

Dietrich Korsch

Rudolf Ottos Aufnahme der Fries'schen Religionsphilosophie

1 Religion – Philosophie – Theologie

Es gehört zu den Aufbaumomenten moderner Theologie, dass sie sich, auf welche Weise auch immer, zur Philosophie als einer eigenständigen Disziplin ins Verhältnis setzt; die Rolle der ancilla theologiae ist spätestens seit Kants Streit der Fakultäten kein ernsthaftes Modell mehr für die Theologie. Die Frage ist dann näherhin, wie sich Gemeinsamkeiten von Philosophie und Theologie so schematisieren lassen, dass der jeweilige Unterschied (und er wird vermutlich von jeder Seite aus verschieden bestimmt!) nicht nur bewahrt, sondern auch bestätigt werden kann. Wahrscheinlich stehen für diese Aufgabe nur zwei Wege zur Verfügung. Entweder die Beziehung läuft über den Gottesgedanken als gemeinsames Thema von Philosophie und Theologie, dem dann die Religion als Lebensverhältnis zugeordnet wird, das selbst wiederum von der Philosophie in der Religionsphilosophie bedacht werden kann – oder die Zuordnung erfolgt über den Begriff der Religion, die als Medium angesehen wird, wobei damit zu rechnen ist, dass dieser Bezug seitens der Vernunft anders benannt wird als im Ausgang vom religiös sich aussprechenden Gottesglauben. Jeder dieser Wege besitzt seine eigene Logik und wirft seine besonderen Probleme auf.

Der Hintergrund dieser Zuordnungsaufgabe liegt in der Verantwortung für die eine Welt der Menschen in ihren verschiedenen, differenzierten Zugängen. Je stärker diese Modi der Welterfassung auseinander treten, umso anspruchsvoller wird die Herausforderung, sie dennoch beieinander zu halten. Die vermutlich härteste Anforderung einer solchen einheitlichen Weltverantwortung besteht in der Absicht, die moderne Wissenschaft in ihren Aufbauprinzipien und die Religion, wie sie in der Theologie artikuliert und reflektiert wird, als einheitlichen Zusammenhang zu erkennen. Daher kann man sagen, dass genau diejenige Zuordnung von Philosophie und Theologie als aussichtsreich erscheint, die die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Theologie darzutun vermag.

Auch Rudolf Otto hat sich der hier knapp umrissenen Zuordnungsaufgabe gestellt.¹ Er hat sich dafür der Philosophie bedient, die Jakob Friedrich Fries (1773 –

¹ Das nach wie vor beste Buch zur Gesamtkonzeption Ottos im theologiegeschichtlichen und

1843) in der Nachfolge Immanuel Kants entworfen hat – und er hat durch diesen Rückgriff Ergebnisse erzielt, die seine gesamte Theologie ebenso wie die religionsphilosophische Kategorienlehre bestimmen.

„Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie“ heißt der Titel des 1909 zuerst und in zweiter unveränderter Auflage 1921 erschienenen Buches – und der Untertitel weist auf die pragmatisch-programmatische Rolle hin, die diesem Werk zugedacht ist: „Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie“.² Das Buch trägt ein eigentümliches Gepräge. Denn es referiert in seinen beiden ersten Teilen die Fries'sche Philosophie in einiger Breite – freilich ohne Nachweise aus dessen Werken; lediglich Bezugnahmen, vor allem Abgrenzungen zu Kant werden in den Fußnoten geboten. Der dritte Teil enthält nicht etwa eine Vorstellung der Fries'schen Religionsphilosophie, sondern eine Darstellung der Theologie Wilhelm Martin Leberecht de Wettes, des Heidelberger Freundes und Kollegen des Philosophen, in seiner Stellung zu Fries und zu Schleiermacher, dazu ein Kapitel über Friedrich August Gottreu Tholuck und „Friesisches Gut“ in seiner Theologie. Otto unterstreicht insbesondere die Unschlüssigkeiten und „Fehler“ de Wettes, gibt mithin im Medium seines urteilsreichen Referates nur indirekt zu erkennen, wie sich denn die Bezugnahme auf Fries als neue Referenz der Theologie tatsächlich gestalten soll. Diese Verfassung des Buches macht es im hier gegebenen Rahmen unmöglich, die Triftigkeit der Aneignung der Fries'schen Philosophie durch Otto im Einzelnen zu erörtern; ich werde mich stattdessen darauf beschränken, das Grundmotiv dieser Entscheidung herauszuheben. Aus diesem geht dann auch klarer hervor, worin der theologische Reiz dieser Bezugsphilosophie für Otto besteht (weshalb die Debatte mit de Wette hier auch kein eigenes Thema wird).³ Nur anzumerken ist an dieser Stelle, dass es nicht zuletzt diese Machart des Buches ist, die eine ausführlichere Debatte über die Leistungsfähigkeit der Fries'schen Philosophie für die Theologie verhindert hat; der programmatische Anspruch hat sich am ehesten in Ottos ei-

systematischen Zusammenhang ist Hans-Walter Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (TBT 15), Berlin 1969.

2 KFR² (unveränderter Abdruck der 1. Auflage von 1909).

3 Vgl. Markus Buntfuß, *Die Erscheinungsform des Christentums. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette*, Berlin/New York 2004; zu de Wette dort insgesamt S. 153–218, zum Verhältnis von Fries und de Wette insbesondere S. 185–201 und S. 214–217; zur „Ahndung“ dort S. 189f. Rudolf Otto bezeichnet de Wette nicht nur als „Eröffner der modernen religionsgeschichtlichen Forschung“, sondern schätzt an ihm insbesondere die methodologische Neuausrichtung der Theologie an der Religionsgeschichte: „Theologie ist für De Wette das, was sie heute allein sein kann: Religionswissenschaft mit dem Zwecke der Religionspflege.“ (Vorrede zu Ernst Friedrich Apelt, *Metaphysik*, hg.v. Rudolf Otto, Halle 1920, zitiert nach Buntfuß, *Erscheinungsform des Christentums*, 217).

genem Werk zur Durchführung gebracht. Darin aber spielt Fries, auch wenn er später eher sporadisch genannt wird, eine bedeutende Rolle. Denn seine Philosophie vermittelt Otto nicht nur das Selbstbewusstsein, eine einheitliche Weltanschauung aufbieten zu können, die auf religiös chiffriertem Grund die Wissenschaften einschließt, sondern vermag auch eine Ontologie des Religiösen für die Theologie selbst anzubieten.

2 Fries und Kant

Jakob Friedrich Fries, um nur an einige elementare Daten seiner Biographie zu erinnern, hat als (literarischer) Kant-Schüler bei Fichte in Jena studiert und promoviert, wurde 1805 ordentlicher Professor für Philosophie und Mathematik (später auch Physik) in Heidelberg, dann 1816 nach Jena zurückberufen, wo er 1819 im Zusammenhang des Kotzebue-Mordes zwangsemeritiert wurde; erst ab 1824 durfte er wieder Mathematik und Physik, dann ab 1838 auch wieder Philosophie lehren. Im zweiten Teil seiner Philosophiegeschichte von 1840 stellt er sich selbst als den einzigen sachgerecht urteilenden Kantianer dar⁴, dem gegenüber Reinhold und Jacobi, aber auch alle unsere Klassiker von Fichte über Schelling bis Hegel als „neue große Rückschritte hinter Kant“ beurteilt und entsprechend abgefertigt werden⁵ – was sich insbesondere daran erweisen soll, dass diese allesamt den Anschluss zur mathematischen Naturwissenschaft verspielt und verloren hätten. Nun mag die Absonderlichkeit dieses Urteils allein noch nichts gegen die Schlüssigkeit des Arguments besagen, auf das sich Fries, Kant seinem Anspruch zufolge fortsetzend und korrigierend, beruft. In aller Kürze kann man sich die Sachlage folgendermaßen vorstellen:

Schon immer war es die Zweistämmigkeit der Vernunft im Denken Kants, die die größten Herausforderungen mit sich brachte, nicht zuletzt für den Königsberger Philosophen selbst. Darum wurde bekanntlich Kants dritte Kritik, die Kritik der Urteilskraft, weithin zum Bezugspunkt der nachkantischen Debatten. Die große Leistung der Kritik der Urteilskraft bestand, im Blick auf das Zweistämmigkeitsproblem, darin, eine zwanglose Konsonanz der empirischen Unterschiede in Natur und Kunst zu schematisieren, die die Vernunft ihres prinzipiellen Vermögens auch über ihre selbst durchzuführende Gesetzmäßigkeit hinaus ver-

⁴ Jakob Friedrich Fries, Die Geschichte der Philosophie, Band 2 (1840), in: Ders., Sämtliche Schriften Bd. 19, hg.v. Gert König, Aalen 1969, 590–632. Der Abschnitt kann zugleich als eine Selbstdarstellung seiner Philosophie durch Fries angesehen werden.

⁵ A.a.O. 633–715.

sichert. Damit konnte der Zusammenhang zwischen dem Vernunftvermögen und der Wirklichkeit überhaupt bewährt werden.

Die Fries'sche Philosophie zeichnet sich nun – und zwar mit überraschender Konstanz seit ihrer ersten Äußerung im Jahre 1798⁶ – dadurch aus, dass sie diesen Schritt in der Problemstellung nicht mitging, sondern den Anspruch erhob, einen stärker elementaren Zugang zu suchen. Dieser macht sich nicht an der Synthesefrage im Blick auf die Zweistämmigkeit der Vernunft fest, sondern bewegt sich im Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung. Der Grundgedanke bei Fries ist der folgende⁷: An der vernunftkritischen Haltung der Philosophie gibt es keinen Zweifel – und es führt kein Weg hinter sie zurück. Das heißt, alle unsere Anschauungsformen, unsere Verstandesbegriffe, ja auch unsere Vernunftideen sind dadurch gekennzeichnet, dass es sich rein um unsere Vermögen handelt, die von dem Ding an sich als Inbegriff der Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, unterschieden sind. Weder können sie von daher irgendwie hergeleitet werden noch können sie das Verhältnis zur Wirklichkeit, die ihr gegenüber steht, umfassen. Dabei kommt der Unterschied zwischen erscheinungsbezogenen Verstandesoperationen und ideenproduzierenden Vernunftvollzügen durchaus zur Geltung; dem wissenschaftlich-theoretischen Verfahren des Verstandes steht die praktisch-ethische Dimension der Vernunft gegenüber; die endlichkeitsbezogenen Konstruktionen des Verstandes unterscheiden sich von den unendlichkeitsträchtigen Entwürfen der Vernunft.

Nun gibt es aber ein Moment, das in dieser Verstandes- bzw. Vernunftkritik der Philosophie nicht nur nicht ausgesprochen, sondern ihr geradezu zugrundeliegend ist, nämlich die Tatsache, dass es sich bei all diesen Vermögen und Vollzügen um Vorgänge des Menschen bzw. im Menschen handelt – und auf dieses Moment richtet Fries sein besonderes Augenmerk. Es handelt sich, seiner Auffassung nach, um ein spezifisch anthropologisches Phänomen, sozusagen eine empirische Synthesis *avant la lettre*, die nun den Boden dafür darstellt, den Zusammenhang der humanen Vermögen kritisch-differenzierend zu erörtern.⁸ Schlicht gesagt: Hinter die anthropologische Wirklichkeit, in der wir leben, kommen wir nicht

6 Jakob Friedrich Fries, *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik* (1798), in: Ders., *Sämtliche Schriften* Bd. 2, hg.v. Gert König/Lutz Geldsetzer, Aalen 1982, 251–297.

7 Außer der in Anm. 4 angegebenen Selbstdarstellung kommt als sehr gut nachvollziehbare Rekonstruktion in Betracht: Leonard Nelson, *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Von Hume und Kant bis Hegel und Fries*, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, hg.v. Julius Kraft/Paul Bernays, Hamburg 1977, 553–726.

8 Der Gedankengang ist in extenso durchgeführt in Jakob Friedrich Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes* Bd. 1 (1837) und Bd. 2 (1839), in: Ders., *Sämtliche Schriften* Bd. 1 und 2, hg.v. Gert König/Lutz Geldsetzer, Aalen 1982, I-XII, 1–320 und I-XX, 1–248.

zurück. Und die kritischen Aufstellungen, die wir vornehmen, beziehen sich auf die Geltungsmomente unseres Denkens und Erkennens, unseres Sollens und Handelns, sie sind aber nicht in der Lage, auch nur im Mindesten die Wirklichkeit heraufzuführen, von der sie ausgehen. Die quaestio facti, so kann man das auch ausdrücken, geht der quaestio iuris voraus, so wenig sich diese, also die Geltungsfrage, aus dem empirischen Bestand ableiten lässt. Was ich jetzt gerade umrissen habe, ist die viel berufene, aber genauer Aufklärung bedürftige These von der anthropologischen Grundlegung der Philosophie, die man auch, sofern man auf den innergeistigen Ort der Analyse schaut, als psychische Grundlegung auffassen kann (woran sich zeigt, dass der mir sonst sehr einleuchtende Psychologismus-Vorwurf mindestens differenzierter zu bestimmen ist).⁹

Von besonderem Interesse für unsere Fragen ist nun aber der anschließende Gedanke, der sich auf diesem Boden der anthropologisch-empirischen Synthese auftut. Offensichtlich gibt es für uns keine andere Ausgangswirklichkeit als dieses anthropologische Gegebensein unserer selbst. Das heißt aber, die anthropologische Einheit der kritisch zu untersuchenden Vernunftvermögen ist selbst der Grund jeglicher möglichen Wirklichkeitsannahme. Oder anders gesagt: Der theoretische und der praktische Weltumgang erschöpfen das Potential noch nicht, das auf diesem anthropologischen Boden präsent ist. Wenn es denn – und nichts anderes ist de facto immer vorausgesetzt in Wissenschaft und Sittlichkeit – in beiden um einen Wirklichkeitsbezug geht, zu dem es keine Alternative gibt, dann kann das Vertrauen auf diese Wirklichkeit nicht selbst das Produkt der welthaften bzw. weltbezogenen Tätigkeiten des Verstandes bzw. der Vernunft sein. An dieser Stelle kommt nun für Fries die „Ahndung“ ins Spiel, wie sie sich im Gefühl vergegenwärtigt und in Ästhetik und Religion anschaulich wird.¹⁰ Diese „Ahndung“ ist demnach gewissermaßen die Spiegelung der subjektiv-anthropologischen Synthesis ins Objektiv-Gegenständliche – allerdings mit der genauen Restriktion,

⁹ Eine ausführliche und aufschlussreiche Debatte zu diesem Vorwurf bietet die Einleitung zur Gesamtausgabe durch die beiden Herausgeber, Gert König und Lutz Geldsetzer, in: Jakob Friedrich Fries, Sämtliche Schriften, Bd. 1, hg.v. Gert König/Lutz Geldsetzer, Aalen 1982, 59*-92*.

¹⁰ „Wir wissen um das Endliche in der Natur, wir glauben an das Ewige. Aber diese Erkenntnis des Endlichen und Ewigen muß für unsere Vernunft zuletzt doch nur eine und dieselbe seyn, die Wahrheit ist nur eine, es muß die gleiche Realität des Ewigen, auch im Endlichen wiederholt werden. [...] Die Erkenntnis durch reines Gefühl nenne ich Ahndung des Ewigen im Endlichen. [...] Eine positive Vorstellung des Ewigen haben wir unmittelbar gar nicht, aber durch die Vereinigung des Wissens und Glaubens in demselben Bewusstsein entsteht die Überzeugung, dass das Endliche nur eine Erscheinung des Ewigen sey, und daraus ein Gefühl der Anerkennung des Ewigen im Endlichen, welches wir Ahndung nennen.“ Jakob Friedrich Fries, Wissen, Glauben und Ahndung (1805), in: Ders., Sämtliche Schriften Bd. 3, hg.v. Gert König/Lutz Geldsetzer, Aalen 1968, 601.604.

dass es von dieser für die Wirklichkeit des Wirklichen einstehenden Bezugsdimension keine inhaltliche Erkenntnis geben kann. Es bleibt, so gesehen, Ding an sich; aber eines, das über seine Präsenz auf anthropologischem Boden unmittelbar da und unbezweifelbar wirklich ist. So wie die anthropologische Ausgangsbasis der kritischen Analyse nicht wegdenkbar ist, so wenig ist es auch der Horizont der umfassenden Wirklichkeit, innerhalb derer und mit Bezug auf die unsere gesamte theoretisch-praktische Tätigkeit sich abspielt.

Ästhetik und Religion treten dann bei Fries in die Funktion des Systemabschlusses ein. Sie gehören gewissermaßen zur Vollständigkeit des kritischen Denkens nach seinem Verständnis, besitzen aber für die Wissenschaft und ihre Realitätsunterstellung nur abstützende Funktion. Zu diesem Zwecke konstruiert Fries in der Religionsphilosophie eine „natürliche Religion“, der eine ebenfalls stark konstruierte Religionsgeschichte zugeordnet wird.¹¹ Auf diese Konzeption gründet sich wohl Ottos Urteil, dass man aus der näheren Durchführung seiner Religionsphilosophie von Fries nichts lernen könne. Man kann freilich schon ahnen, dass an dieser Stelle das ergänzende Interesse des Theologen Otto einsetzt.

3 Otto und Fries

Es muss in Ottos Göttinger Jahren gewesen sein, dass Fries in sein Blickfeld trat, und ganz offenkundig ist der Göttinger Philosoph Leonard Nelson, der sich intensiv um eine Aufnahme und Fortführung der Fries'schen Philosophie bemühte und für einen „Neofriesianismus“ sorgte, dafür ein Kristallisationskern gewesen. Nun lässt sich aber gerade im Vergleich mit Nelson die Eigentümlichkeit von Ottos Aneignung der Fries'schen Philosophie besonders deutlich dartun.

Der Philosophie in der Konzeption von Fries eignet nämlich eine unvermeidliche Zweideutigkeit, die in seinem Grundgedanken selbst steckt und die sich in einer gegenläufigen Rezeption auswirkt. Auf der einen Seite kommt die Unabhängigkeit der Wirklichkeit (auf der Systemstelle des „Ding an sich“) im Verhältnis zu den Kategorien und Anschauungsformen des menschlichen Gemüts (wie Fries sich bisweilen ausdrückt) zur Geltung. Fries besteht bekanntlich – ganz ontologiekritisch – auf der bloßen Subjektivität des Verstandes gegenüber der Wirklichkeit, wie sie in der Erscheinung zeigt. Das ist die positivistische Seite in Fries, an die sich Nelson angeschlossen hat.¹² Über sein Wirken in der Mathematik

¹¹ Vgl. zu einer kritischen Darstellung der Religionsphilosophie aus katholischer Perspektive: Josef Hasenfuß, *Die Religionsphilosophie bei Jakob Friedrich Fries (Abhandlungen zu Philosophie und Psychologie der Religion 33/34)*, Würzburg 1935.

¹² Vgl. Nelson, *Fortschritte und Rückschritte*, 687 f.

hat Fries diesbezüglich auch Nachhall im Neopositivismus gefunden, etwa bei Hans Reichenbach und Karl Popper.¹³ Auf der anderen Seite steht doch aber die rein jenseitige, mit den Verstandeskategorien unvermittelte Wirklichkeit in einem Lebenszusammenhang, der angefüllt ist mit einer ganz vorbegrifflichen Wirklichkeitsvermutung, die man als solche auch akzentuieren kann. Die Frage ist allerdings, ob man sie akzentuieren muss – und genau in der Unbeantwortbarkeit dieser Frage steckt die notierte Ambivalenz bei Fries. Im Nachhall des idealistischen Systemdenkens wird man auf der Vollständigkeit der Verstandes- bzw. Vernunftvermögen bestehen und Ästhetik und Religion als Darstellungsweisen der „Ahndung“ auffassen. Unter strengeren und bescheideneren Rahmenbedingungen wird man auf solche Stütungen der Weltanschauung verzichten und darauf vertrauen, dass es eben doch die Wissenschaft ist, die die – an sich unerkennbare – Wirklichkeit erschließt.

Ottos – vielleicht hypertrophe – Annahme lautet nun freilich, dass es eben dieser vermöge der Religion stattfindende ontologische Ausgriff in die reine, als solche unerkennbare Wirklichkeit ist, die die Religion zugleich ihres untrennbaren Zusammenhanges mit der Wissenschaft versichert. Diese Figur, die Otto benutzt, sei nun näher erläutert – mit der Absicht, auf die Sonderstellung der Religion zuzusteuern.

Die „Ahndung“ stellt die Vergewisserung der Realitätsannahme dar. Von der Philosophie strukturell konstruiert, erfährt sie in der Religion ihre aktuelle Erfüllung. Sie ist, metaphorisch gesprochen, der Einschlagrichter der tatsächlichen Wirklichkeit in die Bedingungen der begrenzten Welt der Erscheinungen, die darum mehr und anderes sind als bloßer Schein. Es handelt sich, wie Otto betont, um ein „Erleben von Wahrheit ... ohne Begriff“.¹⁴ Dabei liegen drei Momente ineinander verschlungen vor, die dann auch kritisch zu sondern sind. Das erste ist der Aspekt des Erlebens, des Ereignisses. Es macht ja ein Spezifikum der Religion aus, dass sie sich nicht mit der Aufstellung von „kalten“ Begriffen begnügt, sondern „lebendige“ Wirklichkeit ist. Das zweite Moment ist freilich, dass dieses Ereignis selbst Strukturen aufweist, sofern sich ja – wie es in Anlehnung an Fries

13 Zu Reichenbach: Nikolay Milkov, Die Berliner Gruppe und der Wiener Kreis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute-einrichtungen/humanwissenschaften/philosophie/personal/milkov/7_Milkov_Nikolay.pdf, eingesehen am 12.09.2012. Zu Popper vgl. den Autor selbst: Karl Raimund Popper, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933 hg.v. Troels Eggers Hansen, Tübingen 2010, unter besonderer Berücksichtigung von Kapitel V „Kant und Fries“, 97–166.

14 KFR², 155. Ob und wie so etwas zu denken ist, wird von Otto nicht erörtert.

heißen kann – das „Ewige im Endlichen“ darstellt¹⁵, wodurch es Anteil gewinnt an den aussagbaren Gestalten der empirischen Welt. Drittens schließlich kann es auch dazu kommen, dass diese an sich verweiskräftigen Strukturen nur noch als interne Selbstbezüge gesehen werden; damit ist dann eine Phase der Rationalisierung der Religion erreicht, die ihr das lebendige Bewegtsein nimmt. Allein eine Rückbesinnung auf das religiöse Erleben vermag in solchen Fällen eine Revitalisierung der Religion zu bewirken.¹⁶

Dieser eine Angelpunkt der Wirklichkeit, wie er sich in der Ahndung dem Bewusstsein erschließt, stellt einerseits – als „Wahrheit ohne Begriff“ – die Vergewisserung der gesamten Realität dar, eben auch derjenigen, auf die die Wissenschaft überhaupt rekurriert.¹⁷ Unter diesem Aspekt verbindet sich mit der Gewahrung dieser Wirklichkeit auch der Aufbau einer Metaphysik, die die realen Gehalte von unbedingter Geltung zusammenstellt.¹⁸

Doch das, wie gesagt, ist noch Aufgabe der Philosophie. Blickt man nun auf die Formen, in denen sich diese Ahndung erlebnismäßig ausspricht, dann kommt man zur Religion im engeren Sinne. Für die Beschreibung dieses Vorgangs als spezifisch religiös lassen sich etwa vier Aspekte unterscheiden, die dann auch mit religiöser Sprache arbeiten. Der erste besagt, dass die unbedingte Wirklichkeit, religiös gesprochen: Gott an sich selbst, unerkennbar ist.¹⁹ Darum ist dann auch zweitens im Begriff der Offenbarung zu unterscheiden zwischen der äußeren Offenbarung einerseits, die sich in Sprache, Gesten, Riten etc. zur Erscheinung bringt, und der inneren Offenbarung, die sozusagen den unbedingten Realitätskontakt mit der unbedingten Wirklichkeit herstellt²⁰ und damit die Momente der äußeren Offenbarung zur Anerkennung bringt.²¹ Die Reflexion auf die Strukturen der äußeren Offenbarung (in der Kraft der inneren) zeigt dann, drittens, bestimmte Muster auf, unter denen sich jene überbegriffliche Wirklichkeit dem Menschen vorstellig macht. Die kritische Ermittlung dieser Strukturen ist die Aufgabe der Religionsphilosophie, die insofern als Kategorienlehre historischer Religionen auftritt. Schließlich kommt, viertens, eben der Aspekt der historischen Wahrnehmung positiver Religionen selbst in Betracht, die sich nicht aus den philosophisch gewonnenen Kategorien ableiten lassen, wohl aber in ihrer ganzen

15 A.a.O. 199.

16 Vgl. DH, 1–4.

17 Vgl. KFR², 75.

18 Vgl. a.a.O. 73.195.

19 Vgl. a.a.O. 82.

20 Vgl. a.a.O. 172f.

21 Diesem Thema widmete sich bereits Ottos Dissertation über den Heiligen Geist bei Luther: Rudolf Otto, Geist und Wort nach Luther, Göttingen 1898.

historischen Kontingenz diesen müssen irgendwie zuordnen lassen. Das ist die Aufgabe der Religionswissenschaft, die insofern auf derselben methodischen Stufe steht wie die Naturwissenschaft. An dieser Stelle wiederholt sich das Verhältnis von *quastio facti* und *quaestio iuris*, das wir oben im Blick hatten, als es darum ging, den empirisch-anthropologischen Boden der Philosophie den transzendentalen Strukturen zuzuordnen, die das Begreifen der menschlichen Wirklichkeit erlauben. Als Zusatz und Anmerkung zu diesen hier unterschiedenen vier Momenten der authentischen Selbstrepräsentation der Religion muss freilich unterstrichen werden, dass die stets mitlaufende Aktualitätsdimension des Erlebens auf keiner Stufe ausgeblendet werden darf; auch die grundsätzlich konstatierende Religionswissenschaft verkommt ohne diese Erinnerung zu einer rein abständigen Historiographie. Religionswissenschaft im Sinne Ottos kommt ohne einen Sinn für Religion nicht aus.

Haben wir damit gesehen, wie sich aus dem Vorgang der Ahndung die Vergegenwärtigung der Religion als Grundlage aller, auch der wissenschaftlich erfassten, Realität herauspinnt, so bildet diese Einsicht den Übergang in eine letzte Beobachtung, die die besondere Bedeutung der Fries'schen Philosophie für das weitere Werk Ottos, namentlich das „Heilige“, zu erkennen gibt.

Bekanntlich (und inzwischen oft angeführt auf unserem Kongress) differenziert Otto den Begriff des Heiligen in drei Aspekte unterschiedlicher Qualität: das Numinose, das Tremendum und das Fascinosum.²² Die Erinnerung an Fries lässt nun sehr leicht einsehen, dass es sich dabei um nichts anderes handelt als eine – unter ein bestimmtes Vorzeichen gesetzte – Anwendung der Fries'schen Kategorien. Das Vorzeichen selbst ist, dass es bei der Religion nicht um ein bloßes Aufscheinen eines noch Unerkannten geht, sondern um die Dramatik des Realitätsgewinns überhaupt. Diese Dramatik wohnt der Religion potentiell immer inne, sofern es sich um die Offenbarung eines schlechthin Transzendenten handelt; dass diese Offenbarung aber auch faktisch so überaus dramatisch ausfällt, hat mit der zeitgenössischen Selbstauffassung der Epoche Ottos zu tun, der die Realität der bürgerlichen Welt abhanden zu kommen scheint. Bildet also der dramatische Aspekt des Erlebens das Vorzeichen, sozusagen den Grundakkord, dann erweist sich das Numinose der Sache nach als die Vergewisserung der Realität überhaupt im Modus des Erlebens. Nicht ohne Anhalt identifiziert Otto den Fries'schen Begriff der Ahndung mit dem, was er „Divination“ nennt.²³ Macht man sich nun klar, dass Tremendum und Fascinosum nichts anderes sind als die ins Religionsphilosophische umgesprochene ästhetische Gegensatzbildung von Unangenehmem

²² Vgl. vor allem DH, 5–7.13 ff.42 ff.

²³ A.a.O. 173 ff.

und Angenehmern, dann wird sofort verständlich, warum das Numinose grundbegrifflich gar nicht anders erscheinen kann. Es hängt eben nicht vom Numinosen selbst ab (dessen Wesen ist ja als unerkennbar bezeichnet), sondern von der Auffassungsweise des menschlichen Geistes in seiner internen Gegensatzspannung. Man darf daher urteilen, dass der grundbegriffliche Aufbau des „Heiligen“ in der Tat eine Anwendung der Fries'schen Philosophie darstellt.

Darum sei der Gesamtanlage dieser Konzeption eine abschließende Reflexion gewidmet.

4 Transzendenz oder Offenbarung

Die erste Erwägung gilt dem Fries'schen Programm selbst. Seinen Anschluss an Kant kann man durchaus nachvollziehen; die Absicht, das kritizistische Anliegen nicht spekulativ zu verraten, vermag als ernsthaftes Motiv Anerkennung zu finden. Doch ist es die Frage, ob die Entfaltung wirklich stichhält. Die positivistische Fries-Rezeption hat sich der System-Vollständigkeit entschlagen und die anthropologische, quasi-empirische Basis von transzendentalen Kategorien affirmiert, um die Transzendenz der Wirklichkeit selbst, ohne alle Metaphysik, außer Betracht zu lassen. Das bedeutet aber, dass die Wirklichkeit selbst lediglich über die Vollzüge theoretischer Erkenntnis und praktischer Beherrschung sich vermittelt; als an sich vernunftlose ist sie dem ausgesetzt, was ihr angetan wird. Darum wird man eine Schlüssigkeit des Fries'schen Konzeptes ohne seine Theorie der Ahndung doch wohl nicht behaupten können – das Grundmerkmal einer Realitätsvergewisserung aus Momenten der Vernunft selbst kann nicht beansprucht werden.

Doch auch dann, wenn man die Ahndungslehre hinzunimmt, kommt das Konzept nicht zu seinem Ziel. Denn in der Koppelung an die Erfahrungsmomente des Erlebens ist die Brücke zur Realitätsvergewisserung als Grund der Wissenschaft zu schmal und zu schwankend. Nicht ohne Grund hat Otto darauf verwiesen, dass sich Fries eher mit dem Nachweis der kategorialen Zugehörigkeit von Ästhetik und Religion begnügt hat, als sich auf die Realität von Kunst und Religion einzulassen.²⁴ So wird man seinem Konzept auch in dem Falle einer nach eigenem Verständnis systematischen Vollständigkeit eine wirkliche Überzeugungskraft kaum zusprechen können. Stattdessen droht, wenn auch auf kritizistischer Basis, ein Dogmatismus der Unerkennbarkeit der Wirklichkeit an sich, anders gesagt: des Absoluten. Demgegenüber hält die von Fries so apodiktisch als unzureichend charakterisierte andere Linie des Anschlusses an Kant die Möglichkeit jedenfalls offen, dass auch

²⁴ Vgl. KFR², 122–125.

das Andere der Vernunft nicht unvernünftig sein möchte, so wenig es unter die Botmäßigkeit der humanen Gesetzgebung des Geistes geraten darf.

Ottos Buch über die Fries'sche Philosophie soll der „Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie“ dienen. Auch diesen Anspruch kann man kritisch befragen. Denn die Strukturübernahme der Fries'schen Philosophie bedingt, bis in Ottos Hauptwerk hinein, dass die Offenbarung als durch subjektive Kategorien induziert vorzustellen ist – und zwar nicht nur, was die in Propositionen und Handlungsvollzügen sich darstellende „äußere Offenbarung“ angeht, sondern auch, was die erlebnismäßige „innere Offenbarung“ betrifft. Denn eben diese Unterscheidung verdankt sich der scheinbar kritizistischen, de facto dogmatischen Grenzziehung, die die Unerkennbarkeit der Transzendenz behauptet. Allein um die desaströsen Konsequenzen dieser These zu umgehen, findet sich die Unterscheidung von (äußerem) Inhalt und (innerem) Akt eingeführt; sie ergibt sich nicht aus der Religion selbst. Insofern muss man fragen, ob Ottos theologische, auf Fries aufbauende Kategorienlehre das religiöse Bewusstsein zufriedenstellt. Wo diese Befriedigung aber nicht erreicht wird, hilft auch die apologetische Abzweckung auf eine religiös konstruierte Einheit der Wirklichkeit nicht weiter, wie auch im Blick auf die Pluralität der Religionen eher ein religionswissenschaftlicher Imperialismus der substantiellen Gleichförmigkeit droht, vor dem die realen Differenzen der Religionen nur als subjektive Brechungen in Betracht kommen können.

Diese Beurteilung lässt nun aber zum Schluss noch einmal nach einer Alternative zu Otto fragen, die dann auf einen anderen Begriff der Offenbarung zurückgreifen muss.²⁵ Dessen Grundannahme besteht darin, mit einer Rationalität der Selbstoffenbarung Gottes zu rechnen. Wenn man sich fragt, wie dieser Gedanke auszuformulieren sei, dann kommt als wichtigste negative Bestimmung in Betracht, dass die Gehalte dieser Selbstoffenbarung nicht etwa auf einer supranaturalen Mitteilung beruhen, sondern – positiv – in nichts anderem bestehen als in religiös-transzendentalen Kategorien, in deren Verwendung im religiösen Feld sich in der Tat Gott selbst vorstellt. Um diese – der neukantianischen Philosophie nahestehende – Figur nur in zwei Aspekten näher zu konkretisieren, muss man sagen: Erstens, auf eine kategorienübergreifende Reflexion auf eine transzendente Wirklichkeit wird konsequent verzichtet; die gibt es nicht: Gott lässt sich weder in die Wirklichkeit überhaupt einzeichnen noch mit ihr jenseits seiner Offenbarung verbinden. Zweitens, nur im aktuellen Gebrauch dieser Kategorien kommt es zur Evidenz der Überzeugung; das heißt, dass die Individualität der gemachten Erfahrung das Kriterium ihrer Triftigkeit wird.

²⁵ Zu einer ähnlichen systematischen Aufteilung gelangt, unter etwas anderen Voraussetzungen, auch Schütte, *Theologie Rudolf Ottos* (Anm. 1), 112–116.

Aus diesen zwei Charakteristiken ergeben sich nun aber zwei Konsequenzen, die ebenfalls eine Alternative zu Otto aufmachen. Einmal nämlich, dass auf die Konstruktion einer allgemeinen Wirklichkeit verzichtet werden muss, die Wissenschaft und Religion gleichermaßen umfasst. Die Differenzierung der Gott, Selbst und Welt erschließenden Kategorien ist so weit vorangeschritten, dass das Modell einer – wie immer gefassten – Einheitsweltanschauung unmöglich wird. Statt dessen muss es darum gehen, die bis in die Kategorien hinein differenten Wirklichkeitszugänge in einem kommunikativen Zusammenhang zu halten – was nur gelingen kann, wenn eine grundsätzliche Offenheit der Wirklichkeit für die Vernunft nicht ausgeschlossen werden muss. Sodann, auch für die Religionen gibt es keine gemeinsame, irgendwie ontologisch auszeichnende Basis, etwa unter dem Namen der Transzendenz. Sie wäre nicht nur selbst wieder partikular konstruiert, sie könnte auch dem kategorialen Selbstsein der Religionen nicht genügen. Auch hier bleibt es bei der Nötigung zu einer Verantwortung der Differenzen im Rahmen einer gemeinsamen Welt. Worauf man höchstens setzen darf, ist die Hoffnung darauf, dass es den Religionen stets um eine Zuordnung der Individuen zum Allgemeinen zu tun ist – eine Figur, die auf minimale Weise so etwas wie die Vernunft der Religion auszeichnet. Nur in diesem Wechselspiel von Vernunftzugänglichkeit der Wirklichkeit und potentieller Vernünftigkeit der Religionen lässt sich m. E. noch dartun, was Otto mit seiner Aneignung der Fries'schen Philosophie beabsichtigte.