mensch« zu sein, der vor meinem eigenen und vor Gottes moralischem Urteil bestehen kann.

Auch angesichts derjenigen Gefahren, die das Ethos der modernen Wissenschaft heraufgeführt hat, kann die Religion als Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?«, begriffen werden. Und auch in diesem Zusammenhang knüpft die religiöse Antwort an die Erfahrung der Pflicht an und legt sie aus: Die Pflicht, als erkennendes Subjekt ausschließlich im Namen der Vernunft und daher im Namen aller Vernunftsubjekte zu sprechen und zu handeln, soll so gedeutet werden, daß dadurch die Hoffnung begründet wird, die Erfüllung dieser Pflicht werde nicht zu jenem »Totalitarismus der Wissenschaften« führen, der die Individuen zu austauschbaren Objekten rationaler Planung macht und die Kulturgebiete ihrer Eigengesetzlichkeit beraubt, um sie allein nach wissenschaftlichen Prinzipien zu rekonstruieren. In diesem Zusammenhang muß freilich zunächst der Begriff des »Gebotes« anders bestimmt werden, als dies bei Kant geschah: Es handelt sich um den Ruf in die Nachfolge dessen, der sich »für die Vielen« hingab. Dieser spezifische Inhalt der Pflicht, die Nachfolge, steht aber zu der ihr entsprechenden Hoffnung in einer weit engeren Verbindung als bei Kant die Erfüllung der sittlichen Pflicht mit der Hoffnung auf die ihr »proportionierte Glückseligkeit«. Denn hier handelt es sich nicht nur um eine Belohnung, die Gott dem pflichtgetreuen Menschen in Aussicht gestellt hat, sondern um die Wesensfolge jener Gottesnähe, die sich aus der Nachfolge ergibt. Wer nämlich in der Erfüllung der Pflicht zur Selbstlosigkeit Gott begegnet, dem gibt Gott auch die Gewißheit, daß er sich nicht nur für die vielen, sondern

zugleich für ihn in seiner unverwechselbaren Individualität hingegeben hat. Die in diesem Zusammenhang angemessene Neuformulierung des kantischen Religionsbegriffs müßte also lauten: »Religion ist die Gewißheit des sittlich handelnden Menschen, in der Selbstlosigkeit, die die Vernunft von ihm fordert, Gemeinschaft mit dem Gott zu gewinnen, der sich zugleich ihm in seiner unverwechselbaren Individualität gnädig zugewandt hat.«

Diese Hoffnungsgewißheit richtet sich zugleich auf das Ziel des Erkenntnisweges, nämlich das Offenbarwerden jener Gottesnähe, deren der Erkennende, der sich dem Ethos der Wissenschaft unterwirft, immer schon sicher sein durfte. Und insofern kann dieser Weg wieder, wie schon bei den christlichen Platonikern, als ein Weg zur Gottesbegegnung verstanden werden. Diese aber ist im religiösen Kontext nicht als Entdeckung eines neuen Gegenstandes verstanden, der sich erst zeigt, wenn der Aufstieg von Gegenstands-Sphäre zu Gegenstands-Sphäre (von der sinnhaften Erscheinung über die intelligible Wirklichkeit bis zum überintelligiblen »reinen Licht«) an sein Ende gelangt ist. Religiös erhoffte Gottesbegegnung ist das Offenbarwerden einer schon bisher wirklichen, aber verborgenen Nähe, die den Erkennenden auf seinem ganzen bisherigen Wege begleitet hat: Wo immer er dem Rufe folgte, selbstlos als reines Vernunftsubjekt zu sprechen und zu handeln, da war ihm der Gott schon nahe, der ihn in seine Gemeinschaft gerufen hat.

2. Die Wallfahrt: Ein Weg zu Gott in der Gegenwart Gottes

Das antike Motiv der Wallfahrt kehrt so in einem wörtlicheren Sinne wieder, als es den antiken Platonikern und den christlichen Neuplatonikern bewußt gewesen ist: Wallfahrt, religiös verstanden, ist ja nicht nur ein Weg, der Gott zu seinem Ziele hat, sondern zugleich ein Weg, den der Wallfahrende nur gemeinsam mit dem Gott und unter dessen Führung zu gehen vermag. »Ich trug euch auf Adlers Flügeln und ließ euch kommen zu mir«, sagt Gott zu dem Volk, das ihn nur deshalb auf dem Sinai finden konnte, weil er es schon in Ägypten gefunden hatte (Ex 19,4). »Tecum eram et mecum non eras«, so deutet Gott selbst dem Kirchenvater Augustin den Weg seines Gottsuchens und Gottfindens. Wissenschaft, die sich aus einer Hoffnung versteht, die ursprünglich religiösen Charakter an sich trägt, begreift ihr Ethos einer selbstlosen Platzhalterschaft der Vernunft als Ruf in die Nachfolge göttlicher Selbsthingabe und darf sich so als einen Weg begreifen, der in Gottes verborgener Gegenwart gegangen wird und zu deren Offenbarwerden führt. In diesem Sinne erweist der Erkenntnisprozeß sich erneut als eine »ascensio in montem sacrum«, ein Aufstieg zum heiligen Berge, der von eschatologischer Hoffnung getragen ist. »Reinheit des Herzens« aber ist diejenige eschatologische Tugend, die dieser eschatologischen Hoffnung entspricht.