

Rundbrief - Nr. 29 – Mai 2007



LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT

POSTANSCHRIFT (BRIEFE): TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT, INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, 01062 DRESDEN
(PAKETE U.Ä.: 01069 DD, HELMHOLTZSTR. 10). BESUCHERADRESSE: 01069 DRESDEN, ZELLESCHER WEG 17, 5. STOCK, Z1. A 522.
TEL.: 0351/463-32689, FAX: 0351/463-37051; EMAIL: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de;
< http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph >.

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser!

Auch in diesem Semester sollen die Lehrveranstaltungen des *Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft* dazu beitragen, Licht auf einige der gegenwärtig gesellschaftspolitisch akuten Probleme zu werfen. Die Debatten der letzten Monate wurden vor allen Dingen von drei, häufig sehr emotional diskutierten Themen beherrscht: Da war zum einen die durch die Freilassung der RAF-Terroristin Brigitte Mohnhaupt angestoßene Debatte um Schuld und Vergebung, zum anderen der Umgang mit Rache und gerechtem Zorn der Leidtragenden (thematisiert auch in René Kaufmanns Rezension zu Peter Sloterdijks ‚Zorn und Zeit‘). Eine solche Thematik kann ohne die Fragen nach dem verursachten Leid, aber auch danach, was dieses Leid verursacht und wie schließlich damit umgegangen werden sollte, keine befriedigenden Antworten finden. Die im Rahmen des letzten Oberseminars um die Phänomenologie der Gabe bei Marion erfolgte Auseinandersetzung mit der *Logik des Bösen*, aber auch das Hauptseminar René Kaufmanns *Unde malum* widmen sich diesen Fragestellungen.

Ebenfalls innenpolitisch und ähnlich emotional erfolgte die in der Familienpolitik angestoßene Kontroverse um die Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft, die den Spiegel im Titel seiner Ausgabe vom 26.02. konstatieren ließ: *„Der vergoldete Käfig“*. Hinter dieser Debatte stehen aber mehr als nur Anfragen an ein konservatives Frauenbild. Vielmehr scheint dahinter ein erneutes Verlangen nach der Klärung und Bestimmung dessen auf, was Geschlechterrollen und Wesen des Geschlechtlichen jenseits des Biologischen bestimmt. Diesen Fragen nach der Geschlechtlichkeit des Menschen geht Anna Martini sowohl in einem Beitrag des Rundbriefs als auch in ihrem Blockseminar zur *Anthropologie der Geschlechtlichkeit* nach.

Und schließlich erlebte man mit den Äußerungen von Khaled Scheich Mohammed, man befinde sich im Krieg und der Journalist Pearl sei von der „rechten Hand Gottes“ getötet worden, einen weiteren Ausdruck des derzeit von Islamisten durch Attentate immer wieder hergestellten Zusammenhangs zwischen Religion und Gewalt, ein Zusammenhang, der derzeit auch in verschiedenen Publikationen wieder verstärkt thematisiert wird (vgl. dazu die Rezensionen von Dr. Brose zum Thema *Erwachte Glaubensmacht*). Diese Zusammenführung wirft grundsätzliche Fragen auf: nach dem Wesen und der Bedeutung von Religion auch in einer säkularen Gesellschaft (wie in den Beiträgen von Prof. Thomas Rentsch und Dr. Thomas Brose erörtert) und der Beziehung des Menschen zum Absoluten, Transzendenten und letztlich nicht Verifizierbaren. Sie stellt den Menschen in ein Spannungsfeld, das in der Philosophie spätestens seit der Aufklärung immer wieder für Kontroversen sorgt: das Verhältnis von Glaube und Vernunft (siehe auch den Beitrag von Michael Spang), welches in gewisser Weise auch das Verhältnis von Religion und Philosophie zu spiegeln scheint. Um auf diese Anfragen befriedigende Antworten geben zu können, ist es zunächst essentiell zu thematisieren, was genau Religionsphilosophie leisten kann und soll. Zu dieser grundlegenden Problematik nehmen in verschiedenen Beiträgen des Rundbriefs sowohl Dresdner (Prof. Gerl-Falkovitz, PD Dr. Hiltcher und Prof. Rentsch) als auch auswärtige Kollegen (Prof. Graetzel, Prof. Splett und Dr. Brose) Stellung. (Daß das Thema der Religionsphilosophie im außerakademischen Bereich nicht nur in der Literatur, sondern, die Macht der Bilder nutzend, auch im Film bei namenhaften Regisseuren wie Tarkowskij seinen Ausdruck findet, dazu siehe auch den Beitrag von Friedrich Hausen, M.A.)

Hält man sich vor Augen, daß die Philosophie als Liebe zur Weisheit auf Wahrheit zielt, wird offenbar, wo Religion in ihrem inneren Vollzug als Bezogenheit des einzelnen Menschen auf das Heilige und Philosophie aufeinandertreffen: in ihrer „Leidenschaft für die Wahrheit“ (Schockenhoff), die wiederum, folgt man dem platonischen Ideal, letztlich mit dem Guten und Schönen zusammenfällt, den Attributen des Göttlichen. Glaube und Vernunft orientieren sich damit am selben Ziel, haben dieselbe Ausrichtung.

Das erkenntnistheoretische Problem der Nicht-Verifizierbarkeit des Transzendenten, verbunden mit dem Verlangen des Menschen, Gott, wenn schon nicht zu begreifen, so doch zumindest zu schauen, (Frau Prof. Gerl-Falkovitz: *Gottesbilder. Oder: Das Unberührbare berühren? Eros in den Religionen und Texte zur Liebe als Attribut des Göttlichen*) führte in der Geschichte der Philosophie und Theologie zu zwei methodischen Denkansätzen: zum einen zu der Idee, über den stufenförmigen Aufstieg des Verstandes, beginnend bei der sinnlichen Erkenntnis, bis hin zum Göttlichen zu gelangen, wie wir sie bei Avicenna und Averroes und später in der Scholastik bei Thomas von Aquin bis hin zu René Descartes finden (Michael Spang: *Descartes: „Meditationen“*). Die andere Herangehensweise führt über die Schau zu einem anderen *quale*. Die Mystik oder auch die östlichen Religionen vollziehen diesen ‚Sprung‘ (Kierkegaard) über Auflösung oder Versenkung des Ich im Göttlichen. Anders bei einem der herausragendsten Denker des ausgehenden Mittelalters, Nicolaus Cusanus: Ihm gelingt das Überschreiten der Erkenntnisse der *ratio* über das Einführen eines qualitativ unabhängigen Erkenntnisinstrumentes, des *intellectus*, der selbst wiederum in engstem Bezug zum Glauben steht. (Susan Gottlöber: *Epistemologische Demut und Infinitätsspekulation – Nicolaus Cusanus lesen*) Diese Versuche einer Annäherung an das Göttliche zeigen, daß sie sich über weite Strecken von einer epistemologischen Fragestellung leiten lassen und damit nicht im Irrationalen (einem Attribut, das besonders in der säkularen Diskussion dem Glauben häufig beigesellt wird und ihn als emotional der Vernunft entgegensetzt), sondern im Übersteigen des Rationalen nach Antworten suchen.

In diesem Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen spannt sich auch der Problemhorizont der Wesensbestimmungen des Menschen selbst auf, unter anderem definiert durch sein Verhältnis zum Sein, kurz umrissen in Beiträgen zur Phänomenologie Henrys (Jaschke, Mielchen, Kattelman, Sturm), Heideggers und Steins (Ripamonti). Ihm gewidmet ist auch die Anthropologie Edith Steins, vorgestellt in einem Beitrag von Wolfgang Rieß und vertieft im kommenden Oberseminar zur *Phänomenologie der Gabe*, aber auch zur Philosophie Kierkegaards (Prof. Gerl-Falkovitz: *Kierkegaard: Studien der Existenz*). Schließlich widmet sich Thomas Brose in seinem Blockseminar *Umstrittene Aufklärung* dem Menschenbild in der Spannung zwischen Religion, Macht und Vernunft.

Aber Religion manifestiert sich neben diesem (von Schleiermacher so hervorgehobenen) innerlichen Aspekt auch in äußeren, kulturell eingebundenen rituellen Vollzügen und Handlungsanweisungen, wie sie sich unter anderem in der Ethik niederschlagen (dazu Anna Martini: *Ethik in den Weltreligionen*). Der Klärung dessen, was kulturelle Einbindung

und Kultur selbst bedeuten, geht René Kaufmann in seiner *Einführung in die Kulturphilosophie* nach.

Die Vorstellung der Dialogphilosophie Józef Tischners schließlich zeigt in ihrer Bekämpfung totalitärer Strukturen, wie Religion, die als Ideologie mißbraucht wird (wie es bei dem eingangs erwähnten Scheich Mohammed der Fall ist), zu ihrer ursprünglichen Bedeutung zurückgeführt werden kann: denn so, wie Religion in ihrer Rückbindung nicht selbst absolut gesehen werden kann, sondern einen Bezug darstellt (*religio* in der etymologischen Herleitung von Lactantius und Tertullian von *religare*: binden, verbinden), durchbricht der Dialog durch das Herstellen von Relationen und die damit verbundene Öffnung des Menschen für und vor dem Anderen bei Tischner universale Herrschaftsansprüche und dogmatische Legitimierungen.

Um Instrumentalisierung von Religion zu vermeiden, ist es unabdingbar, eingeschliffene Gegensätzlichkeiten zwischen Vernunft und Glauben wieder aufzubrechen und Verbindungen sichtbar zu machen. Denn nur im Bewußtsein dieser Zusammenhänge kann sich eine Denktradition zwischen Tradition und Zukunft selbst definieren (Rentsch).

Mit diesem Ziel im Auge wünscht Ihnen viel Vergnügen bei der Lektüre des Rundbriefs und den Veranstaltungen des kommenden Semesters



SUSAN GOTTLÖBER, M. A.

I. THEMENSCHWERPUNKT „RELIGIONSPHILOSOPHIE“

Stellungnahmen zu Status, Bestimmung und Zukunft

(I) Erste Berührungen, Initiationen

*Wie sind Sie zur Religionsphilosophie gelangt?
Welche Vertreter oder Ansätze prägten Sie in entscheidender Weise?
Welche Rolle spielt sie in Ihrem philosophischen Schaffen?*

PROF. GERL-FALKOVITZ: Als etwa 10jährige hat mich eine Lesung durch ihre sprachliche Schönheit und religiöse Ungewohntheit beeindruckt; dazu wurde der Name eines Unbekannten genannt: Augustinus. Ich wollte solchen großen und großgefaßten Gedanken auf die Spur kommen.

Nach Augustinus sind zu nennen Aristoteles (gerade in der Aufschließung durch Josef Pieper und vermittelt über Thomas von Aquin), Nicolaus Cusanus; dann im Deutschen Idealismus insbesondere Hegel, ferner Kierkegaard („Furcht und Zittern“); im 20. Jh. Guardini, Edith Stein, Simone Weil, Michel Henry, auch Lévinas.

An meiner ursprünglichen Forschung über den italienischen Humanismus hat mich dessen „Nischencharakter“ nicht befriedigt. Gerade an Cusanus wurde klar, daß große Philosophie in der Regel von einem religiösen Potential zehrt und es umkreist. Selbst die Religionskritik Nietzsches läßt sich als „negative Mystik“ (de Lubac) lesen; siehe einige Kapitel im „Zarathustra“.

PROF. SPLETT: Durch Erfahrungen auf der Flucht aus den Sudeten erst nach Leipzig (Frühjahr 1945; als Ältester [* August 1936] von zunächst fünf Kindern mit der Mutter) und dann von dort (zu Weihnachten 1945) ins Rheinland, also über die Theodizeeproblematik.

Geprägt von Neuscholastik, Religionskritik (Rilke, Nietzsche, Feuerbach), den Dialogikern, Schriftstellern wie Greene, Dostojewskij, R. Schneider, Bernanos; von Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Fichte, R. Otto, H. u. K. Rahner, v. Balthasar, C. S. Lewis, Welte-Schule, zuletzt Lévinas. (Diss.: Hegels Trinitätslehre; Habil.: Rede vom Heiligen.)

Das Arbeitsprogramm meines Lehrens und Forschens in Sankt Georgen und München sowie der „Nebentätigkeiten“: „Anthropo-Theologie“ (im Mit- und Zueinander dieser beiden philosophischen Disziplinen – als „christliche Philosophie“, in ständigem Kontakt mit der systematischen Offenbarungstheologie [unvermischt, ungetrennt]).

DR. BROSE: Als Schüler kam ich mir wie ein Fossil aus dem Oligozän vor, als ein Lehrer mich darüber belehrte: Menschen, die sich mit Religion abgeben, sind rückständig. Das hat nicht nur ein mulmiges Gefühl in meiner Magengrube hinterlassen, sondern auch meinen Widerstandsgeist geweckt. Von da an wollte ich es wissen. Darum habe ich begonnen, mich mit Klassikern der Religionskritik – Feuerbach, Marx und Nietzsche – auseinanderzusetzen; später erschienen mir

Platon, Aristoteles sowie Thomas von Aquin, Descartes und Pascal als schwere, zunehmend spannende Lektüre. Am Anfang stand also eine Art Abwehrreaktion, um mein Denken und Fühlen vor fremdem Zugriff zu schützen, aber auch Staunen: Wie kommt es, daß manche Menschen „religiös unmusikalisch“ (Max Weber) sind, andere dagegen eine ausgesprochene Glaubens-Begabung haben? Diese staunende Nachdenklichkeit bewegt mich weiter.

(II) Sinn und Definition

*Welchen Aufgaben hat sich Ihrer Ansicht nach Religionsphilosophie primär zu stellen?
Welche Ziele verfolgt sie?
Welche Funktionen kommen ihr zu?
Welche zentralen Fragen, Probleme und Themenfelder verbinden Sie mit ihr?
Wie würden Sie „Religionsphilosophie“ definieren?*

PROF. GERL-FALKOVITZ: *Religionsphilosophie* nenne ich das Reflexivmachen des religiösen Bewußtseins. *Aufgabe:* die Validität des religiösen Denkens gegenüber allen das Dasein verkürzenden (z. B. empiristischen und positivistischen) Argumentationen herauszuarbeiten. Ziel ist – in meinen Augen vorrangig – eine Anthropologie, die nach dem Ursprung des Menschen weiterfragt. Augustinus nennt es: *videntem videre* (den sehen, der mich sieht). *Fragefelder:* Sinnhorizonte für Mensch und Welt – wobei Sinn Richtung und Gerichtesein auf heißt.

PROF. SPLETT: Methodisch-kritische (= wissenschaftliche), prinzipielle (= anders als die Religionswissenschaften um die Wahrheitsfrage zentrierte) Reflexion auf den Menschen in seinem Bezug auf, besser: im Sich-ergreifen-Lassen durch das Heilige = Gott (Apersonales wäre höchstens sakral).



Ziel: 1. Gottes-Dienst (Hegel), indem sie der Wahrheit die Ehre gibt: Denken als Dank; 2. Selbst-Korrektur von Religion bzgl. Denken wie Leben (insofern beides sich als selbsthelle Unangemessenheit an das Heilige versteht).

DR. BROSE: Zitherspielen lernt man durch Zitherspielen, meint Aristoteles. Das gleiche gilt – scheint mir – für die Beschäftigung mit Religionsphilosophie. Wer zentrale Begriffe kennt, sollte damit beginnen, sich in ein Thema zu vertiefen, am besten im Rahmen der Aufklärungszeit. Denn nie zuvor und danach – so meine These – wurde intensiver über das Verhältnis von „Gott, Welt und Selbst“ (Christian Wolff) nachgedacht. Ich wünsche mir, daß es der Religionsphilosophie gelingt, für den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (exemplarisch: Pascal) und den „Gott der Philosophen“ (exemplarisch: Descartes) eine verbindende Sprache zu finden.

(III) Zum Verhältnis von Religion und Philosophie: Status der Religionsphilosophie innerhalb der Philosophie und der Wissenschaften

*Welcher Status kommt Ihrer Einschätzung nach der Religionsphilosophie innerhalb der Philosophie zu?
Auf welche zentralen Schwierigkeiten gilt es bzgl. ihres Status Ihrer Meinung nach zu achten?*

PROF. GERL-FALKOVITZ: Religionsphilosophie vollzieht im Rahmen der Philosophie das notwendige Offenhalten der Vernunft für das die Vernunft Transzendierende. Anders: für das Uneinholbare des Lebens.

DR. BROSE: Besuchte ich vor Jahren Philosophenkongresse, war da mein altbekanntes Gefühl: Der „Gott der Philosophen“ schien kein ernsthaftes Diskussionsthema zu sein; die Gottesfrage spielte höchstens in den historischen Sektionen eine Rolle. Diese Einstellung hat sich in der Gegenwart grundlegend geändert; Reflexion über Religion hat Konjunktur.

PROF. SPLETT: Platon: „Gott allein ist allen seligen Ernstes wert.“ – Das Problem der Religionsphilosophie in der Philosophie scheint mir dasselbe wie das von Religion im Kulturgesamt (und nicht auch der Philosophie überhaupt?): Ein Sektor im Ganzen widmet sich dem ursprünglichen Ein-und-Allem als solchem.

(IV) Religionsverlust u. Säkularisation

Wie schätzen Sie den Status der Religion(en) in der Gegenwart ein?

*Welche (religiösen) Phänomene kennzeichnen Ihrer Ansicht nach die postmoderne, säkularisierte Gesellschaft?
Gibt es tatsächlich eine Wiederkehr der Religionen oder des Religiösen?*

Wie schätzen Sie den Wandel des Religiösen und Phänomene wie postsäkulare Sakralisierungen und Religionssurrogate, Zivireligion und religiösen Analphabetismus, religiösen Fundamentalismus und Fanatismus ein?

DR. BROSE: Die religionspolitische Gegenwart beginnt am 11. September 2001. Die neue Sichtbarkeit von Religion fordert Wissenschaftler heraus, den Zusammenhang von Glaube und Macht bzw. Religion, Gewalt und Gewaltlosigkeit neu zu buchstabieren. Um die vielfältigen Phänomene der „Wiederkehr der Religion“ – Fundamentalismus, religiös motivierter Terrorismus, aber auch verstärktes Interesse am interreligiösen Dialog sowie eine Rückbesinnung auf tragende Werte und die Rolle der Kirchen in Europa – zu deuten, gibt es enormen interdisziplinären Forschungsbedarf – gerade auch in Hinblick auf den Osten Deutschlands.



PROF. GERL-FALKOVITZ: Die heutige „Rückkehr“ von Religion überrascht zweifellos die an die fortschreitende Säkularität Glaubenden. Allerdings muß man unterscheiden zwischen „Religion“ im Sinne weitgehend selbsterstellter Tröstungen (auch in Form von Aberglauben und einer diffusen „Schnupperreligiosität“) und „Glauben“ im Sinne des Unvordenklichen, Unerwartbaren, wie es die biblische Offenbarung provokativ in einer Übersteigerung des Denkbaren vergegenwärtigt.

Im ersteren Fall finden sich – bis in Prüfungen hinein – Anklammerungen an Talismane, Horoskope, magische Übungen; Ziel wäre ein vager Selbstgewinn. Glaube stattdessen ist eine Suche nach Gott, nicht nach dem Selbst, näherhin sogar ein Überraschtwerden durch ihn.

Religiöses Analphabetentum ist einfachhin Kulturverlust: Nietzsche sprach vom grauen letzten Menschen, der übrigbleibe.

PROF. SPLETT: Religionskritik tut not. Religiosität und Religion als Humana sind nicht minder bedroht als der Mensch selbst. – Hauptgefahr: Gottvergessenheit und anthropozentrische Funktionalisierung.

(V) Zukunft

Welche Rolle kommt vor diesen spezifischen Hintergründen evtl. der Religionsphilosophie zu?

In welchen Zusammenhängen sehen Sie diesbzgl. noch ungenutzte Potentiale für eine religionsphilosophische Arbeit?

PROF. GERL-FALKOVITZ: Wo Religion zum verhandelbaren Objekt von Stimmungen und „Bedürfnissen“ wird, ist ihr psychisches „Funktionieren“ aufzubrechen durch die Freiheit des Denkens. Religionsphilosophie ist eine „gefährliche Erinnerung“ an die Tradition religiöser Reflexivität und ihren Thesaurus an Freiheitsbestand.

DR. BROSE: Religion ist die große Herausforderung der Zukunft. Darum können wir es uns in Europa nicht leisten, auf Religionsphilosophie zu verzichten. Denn: zum Glauben gehört ein selbstkritisches Moment – gegen menschliche Selbstanbetung.

Philosophie als Religionsphilosophie?

PROF. JÖRG SPLETT

Philosophie versteht man gemeinhin als Liebe zur Weisheit. Könnte man sie nicht auch als *philia* (des Menschen als Denkenden) zum *sophón* auslegen?¹ Das *sophón* aber möchte ich als einen Namen Heraklits für das Göttliche lesen (Fr. 32): „Eines, das allein Weise, will nicht und will mit dem Namen *Zeus* genannt werden.“

Seit Windelbands Skizze von 1902² ist für dieses Göttliche der Name des Heiligen in Gebrauch gekommen. Das Geheimnis erscheint, und zwar so, daß es in einem (unser) Gott genannt werden will (denn er ist es) und nicht genannt werden will (denn kein geschöpflicher Name nennt ihn im heiligen Licht seiner selbst). Sogar christlich-theologisch wird etwa Joh 14,9 („Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“) nur zusammen mit 1 Tim 6,16f. („der Vater wohnt in unzugänglichem Licht“) recht verstanden.

In religiöser Sprache: Gott ist zwar der Gott des Menschen, und das heißt: sein Trost und Heil. Gegen alle Abwehr eines „Lückenbüßergottes“, die inzwischen zum religionskritischen Gemeinplatz geworden ist (als ob der „mündige Mensch von heute“ nicht auch des Trostes bedürfte), sei hier auf diesem Aspekt entschieden bestanden. – Eben so aber wird, statt ihn zu entheiligen, Gottes Hoheit bezeugt. Denn im Bekenntnis der Verwiesenheit, des Angewiesenseins auf ihn (im Bekenntnis Gottes als Heilshoffnung) tritt der Mensch ihm nicht einfach als Partner gegenüber, sondern als aus Nichts und Nichtigkeit zur Partnerschaft gerufen.

Dieser Ruf ins Heil jedoch befreit nun den Gerufenen derart, daß er ihn vor allem von sich selbst und der Sorge um sich befreit: zu selbstvergessener Feier.

Als Vorgriff auf deren Vollendungsgestalt und als fragmentarische Vorwegnahme versteht sich in den Religionen der Kult, der dem Heiligen gilt. Dessen Vollzug aber gipfelt jenseits aller Absichten und Zwecke und auch der selbstlosesten Bitten in der geschenkten Einfalt der Rühmung. Einer Rühmung, die schließlich Gott nicht als unseren meint, sondern rein auf Ihn selbst geht, in das Geheimnis seiner Herrlichkeit

ohne Namen – der sie gleichwohl immer neue Namen verleiht, um nicht zu verstummen. (Das plädiert keineswegs für „negative Theologie“ [in der Bibel nicht zu finden], die erst im Gefolge neuplatonischen Eins-Denkens in die christliche Tradition kommt. Wie sollte man preisen, was man nicht – als unbegreiflich – [er]kennt? Unbegreiflich nicht als Rätsel, sondern als umgreifendes = beheimatendes Geheimnis [Geheimnis].)

Die kürzeste und selber namenlose Form dieser Rühmung ist wohl das „Amen“. Doch es läßt unbestimmt, worauf genau es sich richtet. Gilt es der Gabe, deren Erhalt, ihrem Gegebenwerden, dem Geber, dem Geber als solchem oder als Ihm? Das Amen bedarf also der Interpretation.

Ursprünglich, vor aller philosophischen Reflexion, gibt sie das kultische Wort. Und hier kenne ich keine Formel, die die Prägnanz jenes alten Hymnus erreicht, der bis heute die große Doxologie der römischen Eucharistiefiern bildet: „*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam – Dank sagen wir dir ob deiner großen Herrlichkeit.*“

Anmerkungen

- ¹ *Philagathia* z.B. ist die Liebe zum *agathón*. Ein Wort *agathia* bietet das Wörterbuch gar nicht, ebenso wenig etwa *adelphia* oder *argyria*. Auch hier geht die Liebe statt auf Brüderlichkeit usw. auf Bruder und Schwester, auf das *árgyron*. Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956 u. ö.
- ² WILHELM WINDELBAND, *Das Heilige*, in: ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, o.O. o.J. (2. Aufl.).



Relevanz und Plazierung der philosophischen Gottesfrage im Spannungsfeld der Gegenwart

PROF. THOMAS RENTSCH

Ist es möglich, im Rahmen der Philosophie der Gegenwart ein kritisches Verständnis der Rede von Gott, seiner „Existenz“ bzw. „Nichtexistenz“ und der mit dieser Rede verbundenen Selbst- und Weltverständnisse, Lebens- und Praxisformen zu entwickeln? Dazu ist zum einen eine systematische Standortbestimmung philosophischer Reflexion, ihres Zieles und ihrer Methoden erforderlich. Zum anderen ist es nötig, sich eine Übersicht derjenigen relevanten Traditionen zu verschaffen, die einen diskutablen Anspruch auf ein sinnvolles Gottesverständnis bzw. – gleichrangig – auf das Bestreiten seiner Möglichkeit erheben. Ersichtlich benötigt seine Behandlung methodische Vermittlung, Distanznahme und Sachlichkeit.

Mit der philosophischen Erneuerung der Frage nach Gott bewegt sich das Nachdenken in mehrfacher Hinsicht auf einer heiklen Schnittstelle: zwischen Herkunft und Zukunft der eigenen Tradition, zwischen Reflexion und religiöser Praxis, zwi-



schen Theologie(n) und Philosophie sowie schließlich noch interkulturell zwischen westlichen, stark säkularisierten, und stärker theistisch orientierten, z. B. islamischen Kulturen. Wenn ein schreckliches Symbol dieser Spannungen gesucht wird, so kann wohl auf den 11. September 2001 in New York verwiesen werden.

Philosophische Reflexion muß sich der Gottesfrage explizit zuwenden, weil wir uns mit ihr im Zentrum interkultureller Konflikte und Differenzen bewegen: Wie verhalten sich Kulturen und Gesellschaften der westlichen Profanität und Säkularisierung zu stark theistisch orientierten Kulturen? Wir bewegen uns im Spannungsfeld der Gleichzeitigkeit sehr heterogener Lebensformen, im Konfliktbereich kultureller Alterität, deren Modelle vom „Clash of civilizations“ bis zum „Projekt Weltethos“ reichen. Die Frage nach Gott führt uns somit auf mehrfache Weise *an die Grenze und Schnittstelle von Herkunft und Zukunft*, von Metaphysik und Moderne, von Philosophie und Theologie, von westlicher Profanität und religiöser Lebensform, und damit schließlich zur Frage nach der Standortbestimmung und dem Selbstverständnis der Philosophie in der Gegenwart. In unserer gegenwärtigen, epochalen Umbruchsituation bleibt ohne explizite Klärung und vernünftige Neubestimmung der Gottesfrage aus philosophischer Sicht ein „Erfassen unserer Zeit in Gedanken“ in einem entscheidenden Punkt partial. Wir benötigen faktisch eine solche kritische Klärung. Diese Frage ist aber praktisch und politisch außergewöhnlich bedrängend und nicht zu umgehen – der Zusammenhang von Metaphysik und Politik ist seit Aristoteles enger, als viele Theoretiker wahrhaben wollen, die alle existentiellen Grundfragen meinen ins Private und Subjektive abdrängen zu müssen oder zu können, und die dabei einen *zweifachen Fehler* begehen: eine Tabuisierung und Verdrängung dieser Grundfragen zum Schaden ihrer kritischen Reflexion und Klärung und ebenso eine für die vernünftige Identitätskonstitution einer Gesellschaft prekäre Vergleichgültigung, Trivialisierung und Irrationalisierung der humanen Sinn- und Orientierungspraxis, die sich dem Konsumismus, esoterischen Spielereien oder Ersatz-,kulten‘ zuneigt.

Die Dimension der traditionellen Gottesproblematik, der Frage nach Gott, ist mit der Frage nach einem authentischen Sinn unserer Existenz untrennbar verbunden. Der Schwund Gottes, das Fehlen Gottes, die Abwesenheit Gottes, der Tod Gottes und das Vergessen Gottes in Teilen der modernen Welt, unter Einfluß der Philosophie, hat viel mit den katastrophalen Ereignissen des 20. Jahrhunderts zu tun. Für viele ernsthafte Menschen blieb als glaubwürdigste Identifikationsgestalt eines zwar vergeblichen, dennoch durchzuhaltenden, vielleicht sogar humanistischen Selbstbehauptungswillens nur der den Stein wieder aufwärts rollende Sisyphos übrig. Fundamentalistische Gegenbewegungen aller religiösen Richtungen bildeten und bilden wenig überzeugende bis zutiefst abschreckende Formen eines dogmatischen Festhaltens an bestimmten Vorstellungen von Gott.

Vergegenwärtigen wir uns zum Zweck erster Orientierung noch einmal zentrale Schnittstellen und Spannungsverhältnisse der Thematik. Mit der Frage nach Gott ist die philosophische Reflexion auf denkbar grundsätzliche Weise mit ihrer eigenen Geschichte konfrontiert. Die Frage nach Gott gehört konstitutiv zur Genesis der abendländischen Rationalität. Der philosophische Monotheismus wird im griechischen

Denken Jahrhunderte vor der Entstehung des Christentums ausgeprägt und von Platon und Aristoteles systematisch entfaltet. Parallel dazu werden religionskritische und atheistische Positionen entwickelt. Auch die negative Theologie wird schon in der antiken Philosophie konzipiert, insbesondere im Neuplatonismus. *Für unsere Thematik ist wichtig, daß es in der abendländischen Tradition eine vor- und außerchristliche, philosophisch-theologische, monotheistische Reflexionskultur gibt*, die auch unabhängig von der autochthonen Herausbildung eines ethischen Monotheismus in der jüdischen Religionsgeschichte entstanden und beurteilbar ist. *Gott blieb lange Jahrhunderte in der Philosophie*: von Platon und Aristoteles über den Neuplatonismus, die Patristik, die großen mittelalterlichen Synthesen von griechischer Metaphysik und christlicher Theologie bei Anselm, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus – mit parallelen Entwicklungen im jüdischen und islamischen Denken – bis zu Leibniz, Kant und dem Deutschen Idealismus, in dem noch einmal Gott als das „Absolute“ und das „Reich Gottes“ als letztes Ziel der Menschheitsgeschichte im Zentrum des Denkens Fichtes, Schellings und Hegels steht. *Bei aller parallel zu konstatierenden religions- und theologiekritischen Traditionsbildung: von Platon bis Hegel ist die abendländische Rationalität eine Reflexionskultur im Paradigma des Monotheismus*. Ihre soziale Basis ist für ein Jahrtausend von Mönchtum, Klerus und Kirche untrennbar. Die Gegenbewegungen des religionskritischen Denkens und des Atheismus lassen sich selbst nur im monotheistischen Paradigma begreifen. Der Bezug auf die Gottesfrage bleibt auch ex negativo und indirekt weiter bestimmend – bis hin zu Marx, Nietzsche und Freud. Und dies gilt auch noch für einige der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts: für Heidegger und Wittgenstein, für die kritische Theorie von Horkheimer und Adorno und deren Anreger Walter Benjamin.

Dennoch gibt es einen deutlichen Bruch mit der metaphysischen und philosophisch-theologischen Tradition. Wir bewegen uns mit unserem Thema philosophieintern auf der *Schnittstelle* zwischen (a) einer modernen Philosophie, die bewußt und in der Tradition von Aufklärung und Kritik von philosophischer Theologie Abschied genommen hat und die ‚das Höhere‘ ironisch und kontingenzbejahend privaten Vorlieben sowie der Kunst und der Literatur überläßt, und (b) andererseits einer Philosophie, die, wie modern und kritisch auch immer, sich in der Kontinuität von Grundfragen begreift, die seit Platon und Aristoteles in der Metaphysik verhandelt werden. Nur in dieser Kontinuität läßt sich das Denken von Kant und Hegel begreifen. Auf der einen Seite stehen (a) die Philosophien in der Tradition Carnaps und Quines, auch Rorty, auf der anderen Seite (b) der späte Heidegger. Auf der Grenze denken (c) der frühe Wittgenstein und auch der späte Adorno. Ein Paradigma philosophieinterner Grenzziehung ist der *Tractatus* Wittgensteins; Hermeneutiker und ‚formale‘ Rationalisten wie Gadamer bzw. Habermas lassen uns mit der Frage nach Gott allein, nicht ohne ihren unersetzlichen Rang zu unterstreichen, aber ohne explizite systematische Konzeptualisierung. In diesem Zusammenhang ist häufig von einem „methodischen Atheismus“ die Rede. *In der philosophischen Analyse ist jedenfalls keine Vorentscheidung zu treffen*: weder für noch gegen den Sinn von Theologie. Der selbstverständliche Rahmen einer metaphysischen Theologie ist ebenso zerfallen wie ein der Begründung nicht weiter be-

dürftiger Atheismus. Philosophisch zu begreifen ist vielmehr das weltweite Fortbestehen theistischer Traditionen nach aller Religionskritik, Aufklärung und der Entwicklung des naturwissenschaftlichen Weltbildes. *Es wäre zutiefst unbefriedigend, wenn Philosophie angesichts der theistischen Orientierung von Milliarden von Menschen* und angesichts ihrer eigenen Geschichte sich als unfähig erwiese, zur Klärung der Gottesfrage beizutragen.

Wir bewegen uns so auch diachron, im Blick auf die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, auf einer *Grenze zwischen Herkunft und Zukunft*. Es gilt jedoch: ohne den positiven oder kritischen Bezug auf die metaphysische und religiöse Tradition und die Frage nach Gott ist abendländische Rationalität nicht denkbar und verstehbar – weder im Abschied, in der Destruktion, noch in der Kontinuität und Transformation in vernunftkritische, geschichtsphilosophische, politische und existenzielle und ebensowenig in surrogathaftige Formen.

Mit der Thematik bewegen wir uns ebenfalls auf der *Schnittstelle zwischen Philosophie und den Theologien*. Philosophische Reflexion muß die exegetischen und systematischen Leistungen christlicher Theologie und deren Rationalitätspotentiale wieder verstärkt nutzen. Sie kann die Gottesfrage aber nicht an theologische – christliche, jüdische, islamische - Offenbarungs- und Überlieferungstraditionen delegieren. Wenn die Frage nach Gott vernünftiger Analyse und Klärung erneut zugänglich werden soll, müssen die Rationalitätspotentiale der religiösen und theologischen Ebene erkannt und gewürdigt werden, aber die philosophische Reflexion muß von ihnen unabhängig und eigenständig sein.

Die Frage nach Gott muß philosophisch auch deshalb wieder als offene Frage begriffen und explizit behandelt werden, weil in der modernen Philosophie selbst kryptotheologische Motive und Substitute des Absoluten wie eine Wiederkehr des Verdrängten aufgetreten sind: das „Sein“ bei Heidegger, das „Mystische“ bei Wittgenstein, das „Nichtidentische“ bei Adorno, das „ganz Andere“ bei Horkheimer, die „ideale Kommunikationsgesellschaft“ bei Apel, die „Differenz“ und die „Ur-Spur“ bei Derrida – um nur einige zu nennen.

Philosophische Theologie

In der philosophischen Theologie muß eine völlige Drehung und Umkehrung funktionaler und instrumenteller Sichtweisen erfolgen. Eine Orientierung an Gott im authentischen Sinne kann auch weder als ein Fürwahrhalten absurder Tatsachen begriffen werden noch als ein bloßes Vermuten, es könne ja vielleicht so sein. Eine solche Orientierung kann nur eine lebenstragende Grundgewißheit sein, ein sinneröffnendes und Hoffnung gewährendes Grundvertrauen. Die Tradition unterschied hier sehr präzise zwischen der Sicherheit, der *Securitas* in weltlich-empirischen, und der gewißmachenden Grundgewißheit, der *Certitudo*, in existentiellen, personalen, geistlichen Dingen.

Wenn eine philosophisch-theologische Reflexion gelingen soll, so muß sie zeigen, daß das Gottesverständnis nicht nur mit einem Vernunftverständnis – vielleicht an dessen Rand und als subjektive Ergänzung – vereinbar ist, sondern daß es zu einer Vertiefung des Vernunftverständnisses führt; ebenso, daß es eine Vertiefung und Radikalisierung von Aufklärung ermöglicht. Es muß sich schließlich zeigen lassen, daß

ein geklärtes Gottesverständnis nicht zu einem entfremdeten menschlichen Selbstverständnis führt, sondern daß im Gegenteil Gotteserkenntnis und wahre Selbsterkenntnis zusammengehören.

Meine zentrale These lautet: *An der Grenze der philosophischen Vernunftkenntnis beginnt das Verstehen der Rede von Gott*. Bei dieser Bestimmung ist der Satz von Heidegger mitzudenken, der besagt: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt.“ Da, wie Hegel lehrt, eine Grenze zu denken, heiße, sie zu überschreiten, gelangen wir so zunächst zu einem Transzendenzverständnis inmitten der humanen Welt und ihrer Sinndimensionen. Dieses Transzendenzverständnis ist konstitutiv mit *unseren* Möglichkeiten des Transzendierens, des Überschreitens und somit auch des Vorgreifens auf Sinn verbunden.

Ausblick: Religion und säkulare Moderne

Es läßt sich so inmitten der säkularen Moderne mit Bezug auf die Alltäglichkeit eine *implizite Ebene des Sinnvertrauens und der Sinngewißheit* festlegen, die gewöhnlich kaum bewußt ist. Sie ist der Ort eines unbewußten, verdeckten, oft verdrängten Transzendenzverständnisses, welches sich letztlich in jeder auf Sinn ausgerichteten Geste oder Bewegung zeigt, in jedem Schritt und in jedem sprachlichen Satz. Denn jeweils erfolgt so im Alltag indirekt ineins eine praktische Bejahung der Existenz, theologisch der Schöpfung, und gleichzeitig ein *praktischer Vorgriff* auf zukünftigen Sinn, den wir antizipieren. Eine philosophisch-theologische *Tiefenhermeneutik der Transzendenz in der alltäglichen Immanenz* stellt eine Aufgabe der Gegenwart dar. An der Grenze philosophischer Vernunftkenntnis, die bis zur Entfaltung einer Theologie der Transzendenz in der Immanenz – auch und gerade im Blick auf ihre lebensermöglichende und lebenssinnkonstitutive Wirklichkeit und Wirksamkeit – reicht, beginnt das Verstehen und Begreifen der Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der großen monotheistischen Weltreligionen und ihres authentischen, irreduziblen Wahrheitsgehaltes. Säkularisierung, westliche Moderne und technisch-wissenschaftliche Zivilisation sind solange sinnvoll, wie sie authentische religiöse Lebensformen freisetzen und nicht versuchen, sich auf illusionäre und ideologische Weise an ihre Stelle zu setzen. So können sich die gleichermaßen komplexen wie unverzichtbaren Traditionen des Verstandes, der Vernunft und der religiösen Tiefenaufklärung und Verkündigung erneut produktiv ergänzen. Die Dialektik von Vernunft und Transzendenz gehört zur Vernunft selbst und darf nicht in eine künstliche, dualistische Entzweiung von bloß säkularer Rationalität und bloß fundamentalistisch, fideistisch oder kirchenmystisch zugänglicher Offenbarung aufgespalten werden. Wo das produktive Ergänzungsverhältnis von religiöser und profaner Vernunftperspektive einseitig aufgelöst wird, muß es neu entwickelt und mit Leben erfüllt werden – auch durch wechselseitige Kritik.

Literaturhinweis:

Eine ausführliche Darstellung finden die Leser in: THOMAS RENTSCH, *Gott* (Grundthemen der Philosophie, hg. v. D. Birnbacher, P. Stekeler-Weithofer u. H. Tetens), Berlin/New York (de Gruyter) 2005.

Aufgaben der Religionsphilosophie heute

PROF. STEPHAN GRÄTZEL



Warum brauchen wir Religionsphilosophie? Dieser Frage könnte eine noch gründlichere und radikalere vorangestellt werden: Was ist überhaupt Religionsphilosophie? Denn Religionsphilosophie ist zunächst kein klar definiertes Fach, ihr Aufgabenfeld umfaßt die breite Skala von christlicher Fundamentaltheologie bis hin zur atheistischen Religionskritik.

Eine Deckung von christlicher Philosophie und Religionsphilosophie hingegen suggeriert beispielsweise die These Adolf von Harnacks, daß die christliche Philosophie als Hellenisierung des Christentums zu bezeichnen sei. Auch Karl Albert spricht von einer Deckung beider Bereiche, wenn er sagt, daß die abendländische Philosophie die Weiterführung der griechischen Religionen und ihres Mysterienwesens sei. Diese von Karl Albert angesprochene Deckung ist aber anderer Art: sie erkennt in der Philosophie selbst den religiösen und mystischen Kern. Sie zeigt, daß die rationale Auseinandersetzung mit diesem Erbe im Abendland nur in dem spirituellen Umfeld der christlichen Religion stattfinden konnte, die bis heute ihre Lehre als lebendiges Geheimnis versteht. Das Nachdenken über das Geheimnis der griechischen Mysterien oder der christlichen Botschaft ist ein Nachdenken über das Geheimnis des Lebens überhaupt. Dieses Geheimnis kann und soll im Nachdenken nicht gelüftet werden, es soll vielmehr eine Haltung gegenüber dem Leben vermitteln, die Albert Schweitzer die »Ehrfurcht vor dem Leben« genannt hat.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie liegt also darin, die Haltung zum Leben als *religiöse Haltung* auszuweisen und zu begründen. Religionswissenschaften stellen zwar religiöse Phänomene oder Strukturen heraus, sie lassen aber dabei unerörtert, warum typische, also gemeinsame religiöse Haltungen in unterschiedlichen Kulturen zu unterschiedlichen Zeiten bei scheinbar unterschiedlichen Menschen auftreten können. Warum, so fragt dagegen Religionsphilosophie – oder besser: so sollte sie fragen –, hat der Mensch eine religiöse Haltung, innerhalb derer er offenbarungs- und heilsbedürftig ist?

Die Auseinandersetzung mit der religiösen Haltung befaßt sich mit dem Verhältnis und Verhalten des Menschen sich selbst, dem Anderen, der Welt und einer höheren Macht gegenüber. Bei diesem Verhalten geht es um *Annehmen* und *Angenommensein*, zunächst des eigenen Lebens und der eigenen Existenz, dann aber auch der Existenz des Anderen. Annehmen und Angenommensein ist keine Frage der Erkenntnis, vielmehr geht es um die Bedeutung der Anerkennung, Achtung und Ehrfurcht. Anerkennen von sich und dem Anderen kommt vor dem Erkennen, es muß sogar vor dem Erkennen kommen, damit Erkennen und Erkenntnis sein können. Das ist das Paradox der religiösen Haltung – ein Paradox aber nur in formaler Hinsicht, denn es geht beim Anerkennen nicht um sachliches Erkennen, sondern um Respekt und Liebe – zum Nächsten, zur Natur, zum Leben schlechthin und damit auch zu sich selbst. Die Egomane ist keineswegs Selbstliebe,

sie ist Mangel an Selbstliebe und schmarotzt von der Liebe der anderen.

Das Selbst ist ein Akt des Empfangens und Sich-Annehmens, bei dem das eigene Leben als Gabe oder als Geschenk anerkannt wird. Mit dieser Annahme ist bereits die Option möglich, diese Gabe auch abzulehnen, was zumeist gerade im Egoismus geschieht. Hier stoßen wir auf die *fundamentale Wahl*, welche die religiöse Haltung ausmacht (Kierkegaard). Die fundamentale Wahl liegt innerhalb der religiösen Haltung in der Annahme oder Ablehnung des eigenen Selbst, genauer: des Geschenks, als welches das Leben erscheint.

Das Problem des modernen, individuellen und auf sich gestellten Menschen liegt darin, daß er sich selbst nicht annehmen kann. Die Religionsphilosophie hat die Aufgabe, diese sonderbare Verweigerung zu behandeln. Hier stößt sie auf das Problem der diffusen, wie man mit Ricoeur sagen kann: kafkaesken Schuld, die über Verantwortung von Täterschuld hinausgeht und allein darin bestehen kann, einem Volk und seiner Geschichte zuzugehören. Dieses Problem ist virulent in Gesellschaften, die durch die Verbrechen ihrer Vorfahren eine schwere Last zu tragen haben. Es ist aber nicht nur geschichtlich, sondern auch kulturell präsent, wenn das Leben als Gratisleistung verstanden wird. Hier gibt sich eine Kultur der Freiheit ohne Reue, aber mit schlechtem Gewissen zu erkennen.

Leben wird zunächst immer als Gabe verstanden, die eine Gegengabe fordert. Die Verweigerung dieser Bringschuld ist die Grundfigur einer *religiösen Fehlhaltung*, wie sie die Religionsphilosophie diagnostizieren kann, indem sie die Frage nach Schuld in einem weiten und über den rechtsphilosophischen Zusammenhang hinausgehenden Maß stellt.

Darüber hinaus kann Religionsphilosophie sich mit den Grundformen der Entschuldung, also der Entschuldigung und Verzeihung beschäftigen. Die Möglichkeit liegt im Bewußtwerden von Schuld. »Ich verzeihe Dir« ist nicht nur ein Sprechakt. Um den Spruch als Segen zu empfangen, muß die Schuld erkannt und bekannt worden sein. In allen Bitten um Verzeihung und Vergebung ist in vielen Sprachen das Wort »Gabe« gegenwärtig. Es ist die Bitte um die Gabe oder den Segen, der in der Verzeihung liegt. Der Segen muß erbeten werden, damit er wirkt, denn durch die Bitte ist eine Bereitschaft zur Aufnahme des Segens und damit zur Annahme des Selbst durch den Anderen geschaffen.

Die Aufgaben der Religionsphilosophie liegen also in der Thematisierung der religiösen Haltung und Fehlhaltung. Dabei wird in das Blickfeld gerückt, was im menschlichen Handeln grundsätzlich angelegt ist: die Annahme oder Ablehnung als Bejahung oder Verneinung des Lebens und die Ursachen für die jeweilige Option. Hier liegt der Kern religionsphilosophischer Problematik.

„Der Glaube ist der Ursprung des Denkens“ (De docta ignorantia III, II) Nicolaus Cusanus – Einheitsdenker und Brückenbauer zum Humanismus

SUSAN GOTTLÖBER, M.A.



Will man die Bedeutung des in Kues an der Mosel (heute Bernkastel-Kues) geborenen Nicolaus Cusanus (1401-1464) so knapp wie möglich zusammenfassen, dann ist die Bezeichnung des Brückenbauers wohl die passendste: In der frühen Neuzeit machte er sich nicht nur als Theologe und Philosoph, sondern auch als politisch agierender Mann der Kirche einen Namen und verband so wie

kaum ein anderer Denken und Handeln. Von seinen aktiven Bemühungen um *concordantia*, nicht nur im rein spekulativ-philosophischen Bereich, sondern auch auf innerkirchlicher Ebene, zeugen unter anderem seine Bemühungen beim Konzil von Basel (1431-1449), eine Spaltung zwischen Konzil und Papst zu verhindern bzw. eine Union mit der griechisch-orthodoxen Kirche zu erreichen.

Daß seine Philosophie, die zum neuplatonisch gefärbten Humanismus der Renaissance überleitete und den Gang der abendländischen Philosophie bis hin zu Hegel maßgebend beeinflusste (wenn auch latent durch die Rezeption nachfolgender Denker wie Giordano Bruno), gerade in jüngster Zeit wieder stärker ins Blickfeld geraten ist, hängt vor allen Dingen mit dem wiedererstarteten Interesse der Philosophie an dem Prinzip der Dialektik zusammen, „dem Prinzip also, daß der Widerspruch nicht auszuschließen, sondern zuzulassen, ja um des Fortschritts zur höheren Wahrheit willen zu fordern sei.“ (Stallmach)

Das ontologisch-metaphysische Grundmotiv des Zusammenführens differenter Konzepte zu einem größeren Ganzen, das Sichten des Vielen/Endlichen vom Einen/Unendlichen her, ohne deshalb die Getrenntheit des Vielen aufzuheben, sondern es vielmehr in seiner ganzen Andersheit bestehen zu lassen, wird zu Cusanus' Formel der *coincidentia oppositorum*, des „Zusammenfalls der Gegensätze“. Sie steht sowohl für sein metaphysisches Transzendenzdenken als auch für eine aus einer epistemologischen Demut heraus geborenen Erkenntniskritik am Beharren auf den Begriffen des Verstandes im Absoluten. Bei der bereits im Niedergang begriffenen, vom aristotelischen Denken geprägten Scholastik des Mittelalters mußte er damit Befremden auslösen. Dabei will der Cusaner das aristotelische Prinzip der Antinomien nicht außer Kraft setzen, sondern es vielmehr übersteigen: Den Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen kann zwar der Verstand (*ratio*) nicht begreifen, da er in der Welt der Gegensätzlichkeit und Relationen dem Prinzip der Nichtkoinzidenz der Antinomien verhaftet bleibt. Mit Hilfe eines anderen Erkenntnisvermögens aber können die Grenzen des *diskursiv* arbeitenden Verstandes überschritten und der Qualitätssprung zum Unendlichen, der sich in der *coincidentia oppositorum* zeigt, nachvollzogen werden: der *schauenden* Vernunft (*intellectus*).

In der qualitativen Unterscheidung dieser beiden Erkenntnismöglichkeiten gelingt es dem Cusaner, den Erkenntnissen des Verstandes in der Welt der Relationen, das heißt im Endlichen, ihre Bedeutung zu erhalten (was ihn wesentlich von den Mystikern unterscheidet). Die Nichtkoinzidenz als das „sicherste Prinzip von allen“ (Aristoteles) bleibt so als unumstößliches Prinzip unseres *rationalen* Wissens erhalten. Um aber das *quale* der Widersprüche als solches zu erkennen, müssen sie vor ihrem Auseinandertreten als Einheit gedacht worden sein: „Die Vernunft besteht als einfaltende Wurzel der Gegensätze, die in ihrer Ausfaltung unvereinbar sind.“ (*De coniecturis*, I c. 6) Die Erkenntnisse der Vernunft gehen somit denen des Verstandes voran; in ihnen werden die im *rationalen* Wissen erfahrenen Differenzen als ontologisch, nicht als ontisch erkannt und in der Koinzidenz als dem Prinzip des cusanischen wissenden *Nichtwissens* überstiegen.

Doch auch der *intellectus* gerät am Punkt der *coincidentia oppositorum* an die Grenze seiner Erkenntnismöglichkeit und damit an die Mauer, die auch er nicht zu überwinden vermag. Sie kann ihm nur als Sprungbrett dienen, von welchem aus die Vernunft das Absolute berührt, ohne jedoch verweilen zu können. Gott selbst ist erst jenseits dieser *coincidentia* als „das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise zu begreifen“ (*De docta ignorantia, Epistula auct.*, H 15 c, n. 263). Dies ist die Lehre der *docta ignorantia*: Im Wissen um die eigene Unwissenheit erfährt der Mensch eine unendliche Annäherung an das Wesen Gottes, ohne es jemals begreifen zu können.

Cusanus gelingt es damit, die Vernunft als das Werkzeug der Gotteserkenntnis zu etablieren, ohne einerseits den qualitativen Sprung vom Endlichen zum Göttlichen aufzuheben und so in Pantheismus zu verfallen oder andererseits dem Verstand selbst einen absoluten Status zuzuweisen.



Und der Glaube? Er ist für den Cusaner nicht irrational, sondern im Gegenteil: vernünftig im Sinne einer *suprarationalen* Erkenntnis, die das Rationale übersteigt und im *belehrten Nichtwissen* Gott noch hinter der Koinzidenz der Gegensätze zu berühren vermag.

Im Gegensatz zum Auseinanderstreben von Vernunft und Glaube, wie es seit der Aufklärung zu beobachten ist und laut Joseph Ratzinger *die* Krise der Moderne (und des postaufklärerischen Christentums) darstellt, erscheinen beide im cusanischen Denkmodell als sich gegenseitig befruchtend – ein Ansatz, dem im gegenwärtigen Diskurs um das Verhältnis von Glaube und Vernunft wieder vermehrt Bedeutung zukommen sollte.

Vernunft, Gott und religiöser Glaube bei René Descartes

DR. MICHAEL SPANG



Die Zuweisung von Vernunft und Glaube in zwei unterschiedliche Sphären menschlichen Denkens ist eine neuzeitliche Vorstellung. Gerade in der frühen Neuzeit, der Übergangsphase, in der sich der heutegängige Begriff von Vernunft herauszubilden begann, finden sich daher viele philosophische Entwürfe, in denen Vernunft und Glaube streng differenziert werden,

aber dennoch zugleich der Versuch gemacht wird, sie noch als komplementäre Elemente ein und desselben menschlichen Erkenntnishorizonts zusammenzudenken. Die Philosophie René Descartes' (1596-1650) setzt einen Akzent auf die erkenntnistheoretische Relevanz des Subjekts und bildet so eine wichtige historische Etappe bei der Entwicklung des neuzeitlichen Vernunftbegriffs. Wesentliches Element des Cartesianismus ist die platonisch geprägte Vorstellung von einer vollständigen Mathematisierbarkeit der Natur. Descartes leistete als Naturforscher nicht nur selbst wichtige Beiträge in Mathematik (analytische Geometrie) und Physik (optisches Brechungsgesetz), sondern er versuchte auch, sein mathematisches Methodenideal wissenschaftstheoretisch abzusichern. Es ist nun ein interessanter – und vielleicht auf den ersten Blick auch verblüffender – Umstand, daß diese methodische Fundierung der modernen Naturwissenschaft bei Descartes an ganz zentraler Stelle auf einem Gottesbegriff basiert.

Am Anfang von Descartes' Überlegungen steht der radikale Zweifel: Wo finden wir ein zuverlässiges Fundament unseres Wissens? Den unbezweifelbaren Ausgangspunkt allen Wissens glaubt Descartes in der Existenz eines denkenden Ich gefunden zu haben. Alle Annahmen über die Außenwelt, alle Sinneswahrnehmungen, ja sogar alle Inhalte meines Denkens können als unwahr angezweifelt werden. Selbst die Identität dieses Ich, das hier als denkend erkannt wird, läßt sich nicht zweifelsfrei festlegen, aber *daß* einem Prozeß des Zweifelns ein denkendes Ich zugrunde liegen muß, das ist für Descartes die erste Gewißheit und der Ausgangspunkt aller Wissenschaft. Wie gelangt Descartes von diesem berühmten cogito-Argument („cogito ergo sum“ – ich denke, also bin ich) zu einer physikalischen Weltbeschreibung, die alle natürlichen Prozesse als quantifizierbar, auf geometrische Form und Bewegung reduzierbar erfaßt? Um über den fundamental solipsistischen Standpunkt des „cogito“ hinauszukommen, benötigt Descartes den Gottesbegriff. Woher, so fragt er, haben wir die Idee von Gott? Kann es sich dabei um eine Selbstschöpfung unseres Geistes handeln? Für Descartes ist klar: Unsere Gottesidee kann nur von Gott selbst stammen. Unsere Erfahrung ist ebenso endlich wie unser Denken, eine autonome Hervorbringung des Menschen kann die Gottesidee demnach nicht sein. Aus dem so etablierten Gottesbegriff leitet Descartes eine Wahrheitstheorie her, die nun auch seine mechanistische Physik zu begründen vermag. Erst die Existenz Gottes, die sich für Descartes denknotwendig aus seiner Zweifelsstrategie ergibt, garantiert uns, daß unsere Erkenntnis der Natur subjektiv gewiß und objektiv wahr ist. „Gott täuscht uns nicht“,

sagt Descartes in seinen *Meditationen über die erste Philosophie*, denn das wäre ein Selbstwiderspruch, und deshalb findet sich „alles das an den Körpern, was ich klar und deutlich erkenne, d.h. allgemein alle jene Eigenschaften, die im Gegenstand der reinen Mathematik mit befaßt sind“.¹ Doch nicht nur die Physik als Wissenschaft ist in diesem Sinne von Gott gestiftet, sondern auch die Natur selbst ist ohne Gott nicht denkbar. „Es ist evident“, schreibt Descartes in den *Principia philosophiae*, „Gott allein kann die Erstursache der Bewegung sein, welcher die Materie mit ihrer Bewegung und Ruhe in seiner Allmacht erschaffen hat und nun [...] soviel Bewegung und Ruhe im Weltall erhält, wie er bei dessen Erschaffung in es hineingelegt hat.“² Die Vernünftigkeit Gottes – man darf hier sicher an den berühmten „logos“ aus dem Prolog des Johannesevangeliums denken – bildet sich ab in der kreatürlichen Welt und ist eben dadurch menschlicher Vernunft allererst zugänglich.

Für Descartes und zahlreiche andere Denker der frühen Neuzeit konnte die Vernunft noch die Zuständigkeit für den gesamten Bereich menschlicher Grundfragen beanspruchen. Bei aller Begeisterung für die Kraft der Rationalität, die später in der Vernunftfeudie der Aufklärer ihren Widerhall finden sollte, mußte es für sie unbestritten auch einen rationalen, vernünftigen Diskurs über existentielle Fragen, wie die nach dem Woher und dem Ziel des Lebens oder nach dem Wesen des Menschen, geben können. Eine epistemologische Differenz zwischen im Glauben und in der Vernunft gegründetem Wissen mußte absurd erscheinen. Religiöses Offenbarungswissen verstand man nicht als destruktives Element für die menschliche Autonomie, sondern zusammen mit dem emanzipatorischen, kritischen, mündigen Wissen als zwei Elemente ein und desselben Wissensstrebens des Menschen.



Gegen die Metaphysik von Descartes ist viel eingewandt worden, auch und vor allem schon zu seinen Lebzeiten: Besonders der von den zeitgenössischen Gegnern häufig vorgebrachte Vorwurf des Atheismus hat Descartes schwer getroffen, und er bemühte sich nach Kräften, diesen zurückzuweisen. Auch die cartesische Physik ist seit langer Zeit überholt, während seine epistemologischen Vorstellungen weiterwirkten und radikalisiert wurden: Das Denken der folgenden Jahrhunderte verlagerte sich mehr und mehr auf eine Erkenntnistheorie, in der das Wirken der Vernunft eingeschränkt wurde auf den

Bereich des Natürlichen oder Materiellen, des experimentell Erkundbaren. Dadurch verlor die Vernunft ihre Zuständigkeit für Fragen, die über den Bereich der „Welt der sinnlichen Anschauung“ hinausgehen.

Descartes freilich sah sich nicht als Theologe. Seine Metaphysik und Naturphilosophie wollte er ausdrücklich nicht mit Theologie verwechselt wissen. Im *Gespräch mit Burman* äußert er: „Und zweifellos darf die Theologie unseren Schlüssen, die wir in der Mathematik und bei anderen Wahrheiten anwenden, nicht unterworfen werden, da wir sie nicht begreifen können; und je einfacher wir sie uns bewahren, desto besser werden wir sie besitzen. Und wenn der Autor wüßte, daß jemand aus seiner Philosophie Schlüsse in bezug auf die Theologie ableiten und auf diese Weise seine Philosophie mißbrauchen würde, würde er seine Bemühungen bereuen.“³ Die Religion als das Andere, das Komplementäre war für Descartes ein unverzichtbarer Teil seines Weltbildes. Der Gott seiner Metaphysik ist ein Gott der Philosophen, ein Gott der rationalen Gottesbeweise. Aber seine Religion ist

eine Religion, die auf Vernunft und Wissen gründet, wie er in einem Brief an Marin Mersenne schrieb: „Man kann wissen, daß Gott unendlich und allmächtig ist, obgleich unsere Seele es als endliche weder verstehen noch denken kann; ebenso wie wir wohl einen Berg mit den Händen berühren, ihn aber nicht umarmen können [...]: denn begreifen heißt mit dem Gedanken umarmen; um aber etwas zu wissen, genügt es, es mit dem Gedanken zu berühren.“⁴

Anmerkungen

- ¹ *Oeuvres de Descartes*, hg. von Charles Adam und Paul Tannery, 12 Bände, Paris 1897-1913, Band 7, S. 80.
- ² *Oeuvres de Descartes*, cit., Band 8/1, S. 61.
- ³ *Oeuvres de Descartes*, cit., Band 5, S. 176.
- ⁴ RENÉ DESCARTES, *Briefe 1629-1650*, hg., eingel. u. mit Anm. versehen v. Max Bense, übers. v. Fritz Baumgart, Köln-Krefeld 1949, S. 53.

„Wege aus dem Labyrinth.“ Orientierungssuche im Zeitalter der Aufklärung

DR. THOMAS BROSE

Labyrinth sind gefährlich. Leicht kann man sich in ihnen verlieren. Ohne Hilfe ist es fast aussichtslos, sich in ihrem Dunkel zu orientieren und Wege ans Licht zu finden. Darum bleibt die Geschichte von Ariadnes rettendem Faden stets aktuell: Im 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, geraten Philosophen, Theologen und Philologen in Streit darüber, ob altbekannte metaphysische Denkwege sicher ans Ziel der Erkenntnis von Gott, Welt und Selbst („Seele“) und damit zum Glück des Menschen führen oder aber ausweglos enden. Es sind Prämissen der *theologia naturalis* von Allmacht, Güte und Allwissenheit Gottes, die Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner 1710 erschienenen *Theodizee* in die Lage versetzen, nicht allein Gottes Existenz angesichts des Übels zu rechtfertigen, sondern das Verhältnis von Schöpfer und Geschaffenem als harmonisches Miteinander metaphysisch zu begreifen – und daraus Orientierung des Menschen am (klar erkennbaren) Wahren, Guten und Schönen abzuleiten. Aus dem Gleichgewicht gerät dieses ausbalancierte Verhältnis erst aufgrund der Zerstörung seiner erkenntnisoptimistischen Grundlagen. Darum läßt sich – mit dem Berliner Philosophen Wilhelm Schmidt-Biggemann – „Aufklärung“ als Geschichte der allmählichen Destruktion ihres „theologisch gegründeten Optimismus“¹ begreifen.

Angesichts dieser Destruktions-Geschichte ist von zwei labyrinthischen Erfahrungen zu berichten. Diese Mustergeschichten erzählen auf je verschiedene Weise von Verirrung und Orientierungsgewinn; sie bezeichnen grundsätzliche Möglichkeiten, menschlichem Irrtum zu entkommen. Im Gegensatz zu Johann Christoph Gottsched (1700-1766), der in seiner – Christian Wolff gewidmeten – *Historischen Lob-schrift* mit Pathos davon berichtet, wie ihm angesichts tiefster Verirrung plötzlich ein metaphysisches Licht aufgegangen sei, ist Johann Georg Hamanns (1730 – 1788) autobiographischer Bericht bereits ein Krisensymptom der Aufklärung. Als anti-

rationalistischer „Glaubensdenker“ sucht er einen gangbaren Weg jenseits aller Möglichkeiten von Metaphysik und gerät deshalb folgerichtig in Konflikt mit dem Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant.

Johann Christoph Gottsched berichtet von einer labyrinthischen Erfahrung ganz eigener Art: Als Student ist er völlig überfordert. Die Fülle intellektueller Eindrücke erschlägt ihn. Er schreibt: „Ich hatte zu Königsberg nicht nur die aristotelische Philosophie, sondern auch die cartesische, und Experimentalphysik, ferner die thomatische Sittenlehre und sein Recht der Natur erklären gehört: außerdem auch *le Clercs* und *Lockens* Sachen fleißig gelesen, und die Mathematik über Sturms Tabellen und Mathesin Juvenilem, auch Herrn *Wolfs* Anfangsgründe zweymal gehört.“² Aber der Aufklärungsphilosoph gehört noch einer Generation an, die problemlos nach dem rettenden Ariadnefaden schulphilosophischer Gelehrsamkeit greift. Bezeichnenderweise faßt der junge Gelehrte wieder Tritt, indem er Zuflucht nimmt zu Gottfried Wilhelm Leibniz' *Theodizee* und Christian Wolffs *Deutscher Metaphysik*. Der Aufklärer berichtet, er habe „1720 die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen [gelesen]; zu einer Zeit, da ich eben mit *Leibnitzens Theodicee* beschäftigt war, der zu Liebe ich französisch gelernt hatte. So voll aber mein Kopf schon von philosophischen Meynungen war, so ein starkes Licht gieng mir, aus diesen beyden letzten Büchern, auf einmal auf. Alle meine Zweifel, womit ich mich vorhin gequälet hatte, löseten sich allmählich auf. Ich hub an, Ordnung und Wahrheit in der Welt zu sehen, die mir vorhin, wie ein Labyrinth und Traum vorgekommen war.“³ „Ich fand mich mit einer Menge Wörter v Sach[en] auf einmal überschüttet, deren Verstand, Grund, Zusammenhang,



Gebrauch ich nicht kannte, schreibt Johann Georg Hamann in seinen *Londoner Schriften*. „Ich suchte immer mehr und mehr ohne Wahl, ohne Untersuchung v Ueberlegung auf einander zu schütten; und diese Seuche hat sich über alle meine Handlung[en] ausgebreitet, daß ich mich endlich in ein[em] Labyrinth gesehen habe, von dem ich weder Aus- noch Eingang noch Spur erkennen konnte.“⁴ Was Hamann über seine Schulzeit berichtet, läuft in seiner Autobiographie während einer Englandreise 1759 auf die Erfahrung völliger Verirrung zu: „Ich fraß umsonst, ich soff umsonst, ich buhlte umsonst, ich rann umsonst, Völerey v Nachdenken, Lesen und Büberey, Fleiß und üppiger Müßiggang wurden umsonst abgewechselt; ich schweifte in beyd[en] umsonst in bey[den], aus.“⁵ Nicht daß seine 1758 gemachte labyrinthische Erfahrung ohne Vergleich dastünde, sondern über welche Fähigkeit zur Erfahrung dieser Gegner der Aufklärungsphilosophie verfügt, um anhand von „Glaube“ einen gangbaren Ausweg zu finden, macht ihn zu einer wegweisenden Erscheinung im ausklingenden „Zeitalter der Aufklärung“: Hamann findet Halt am Buch der Bücher; das vertiefte Nachdenken über Texte macht ihn schließlich zu einem wegweisenden Sprachdenker. Nicht wie bei Hamann ist es der bethlehemitische Stern (Mt 2), der die geistige Landschaft des siècle des lumières für Gottsched in verjüngtes Licht taucht und damit in geistiger Krise neue Wege von (christlicher) Existenz erkennbar werden läßt. Vielmehr orientiert sich der spätere Professor am – bereits verblässenden – metaphysischen Glanz des Aufklärungslichts

und wählt Leibniz und Wolff zu Leitsternen. In zunehmend zwielfichtiger Zeit zieht Gottsched eine letzte Konsequenz aus seiner labyrinthischen Erfahrung; er selbst macht sich zum Wegweiser und Ordnungsstifter: indem er unter dem Titel *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* ein metaphysisches Lehrbuch verfaßt, mit dem noch Kant arbeitet.

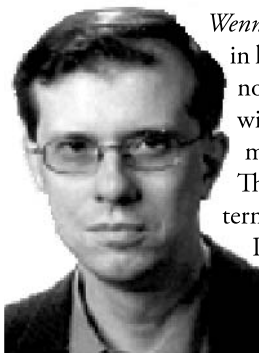
Gottsched und Hamann – das sind zwei Namen, die stellvertretend für ein in der Aufklärung erreichtes religionsphilosophisches Niveau stehen, das in der heutigen Diskussion um gesellschaftliche Orientierung und die Rolle von Religion Not täte.

Anmerkungen

- 1 W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main 1988, S. 13.
- 2 J. CH. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebornen Christians, des H. R. R. Freyherrn von Wolf [...]*, Halle 1755, S. 85.
- 3 Ebd. Gottsched entwickelt sich nach seinem philosophischen „Bekehrungserlebnis“, bei dem ihm ein „Licht“ aufgeht, zum führenden Vertreter des deutschen Aufklärungsdenkens. Er wird später Professor für Philosophie und Poetik in Leipzig.
- 4 J. G. HAMANN, *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition*, hrsg. v. O. Bayer/ B. Weißenborn, München 1993, S. 316, 15-22.
- 5 Ebd., S. 339, 26-32.

Externe und interne Perspektive einer geltungstheoretischen Religionsphilosophie. Oder: Quintus Fabius Maximus und die Religionsphilosophie

PD DR. REINHARD HILTSCHER



Wenn man den Sinn von Philosophie in kantianischer Tradition als universale noematische Letztreflexion bestimmen will, kann man sich den Sachproblemen von Religion und [christlicher] Theologie alternativ unter einer externen oder unter einer immanenten Perspektive nähern.¹ Ich betone dieses „Wenn“ zu Beginn meiner Ausführungen, um mir von vornherein den Vorwurf der Borniertheit zu ersparen. Meine nachfolgenden Ausführungen bestreiten weder das Recht noch die Möglichkeit anderer außerordentlich fruchtbarer Zugänge zu den Phänomenen von Religion oder Theologie. Ganz im Gegenteil: Ich halte im Rahmen einer philosophischen Disziplin mit dem Namen „Religionsphilosophie“ ein großes, allerdings kohärentes Repertoire von methodischen Zugängen zu dem, was wir Religion nennen, für absolut notwendig. Was ich in diesen nachfolgenden Zeilen versuchen werde, besteht in nichts anderem als der Skizze einer konsequenten Durchführung des Geltungsgedankens mit Blick auf die Themata von Religion und Theologie. Diese systematische Verengung ist gewollt – aber sie hat nur einen methodischen Status.

zu ersparen. Meine nachfolgenden Ausführungen bestreiten weder das Recht noch die Möglichkeit anderer außerordentlich fruchtbarer Zugänge zu den Phänomenen von Religion oder Theologie. Ganz im Gegenteil: Ich halte im Rahmen einer philosophischen Disziplin mit dem Namen „Religionsphilosophie“ ein großes, allerdings kohärentes Repertoire von methodischen Zugängen zu dem, was wir Religion nennen, für absolut notwendig. Was ich in diesen nachfolgenden Zeilen versuchen werde, besteht in nichts anderem als der Skizze einer konsequenten Durchführung des Geltungsgedankens mit Blick auf die Themata von Religion und Theologie. Diese systematische Verengung ist gewollt – aber sie hat nur einen methodischen Status.

1.) *Externe Perspektive*: Man nimmt einen methodisch neutralen Standpunkt ein – und versucht auf dessen Basis eine rationale Rekonstruktion und Begründung der Geltungswalenz und Geltungsbestimmtheit der Aussagen von Religion und Theologie zu geben. Dieser Standpunkt wäre in meinen Augen ein solcher, der auf dem Fundament einer Geltungsanalyse des gesamten menschlichen Wissens sowie der gesamten menschlichen Rationalität aufrufen müßte.

2.) *Immanente Perspektive*: In diesem Falle argumentiert man auf der Basis eigener weltanschaulicher Überzeugungen, die man allerdings im Diskurs kenntlich zu machen hat. Diese Haltung muß keineswegs eo ipso als „unwissenschaftlich“ verdammt werden, da auch für diesen Zugang eine quasi „intersubjektive“ Rationalität mit genuinem „sine ira et studio“ nachgewiesen werden könnte. Übrigens stellen sowohl erklärter Atheismus als auch weltanschaulicher Agnostizismus eine bereits vollzogene weltanschauliche Festlegung dar. Anhand von Mackies nicht mit Platheiten geizender Schrift „Das Wunder des Theismus“ kann man exemplarisch studieren, was die *undurchschaute* Verwechslung eines methodisch neutralen Standpunktes mit einem weltanschaulichen Atheismus bewirken kann.

1.) DIE EXTERNE PERSPEKTIVE:

Meines Erachtens ist die *Geltungsaltenz* und *Geltungsbestimmtheit* religiöser Sätze unter der „externen Perspektive“ ein eigenes und autochthones Territorium. Weder ist die Geltung religiöser Aussagen nämlich auf theoretische Geltung reduzierbar – noch ist sie auf praktische Geltung rückführbar.

[A] Religiöse Sätze unterliegen in externer Perspektive nicht der theoretischen Geltung!

Religiöse Aussagen sind nicht schlicht wahr oder falsch, wie wir dies für Aussagen theoretischer Geltung beanspruchen würden. Genau deshalb kann der Geltungsgrund religiöser Sätze auch keinesfalls mit dem Geltungsgrund der Wahrheitsdifferenz theoretischer Sätze identifiziert werden. Eine theoretische Geltungsbetrachtung gemäß der Wahrheitsdifferenz wäre verfehlt. Deshalb verhält man sich wohl dem Sachproblem gegenüber am angemessensten, wenn man sich bezogen auf die mögliche Anerkennung einer theoretischen Geltung religiöser Aussagen als „Cunctorator“ verhält – und ein wenig von jenem erst im Nachhinein zu Ruhm gekommenen Quintus Fabius Maximus lernt. In diesem Rahmen sind natürlich die Gottesbeweise von erheblicher systematischer Signifikanz. In ihnen soll ja mit dem Anspruch auf theoretische Geltung bewiesen werden, daß Gott ist. Aber selbst wenn es gelingen sollte, in irgendeinem theoretischen Beweis aufzuzeigen, daß ein „aliquid“ ist, welches wir mit dem Namen „Gott“ bedenken, so könnte dies nur der Ausweis eines letzten Absoluten der Begründung sein, dessen Identität mit dem im Medium des Religiösen intendierten *totalen Sinnuniversum* noch nachgewiesen werden müßte. Ohne einen solchen „Identitätsnachweis“ läge z. B. aus christlicher Sicht nur ein „höflicher Atheismus“ vor, wie dereinst ein nicht völlig unbekannter Philosoph (allerdings) mit Blick auf den Pantheismus bemerkte. Dies gilt umso mehr, da die Gottesbeweise stets eine gnoseologische Funktion hatten, so daß diese nie wirklich „selbstzwecklich“ gelehrt wurden. Man denke an Descartes' ontologischen Gottesbeweis, der in letzter erkenntnistheoretischer Konsequenz Gott zu der vornehmsten aller Aufgaben verpflichtet will, nämlich der, unser inhaltliches, positives Weltwissen zu garantieren. Aber auch bei dem „frommen Mönch“ sind in dessen Ausweis, daß Gott ist, starke gnoseologische Erwägungen involviert, wie ich unlängst zeigen konnte². Der gnoseologische Einschlag von Anselms Argument zeigt sich darin, daß Gott in die Reflexion auf die Form unseres Wissens einbezogen gedacht wird – und zwar (und das ist der „Clou“) als begründendes *Formmoment* des Wissens. Dies heißt nichts anderes, als daß zu Beginn von Anselms Argumentation Gott keineswegs schon ontologisch verhandelt wird. Im Monologion wird die mens humana in der Tradition des Augustinus als „imago dei“ verstanden, allerdings in einem sehr starken normativen Sinne. Nur solche Vollzüge des Wissens, die sich (gemäß dem Ursprungs-Sollen) als „imago dei“ strukturieren, können überhaupt geltungsdifferent sein. Auf dieser Bühne spielt sich auch jene berühmt-berüchtigte Szene ab, in welcher der Tor darauf insistiert, daß „dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne“ nur im Verstande sei und nicht auch in Wirklichkeit. Er erweist sich als Tor aufgrund der offensichtlichen inneren Widersprüchlichkeit seiner Aussage. Diese oftmals als „reductio ad absurdum“ bezeichnete Argumentation hat viele Anfeindungen und vor allem den

Vorwurf, ein „Taschenspielertrick“ zu sein, über sich ergehen lassen müssen. Diese Anfeindungen beruhen m. E. auf einem Mißverständnis. Anselm verfolgt in seinem Argument eine uralte, von Aristoteles inaugurierte Methode des Ausweises letzter logischer Prinzipien. Er wendet die Methode der Elenktik an. Der Stagirite lehrt ja bekanntlich in der Metaphysik, daß derjenige, der den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bestreiten wolle, diesen schon zum Zwecke einer logisch-konsistenten Bestreitung voraussetzen müsse. Die Elenktik ist jedoch nur bei Formprinzipien des Denkens als Ausweismethode zulässig – bezogen auf externe Gegenstände des Denkens kann sie allenfalls per nefas Anwendung finden. Genau diesen Fehler scheint nun aber Anselms Argument zu begehen. Dieser Vorwurf an Anselm begreift jedoch nicht, daß die elenktische Methode von Anselm „sachgerecht“ ausschließlich auf die Formdimension des Wissens angewandt wird, nämlich auf die mens humana in ihrer Bestimmtheit als „imago dei“. Nur wenn ein Wissen gemäß der „imago“ geformt ist, kann es geltungsdifferent sein. Die Bestreitung der Formansprüche dieser „imago“ durch das Denken würde in den Augen Anselms genau den aristotelischen Selbstwiderspruch erzeugen. Denn die „imago“ ist die Gültigkeit garantierende Form des endlichen Denkens. Dieser Argumentationsteil ist damit andererseits aber keinesfalls als solcher bereits der Ausweis, daß Gott ist. Erst in einem letzten Schritt zeigt Anselm auf, daß die mens humana in ihrer Verfaßtheit als „imago dei“ zwar notwendiger, aber nicht hinreichender Grund des Wissens ist. Der letzte Argumentationsschritt zeigt auf, daß die mens humana genau dies ist, was sie ist – nämlich ein endlicher Grund *qua* *Abbild des absoluten Grundes*. Die mens humana ist aber mitnichten (auch nicht in ihrer Formbestimmtheit als „imago“) dieser absolute Grund selbst. Erst der Nachweis, daß die mens humana nur dann *qua* „imago“ als endlicher Formgrund fungieren kann, wenn sie *Abbild des absoluten Seins* ist, ist zugleich der Ausweis, daß Gott ist. Dieser letzte Überschnitt nun aber verdankt sich unter keinen Umständen mehr irgendeiner Elenktik oder irgendeiner „reductio“, sondern er ist in dem fundiert, was Anselm „fides“ nennt. Jedoch – selbst wenn wir Anselm vor einer Trivialisierung seines Arguments zu schützen vermögen, ein Pferdefuß bleibt bestehen. Denn das recht verstandene Argument Anselms involviert Gott – und sei es auch nur zunächst – in die Begründungsreflexion des Wissens. Wenn man Anselms Reflexionen vor dem Vorwurf eines „Taschenspielertricks“ bewahren will, muß man sie als Bravourstücke der Ontognoseotheologie auslegen. Dann aber geht die theologische Selbstzwecklichkeit des Arguments verloren.

[B] Religiöse Sätze unterliegen in externer Perspektive nicht der praktischen Geltung!

Religiöse Aussagen sind auch keine solchen der moralphilosophischen (praktischen) Geltung. Weder kann es im Sinne einer autonomen Moral geboten werden, religiös zu sein und bestimmte weltanschauliche Glaubensinhalte (bzw. ausschließlich „rituell“ begründete Normen) anzunehmen, noch kann eine *partikuläre* Religion oder Weltanschauung nur aus ihren spezifischen Glaubensstatuten heraus die Begründung für moralische Normen bzw. Normenfindung in der *gesamten* Welt übernehmen. Insbesondere in der christlichen Moralthologie ist die „Perspektivendifferenz“ deshalb von höchster

Bedeutung. Vor allem der katholische Moralthologe muß als eine Quelle (neben anderen Quellen) der Normenfindung die Natur des Menschen heranziehen. Denn aus katholischer Sicht ist die geistige *und physische* Natur des Menschen von Gott erschaffen worden. Natürlich ist heutige Moralthologie nicht so naiv, daß sie annehmen wollte, die „natura humana“ sei eine Verfaßtheit, die bis in die letzte Nuance verstanden worden wäre. Die Natur des Menschen wird keineswegs als eine Art verlässliches „meta - physisches Verordnungsblatt“ betrachtet. Die katholischen Moralthologen würdigen in ihrer Normativitätsdebatte deshalb *gewissenhaft* die aktuellen Erkenntnisse und Ergebnisse der Humanwissenschaften. Ebenso sind sie sorgfältig darum bemüht, (durch die Humanwissenschaften korrigierte) falsche Auffassungen von der menschlichen Natur aus dem moraltheologischen Begründungsgebäude zu eliminieren. *Doch ist hierbei letztlich völlig klar, daß die Voraussetzung der Gottgeschaffenheit der menschlichen Natur ein Glaubenssatz ist.* Damit kann diese „Natur“ auch keinesfalls als *moralphilosophisches* Argument angeführt werden. Die Tatsache, daß die „menschliche Natur“ auch häufig in der „säkularen Debatte“ als Normativitätsquell bemüht wird, spricht nicht unbedingt für das Niveau dieser Debatte. Die *externe geltungstheoretische* Perspektive schließt jedenfalls eine Normenbegründung mit dem Argument von der Gottgeschaffenheit der menschlichen Natur in gleicher Weise aus wie eine Argumentation mit der Offenbarung. Ein moraltheologischer Anspruch, der sich allein und ausschließlich auf diese spezifischen Fundamente der *partikulären* Religion des Christentums beriefe, käme zu guter Letzt immer in Konflikt mit der neopantheistischen Sekte der Adoranten des „mundus globalis“. Man wird wohl hier in der externen Perspektive als Mitglied der bekennenden kantianischen Kirche nach anfänglichem Zaudern den Mut aufbringen wollen, den in der Königsberger Provinz des 18. Jahrhunderts erreichten Gedanken der Autonomie der Moral mit Verve zu propagieren.

[C] Weltanschauung als Weltorientierung – die Weltanschauungslehre

Religiöse Aussagen haben in externer Perspektive betrachtet einen autochthonen Geltungsgrund. Dieser Geltungsgrund hängt mit unserem Selbstverständnis als rational handelnde Wesen zusammen. Wenn wir handeln, setzen wir voraus, daß wir rationale Wesen sind – und mithin auch in den einzelnen Handlungsvollzügen rational bleiben. Genauer und prinzipientheoretisch korrekter formuliert: Wir *müssen* dies so voraussetzen, um überhaupt handeln zu können. *Im Vollzug* jeder einzelnen Handlung präntendieren wir implizit eine sinnhafte Rationalität dieses Vollzugs, andernfalls könnten wir diesen gar nicht leisten. Die implizite Rationalitäts- und Sinnpräntention ist eine Bedingung jedes konkreten, einzelnen Handlungsvollzugs. Das *Punctum saliens* hierbei ist, daß diese implizite Voraussetzung nicht eine solche ist, die wir lange und ausführlich *vor* Beginn einer Handlung reflektieren (müßten), sondern die Sachlage ist nahezu umgekehrt: *Indem wir handeln, indem wir eine Handlung eines bestimmten Typs vollziehen, müssen wir sozusagen mit dem „Akt“ und durch den „Akt“ behaupten, die eben sich vollziehende Handlung sei letztlich sinnvoll. Die Rationalitätsvoraussetzung stellt sich also in ihrer Prinzipienfunktion nicht etwa (in einem theoretischen*

Sinne) zeitlich vor dem Handlungsvollzug ein, sondern vielmehr während („bei Gelegenheit“) des Handlungsvollzugs selbst. Selbst die Handlungsverweigerung müßte in diesem Sinne als Handlungsvollzug gelten – der Selbstmörder käme nicht umhin, diese Sinnvoraussetzung in seinem Akt zu affirmieren. *Dies bedeutet natürlich keineswegs, daß wir wirklich Wesen sind, die zu durchgängig rationalen Handlungsvollzügen fähig sind. Auch bedeutet diese Struktur keineswegs, daß die Handlungsvollzüge nur deshalb, weil wir sie nur aufgrund einer Sinnpräntention vollziehen können, wirklich rational und sinnvoll sind.* Die angesprochene Prinzipienstruktur bedeutet nur, daß wir bei einem gewissen Typus unseres Verhaltens nicht umhin können, *dieses Verhalten während des Vollzugs* als letztlich rational und sinnvoll aufzufassen. Das komplementäre Gegenstück hierzu besteht darin, daß wir Verhalten (wie etwa Suchtverhalten) als fremdbestimmt betrachten und aus der Kategorie rationalen Verhaltens ausschließen. Wenn der Quartalsäufer sich durch ein ungnädiges Schicksal in den unablässigen Dienst des Gottes Dionysos genommen und somit von ihm zwangsberufen vorfindet, wird er sich die Ausübung dieses zweifelhaften Kultus kaum als rationales Verhalten zuschreiben wollen. Jedoch gilt andererseits: Alles, was wir uns bei Gelegenheit des Handelns *implizit* als *rationales* Verhalten *zuschreiben müssen* (!), um die Handlung überhaupt (sinnvoll) vollziehen zu können, steht damit unter der unausweichlichen *Vollzugsbedingung* der Annahme, jene Handlung sei letztlich sinnvoll (zumindest nach unserem besten Wissen über die Handlungssituation). Im Rahmen ähnlicher Überlegungen steht auch Kants Postulatenlehre, wie sie sich insbesondere in der zweiten und der dritten Kritik findet. Auch Kants Argumentation läuft darauf hinaus, daß eine Person nur dann eine Handlung vollziehen kann, wenn sie annimmt, diese sei mit Blick auf das „Ganze“ ihrer Handlungen letztlich als durchgängig rational zu begreifen. Wir brauchen nicht in das Pathos des 18. Jahrhunderts zu verfallen und von einer Vereinigung der Perspektive der Glückswürdigkeit mit der Glückseligkeit zu sprechen. Man kann hier mit kleinerer Münze bezahlen. Wer morgens der Zumutung ausgesetzt ist, seinen wohligen Schlaf unterbrechen zu müssen, um zur Bushaltestelle zu gehen, *muß* implizit mit seiner Handlung behaupten, es sei sinnvoll, dies zu tun – etwa um mit diesem Verkehrsmittel zur Arbeit zu gelangen. Wer in den Bus einsteigt, um zur Arbeit zu fahren, *muß* implizit mit seiner Handlung behaupten, es sei sinnvoll, dies zu tun (etwa um den Lebensunterhalt zu fristen etc.). Letztlich können wir einzelne Handlungsvollzüge nur dann leisten, wenn wir im einzelnen Handlungsvollzug zugleich unausweichlich „behaupten“ *müssen* (um diesen überhaupt tätigen zu können), das Universum all unserer Handlungsvollzüge sei ein letztlich sinnvolles und somit rationales. Dies heißt wie gesagt nicht, daß unser einzelner Handlungsvollzug wirklich rational und sinnvoll ist – und es heißt schon gar nicht, daß das Universum all unserer Handlungsvollzüge wirklich ein sinnvolles ist. Wenn ich aber eine Handlung nur mit dem impliziten Anspruch auf Rationalität vollziehen kann (bzw. derart vollziehen muß), habe ich letztlich damit *immer auch zugleich behauptet*, nicht nur diese einzelne Handlung sei sinnvoll, sondern auch das Universum aller meiner Vollzüge sei auf das Ganze hin betrachtet, *letztlich sinnvoll, weil rational gerechtfertigt.* Dieser Rechtfertigungsgedanke ist die Grundlage der Weltanschauungen. In den Weltanschauungen und besonders den Religionen *rechtfertigen* wir diese implizite *unausweichliche* Hand-

lungs-Sinntotalitätsannahme vor uns selbst – und machen sie allererst quasireflexiv. Hier ist auch der Ort der religiösen Geltung anzusetzen – genauer müßte ich sogar sagen, der Ort der weltanschaulichen Geltung. *Eine jede Weltanschauung und Religion, die mir diese implizite, aber notwendige „Grundprä-
tention“ des Handlungsvollzugs bewußt machen kann und zu-
gleich zureichend rational rechtfertigt, ist eine gültige Religion
oder Weltanschauung. Eine jede Religion oder Weltanschauung,
die dies nicht vermag, ist eine ungültige.* Unter der externen
Perspektive gibt es keinerlei Unterschied im Sinne von „wahr
oder falsch“, bezogen auf gültige Weltanschauungsangebote.
Alle Weltanschauungen, die im Sinne der „externen Gültig-
keit“ das Kriterium erfüllen, die in jedem Handlungsvollzug
involvierte totale Sinnpräntion *zureichend* zu rechtfertigen,
sind gültige Religionen oder Weltanschauungen - und ihre
Sätze sind im Sinne der *externen* weltanschaulichen Geltung
gültige Sätze. Die Aufgabe der externen Religionsphilosophie
als Geltungswissenschaft besteht also in einer Weltanschau-
ungslehre. Genauer gesagt, ist externe Religionsphilosophie
die „Unterabteilung“ einer Geltungslehre der Weltanschau-
ungen. In dieser Geltungslehre gilt es alle Weltanschauungen
und Religionen, die mit Geltungsanspruch auftreten, gemäß
den skizzierten Kriterien auf ihre Gültigkeit hin zu untersu-
chen. Mehr kann eine geltungstheoretische Religionsphiloso-
phie unter der *externen Perspektive* nicht leisten. Der Mensch
ist ein Wesen, das wesenhaft auf eine Weltanschauung hin
orientiert sein *muß*. Unter den Geltungskriterien der externen
Perspektive können aber atheistische Weltanschauungen und
Religionen gleichermaßen jeweils *entweder* als *gültig* oder (im
negativen Falle) als *ungültig* bewertet werden.

2.) DIE INTERNE PERSPEKTIVE

Die immanente Perspektive verdankt sich einer (durchaus)
intersubjektiv gültigen rationalen Geltungsreflexion – aber
einer solchen Geltungsreflexion, die auf der Basis einer nicht
mehr *durchgängig* begründbaren weltanschaulichen Grund-
entscheidung aufruht. Legitim ist dieser Zugang unter der
Voraussetzung, daß diese Entscheidung (bzw. der Entschei-
dungscharakter der Grundannahmen) klar kenntlich ge-
macht wird. In dieser Weise transparent verfährt ja auch die
Theologie an unseren Universitäten – und sie ist hierdurch
hinreichend legitimiert. Unter der geltungstheoretischen Bril-
le⁴ muß zwischen „immanenter Religionsphilosophie“ und
„Theologie im engeren Sinne“ unterschieden werden. Meines
Erachtens gehören aber sowohl die „immanente Religions-
philosophie“ als auch die „Theologie im engeren Sinne“ glei-
chermaßen in *eine* Gesamttheologie. Davon aber gleich mehr.
Die „immanente Religionsphilosophie“ übernimmt dabei die
Rolle der immanenten Religionskritik, die „Theologie im en-
geren Sinne“ erzeugt hingegen neue und bessere Verständnis-
weisen der Offenbarung und (in einer gewissen „vorsichtigen
Weise“) der „Natur Gottes“.⁵ Unter Theologie verstehe ich
hier der Einfachheit halber alle Disziplinen der akademischen
Theologie, aber zudem auch diejenige Disziplin, die man zu
Kants Zeiten als Rationaltheologie bezeichnet hätte und die
zur Philosophie als „*metaphysica specialis*“ gerechnet wurde.
Die Frage, warum es legitim ist, diese Disziplin in die im-
manente Perspektive zu zählen, lasse ich unbeantwortet, um
meine Argumentation nicht in einer für diesen Rahmen un-
nötigen Weise zu verkomplizieren.

[A] Die immanente Religionsphilosophie

Gemeinhin unterscheidet man externe und interne/imma-
nente Religionskritik. Die externe Religionskritik versucht,
das religiöse Bewußtsein als ein ideologisches oder falsches zu
entlarven. Man denke etwa an Freuds Erklärung der mono-
theistischen „Vaterreligionen“ aus dem sogenannten „Urva-
termord“. Die immanente Religionskritik hingegen kritisiert
die faktische Gestalt der Religion und strebt deren Verbes-
serung an. Ein idealtypischer immanenter Religionskritiker
ist im protestantischen Bereich in Kierkegaard zu sehen. Eine
immanente Religionskritik qua Geltungstheorie müßte nun
in meinen Augen vor allem Sprachkritik leisten. Es käme
darauf an, einerseits einen Sachmaßstab dieser Sprachkritik
zu fixieren — und andererseits auf diesen das aktuelle logisch-
semantische „Reflexionsniveau“ anzuwenden. Der Sach-
maßstab wäre der Konsens der Glaubensgemeinschaft qua
religiöser Sprachgemeinschaft, in den sich der immanente
Religionskritiker durch seine Glaubensentscheidung gestellt
hat. Dieser Konsens müßte dann aber mit logischen und se-
mantischen Methoden auf seine Konsistenz hin durchleuch-
tet werden. [Übrigens haben Scherb und Henry in ihren „An-
selmarbeiten“ genau diese Intention einer sprachkritischen
Reflexion des Glaubenskonsenses expressis verbis Anselms
theo-logischen Intuitionen unterstellt.] Falsche, weil logisch
oder semantisch inkonsistente religiöse Sprache müßte kor-
rigiert werden und durch eine konsistentere ersetzt werden,
die allerdings den Konsens der Glaubensgemeinschaft nicht
in wesentlichen Punkten verletzen oder zerstören darf. Täte
sie dies, wären wir bei der externen Religionskritik angelangt.
In der katholischen Theologie ist der Ort der immanenten
Religionskritik eindeutig in der Disziplin der Fundament-
altheologie zu verorten. Insofern ist hier bereits ersichtlich,
daß immanente Religionsphilosophie ein Teil der Gesamttheo-
logie sein muß.

[B] Die Theologie

Der Fokus der Theologie „im engeren Sinne“ [= als Wissen-
schaft von Gott] liegt in der Gotteslehre und in der Christo-
logie. Allerdings hat sie vor dem Erreichen dieses Telos einige
kleinere Vorbereitungen zu erledigen. Es ist unumgänglich,
sich in diesem (nota bene!) immanenten Rahmen der Theo-
logie eines spezifischen theologischen Erkenntnisbegriffes zu
versichern – und, wenn man so will, eine Wissenschaftsthe-
orie der Theologie aufzubauen. Die Gotteslehre kann außer-
dem nicht rein spekulativ vollzogen werden. Denn auch sie
hat eine „materiale Rückbindung“ wie die immanente Religi-
onskritik. Genau wie bei dieser stellt diese „materiale Rück-
bindung“ den nicht zu verletzenden Argumentationsrahmen
dar. Zu dieser Rückbindung zählt auch hier der Konsens der
Glaubensgemeinschaft⁶, insbesondere aber biblische Befunde.
Bezogen auf diese Korrekturreferenzen kann der Versuch ei-
nes immer besseren Verständnisses der Offenbarung Gottes
unternommen werden, wohl wissend, daß nach christlicher
Tradition eine direkte und adäquate Erkenntnis Gottes dem
Menschen (unter dessen kreatürlichen Bedingungen) ver-
wehrt bleiben muß. So könnte sich etwa die Gotteslehre mit
den Einsichten des neoklassischen Theismus à la Whitehead
oder Hartshorne auseinandersetzen und prüfen, ob einerseits
diese Konzeptionen als solche logisch und semantisch stim-
mig entfaltbar sind – und ob andererseits diese Konzeptionen

mit der angesprochenen „materialen Rückbindung“ in Einklang zu bringen sind. Es spricht nichts dagegen, Positionen, die dieses zweite Kriterium nicht eo ipso erfüllen, durch deren gezielte systematische Modifikation diesem Kriterium gegenüber adäquat zu „machen“.

Unter meiner eigenen „internen katholischen Perspektive“ haben mich grundsätzlich die systematischen Fragen von Trinitätstheologie und Christologie am meisten bewegt. Eine Begründung hierfür anzuführen, wäre aber vermutlich ein neues Thema.

Anmerkungen

- 1 Im Prinzip wäre es auch möglich, eine Kombination beider Haltungen einzunehmen.
- 2 *Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen zu einem systematischen Problem der Philosophie*, Hildesheim u.a. 2006
- 3 Friedrich Hausen entwickelt derzeit in seiner Dissertation auf der Basis dieses Gedankens, der seine Wurzeln ganz offenkundig in der kantianischen Tradition hat, eine neue Werttheorie.
- 4 Und ich betone erneut: Nur unter dieser!
- 5 Ich bin mir bewusst, daß es innerhalb der Theologie durchaus umstritten ist, ob überhaupt (und wenn ja, in welchem Sinne) die Theologie eine *direkte* Wissenschaft von Gott sein könne.
- 6 Dies entspricht in der katholischen Tradition etwa der bindenden Kraft der „Tradition“.

Phänomenologie und Religion – Edith Stein

WOLFGANG RIESS, M.A.



Edith Stein, Philosophin und Phänomenologin, betrachtet die Phänomenologie als ihren intellektuellen Zugang zum Glauben. Die transzendente Reduktion als Methode der Philosophie erlaubt ihr, da alles Vorwissen, vor allen Dingen auch alle atheistischen Vorurteile in ihrer Geltung ausgeschaltet werden, eine unvoreingenommene Reflexion über

religiöse Phänomene. Edmund Husserl selbst sieht in der wissenschaftlichen Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität den äußersten Radikalismus im Streben nach Vorurteilslosigkeit¹, so daß Edith Stein dadurch ermutigt wurde, auch religiöse Phänomene auf ihre eigentliche Wesenheit hin zu betrachten: *Von Husserl muß man sagen, daß die Art, wie er auf die Sachen selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung hinführte. Sie führte auch zu einer Befreiung von Vorurteilen, zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten entgegenzunehmen. Und diese Einstellung, zu der er bewußt erzog, hat viele von uns auch frei und unbefangene gemacht für die katholische Wahrheit, so daß eine ganze Reihe von seinen Schülern es ihm mitverdanken, wenn sie den Weg zur Kirche fanden, den er selbst nicht gefunden hat.*²

Hedwig Conrad-Martius, Phänomenologin und Freundin von Edith Stein, betont, daß durch die Phänomenologie wieder die gedankliche Möglichkeit eröffnet wurde, daß Gott existieren könne. Denn alles, was im absoluten Bewußtsein wesensmäßig betrachtet werden kann, ist als transzendentes Sein möglich. So wie wir durch die phänomenologische Reduktion von transzendtem Sein auf die reinen Wesenheiten im Bewußtsein verwiesen werden, so können wir umgekehrt auch von den bewußtseinsimmanenten Wesenheiten zu transzendenten Seienden kommen. Conrad-Martius zitiert den evidenten Satz, daß alles, was eine in sich geschlossene wahre Wesenheit darstellt, existieren kann. Durch die Eröffnung der Seinsmöglichkeit Gottes sind so gut wie alle Phänomeno-

logen in irgendeinem persönlichen Sinn in den Bereich des konkret Christlichen vorgestoßen: *Das stärkste Argument für den Atheismus und in ganz besonderem Sinn gegen den Offenbarungsumkreis des spezifisch Christlichen war und ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei geglaubten Dinge und Sachverhalte. In dem Augenblick aber, in dem sich dem Wesensblick mit dem sich enthüllenden vollen Wesen einer Sachlage auch deren Daseinsmöglichkeit enthüllt, muß eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindrucksvollsten Sinne existenzmöglich geworden ist, nicht auseinander zu setzen?*³

Für Edith Stein ergibt sich aus der gegenseitigen Ergänzung von Philosophie und Religion und aus dem durch Vernunft und Freiheit geprägten Wesen des Menschen eine durch Einsicht mitgeprägte Glaubensauffassung: *Glaube ist nicht Sache der Phantasie und ist kein frommes Gefühl, sondern ist intellektuelles Erfassen (wenn auch nicht rationales Durchdringen) und willensmäßiges Ergreifen der ewigen Wahrheit, als voller, geformter Glaube einer jener tiefsten Akte der Person, in dem alle ihre Kräfte aktuell werden.*⁴



Anmerkungen

- 1 Vgl. EDMUND HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hamburg 1992, § 104, S. 280ff. (= EDMUND HUSSERL, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Elisabeth Ströker, Band 7).
- 2 EDITH STEIN, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in: Edith Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (ESW VI), Freiburg im Breisgau 1962, S. 15f.
- 3 HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Vorwort*, in: Adolf Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, München 1951, S. 16.
- 4 EDITH STEIN, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Einleitung von Sophie Binggeli und bearbeitet von Maria Amata Neyer OCD (ESGA 13), Freiburg im Breisgau 2000, S. 215.

Józef Tischner. Ein Solidarność-Philosoph mit phänomenologischen und dialogphilosophischen Wurzeln

ENRICO SPERFELD



Der außerhalb Polens bisher kaum bekannte katholische Priester und Philosophieprofessor Józef Tischner (1931-2000) gilt in seiner Heimat neben Leszek Kołakowski als der wichtigste polnische Philosoph der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seine hohe Wertschätzung sowohl im Fachpublikum als auch in der polnischen Öffentlichkeit verdankt Tischner vor allem seinem Engagement für die Ziele der Solidarność-Gewerkschaft. Im Oktober 1980 predigte er auf dem Krakauer Königsschloß Wawel vor der versammelten Führung dieser Gewerkschaft. 1981 präsentierte Tischner mit seiner „Ethik der Solidarität“ eine Schrift, die sich wie das philosophische Programm der Solidarność liest. Daher wird der im Jahr 2000 verstorbene Philosoph in Polen auch „Solidarność-Kaplan“ und „Solidarność-Philosoph“ genannt.

„Totalitäre Herausforderung“ heißt ein 1991 erschienener Aufsatz, in dem sich Tischner mit dem Totalitarismus auseinandersetzt. Tischner durchschaut den Selbstwiderspruch der totalitären Macht, die Untertanen und Feinde vernichten will und sie zugleich als Rechtfertigung für ihre Existenz braucht. Dem universalen Herrschaftsanspruch und der dogmatischen Legitimierung der totalitären Macht könne man sich durch Dialog entziehen, weil jedes Gespräch in gewissem Sinne die Aufhebung einer Gewaltordnung bedeute, indem es dem Gesprächspartner Freiheit zugestehe. Die Freiheit des Dialogs werde durch Authentizität verwirklicht: Die Gleichschaltung und Vereinnahmung von Wissenschaft, Ethik und Religion dürfe nicht hingenommen werden. Dadurch werde das totalitäre Prinzip durchbrochen, demzufolge alle Verhältnisse als Teile in ein Ganzes überführt werden können.

Der Titel „Totalitäre Herausforderung“ könnte ebenso gut über Tischners Biografie stehen: Als Christ in einem sozialistischen Staat und als Phänomenologe in einer von der marxistischen Ideologie geprägten akademischen Philosophie stand Tischner bis 1989 immer wieder vor der Herausforderung, sich in einem totalitären System Freiheiten zu erschließen und zu sichern. Seine vor 1989 erschienenen Werke lesen sich deshalb als ein beständiges Ringen um Authentizität und als ein Angebot zum Dialog.

Tischner konnte sich seine geistige Unabhängigkeit auch und vor allem dadurch bewahren, daß er sein philosophisches Denken in der selbstbestimmten Auseinandersetzung mit der europäischen Geistesgeschichte entwickelte. So folgte er in seinem fachlichen Werdegang weder dem durch den sozialistischen Staat propagierten Marxismus noch dem thomistischen Mainstream der katholischen Philosophie, mit dem er sich als Theologiestudent zunächst konfrontiert sah. Tischner verdankt die Originalität seiner Philosophie vielmehr der Auseinandersetzung mit den Schriften phänomenologischer Denker. Daß er in seiner isolierten Situation in Polen überhaupt Zugang zum phänomenologischen Gedankengut aus anderen

europäischen Nationen hatte, war wohl zunächst eher Zufall, später aber auch Ergebnis strategischen Handelns.

Weil einige Professoren ihre Lehrtätigkeit in Warschau aus Protest gegen die Gleichschaltung ihrer Katholisch-Theologischen Akademie aufgaben, setzte Tischner sein 1955 nach der Priesterweihe in Warschau begonnenes Philosophiestudium ab 1957 in Krakau fort. Daher war es Zufall, daß Tischner ab 1958 beim Krakauer Professor Roman Ingarden studierte und durch seinen Lehrer mit der in Deutschland entwickelten phänomenologischen Methode vertraut gemacht wurde.

Ingarden hatte vor dem Zweiten Weltkrieg bei Edmund Husserl in Göttingen und Freiburg studiert. Auf diese Weise gehörte er ebenso wie beispielsweise Edith Stein, Martin Heidegger, Max Scheler und Jan Patočka zur Generation direkter Husserl-Schüler, die in der kritischen Auseinandersetzung mit ihrem Lehrer für zahlreiche Modifikationen der phänomenologischen Denkrichtung sorgten. Nach dem Zweiten Weltkrieg war der durch sein Studium in Deutschland geprägte Roman Ingarden in der akademischen Philosophie Polens ein besonders origineller Diskussionspartner, weil er eine völlig andere philosophische Methode als seine Kollegen vertrat. Tischner übernahm die bei Ingarden erlernte Methode für seine Philosophie, weil er deren im Vergleich zum thomistischen Ansatz höheren Erkenntniswert für die moderne Philosophie erkannte: „Es hat den Eindruck, als ob die Phänomenologie dem Menschen Blei an die Füße hängt, während der Thomismus ihm zu fliegen und alles zu betrachten erlaubt. Aber dieses Blei ist notwendig, um jede Sache von allen Seiten aus betrachten zu können.“¹

Den phänomenologischen Schwerpunkt des 1959 mit einer Magisterarbeit bei Ingarden abgeschlossenen Studiums vertiefte Tischner 1963 durch seine Dissertation über „Das transzendente Ich in der Philosophie Edmund Husserls“. Damit sorgte er (neben einigen anderen Ingarden-Schülern) dafür, daß der von Ingarden nach Polen getragene phänomenologische Gedanke trotz seiner Isolierung inmitten von staatlich verordnetem Marxismus und kirchlich gelehrtem Thomismus in einer Nische weiterleben konnte, durch die ein geistiges Fenster in Richtung Westeuropa offengehalten wurde.

Daß Tischner 1968 zu einem neunmonatigen Forschungsaufenthalt nach Löwen (Belgien) fahren konnte, war dagegen kein Zufall. Kardinal Wojtyła, der spätere Papst Johannes Paul II., der jungen polnischen Intellektuellen einen Zugang zur westlichen Kultur ermöglichen wollte, hatte ihn für ein entsprechendes Stipendium der dortigen Universität vorgeschlagen.

Die Zeit im Ausland bedeutete für Tischner mehr als nur die Gelegenheit, im Löwener Husserl-Archiv seine Habilitation zur Bewußtseinsphilosophie entscheidend voranzutreiben. Sie weitete seine Perspektive und eröffnete ihm neue Verständnismöglichkeiten. Bevor er nach Belgien fuhr, nahm Tischner



an einem Deutsch-Sprachkurs in Wien teil. Dort lernte er auf einer philosophischen Fachkonferenz namhafte Philosophen wie Gabriel Marcel und Ernst Bloch kennen. In Louvain wurde er auf neueste Entwicklungen in der europäischen Diskussion aufmerksam. Dazu gehörte auch der Hinweis auf Emmanuel Lévinas' „Totalität und Unendlichkeit“, für deren Lektüre er 1969 extra seine Französischkenntnisse ausbaute.

Obwohl Tischners Forschungsinteresse ursprünglich hauptsächlich auf Husserl ausgerichtet war, leitete die Reise letztlich seine Hinwendung zur Dialogphilosophie ein. Mit der Ausweitung seiner Kontakte und Kenntnisse über die husserlsche und die ingardensche Phänomenologie hinaus wurde Tischner zu einem europäisch denkenden Intellektuellen, der auch im Ausland wahrgenommen wurde. So wurde Tischner zum Beispiel regelmäßig vom Papst zu den Castel-Gandolfo-Gesprächen von Philosophen aus unterschiedlichen Kulturen eingeladen. Zudem wurde er selbst im Ausland aktiv: 1982 gründete er zusammen mit Hans-Georg Gadamer und Krzysztof Michalski in Wien das „Institut für die Wissenschaften vom Menschen“.

In der Auseinandersetzung mit deutschen und französischen Autoren baute Tischner seinen philosophischen Standpunkt seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts weiter aus. Angeregt von Paul Ricœurs Metaphertheorie und von dessen Symbolhermeneutik verfeinerte er seine philosophische Sprache. In der Auffassung, daß das eigentliche Phänomen der Sinn des Seins sei, folgte er Martin Heidegger. Die Lektüre von Emmanuel Lévinas überzeugte ihn von der Schlüsselfunktion des Begriffs der Begegnung für die Philosophie. In dieser Überzeugung grenzte er sich fortan sowohl von Heidegger als auch von Husserl deutlich ab: „Sie denken sehr wohl über die Beziehung des Menschen zu der Welt nach, ihnen entgeht aber gänzlich der Einblick in das Wesen des Dramas, das die Öffnung des Menschen hin zum Anderen ist.“² Der andere Mensch dürfe nicht auf ein Wahrnehmungsobjekt reduziert werden. Dieses Verständnis vertiefte Tischner durch die Lektüre der deutsch-jüdischen Dialogphilosophen Martin Buber, Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock-Huussy.

Durch die Teilnahme am gesamteuropäischen Diskurs fühlte sich Tischner seiner Heimat Polen nicht etwa weniger, sondern sogar in höherem Maße verpflichtet. Spätestens seit seinem Forschungsaufenthalt in Löwen besaß Tischner eine im sozialistischen Polen seltene europäische Perspektive, die es ihm ermöglichte, sich weitsichtig und originell in den nationalen Diskurs einzubringen. So beteiligte er sich nicht mehr nur an allen wichtigen innerkirchlichen Debatten, wovon beispielsweise seine Schrift „Der Untergang des thomistischen Christentums“ aus dem Jahr 1970 zeugt. Er beobachtete und kommentierte auch die innermarxistischen Debatten (z. B. um den Entfremdungsbegriff) und die politischen Ereignisse. So wurde er vom Streik auf der Danziger Werft 1980 geradezu herausgefordert zur intellektuellen wie auch spirituellen Begleitung der Solidarność-Bewegung.

In seiner Aufsatzsammlung „Ethik der Solidarität“ (1981) beschreibt Tischner „Arbeit“ als eine „besondere Form des Gesprächs des Menschen mit dem Menschen, die der Aufrechterhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens dient“³. Durch die Arbeitsteilung stünden wir Menschen miteinander im Austausch, also in einer Art Gespräch. Arbeitsleistungen seien mit Worten vergleichbar, weil sie wie diese einen Bedeu-

tungsgehalt hätten. Lebensfeindliches Handeln könne, selbst wenn dafür Lohn gezahlt werde, nur als falsche Arbeit, als Lüge verstanden werden. Lügende Arbeit bezeichnet Tischner als „Ausbeutung“. Arbeitende könnten in jedem System, auch im sozialistischen, unter Ausbeutung leiden.

Das hier nur grob skizzierte tischnersche Verständnis von Arbeit und Ausbeutung ist zwar von anderen dialogphilosophischen Schriften inspiriert. Weder Lévinas noch anderen westlichen Denkern war es jedoch zuvor gelungen, den dialogphilosophischen Ansatz so konsequent auf den Arbeitsbegriff anzuwenden, wie es Tischner in der historischen Situation der Auseinandersetzung mit dem ideologischen Marxismus in Polen tat.

Das von deutschen und französischen Philosophen angeregte dialogische Denken Tischners ebnete nicht nur den Weg zu einem Arbeitsbegriff, mit dem den Marxisten die Deutungs- hoheit über Arbeit und Ausbeutung streitig gemacht wurde. Es begründet zudem den Anspruch, daß mit der kämpferischen Auflehnung gegen unnötiges Leid immer auch die Achtung der Würde des politischen Gegners einhergehen müsse. Als Dialogphilosoph betrachtet Józef Tischner Leben als Gespräch zwischen Menschen, das auf der gegenseitigen Achtung und Offenheit füreinander beruht. Aus solchem Geist konnte die Kultur der „Runden Tische“ erwachsen. Von Polen aus nahm das Wunder der relativen Gewaltfreiheit beim Umsturz vieler gewaltpotenter Regime seinen Ausgang.

Józef Tischner weist sich in seinen Schriften als bedeutender Philosoph aus. Daher verdient er nicht nur aus nachbarschaftlichen Erwägungen, sondern v. a. aus wissenschaftlichem Interesse heraus eine breitere Rezeption im Ausland als bisher.

Anmerkungen

- 1 WOJCIECH BONOWICZ, *Tischner*, Kraków 2005, S. 170f.
- 2 *Das menschliche Drama*, S. 28, vgl. auch S. 161f.
- 3 *Ethik der Solidarität*, S. 27.

Bibliografie

Von Józef Tischner sind in deutscher Sprache erschienen:

- *Der unmögliche Dialog. Christentum und Marxismus in Polen*, Graz 1982.
- *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer Hoffnung*, Graz 1982.
- *Das menschliche Drama*, München 1989.

Weitere Artikel in deutscher und englischer Sprache sind auf der Webseite <http://www.tischner.org.pl/> herunterzuladen.

Der Verfasser

Enrico Sperfeld schreibt seit dem Wintersemester 2006/07 an einer von Prof. Dr. Johannes Rohbeck betreuten Dissertation mit dem Titel „Arbeit“ bei Józef Tischner. *Der dialogphilosophische Arbeitsbegriff des Solidarność-Philosophen*. Er lebt in Polen, wo er als Lektor der Robert Bosch Stiftung für Sprach- und Kulturaustausch tätig war. Derzeit ermöglicht ihm die Stiftung für Deutsch-polnische Zusammenarbeit einen Forschungsaufenthalt am philosophischen Institut der Universität Zielona Góra bei Frau Prof. Dr. Lilianna Kiejzik.



Religionsphilosophie im Film

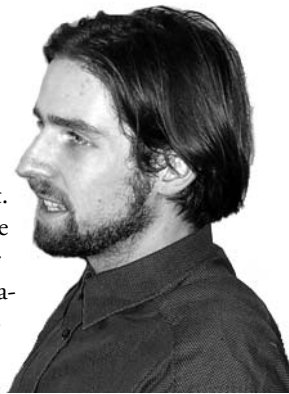
FRIEDRICH HAUSEN, M.A.

Während in der modernen Philosophie religiöse und metaphysische Fragestellungen – einem Paradigma der Umsicht und Vorsicht folgend – auf Nebenschauplätze verdrängt scheinen und auch die erzählende Hochliteratur sich (verglichen mit derjenigen des 19. Jahrhunderts) zurückhaltend in religiösen Themen zeigt, folgen einige der künstlerisch gewagtesten und vollkommensten Werke des Films einer religionsphilosophischen Fragestellung. Wohl kann man bezweifeln, daß mit dem Medium des Films überhaupt ein vergleichbarer Deutungsanspruch vertreten werden könne wie mit Romanen der Hochliteratur oder philosophischen Traktaten. Wie auch immer man hierzu steht, es ist doch deutlich, daß Regisseure, die sich einen hohen Anspruch zumuteten, sich auch in der Form des Films soweit wie nur irgend möglich vom kommerziellen Kino entfernten. PASOLINI z. B. suchte eine Form des völlig unkonsumierbaren Films. Ein Film wie „Oedipo Re – Das Bett der Gewalt“ füllt gewiß nicht nur die Zeit, die er spielt, sondern mag beim Rezipienten ebenso viel Zeit beanspruchen wie ein gutes Buch. Wesentliche Zusammenhänge sind verschlüsselt, und enträtseln sich erst im mehrmaligen Sehen. Zugleich gewinnen manche Fäden auch erst bei näherer Bekanntschaft mit dem Film ihre emotionale Kraft und stilistische Geschlossenheit. Ein Film mit ernstem Deutungsanspruch muß sich dem Konsumgenuß in gewisser Weise verweigern, muß den Zusammenhang auf einer anderen Ebene, in einem anderen Rhythmus entfalten, als durch das oberflächliche Erleben zu erschließen wäre. Pasolini z. B. folgt einer Idee des radikalen Autorenkinos und möchte den Film als Ausdrucksmedium nutzen wie der Dichter die Feder. Alle Mittel folgen der Idee des Autors. Dies trifft auf TARKOWSKIJ nicht weniger zu. Damit verschiebt sich auch ein Adäquatheitsanspruch teilweise von Objektivität zu Authentizität. Es ist nicht mehr interessant, ob ein Film „richtig“ gebaut ist, ob er die Symbole „richtig“ verwendet, ob Rückgriffe auf historische Begebenheiten richtig sind oder die literarische Vorlage richtig erfaßt und wiedergegeben wurde. Die Grundrichtung des Films, seine Sprache wird eine persönlichere, d. h. auch weniger durch Allgemeingut erschließbare, mehr durch Einfühlung zugängliche. Diese Voraussetzung scheint den Film dazu geeignet zu machen, gerade solche Themen zu behandeln, die derzeit nicht zu viel Öffentlichkeit vertragen.

Es scheint, als würden im Film alle diejenigen Fragen gestellt werden können, die in der akademischen Philosophie bereits eine Dürreperiode durchschreiten, die vielleicht nicht mehr gestellt werden wollen. Zugleich bezeugt die Präsenz religionsphilosophischer Fragen in diesem modernsten und vielleicht wirkmächtigsten Medium des Ausdrucks die Aktualität einer Thematik, welche darin auch wie neu entdeckt erscheint. Das Auge, das Regisseure wie Tarkowskij oder Pasolini auf die Religion warfen, ist weit entfernt von dem Blick des traditionell Glaubenden. Vielmehr gleicht es dem Blick des säkularen Menschen, der die Frage nach seiner Herkunft, nach dem Wesen seines Seins nicht zum Schweigen brachte. Überdies zeigen gerade diese Kinoautoren eine Perspektive, die weit über den Ausdruck eines Interesses an religiösen Fragen hinausgeht. Vielmehr sind sie selbst religiöse Akteure, das Filmwerk ein gleichsam priesterlicher Akt,

der Versuch einer Vermittlung mit einer ursprünglicheren Welt. Wie kommt es aber, daß gerade der Film und nicht so sehr der Roman die religiöse und metaphysische Fragen in vielschichtigster Form stellt? Ich möchte nur eine Vermutung andeuten:

Der Film arbeitet mit mimetischen (ikonischen) Elementen (bewegten Bildern), während die Erzählung zunächst mit symbolischen Elementen arbeitet (Buchstaben, Wörter), denen erst imaginatives Leben eingehaucht werden muß. Daraus ergibt sich, daß ein erstes Ziel der erzählenden Hochliteratur eine Realitätssuggestion ist, die beim bewegten Bild immer schon den Ausgangspunkt darstellt. Eine übernatürliche Begebenheit einfach zu behaupten oder sie bloß zu erzählen, wird in säkularisierter Zeit wenig interessant, weil dies nicht mehr bedeutet als das Bekenntnis zu einer Glaubensgemeinschaft. Die bloße Rede über etwas lädt noch wenig ein zu dem gedanklichen Spiel, ob es nicht auch wahr sein könnte. Anders verhält es sich mit dem Film (oder vielleicht sollte man, um sicher zu gehen, besser sagen: Anders verhielt es sich mit dem Film, solange er als Medium noch jünger, unverbraucher und damit noch weniger „symbolisch“ war?): Die Realitätssuggestion bewegter Bilder und oft natürlicher Klänge lädt umfänglicher dazu ein, sich auf einen künstlichen Kontext als gleichsam mögliche Wirklichkeit einzulassen. Dem Film mag es leichter fallen, von vielen Menschen als unreal abgetane Kontexte zumindest als mögliche Wirklichkeit nahelegen. Der Film spricht mit Bildern, die teils vertraut sind. Ich vermute also, daß der Umstand, daß die Grundelemente des Films schon mimetisch sind, dazu führt, daß er auch schneller das vordergründig Mimetische verlassen, zu einer symbolischen Ebene vorstoßen kann. Dies mag ein Grund für gerade sehr kreative Regisseure gewesen sein, sich an religiösen Stoffen zu versuchen. Ein weiterer Vorteil des Films besteht in der Möglichkeit einer Vielschichtigkeit nicht nur als simultan erzählter Ereignisse, sondern überdies simultan geführter Geschehnisverläufe. Das Wort ist auf eine Sukzession festgelegt, kann immer nur eines nach dem anderen reden. Hingegen kann der Film bereits im Bild verschiedene Handlungen oder Ereignisse simultan zeigen und dann noch mit Geräuschen und Musik oder gesprochenen inneren Monologen eine Geschehnispolyphonie im Moment erzeugen, die es ermöglicht, wesentlich konkreter und näher an die Erlebnisweise eines Helden heranzutreten, als es im verbalen Erzählen möglich ist. (Ich möchte damit nicht behaupten, daß es unmöglich wäre, dasselbe in der bloßen Kunst der Sprache zu leisten. Doch scheint mir, daß der Film es erst einmal leichter hat, und daß der Roman der Zukunft auch von den Vorstößen des Kunstfilms einiges lernen wird, was die Führung der Perspektive angeht. Dabei wird es auf eine Kunst des Weglassens ankommen, daß sozusagen die Polyphonie auf eine Stimme geführt wird, ähnlich wie es Bach in seinen Fugen für Violine tat.) Die Vielstimmigkeit der Perspektive im Film erweitert sehr die Möglichkeiten einer Einfühlung in die Erfahrungsweise von Heiligen, oder auch der Spezifizierung



des Ausdrucks einer religiösen Erfahrung. Dasjenige, was in Schriften von William James, Charles Peirce, Pawel Florenskij und anderen Religionsphilosophen jeweils als ursprüngliche religiöse Erfahrung beschrieben wurde, kann mit den Mitteln des Films auf eine viel konkretere Ebene herunterinterpretiert werden. Eine religionskritische Perspektive, wie sie von

Ingmar Bergman in den meisten seiner Filme vertreten wird, ist dabei sicherlich filmisch einfacher, weil naheliegender am desillusionierenden Alltag als die affirmative Annäherung an das Heiligenleben, wie sie teils bei Carl Dreyer oder Andrej Tarkowskij versucht wurde.

II. REZENSIONEN

Erwachte Glaubensmacht.

Religion, Gewalt und Gewaltlosigkeit im Spiegel neuer Publikationen

DR. THOMAS BROSE

Wann hat die religionspolitische Gegenwart begonnen? Spätestens am 11.09.2001, um 9:03 mit den Anschlägen auf das World Trade Center. Denn mit dem Einschlag des zweiten Flugzeugs in die Zwillingstürme wurde klar: Was sich hier abspielt, ist definitiv kein Unfall, sondern ein Akt bewußt herbeigeführter Zerstörung. Die von den Attentätern des Flugs UA 175 erzielte apokalyptische Wirkung ist beispiellos, sie läßt Menschen nicht zur Ruhe kommen. „Das Böse? Ist das nicht ein Thema für Theologen [...] oder allenfalls Amerikaner?“, fragt darum die Philosophin SUSAN NEIMAN in ihrem vieldiskutierten Buch *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Schnell macht die international renommierte Direktorin des Potsdamer Einstein-Forums deutlich: Die Auseinandersetzung mit dieser Frage – nie war sie so nötig wie heute. Denn mit den September-Attentaten sei das alte Problem des Bösen erneut mit Macht aufgebrochen. Die amerikanische Autorin, die einer liberalen, jüdischen und bürgerrechtsbewegten Familie entstammt, setzt zu einem gedanklichen Tigersprung an. Im Akt der Terroristen nimmt sie eine hochexplosive Mischung wahr: klarsten Gebrauch instrumenteller Rationalität bei deutlicher Mißachtung praktischer Vernunft. Neiman negiert alle Antwortversuche traditioneller Theodizee. Ihr säkularer Standpunkt läßt ihr nur die Möglichkeit, an die menschliche Freiheit zu appellieren, „eine Welt zu beeinflussen, von der wir fürchten, daß sie sich unserer Kontrolle entzieht“. Letztlich steht die aufgeklärte Wissenschaftlerin dem Phänomen der Terrorpiloten, die sich bei ihren Zerstörungsaktionen auf „Befehle Gottes“ berufen, jedoch ratlos gegenüber.

Neimans Ratlosigkeit ist ein Symptom. Der Glaube an ein religionsloses Zeitalter hat zu Beginn des 21. Jahrhunderts einen deutlichen Dämpfer erfahren. Seit Max Webers Wort von der „Entzauberung der Welt“ wurde dem Zusammenhang von gesellschaftlichem Fortschritt und Niedergang des Glaubens fast der Charakter eines Naturgesetzes zugeschrieben. Seit Ende des 19. Jahrhunderts galt es bei vielen Gebildeten als ausgemacht: Mit zunehmender Modernisierung werde Religion immer mehr an Bedeutung verlieren. Zur Signatur des neuen Jahrhunderts, so der Soziologe HANS JOAS in seinem Band *Braucht der Mensch Religion?*, gehört dagegen die empirisch nachweisbare Tatsache: Die Säkularisierung hat ihren Siegeszug nicht fortgesetzt. Weltweit zeigten sich vielmehr Entwicklungen, wonach sich religiöser Glaube mit wachsender Vitalität manifestiert. Auch die These, daß die Gesellschaft der Vereinigten Staaten zwar wirtschaftlich fort-

geschritten sei, aber religiös eine Art Entwicklungsland darstelle, sei nicht mehr aufrecht zu erhalten. Die vorläufigen Befunde liefen eher darauf hinaus, „Europa – und nicht die USA – als Sonderfall zu klassifizieren. Die starke Säkularisierung, die Europa erlebt hat, wiederholt sich keineswegs einfach heute im Weltmaßstab, und man spricht deshalb schon von einer ‚Desäkularisierung‘.“

Bei MARK JUERGENSEMEYERS gelangt jene Problematik in den Blick, die gläubige Menschen immer wieder aufs Neue erschreckt: der Zusammenhang von Religion und Gewalt. In seinem Band *Terror im Namen Gottes* verfolgt der Autor solche Spuren religiös begründeter Gewalt akribisch. Die Anwendung terroristischer Gewalt, analysiert der amerikanische Soziologe, sei keineswegs eine schiere Verzweiflungstat von Fanatikern. Vielmehr macht Juergensmeyer in seiner spannend zu lesenden Darstellung darauf aufmerksam, daß – angefangen von der japanischen Aum-Sekte mit ihrem Nervengasanschlag bis zu Al-Qaidas Angriff auf das World-Trade-Center – Religion ein stets reaktivierbares Potential an apokalyptischen Vorstellungen eines Endkampfes zwischen guten und bösen Mächten zur Verfügung stelle. Anschaulich wird das beispielsweise, wenn Juergensmeyer die provokante Frage aufwirft, wie eine Spielart des friedfertigen Buddhismus zu einem U-Bahn-Attentat mit Sarin motivieren könne. „Der Nervengasanschlag auf die Tokioter U-Bahn war eines der meistdiskutierten Ereignisse im Japan des ausgehenden 20. Jahrhunderts.“ Der Wissenschaftler setzt sich der damit verbundenen Irritation aus und recherchiert vor Ort. Dort trifft er auf einen Meisterschüler des Aum-Gründers Asahara, der einen Schlüssel zur Deutung des Terrorakts liefert: Der Meister habe eine Weltkatastrophe ungeheuren Ausmaßes prophezeit – und um diese endzeitliche Vision Wirklichkeit werden zu lassen, folgten seine apokalyptisch eingestimmten Jünger seinem Befehl, Massenvernichtungsmittel einzusetzen.

Das Grundmuster des finalen Kampfes zwischen gut und böse wird auch von dem Ägypter Ayman-al-Zawahiri beschworen. Der ideologische Kopf Al-Qaidas veröffentlichte nach dem 11. September 2001 unter dem Titel „Ritter unter dem Banner des Propheten“ ein arabischsprachiges Manifest, in dem er den Angriff auf den „fernen Feind“, Amerika, rechtfertigt: Danach sollten die Wucht der Anschläge grenzüberschreitend alle Kämpfer des Nahen Ostens unter dem Banner des Propheten geeint werden, um mit den „nahen Feinden“ abzurechnen. Dem liegt, wie GILLES KEPEL unter dem Titel

Die neuen Kreuzzüge nachweist, der globale Anspruch einer selbst ernannten dschihadistischen Avantgarde zugrunde: Der moralisch verkommene Westen solle letztendlich in seinen Grundfesten erschüttert werden, um – in der Tradition des Propheten Mohammed und seiner ersten vier Nachfolger (622-657) – ein „Goldenes Zeitalter“ heraufzuführen. „Wie Islamisten allgemein, so vertreten Al-Qaidas Ideologen eine eschatologische Weltanschauung, in deren Zentrum die Erfüllung einer göttlichen Offenbarung steht.“ Mit Spannung und Gewinn liest man die Darstellung des Pariser Politologen, weil es der Autor meisterhaft versteht, Zusammenhänge deutlich zu machen, etwa was die weltweite „Mission“ des Al-Qaida-Chefideologen Zawahiri betrifft: Als Medizinstudent habe sich der Ägypter zunächst der Organisation angeschlossen, „die im ersten Jahr des afghanischen Dschihad gegen die Rote Armee den Mudschaheddin zur Hilfe eilt.“ Dieser Aufenthalt wurde für den späteren Kombattanten Osama bin Ladens zum Schlüsselerlebnis, um schließlich die transnationale Strategie eines globalen Kampfes gegen die Ungläubigen zu entwickeln. Keipel schont den Westen nicht. Der agitatorische Einsatz amerikanischer Neokonservativer, urteilt der Autor, habe die islamistische Netzwerkbildung stark begünstigt. Nach dem 11. September hätten die Neocons eine aggressive Außenpolitik gefördert, die – wie im Kalten Krieg – darauf ausgelegt sei, den islamistischen Feind in die Knie zu zwingen. Demgegenüber plädiert der französische Islamexperte und Amerika-Kritiker für einen überraschenden Ansatz: Nach Keipel hängt alles davon ab, ob es gelingt, islamische Immigranten – als weltweites Exempel – erfolgreich in die europäischen Gesellschaften zu integrieren. „Mit Blick auf den Terrorismus und die Grenzen des ‚Krieges gegen den Terror‘ wird in den europäischen Vorstädten – mehr noch als in New York und Washington, in Gaza, Riad oder Bagdad – die lange Schlacht ausgetragen, die über den Ausgang des Krieges im Herzen des Islam entscheidet.“

„Die Religionsgegner haben es offensichtlich leicht, immer wieder aus den gegenseitigen Verflechtungen von Religion und Gewalt [...] Argumente zu beziehen“, konstatiert WOLFGANG RATZMANN als Herausgeber des Sammelbandes *Religion – Christentum – Gewalt*. Dem Praktischen Theologen geht es darum, spezifisch christliche Antworten auf das Gewalt-Thema zu sammeln. Ratzmann fragt: „Wie erklärt es sich, daß die eindrucklichsten Zeugen eines friedensstiftenden Lebensstils in aller Regel zugleich Repräsentanten einer bestimmten Religion sind? Wie soll man die vielen eindrucksvollen Worte verstehen, die von den Religionen in ihren heiligen Schriften überliefert werden, wenn es nicht auch einen ursprünglichen Zusammenhang von Religion und Gewaltlosigkeit, von Glauben und Friede gibt?“ In ihrem Beitrag „Das Kreuz in der Mitte der christlichen Kirche“ setzt sich GUNDA SCHNEIDER-FLUME mit der Vorstellung auseinander, die Religion selbst sei eine Art Sündenbock. Das Kreuz – ein Symbol für Grausamkeit und Nekrophilie? Müßte nicht eher ein Lebensbaum an die Stelle des Kreuzes gerückt werden? Die Leipziger Systematische Theologin geht von der – kaum noch wahrgenommenen – Provokation aus, daß im Zentrum des christlichen Glaubens ein Instrument grausamster Gewalt steht. Sie zitiert Nietzsches Vorwurf „Welch schauderhaftes Heidenthum!“ Im Kreuz erblickt Schneider-Flume dagegen das entscheidende Unterscheidungszeichen des Christentums: Es führe zur Des-

illusionierung menschlicher Allmachtsvorstellungen und ermögliche eine realistische Gewaltanschauung. „Das Kreuz als Symbol der Gewalt ist zugleich Symbol der Hingabe, durch die Gewalt überwunden wird.“

Mit diesen Überlegungen zur Frage von Opfer, Gewalt und Gottesvorstellung zeichnet sich jenes Spannungsfeld ab, in dem die Anschläge vom 11. September 2001 Kontur gewinnen. Um die Motive der Attentäter um Mohammed Atta nicht vorschnell als verrückt und völlig unverständlich abzutun, erscheinen die im Gepäck des Al-Qaida-Todespiloten gefundenen religiösen Manuskripte – von HANS G. KIPPENBERG und TILLMANN SEIDENSTICKER vorbildlich in dem Band *Terror im Dienste Gottes* ediert – erhellend. Anders als im Koran, der wie alle abrahamitischen Religionen Menschenopfer strikt ablehnt, wird darin erkennbar, daß sich die Attentäter als Opfernde und selbst als Opfer begreifen. In der „Geistlichen Anleitung“ der Attentäter heißt es nämlich: „Entweder schließt du mit dem Ritualgebet, wenn das möglich sein sollte, das du einige Sekunden vor dem Ziel beginnst, oder deine letzten Worte sollen sein: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet.‘ Und wenn Gott will, folgt danach das Treffen im Höchsten Paradies mit der Erlaubnis Gottes.“

Für Kenner RENÉ GIRARDS ist diese „Anleitung“ der Attentäter ein sprechender Hinweis, nochmals nach dem ursprünglichen Zusammenhang von Religion und opfernder Gewalt zu fragen. Der französische Gelehrte, der von der Literaturwissenschaft herkommt, findet in den Göttersagen und heiligen Texten aller archaischen Kulturen – vom aztekischen Mythos der Entstehung des Tages aus der Nacht bis hin zum römischen Gründungsmythos mit dem Brudermord des Romulus an Remus – einen blutroten, dunklen Hintergrund. Glaube und Gemeinschaft hätten sich danach stets in der Weise entfaltet, daß kollektive Aggressivität auf ein Opfer übertragen worden sei, sich dabei angestaute Gewalt entladen und einen gemeinschaftsstiftenden religiösen Schauer hervorgerufen habe. Daß dieser Mechanismus zu allen Zeiten wirksam sei, unterstreicht der Religionstheoretiker auch in seinem Buch *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*. Dabei verweist er auf die Sonderstellung biblischer Texte: In der Erzählung von Kain und Abel etwa werde nicht verschleiert, daß es sich um einen böartigen Brudermord gehandelt habe. Unüberbietbar, so Girard, werde der universal wirksame Sündenbockmechanismus durch den Kreuzestod Christi entlarvt. Aufgedeckt werde damit das ganze Ausmaß gewaltförmiger menschlicher Strukturen.

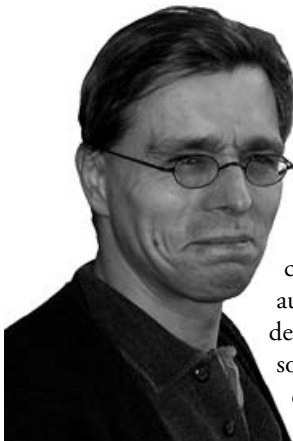
Girards Ansatz folgend, erklärt GEORG BAUDLER in seiner Untersuchung zu *Gewalt in den Weltreligionen*: „Alle christlichen Aussagen über Gott stehen innerhalb einer großen Klammer, deren Vorzeichen der gekreuzigte Jesus ist. Nur so sind sie sinnvoll und gewaltfrei.“ Allerdings hält der Aachener Theologe zugleich fest: „Dort jedoch, wo das eine Absolute oder das einzig als absolut Gedachte ‚symbiotisch‘ in die Weltwirklichkeit hineinverflochten wird, entsteht ein hochexplosives Gemisch, eine Quelle radikaler, letztlich religiös motivierter menschlicher Gewalt.“

Dem vieldeutigen Zusammenhang von Glaube und Gewalt spürt auch HANS MAIER in seiner eindringlichen Untersuchung *Das Doppelgesicht des Religiösen* nach. Bis hinein in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als mit der Diskussion

um den „Holocaust“ plötzlich ein Begriff aus der religiösen Sphäre („Brandopfer“) herangezogen wurde, um das Grauen der Judenvernichtung verständlich zu machen, wurden diktatorische Gewaltherrschaften – Stalin, Mussolini und selbst Hitler – fast ausschließlich als politische Phänomene betrachtet. Es gehört zu den Verdiensten des Münchner Gelehrten, das Spezifische des totalitären Zugriffs auf den „ganzen Menschen“ herausgearbeitet zu haben: durch gottesdienstliche Riten und feierliche Inszenierungen einen Kult zu begründen, der als „Politische Religion“ zu bezeichnen ist. Der maßgebliche deutsche Repräsentant dieser Forschungsrichtung zeichnet ein ambivalentes Bild aller Glaubensmacht: Religion besitze danach stets gewinnende und erschreckende Züge. Um ihrem „wirklichen Wesen“ (Bernhard Welte) nahe zu kommen, streicht Maier das heraus, was einen echten „Märtyrer“ ausmacht: Dies sei in den drei abrahamitischen Religionen etwas Verbindendes: Gewaltlosigkeit.

Besprochene Literatur

1. SUSAN NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2006, 492 S.
2. HANS JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004, 190 S.
3. MARK JUERGENSEMEYERS, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg 2004, 384 S.
4. GILLES KEPPEL, *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München 2004, 398 S.
5. WOLFGANG RATZMANN (Hg.), *Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven*, Leipzig 2004, 293 S.
6. HANS G. KIPPENBERG / TILLMANN SEIDENSTICKER, *Terror im Dienste Gottes. Die geistliche Anleitung der Attentäter des 11. September*, Frankfurt am Main, New York 2004, 184 S.
7. RENÉ GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 256 S.
8. GEORG BAUDLER, *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005, 219 S.
9. HANS MAIER, *Das Doppelgesicht des Religiösen*, Freiburg 2004, 158 S.



Rache, Zorn und Zeit.

Zu Peter Sloterdijks „Zorn und Zeit“ (2006)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Mit „Zorn und Zeit“, einem – laut Untertitel – ‚Politisch-psychologischen Versuch‘, legt der im außerakademischen Raum wohl derzeit bekannteste deutsche Philosoph, Peter Sloterdijk (geb. 1947), ein Plädoyer für den Zorn vor, als dem – nach Meinung des Autors – zu Unrecht vernachlässigten oder nur unangemessen berücksichtigten Affekt: So hätten Philosophische Anthropologie, Psychologie und Psychoanalyse als auch die Politische Wissenschaft nachzusitzen, um sich von Sloterdijk und seinen zitierten Gewährsmännern über Status, Bedeutung und Wirkmächtigkeit der zum „Stolz-Ensemble“ gehörigen Affekte und Leidenschaften belehren zu lassen.¹

(1) Damit ist eine erste Motivation und ein erster zentraler Anspruch des Buches erwähnt: der Hinweis oder Aufweis, vielleicht auch Nachweis einer notwendigen Korrektur herkömmlicher anthropologischer Grundannahmen. Korrekturbedürftigkeit sei eine prinzipielle Vereinseitigung in der Wahrnehmung des Menschen, sei ein – vorrangig durch Psychoanalyse und Christentum evoziertes – „erotologisch halbiertes Menschenbild“. ² Kritikbedürftig sei überhaupt unsere „thymós-vergessene“ Kultur. Neben Eros und Erotik fordere ein ganzheitliches Menschenbild die polare Ergänzung durch Thymos und Thymotik.

Dieser Thymotik obliege mithin auch eine Rehabilitierung der – zu Unrecht? – vernachlässigten, marginalisierten und abgewerteten, als pathologisch und destruktiv verurteilten und unter Domestikationszwänge geperchten Affekte und

Leidenschaften wie Zorn (ira), Neid und Eifersucht (invidia), Stolz und (Hoch-) Mut (superbia), Empörung, Wut und Rache etc. Zum lebendigen Menschsein gehören auch „stolze und selbstaffirmative Regungen“, Affekte und wertende Leidenschaften wie Ruhmbegierde, Eitelkeit, amour-propre, Ehrgeiz, Selbstachtung und Verlangen nach Anerkennung und Geltungsdrang³, aber auch Zorn, Wut und Rache. Den Menschen und seine Geschichte zu begreifen, dies gelänge allererst, insofern dieser ‚thymotische Pol‘ im ‚psychodynamischen Haushalt‘ und damit auch seine produktiven Potentiale berücksichtigt würden.

(2) Neben diese fundamentale Ergänzungsarbeit an den anthropologischen Kategorien tritt der Versuch, die abendländische Geschichte selbst vom thymotischen Topos her zu lesen und als politische Geschichte der Funktionalisierung des Aufbegehrens zu entwerfen. Der Frage nachgehend, welche Kräfte letztlich von essentieller Bedeutung für die Geschichte (Europas) waren, stößt Sloterdijk auf den Zorn als primärer Triebkraft menschlichen Handelns und Verhaltens, dem daher auch seine prinzipielle Bedeutung bei der Geschichtsschreibung zugestanden werden sollte.

Für Sloterdijk – auf Homers Ilias als Basistext der europäischen Kultur zurückgreifend – steht hierbei „am Anfang“ (sic!) ebenfalls ein Wort: *menis*, der Zorn. Damit wird (indirekt) der These gehuldigt, an der Wurzel Europas, im Grundtext der europäischen Kultur fände sich der ‚Zorn‘. Woraus sich wiederum schließen läßt, daß Europa und seine Geschichte nicht begriffen werden kann, wenn dieser in den Rang einer Kategorie gerückte Affekt nicht berücksichtigt wird. Fast unbemerkt wandelt sich dann das Interesse der

sloterdijkschen Ausführungen vom Zorn (menis) zum stolzen Gemüt (thymós).

Vom antiken Eingangsvers der Ilias Homers und seiner Anrufung der Göttin, der zornbesingenden, führt Sloterdijk Bogen über die Väter der abendländischen Philosophie, Platon⁴ und Aristoteles⁵. Wobei zwar bei ihnen noch eine gewisse Wahrnehmung und Berücksichtigung, auch positive Wertung dieser thymotischen Aspekte vermerkt wird, ebenfalls aber auch deren einsetzende Domestikation, d.h. der Beginn der „Austreibung des großen Zorns aus der [europäischen] Kultur“. ⁶ Diese Domestikation führt bruchlos über die stoische Affektkontrolle zur christlichen Verwerfung des Zorns und seiner Integration in den klassischen Sündenkanon. Besonderes (kritisches) Augenmerk schenkt der Autor dem Christentum und der Psychoanalyse; beiden kommt eine herausragende Bedeutung in der europäischen Kulturgeschichte des Zorns zu: freilich hinsichtlich dessen Abwertung und Zurückdrängung. Nach ambitionierten Großprojekten der Zornbewirtschaftung in den monotheistischen Religionen (2. Kapitel: *Der zornige Gott: Der Weg zur Erfindung der metaphysischen Rachebank*) und verschiedenen revolutionären Bewegungen der Aufklärung und Moderne (3. Kapitel: *Die thymotische Revolution. Von der kommunistischen Weltbank des Zorns*) sieht Sloterdijk die Gegenwart erneut durch ein Vergessen und einen peripheren Status des Zorns bestimmt (4. Kapitel: *Zornzerstreuung in der Ära der Mitte*).⁷

Zorn und Zeit?: Allererst der Zorn, dessen Entladung aufgeschoben wird, stiftet nach Sloterdijk „existenziale Zeit“. Potenziert sich dieser Aufschub und wird der individuelle Zorn zudem an überindividuelle Rachinstanzen („Zornbanken“) delegiert, die ihn in kollektive Racheprojekte investieren, dann öffnet sich für Sloterdijk die Dimension des Historischen. Nachdem mit dem Kommunismus der letzte große Versuch eines solchen „Zornmanagements“ gescheitert ist, die letzte große Zornbank Bankrott anmeldete, sei mit ihr auch Geschichte an ihr Ende gekommen.

(3) Damit ist bereits ein zentrales spekulatives Konstrukt des Autors erwähnt, dessen Darlegung dieses Buch wohl v.a. dienen soll: Es geht hierbei um das – um sloterdijksche terminologische Innovationen wie „Zornbankwesen“, „Zornkapital“, „Zorngewinne“ etc. kreisende – Konstrukt des „Zornmanagements“. Dahinter stehen Anspruch und These, die politische Geschichte Europas, v.a. seit der Moderne, über Zorn-Gestaltungs- und Verwaltungsprozesse, die in Analogie zum Bankwesen übersetzt werden, zu erklären.

Auf methodisch-theoretischer Ebene setzt das folgende (nur teilweise vom Autor deutlich ausgewiesene) Prämissen voraus:

(a) Affekte und Leidenschaften wie Zorn, Wut, Empörung, Begehren nach Anerkennung etc. werden als psychodynamische Größen, als quasi physikalische Kräfte und Energien, als Einheitsgrößen eingeführt. Hierbei wird deutlich, inwiefern Sloterdijk bei aller Kritik an Freud doch dessen Grundsatzentscheidungen und –annahmen teilt; hier z. B. in der Annahme, den Menschen, sein Handeln, seine Kultur und Geschichte auf Grundlage gewisser Energien und Kräfte, d.h. unter Rückgriff auf das naturwissenschaftlich-physikalische Modell zu erklären. Bei Sloterdijk kommt gegenüber Freud nunmehr hinzu, daß diese psychische Substanz zudem noch in den Horizont der Ökonomie transponiert wird, um nunmehr nach

den dortigen Gesetzmäßigkeiten als (quasi monetäre) Grundeinheit für eine Zornbewirtschaftung zu fungieren.

(b) Spezifiziert wird dies in der zentralen Grundprämisse der Annahme eines polaren Gegensatzverhältnisses auf der Ebene dieser Grundkräfte (Eros und Thymós).

(c) Des weiteren basiert ein Großteil der Deutungsarbeit auf Reichweite und Grenzen der Analogie zum Bank- und Kreditwesen. Es bleibt aber letztlich fraglich, ob – nachdem man das erste Erstaunen ob des ungewohnten Blickes einmal abgelegt hat – mittels dieser ungezügelt Metaphorik sich tatsächlich bislang Unbekanntes entbergen läßt, ob also die sloterdijksche Wortakrobatik, seine phantasievollen Begriffseruptionen und in Assoziationen schwelgenden Ausmalungen tatsächlich zu einem Erkenntniszuwachs führen.

Im Kern steht das mit Zorn-Management Bezeichnete für folgendes Phänomen: Es richtet das Augenmerk auf die Transformation des subjektiven Affektes zur kollektiven Leidenschaft, auf den Übergang der diffusen, verstreuten, individuellen Empörungen zur deren überindividuellen, gesammelten und organisierten Gestalt in kollektiven politischen (Rache-) Projekten. Zorn, Wut, Empörung und Rache werden also primär als machtpolitische Faktoren betrachtet, als politischer Rohstoff und Ressource, ja als wichtigstes Instrument zur Beherrschung. Welche zentralen Lehren streicht Sloterdijk hierbei heraus?: Dem machtpolitischen Kalkül nach gilt es, Zorn, Rachebegehren, Wut und Empörung zu entfachen, zu akquirieren und zu monopolisieren. Sie müssen vom Einzelnen und dessen mehr oder minder spontanen Eruptionen- und kurzfristigen Entladungstendenzen abgezweigt werden. Sie dürfen nicht in diesen begrenzten, individuellen Explosionen und Ent-Äußerungen verschwendet, sondern müssen als Kapital ‚aufgehoben‘ (sic!), in längerfristige Zornprojekte investiert werden, um die Macht der Zorn-Bank zu konstituieren. Ebenso ist der Schein der Legitimität aufzubauen: gilt es, den Anschein legitimer Vormundschaft in der Zorn- und Rache-Verwaltung aufrecht zu erhalten. Und nicht zuletzt gilt es, beständig für einen Erhalt der Zorn Guthaben/-einlagen zu sorgen. Dazu sind Unzufriedenheit und Empörung zu stimulieren, sind Feindbilder etc. anzubieten. Sammlung, Konzentration der Zorn-Güter, Askese in der Entladung (Realisierung der Rache) fordern zudem die Monopolisierung und langfristige Racheprojekte. Insofern gilt es auch, jedweden Konkurrenzanbieter auf dem Markt des Zornmanagements zu verdrängen und auszuschalten.

Ein Großteil des Buches dient nun dem Nachweis, daß es sich hierbei nicht nur um ein Hirngespinnst des Autors handelt, sondern um Prinzipien und Strukturen, denen die Geschichte Europas tatsächlich folgte. In den Schriften der Theoretiker und Praktiker der Revolutionen sowie der totalitären Regime und Diktaturen findet Sloterdijk dann auch tatsächlich Hinweise auf die von Anfang an systematisch vollzogene, organisierte Provokation, Entfachtung und Akquisition sowie Investition des Zorns der Massen.

In religions- und ideologiekritischer Intention richtet Sloterdijk nun sein – mittels dieser terminologischen Innovationen und Instrumente geschärftes – Augenmerk primär auf die großen monotheistischen Religionen sowie auf die revolutionären Ideologien der Aufklärung, Moderne und des 20. Jahrhunderts. Seine Religionskritik nimmt sich dabei v.a.

die Strategien des (Ressentiment-geprägten) Zornmanagements des Judentums und Christentums vor: Spuren des zornigen und rachsüchtigen Gottes im AT, der prophetischen Apokalyptik und ihrer Anklagen, vergeltungstheoretischer Weltgerichts- und Jenseitsvorstellungen (wie Himmel und Hölle, samt Belohnungs- und Strafsystematiken). Als zweiter großer Sündenbock im sloterdijkschen Werk und als weiterer Adressat der Ressentiment-Entladungen des Autors muß vor allem die europäische Linke direkte und indirekte zornige Angriffswellen erdulden: ausgehend von der Aufklärung und Französischen Revolution, über Anarchisten und Terroristen im Zarenreich, zum Kommunismus und Bolschewismus von Marx, Lenin, Stalin und Mao samt deren intellektuellen, verblendeten „Mitläufern“ im Westen (Sartre etc.). Die Diagnosen zum Umschlagen der revolutionäre Projekte – mit Idealen der Befreiung und allgemeinen Gerechtigkeit startend – in totalitäre, demagogische, unterdrückende, bewußt angst- und schrecken- wie zornschürende, gewaltsame Terrorregime sind sicher richtig, aber nicht neu. Nicht wirklich innovativ und zudem sehr fragwürdig ist zudem die These, daß all diese Projekte von Anbeginn diesem Zorn-Management-Kalkül gehorcht und nach kalten Strategien ausgerichtet gewesen wären.

Am „Ende der Geschichte“ sieht Sloterdijk all diese Zorn-Management-Projekte gescheitert und in der Gegenwart auch keine wirklich ambitionierten Erben. Stattdessen sei eine erneute Zerstreung der Zornvermögen zu konstatieren; zudem eine – den Zorn verdrängende – Dominanz einer neuen Leitgröße: der *Gier*. Die Kultur des Westen sieht Sloterdijk gegenwärtig v. a. bestimmt durch einen ‚erotischen Konsumismus‘ und seiner Bonisierung des Genusses, die Propagierung des freimütigen, von Gewissensnöten und Begrenzungen unbeschwerten Begehrens einerseits, sowie durch Tendenzen der Vergleichgültigung gegenüber sozialen Schiefen und Differenzen in der Gesellschaft andererseits: wobei Sloterdijk letztere Tendenz sogar bis zur „Entsorgung der Überflüssigen“ radikalisiert. Trotz dieser Tendenzen fände sich aber überraschenderweise keine Trägergröße, die in der Lage wäre, die damit evozierten Mengen an Unbehagen, Unzufriedenheit, Protest und Empörung, eben an Zorn, Wut und Rachbegehren, zu akquirieren und als neue Weltbank des Zorns politisch zu organisieren und in globale Racheprojekte zu investieren.

So gewaltig das Buch startet, so blaß endet es (*Konklusion: Jenseits des Ressentiments*): mit einer neuen These zur Zeit – „wesentliche Zeit [sei nunmehr] als Lernzeit für Zivilisationen zu bestimmen.“⁸ – und einem kurzatmigen Plädoyer für eine „Weltkultur“, die als „Set von interkulturell verbindlichen Disziplinen“ sich eventuell aus dieser Lernzeit ergebe.⁹

Aus philosophisch-anthropologischer Perspektive wird man vom Buch eher enttäuscht. Sloterdijk begnügt sich leider mit der Präsentation und Einführung seines Analogiekonstruktes („Zornmanagement“) und widmet große Teile des Buches der Relektüre der Moderne und den ambitioniertesten Versuchen solcher Akquisition, Akkumulierung und Investition des Zornguthabens. Dabei kommt aber der eigentlichen Arbeit am Phänomen, dessen wesentlichen Strukturen, Vorbedingungen, Gesetzmäßigkeiten und Bezügen zu wenig Aufmerksamkeit zu. Daher vermag das Buch auch einem (zwar klugerweise durch den Untertitel, „Politisch-psychologischer Versuch“ bereits abgewehrten) philosophischen Anspruch

nicht wirklich gerecht zu werden.

a. In diesem Zusammenhang sind beispielsweise die Kritik und Ausführungen zu Heidegger völlig ungenügend – vergegenwärtigt man sich die Radikalität der Heideggerkritik, wie sie sich beispielsweise schon in der Titelgebung ausspricht. Durch die Modifikation von „Sein und Zeit“ zu „Zorn und Zeit“ wird ja nicht weniger anvisiert als eine Liquidierung der Seinsfrage, der Sorge, Angst und daseinstiftenden Endlichkeitsvergegenwärtigung. Entweder ignoriert oder spielt Sloterdijk leichtfertig mit dem kategorischen Anspruch dieses um sein eigenes Sein sorgenden Daseins. Oder er plädiert tatsächlich dafür, stattdessen den Zorn und die Rache als existenziale Zeit konstituierende Größen einzuführen.¹⁰ Vergegenwärtigt sich man die Gewichtigkeit dieser Kritik und ihre zentrale Bedeutung für das Buch (wie sie z. B. durch den Buchtitel zum Ausdruck kommt) und konstatiert demgegenüber die kurzatmigen, eher in Thesen und Setzungen denn in Argumentationen und Begründungen sich vollziehenden und nur wenige Seiten umfassenden Darlegungen, dann mag man als um philosophische Erhellung bemühter Leser wohl in arge Enttäuschung oder gar in *Zorn* ob der fehlinvestierten *Zeit* geraten.

b. Ein ebenso fruchtbarer, vom Autor aber leider nicht weiter vertiefter Anstoß liegt in den Bezügen zu Bataille und den Hinweisen auf den Konnex von Zorn, Rache und reiner, verschwenderischer, unökonomischer Gabe vor.¹¹ Die zu kurz ausgefallene Besinnung und fast gänzlich ausgebliebene Differenzierungsarbeit hinsichtlich der Grundlagen („Theorie des Stolz-Ensembles“) – etwa eine schärfere Bestimmung und Abgrenzung von Zorn, Stolz, Rache, auch in ihren individuellen und kollektiven Erscheinungsformen, ihrer substantiellen und diskursiven Gestalt etc. –, diese Mängel führen letztlich auch dazu, daß keine weitergehenden, dem interessanten Phänomen sicher angemessenen Analysen zum Konnex von Gabe, Zorn, Rache und Zeit stattfinden.

c. Zuletzt hätte man auch im Zusammenhang mit dem, am Schluß nur kurz besprochenen, Phänomen des islamischen Fundamentalismus mehr vom Autor und seinem Buch erwarten können. Zwar läßt es der Autor nicht an einer klaren Positionierung missen: Seiner Ansicht nach sind diese Bewegungen nicht in der Lage, zu wirklichen postkommunistischen Erben des globalen Zorngeschäftes zu avancieren. Jedoch hätte das Buch auf eine andere in diesem Zusammenhang auftretende Frage und den damit verbundenen Klärungsbedarf eingehen können: Bekanntlich gehört ja zu den rhetorischen Standards des Islamischen Fundamentalismus der Vorwurf an den „Westen“, er sei moralisch korrumpiert, dekadent und morbide. Er kenne keine wirklichen Werte mehr, besitze daher auch keine Selbstachtung und keinen Stolz. Und tatsächlich ist im postmodernen Horizont von Pluralität und Differenzierung für instantane Zornesentladung, stolze Empörung und blutige Rache kein legitimer Boden mehr. Vor dem Hintergrund dieser vorwurfsvollen, herablassenden Diagnosen islamfundamentalistischer Kampfrhetorik bzgl. eines blutleeren, ohnmächtigen, kraftlosen und degenerierten Westens wäre für einen Denker der großen geistes- und kulturgeschichtlichen Bögen doch ein idealer Ansatzpunkt gewesen, um uns würdelosen, zornvergessenen Westlern die eigene Geschichte und den Werdegang unserer Zornesvergessenheit zu deuten. Sloterdijk versucht sich zwar an einer Besinnung auf die Wurzeln

,unseres' kämpferischen Zornes und an einer (theoretischen) Rehabilitation dieser Kräfte. Leider bleibt aber die geistesgeschichtliche Plazierung und Vergewisserung ungenügend: aufgrund der Ambivalenzen in der Einschätzung des Phänomens durch den Autor mag dessen Rückblick und die Erinnerungsarbeit unseren notwendig differenzierenden, distanzierenden und domestizierenden Umgang mit diesen Affekten und Leidenschaften nicht wirklich erhellen und begründend zu stützen. Insofern leistet er leider keine argumentative Hilfe und Orientierung angesichts der fundamentalistischen Vorwürfe.

d. Erwähnt werden muß auch in methodisch-formaler Hinsicht, daß der wissenschaftliche Apparat zu wünschen läßt, ja eigentlich gänzlich fehlt: es wurde leider auf Bibliographie und Register verzichtet und nur mit Fußnoten gearbeitet, welche jedoch nicht alle direkten und indirekten Zitate und Bezugnahmen wiedergeben.

Letztlich liegt mit dieser Essaysammlung eher ein Sachbuch für alle Interessierten vor, das in lebendiger, anschaulicher und phantasievoller Art an aktuelle Fragen anknüpft¹² – wobei sich die teilweise erheiternden terminologischen Innovationen des Autors leider bisweilen auch kontraproduktiv gestalten und das Verständnis eher erschweren. Entgegen den hohen Ansprüchen des Autors, mit dem Buch eine Neujustierung der anthropologischen Kategorien und eine revolutionär neue Theorie mit innovativem Apparat an Grundbegriffen für eine politische Wissenschaft vorzulegen, muß es aufgrund der methodisch-formalen als auch inhaltlichen Abstriche eher als populärwissenschaftliches Sachbuch verstanden werden, das den interessierten und aufmerksamen Leser doch zumindest auf interessante Fragen verweist und bei ironisch-entspannter Erwartungslage sogar Lesevergnügen bereiten mag.

Anmerkungen

- 1 PETER SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006, S. 36ff.
- 2 A. a. O., S. 27-36.
- 3 A. a. O., S. 33.
- 4 Sloterdijk sieht beispielsweise in Platons *Politeia* (4. Buch) und im Dialog *Politikos* („Webergleichnis“) „Umriss zu einer thymós-Lehre“.
- 5 In bereits domestizierter, den Prinzipien der mesotes-Lehre gehorchender Form findet Sloterdijk auch bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, 7. Buch, 7. Kap.) Ansätze zu einer philosophisch-anthropologischen Würdigung des (gemäßigten, von der Vernunft geführten und daher legitimen) Zornes.
- 6 A. a. O., S. 25, 41ff.
- 7 Indirekt oder direkt angesprochen bildet im ganzen Buch vor allem Friedrich Nietzsche mit seinen kritischen Ressentimentanalysen und seiner Religionskritik eine der zentralen Bezugsgrößen. Daneben erwähnt der Autor selbst als für ihn bedeutsame Anreger zur Thymos-Lehre Alexandre Kojève, Leo Strauss und Heiner Mühlmann (S. 71). Unerwähnt bleibt, daß der Autor seinen Anstoß zur zentralen Rolle des Thymos als Basisgröße für eine „Psychopolitische Theorie und Geschichtsphilosophie“ weniger direkt den Griechen, v. a. Platon und Aristoteles, entlehnt hat, sondern Fukuyamas Buch „Das Ende der Geschichte“. Dieser Autor und sein Werk stellen nach Sloterdijk dann aber vor allem eine der zentralen Bezugsgrößen dar, was die Interpretation der Moderne und die Gegenwartsdiagnosen betrifft. Hinzu treten Boris Groys und Gunnar Heinssohn.
- 8 A. a. O., S. 355.

- 9 A. a. O., S. 356.
- 10 A. a. O., S. 96-99.
- 11 A. a. O., S. 50-61.
- 12 In diesem Zusammenhang sei auch auf eine Publikation des französischen Philosophen, Essayisten und Intellektuellen ANDRÉ GLUCKSMANN verwiesen: In „*Le discours de la haine*“ aus dem Jahre 2004 [dt.: *Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt*, München (Hanser) 2005] reagierte Glucksmann bereits auf die neue geopolitische Situation und Problemlage angesichts des Zusammenbruches des Ostblockes, des neuen Terrorismus-Phänomens – wie es sich am 11. 9. 2001 beispielhaft symbolisierte – und diesbzgl. Reaktionen („Krieg gegen Terror“). Auch Glucksmann greift hierbei auf paradigmatische geistesgeschichtliche Thematisierungen zurück, wendet sich aber deutlicher dem Phänomen Haß selbst zu, thematisiert v. a. drei ihm exemplarisch erscheinende Ausdrucksgestaltungen (Antisemitismus, Frauenhaß und europäischer Anti-Amerikanismus), um schließlich (mit Montaigne) als Wurzel des Hasses v. a. unsere Unfähigkeit, die eigene Endlichkeit, Unvollkommenheit und Sterblichkeit anzunehmen, zu diagnostizieren. Anstatt also eine Bonisierung des Haß-Komplexes zu betreiben, plädiert Glucksmann für eine „ars moriendi“, eine Haltung der Demut und Solidarität der Sterblichen.

Zum Verfasser

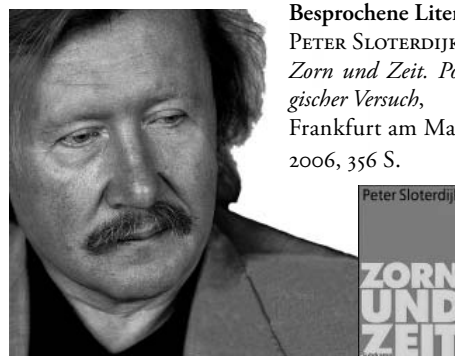
- Peter Sloterdijk (geb. 26.6. 1947 in Karlsruhe),
- Philosoph, Medientheoretiker, Kulturwissenschaftler und Essayist,
- Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik in München und Hamburg (Magisterarbeit: „*Strukturalismus als poetische Hermeneutik*“),
- 1976 Promotion bei Professor Klaus Briegleb am Fachbereich Sprachwissenschaften der Universität Hamburg zum Thema „*Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Gattungstheorie und Gattungsgeschichte der Autobiographie der Weimarer Republik 1918–1933*“,
- Rektor und Philosophieprofessor (Prof. für Ästhetik und Philosophie) an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe,
- Lehrauftrag/Vertragsprofessur am Ordinariat für Kulturphilosophie und Medientheorie an der Akademie der Bildenden Künste in Wien,
- Moderiert (seit 2002) zusammen mit Rüdiger Safranski die Gesprächsrunde „Das Philosophische Quartett“ im ZDF.

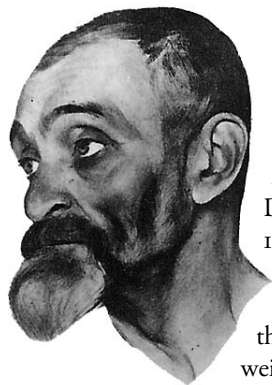
Auswahl aus Veröffentlichungen des Autors:

- *Kritik der zynischen Vernunft* (1983),
- *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* (1989),
- *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie* (1998), *Sphären II - Globen, Makrosphärologie* (1999), *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie* (2004),
- *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999) (umstrittene Elmauer Rede.)

Besprochene Literatur:

PETER SLOTERDIJK,
Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch,
Frankfurt am Main (Suhrkamp)
2006, 356 S.





Der Kampf Schestows. Anmerkungen zur Erstübersetzung der Schrift: „*Fatales Erbe. Über die mystische Erfahrung Plotins*“

FRIEDRICH HAUSEN M. A.

Es gibt Autoren, die erziehen sich ihre Leser. Der russische Denker Leo Schestow (1866-1942) ist ein solcher Autor, eine äußerst eigenwillige Erscheinung in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Als Philosoph im thetischen Diskurs ist er ein Ärgernis. Man weiß nie, was er als Alternative zu dem empfehlen möchte, was er kritisiert. Wer sich auf die Gedanken Schestows einläßt, mit der Frage, wer in dem Spannungsfeld der Meinungen recht hat (Schestow gegen Apel z. B.), der hat im Grunde genommen schon verspielt. Er wird nicht mehr teilnehmen können, wird sich nicht auf Schestow einlassen können, wird vielmehr, genervt von seinen Launen, ihn abtun, diesen alten Schwätzer loswerden wollen. Nun, das ist die Perspektive des Pragmatikers, Leistungsdenkers, des problemorientierten Philosophen, der philosophische Äußerungen bewertet nach der Qualität, der Kohärenz, der Seltenheit von Problemstellungen und Problemlösungen. In dieser Perspektive ist Schestow ein lästiger Rufer von der nächtlichen Straße, ein Alkoholiker des Gedankens, der mit viel Angestrengtheit seine sperrigen Launen zwischen die Rhythmen der Wirklichkeitsbewältigung wirft, mit viel Willenskraft suchende Augen verstört, mit großer Stimme einen egoistischen Kampf für den Erhalt seiner jugendlichen Träume kämpft. So erscheint Schestow in den Augen des Problemdenkers, des frustrierten Dienstleisterphilosophen, der sich immer wieder von neuem auf die Pfade eines vermeintlich behauptenden, vermeintlich begründenden Diskurses einläßt. In solche Rekonstruktionen verfangen kam mir plötzlich der Gedanke, daß ich Schestow anders begreifen müsse. Schestow ist kein Wittgenstein, kein Peirce, kein Kant. Schestow ist mir, meinem Leben, vielleicht näher als diese Namen, die alle mit wissenschaftlichen Leistungen behängt erscheinen, behängt von Orden einer Institution, eines Netzes von Institutionen, die ihre Existenz teils diesen Namen verdanken, näher als Höhle, als Carnap, Popper, Brandom, und all die anderen Autoren, die ich für die Philosophie lese. Schestow ist wie eine Figur aus dem Leben, wie ein düsterer Wegbegleiter seit den offenen Tagen der Jugend, nicht Schestow selbst, aber sein Gedanke, sein immer wiederkehrender Gedanke, daß die Freiheit, anders als Kant und Hegel glaubten, anders als die meisten Philosophen glaubten und glauben, daß diese Freiheit der Notwendigkeit widerspricht. Schestows Freiheit, die er gegen alle Notwendigkeit verteidigt, lebt in jenen schweren Fragezeichen, die oft schleichend das vernünftige Leben begleiten: Was wäre, wenn? Was wäre, wenn du alle die Grenzen, die du bis heute einhieltst, einer Furcht folgend, einer Furcht vor Ausschluß, vor der Strafe der Gesellschaft, wenn du einfach diese Grenzen überschrittst? Möglicherweise sind auch die Sanktionen der Gesellschaft unwirklich, werden dir nichts anhaben können, wenn du nur festhältst an deiner Kraft, an deiner Existenz, wenn du nur nicht bereust, nur nicht dich verleugnest. Oder was wäre, wenn du einmal dieser Stimme, die derjenigen des Gottes Abrahams so ähnelt, wenn du dieser Stimme einfach folgen würdest, ohne Ausrede, den abstrus anmutenden Verheißungen und Forderungen dieser Stimme folgen,

was wäre, wenn? Diesen Möglichkeiten leiht Schestow seine Stimme, diesen anderen Seiten, die wir im Alltag angstvoll niederringen, damit ihn vielleicht ärmer machen, oder um Potentiale hinsichtlich einer anderen Zukunft, des Ankommens des Fremden in unserem Leben verkürzen. Vielleicht sind dies auch Wege, die unserem Dasein Dichte und Dauer verliehen, ein höheres Alter, wie bei den Frühgestalten im Alten Testament. Diese Gedanken sind Begleiter, ihre Stimme manifestiert sich in den Stimmen teils scheiternder Persönlichkeiten, die unser Leben begleiten, die aufs Ganze setzen, sich dem Bodenlosen verschreiben. Unsere Wirklichkeit ist voll von solchen Menschen, die wir, sofern wir sie bemerken, vielleicht mit einer Mischung aus Sympathie, Neugierde und Befremden beobachten, teils ihr Scheitern erwartend. Haben sie nicht die Götter und Naturgesetze herausgefordert? Müssen sie nicht bestraft werden mit Wahnsinn, oder einfach einer Weglosigkeit nach dem Verstummen der Reichtümer der Jugend, dem Abklingen jener ekstatischen Kräfte, die den ersten Aufbrüchen, noch bar der Gewohnheit, innewohnen? Wer Schestow an seinem angemessenen Ort sucht, wird ihn nicht im philosophischen Diskurs finden, sondern eher im eigenen Leben. Als Philosoph, als Systemdenker, Problemdenker und Dienstleister wird man die Schriften Schestows kaum angemessen auffassen können, sondern eher in der Perspektive des Erzählers, dessen, der vom Leben erzählt. Schestow ist die Stimme eines Ringenden, nicht die eines Diskursbeiträgers. Seine Rede inspiriert zu Romanfiguren, nicht zu Problemlösungen. Die Sympathie, die ihm entgegengebracht werden kann, ist nicht das Lob für eine wissenschaftlich fruchtbare Einsicht. Schestow baut nicht mit am wachsenden Kristallpalast der Vernunft. Vielmehr suggerieren seine Gedanken einen existentiellen Kontext, eine exilische Lebensform, Einsamkeit, Rückzug, ein verwildertes Spiel der Bilder.

Schestows Werk kreist um ein und dasselbe Thema: Eine untaugliche, trügerische Vernunft, eine Vernunft, die nicht transparent ist für Wahrheit, sondern diese nicht verträgt. Vielleicht hat kein anderer Irrationalist ein so großartiges Feindbild von der Vernunft gemalt, hat keiner unversöhnlichere Worte gefunden, wenn das Verhältnis von Vernunft und Leben, Vernunft und Freiheit, die Unvereinbarkeit von Vernunft und Wahrheit thematisiert wurde. Es genügt nicht, wie einige Mystiker das ganz und gar Andere, nie methodisch und rational zu Erzielende des Wesentlichen zu betonen – die Vernunft ist nicht nur ein risikobehaftetes Werkzeug, das im rechten Moment abzulegen Weisheit bedeutet –, vielmehr besteht im Erkennen selbst die Sünde, geht mit der Erkenntnis der Sündenfall einher, der sich im Wissensstreben fortzeugt und vervielfältigt, wie auch die Bindung, Fesselung an das Tote, das die Erkenntnis begleitet. Die wachsende Erkenntnis ist Wachstum der Bindung an das Tote, ist zugleich Entfremdung von der ursprünglichen Wahrheit. In seinem Hauptwerk „Athen und Jerusalem“ behauptete Schestow die Unvereinbarkeit der zwei Grundstämme des abendländischen Denkens, die Unvereinbarkeit griechischer Wissensbestrebung mit dem hebräischen Wahrheitsverständnis, Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben. Seine sehr literaturnahe Form phi-

losophischer Rede besitzt oft die große Geste des Propheten, und in der Tat reiht er sich nicht nur im Duktus, sondern auch im Gegenstand in eine Tradition jüdischer Propheten ein. Die gesamte Geistesgeschichte stellt sich unter seinem Auge dar als ein Abfall von Gott, von der Freiheit, als ein Götzendienst am schrecklichsten aller Götzen: der Vernunft; derjenigen Vernunft, die ein vermeintlich Notwendiges glauben macht und damit an das Tote bindet. Der Glaube an Naturnotwendigkeit und logische Notwendigkeit mit ihrem Anpassungszwang ist für Schestow ein verhängnisvoller Irrtum, der sich tradiert, ein „fatales Erbe“. Wer sagt, daß es wirklich so ist? In Plotin sieht er denjenigen Spätvertreter der griechischen Tradition, der diesen Irrtum bemerkte, „den Glauben an die Vernunft verlor“ und die Konsequenzen zog. Plotin habe das gewußt, was alle Mystiker auch anderer Traditionen wußten: Daß die Wahrheit der Vernunft nicht die Wahrheit des Seins ist. In der nun zum ersten Mal ins Deutsche übersetzten Schrift über die mystische Erfahrung Plotins zeichnet Schestow ausführlich das Bild eines Denkers, der nach einem langen Weg des Glaubens an Vernunft und Vorhersehbarkeit die Tiefe des Einen entdeckt und der Vernunft seine Folgsamkeit verweigert. Schestow unternimmt eine Darstellung der Plotinischen Metaphysik. Demnach ist das Eine das Erste, aus dem der Geist oder die Vernunft geboren wird, und daraus dann wieder die Weltseele. Schestow betont, daß bereits Plotin diese Abkünstigkeit auch als sündige Trennung auffaßt, daß Geist und Vernunft bereits aus Vermessenheit stammen. Er stellt Plotin als Vertreter einer ambivalenten Haltung dar, wo einerseits den Vernunftnotwendigkeiten emphatisch gefolgt wird, aber zugleich auch immer wieder diese in ihrer „Sündigkeit“, in ihrem Abstand zum „Einen“ aufgefaßt wird. Mit der Vernunft verbindet sich „nicht nur Macht zu urteilen, sondern auch die ursprüngliche Macht zu erschaffen. Ihre Urteile und Beschlüsse haben die Bedeutung des schöpferischen fiat.“ Vernunft in diesem Sinne ist eine schöpferische Kraft. Es verbindet sich das Recht zu urteilen mit einem „Recht, Gesetze zu schaffen.“ In diesem Sinn legt Schestow die griechische Rationalitätstradition aus als eine Tradition, worin die Vernunft mit ihren „gemachten“ Wahrheiten einen Schein erzeugt. Für Plotin war zunächst auch „urteilen besser als passiv übernehmen“, galt auf keinen Fall „das Unvernünftige stärker als das Vernünftige“. Überhaupt orientierte sich, so Schestow, die griechische Tradition und nach ihr die westliche Zivilisation viel weniger an dem, was wirklich war, als an den Urteilen, nicht an den Erlebnissen, sondern an den Reflexionen dazu. Die vielgeschätzte und -beredete Erfahrung sei ja nichts weiter als das bereits reflektierte Erleben. Nicht das Erleben, sondern das Urteil zählt. Entsprechendes betont Schestow besonders mit Hinweisen auf die ethische Tradition seit Platon, wonach ein Leben, das sich von den konkreten Ereignissen nicht mehr berühren läßt, zum Ideal wird. „Nicht der ist unfrei, der ins Gefängnis geworfen, in Ketten gelegt oder gefesselt wird, vor dessen Augen seine Söhne geschlagen und seine Töchter entehrt werden, der geblendet wird (...), sondern der ist unfrei, der sich von den Ketten losreißen und fliehen will, der in Verzweiflung gerät, wenn seine Kinder gefoltert und entehrt werden und der über die Schönheit der für ihn nicht mehr existierenden Welt trauert, weil er das Augenlicht verlor.“ Die griechische Tradition schätzt das Notwendige, Sichere und verachtet das Diskontinuierliche, Plötzliche. Das Auffinden eines Schatzes gilt ihr nichts. Die entscheidende Wende im

Denken Plotins verbindet Schestow mit einer Neuentdeckung des Plötzlichen. Das Allgemeingültige verliert seinen erhabenen Rang. Schestow zitiert Plotin: „Das, was gewöhnlich für am meisten wirklich gilt, ist es am wenigsten... Man muß also dem Allgemeingültigen widersprechen, andernfalls werden wir von Gott verschmäh.“ Plotin entsagt dem Anspruch der Vernunft, stellt sich gegen die griechische Tradition. „Wer schläft, wer ist wach? Aristoteles antwortet Ihnen auf diese Frage voller Überzeugung: alle wachen Menschen haben eine gemeinsame Welt, jeder Träumer lebt in seiner eigenen Welt. Plotin kann die Kriterien des Aristoteles nicht bejahen.“ Erst in der Zurückweisung der höchsten Ansprüche der Vernunft gelingt Plotin der Sprung aus jenen Aporien, die seine frühere, dem griechischen Ideal folgende Sicht in sich trug, erst hiermit wird das ursprüngliche „Eine“ auch zum obersten praktischen Ziel. Mit einer Unterordnung der Vernunft in letzten Dingen ist es aber Schestow nicht genug: Er fordert eine Opferung der Vernunft für den Glauben, ein Bekenntnis zum Unvernünftigen unseres Lebens, unserer Freiheit, ein Bekenntnis, das um so radikaler ausfallen muß, als Schestow eben eine Einung und Versöhnung von Vernunft und Gott, Vernunft und letzter, tiefster Wahrheit ausschließt.

Die Stärke Schestows liegt sicher nicht in einer Reife gedanklicher Ausgewogenheit und Differenziertheit. Seine Sicht ist einseitig, extrem, tendiert zur Ausblendung naheliegender Alternativen. Auch vermittelt sein Werk uns nicht das Bild eines Lehrers spiritueller Weisheit. Seine Überlegungen tragen nicht den Glanz und nicht die Schlichtheit und Leichtigkeit des Zen-Meisters, dessen performative Rede Tore in die unvergleichliche Erfahrung des ganz Anderen eröffnet. Die Schriften Schestows bleiben die eines Kämpfenden, eines Menschen, der sichtlich von sich widersprechenden Traditionen zerrissen wird und der nur im kraftvollen Ausdruck dieser Spannung, dieser schärfsten Gegensätzlichkeit von Zentralwerten existieren kann. Eine Stärke seines Schreibens liegt dabei in der oft sehr plastischen Modellierung seiner Protagonisten, die er vielleicht nicht nur nach dem historischen Vorbild vornimmt, nach dem er sie benennt. Seine Stärke besteht in der Lebendigkeit und Erlebnisintensität der Vortrags und der geschilderten Erfahrungen. Im Schreiben Schestows wird etwas von den inneren Dynamiken, die die Geistesgeschichte formten, spürbar. Dabei evoziert Schestow immer wieder aus verschiedensten Perspektiven heraus Bilder eines unangemessenen Sinnvertrauens in die Vernunft. Und in der Tat kann man sich fragen, welchen Stand Vernunft in der Welt hat, welchen sie in unserem Leben haben sollte. Nach Schestow ist klar, daß Freiheit und Vernunft unvereinbar sind, daß die Freiheit, die die Vernunft verspricht, die Freiheit von Sklaven ist. Bei allen Unklarheiten, die die nicht immer ideale Übersetzung dieses schon inhaltlich sperrigen Schestow-Textes bietet, stellt dieses Buch eine lohnenswerte Lektüre dar für jeden, der sich grundlegend mit Problemen der Rechtfertigung der Vernunft beschäftigt - sofern er bereit ist, Texte nicht nur zu konsumieren, sondern auch mit ihnen zu kämpfen. Wer Schestow schätzt, tut dies aufgrund der Konsequenz, mit der er unliebsamen, manchmal quälenden Stimmen, die eine fragende, zweifelnde Existenz begleiten, Sprache und Prägnanz verleiht.

Besprochene Literatur: LEO SCHESTOW, *Fatales Erbe. Über die mystische Erfahrung Plotins*, übers. v. H. Reyer, hg. v. Th. Unterrainer, Dresden (Verlag Lichtbilder) 2006, 127 S., 12,95 €

III. ZUR DEBATTE

Zur aktuellen Debatte um Familie und Kinderbetreuung

ANNA MARIA MARTINI, M.A.



Wie kaum ein anderes Thema ist das Thema Familie in unserer Gesellschaft fragwürdig geworden, und zwar im doppelten Wortsinne. Es wird zum einen als *würdig* befunden, in den gesamtgesellschaftlichen Fragehorizont gehoben zu werden. Das zeigt sich an der Öffentlichkeit und der Medienpräsenz, in der das Thema verhandelt wird, und an der breiten Beteiligung an der Debatte. Zugleich zeigt sich aber auch, daß dieser gesamte Themenkomplex generell zur *Frage* geworden zu sein scheint. Was geschieht, wenn das klassische Familienbild und das traditionelle Rollenverständnis nicht mehr als tragfähig und zeitgemäß erlebt werden? Ist das Familienleben, die Geschlechterbeziehung, die Elternschaft „völlig neu zu erfinden“, wie es in einem der zahlreichen Internetbeiträge hieß? Woran und wie kann sich der/die Einzelne heute orientieren? Gibt es Konstanten in diesem Bereich, beispielsweise die Geschlechterrollen betreffend, die über das biologisch Gegebene hinausweisen? Oder ist – sofern Geschlechtlichkeit als reines sozial-gesellschaftliches Konstrukt begriffen wird – eine Feststellung solcher Konstanten nicht mehr möglich? An der aktuellen Debatte läßt sich verfolgen, daß hier unterschiedliche Wesensbestimmungen im Hintergrund aufeinandertreffen. Auf der einen Seite wird, im Zuge des sogenannten „gendermainstreaming“, eine zunehmende Loslösung von althergebrachten Rollenbildern gefordert, bis hin zur Auflösung von Geschlechtergrenzen im sozial-gesellschaftlichen Leben. Die Folge davon ist der Verlust einer einheitlich-eindeutigen Geschlechtsidentität des Einzelnen und eine damit einhergehende starke Verunsicherung. Auf der anderen Seite wird an die Beachtung wesenhaft gegebener Unterschiede gemahnt, die über das rein Biologische hinausgehen. Die Frage ist hier, ob und wie sich damit dann bestimmte Aufgaben (und Wertungen) verbinden lassen oder nicht, ohne an alten Rollenvorstellungen festhalten zu müssen. Vor diesem Hintergrund wird nun darüber diskutiert, wie die Vereinbarkeit von Beruf und Familie zu gestalten sei (z. B. durch Krippenplätze oder eine Phase der Erziehungsarbeit zu Hause etc.). Diese Problematik stellte sich bislang vor allem den Frauen, die sich gleichsam zu entscheiden hatten (und haben) zwischen einem „öffentlichen“ (Beruf) und einem „privaten“ Bereich (Familie). Die Schwierigkeit besteht nun in der strikten Trennung dieser zwei vermeintlich völlig voneinander verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche selbst. Diese Trennung ist bis heute sehr folgenreich. (Es ist übrigens noch nicht sehr lange her, daß häusliche Gewalt – als „Privatsache“ betrachtet – nicht strafrechtlich verfolgt wurde.) Denn es zeigt sich – z. B. im finanziellen Bereich –, daß damit zugleich Wertungen vorgenommen worden sind zugunsten des auf Erwerb zielenden Berufslebens. Wie sehr aber beide Lebenswelten real miteinander verquickt sind, wird immer mehr deutlich. So ist die Entscheidung für oder gegen Kinder nicht mehr nur private Angelegenheit, sondern wird öffentlich thematisiert. Dadurch rückt zugleich das Mutter- bzw. Eltern-Sein (heute auch zunehmend das Vater-Sein) in ein anderes Licht. Es gelangt neu in unser Bewußtsein. Ebenso werden die Aufgaben und Tätigkeiten, die damit verbunden sind, stärker bewußt

und erfahren eine neue Wertung. Warum aber wurde der mütterlichen Tätigkeit des Kindererziehens und der Haushaltsführung lange Zeit vergleichsweise wenig Beachtung geschenkt? Was liegt hier vor? Liegt das an der „Unsichtbarkeit“ der Resultate dieser Arbeit (die nicht selten ein 24-Stunden-Job ist)? Vielleicht läßt sich eine Antwort in der folgenden Ansicht Guardinis finden: „Der Schwerpunkt der weiblichen Leistung scheint im Subjektiven zu liegen; besser gesagt, in der Beziehung zu dem, was der Mensch selbst ist. [...] Daher ist es viel schwerer, die weibliche Kulturleistung zu bestimmen, weil sie sich weniger als die männliche aus dem Strom des Lebens herauslöst und objektiviert. [...] (Sie; d. V.) strömt in ihn ein und diffundiert in ihm.“¹ Zu dieser „weiblichen Kulturleistung“ zählt Guardini alle „Tätigkeiten pflegerischer Art, die sich auf das Kind, auf den hilfsbedürftigen oder kranken Menschen richten“.² Guardini benennt eine mögliche Ursache jener Nichtbeachtung. Gleichzeitig gesteht er ein, daß er (als Mann) die Kulturleistung einer Mutter nicht oder nur schwer bestimmen kann (oder will). Er verbindet hier die Ebene einer Phänomenbeschreibung mit der Ebene eines Urteils über die Erkennbarkeit desselben. An dieser Stelle hat die Erkenntnisbemühung einzusetzen. Denn prinzipiell kann gesagt werden, daß alle Lebensvollzüge, das Gestalten von lebendigen zwischenmenschlichen Beziehungen, das Gebären und Aufziehen von Kindern, das Ernähren, – im Übrigen besonders das Reinigen! – kurzum: alle pflegerischen Tätigkeiten, auf denen das Leben schlechterdings aufruht, grundsätzlich erkannt, reflektiert und beschrieben werden können. Es ist also nicht die Frage, ob diese Kulturleistung erkennbar ist, sondern vielmehr, wie weit sie sich im Erkennenden selbst Geltung verschaffen kann. So weist Edith Stein auf die Bedeutung des Mütterlichen für eine umfassende Entfaltung der Persönlichkeit hin und betont die Bedeutung der oben genannten Tätigkeiten für das gesamte soziale Leben.³ Die physische Organbildung, aber auch die moralische Grundlegung – die Bildung der Sprache, des Denkens und des Gewissens – geschehen in der frühen Kindheit. Vor diesem Hintergrund muß der gesamte Bereich eine neue Wertschätzung erfahren. Dann wird sich auch das aktuelle Problem anders thematisieren lassen und man wird allen, die Eltern werden wollen, größtmögliche Unterstützung in jeder Hinsicht zukommen lassen, in dem Bewußtsein, daß jene Leistung Kultur erst ermöglicht und eine *lebendige*, ja *Leben-schaffende* ist.

Anmerkungen

- 1 ROMANO GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, hg. v. H. Mercker, Bd. 1. Mainz/Paderborn 1993, S. 676f.
- 2 Ebd., S. 677.
- 3 Vgl. EDITH STEIN, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen* (1930), Freiburg 2000 (Edith Stein Gesamtausgabe, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Bd. 3), S. 23.

IV. ZUM LEHRSTUHL

Oberseminar „Phänomenologie der Gabe – ‚Es gibt!‘“ (III)

URSULA JASCHKE, M.A., DAVID MIELCHEN, M.A.

Im Zentrum des letzten Oberseminars – das in den vorangegangenen Semestern seinen Ausgang an Texten aus der Soziologie (Mauss, Godelier) nahm und die Komplexität der Gabe sowohl auf der Horizontalen (von Mensch zu Mensch), als auch auf der Vertikalen (von Mensch zu Gott) in den Blick nahm, dann phänomenologisch vor allem anhand von Derridas „Falschgeld“ die Zirkularität und Aporie von Gabe herausarbeitete – stand diesmal ein Text von MICHEL HENRY, der sich erst im zweiten Blick als Gabe-Text erschloß: „*Die phänomenologische Methode*“.

I. Vorbereitende Sitzungen

Das Böse in Person

Gegenstand der vorbereitenden Sitzungen zum Oberseminar in Nöthnitz waren Texte von JEAN-LUC MARION¹, anhand derer dessen phänomenologischer Zugang herausgearbeitet wurde. Die *Rache* als *Logik des Bösen* wird von Marion als zentral angesehen; sie ist es, die durch das Böse in einem Subjekt geweckt wird und dieses dazu treibt, Notwehr in der Vergeltung zu üben. Das sich unrechtmäßig behandelt fühlende Subjekt wird somit selbst zum Quell des Bösen, da es sich



gegen das (gefühlte) Unrecht, welches ihm widerfahren ist, nur mit Unrecht im Akt der Rache zur Wehr setzen kann. Hier wirkt die Logik des Bösen: Das Unrecht wird *weitergegeben*, da es nicht durch Gerechtigkeit vermittelt wird. Letztlich kann es sich sogar gegen das Subjekt selbst wenden, welches außer sich selbst keine Quelle des Unrechts ausmachen kann und somit an

sich selbst Rache für das erlittene Unrecht übt. Die Logik des Bösen allerdings betrügt den Selbstmörder, denn entgegen dessen Absicht, durch Rache Gerechtigkeit herstellen zu können, hebt die Logik des Bösen die Bedingungen ihrer Möglichkeit auf. Es bleibt kein Zeuge zurück, welcher den Triumph der Rache genießen könnte. Mit dem Phänomen der Rache ist somit das Böse ins Werk gesetzt durch den Racheübenden, welcher sogleich durch das Ausüben der Rache sich der Logik des Bösen unterwirft. Es liegt somit eine Gleichursprünglichkeit des Bösen und der Rache vor.

„*Dem Sich-Gebenden nachdenken*“²

Das Interview „*Dem Sich-Gebenden nachdenken*“ eröffnet einen Überblick über die Entwicklungen im Denken Marions. Marion verwehrt sich darin gegen die Trennung einer säkularen Rationalität von derjenigen eines christlichen Glaubens und betont stattdessen seine Überzeugung, daß es nur eine Rationalität gebe. Gleichwohl hebt er aber auch im Anschluß an Pascal hervor, daß es Formen von Wahrheit gebe, zu denen man nur einen Zugang habe, wenn man liebe, wobei es dazu viele Analogien in der Malerei oder Musik gebe. Dies bedeutet dann aber auch, daß das sich der Gegebenheit hingebende Subjekt auch bestimmte Voraussetzungen erfüllen muß, um

als Hingebender die Gegebenheit als Gegebenheit in Erscheinung treten zu lassen. Die grundsätzliche Problematik der Gleichursprünglichkeit (der Gabe) wird somit immer wieder verschiedentlich thematisiert, und zugleich werden anhand verschiedener Beispiele Schwerpunktsetzungen vorgenommen bezüglich der Frage des Verhältnisses von Affiziertwerden und Kreieren.

II. Oberseminar auf Schloß Nöthnitz

Beim Oberseminar in Schloß Nöthnitz selbst ging es schließlich darum, den Begriff „Gabe“ phänomenologische freizulegen. Dies wurde in drei Schritten unternommen, die aufeinander verweisen:

Zur Frage der Differenz von Idol und Ikone

Zunächst wurde anhand von „*Idol und Bild*“³ von JEAN-LUC MARION und ergänzend „*Die umgekehrte Perspektive*“⁴ von PAVEL FLORENSKIJ die radikale Unterschiedlichkeit von westlicher Malerei mit ihrer Geschichte vor allem im 18. und 19. Jahrhundert, die als Idol kritisiert wurde, und dem östlichen „Schreiben“ von Ikonen verdeutlicht, die als Bilder charakterisiert wurden. Dabei spielt der *Blick* die entscheidende Rolle. Wer blickt?

Das *Idol* ist vom Blick des Sehenden gemacht („magisch“), es zwingt und fixiert den Blick durch seinen Glanz an der Oberfläche, die auch als Maske und damit als tautologisch bezeichnet werden kann, indem sie den Blick auf sich selbst zurückwirft. Das Idol saugt den Blick an und vernichtet ihn. Es ist Zeichen. So werden die idolatrisch verehrten Götter der Griechen in einem abgemessenen Bezirk, dem Tempel, verortet, das Göttliche erscheint hier unter der Maßgabe der Ritualisierung des Menschen, jede Überraschung wird so ausgeschlossen.

Die *Ikone* im Gegensatz dazu blickt den Betrachter an, sie zeugt von einem Urbild, sie ist das Antlitz, das spricht. Ihre Absicht kommt von woanders her – nicht vom Betrachter, dessen Betrachtungsraster sie sich entzieht. Durch das Fehlen einer Zentralperspektive kann der Blick nirgends fixiert werden. Sie ist Symbol. Insgesamt kann dies in dem Satz resümiert werden: *Das Idol ist Wieder-Gabe, die Ikone ist Gabe.*

Zur Frage der Gabe bei Eckhart

Anhand des Abschnittes I,1 im „Buch der göttlichen Tröstung“⁵ von MEISTER ECKHART wurde in einem zweiten Schritt herausgearbeitet, daß *Geben und Nehmen eine Einheit im Unterschied* seien; Eckhart entwickelt die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Geben und Nehmen anhand der theologischen Vorgabe der Beziehung von *Vater und Sohn*. Der Vater (non creatus, non factus, non natus) sei der Ursprung, aus dem der Sohn als Urspringender urspringt. Zugleich ist der Vater auf den Sohn verwiesen. Der Sohn gibt dem Vater sein Nehmen, und damit gibt er dem Vater sein „Vater“-Sein. Am Sohn entspringt der Vater. Es handelt sich um eine Einheit aus zweien, um eine Einheit, die im Bezug besteht.

Was heißt das für den Trost? Im Menschen gibt es das „Seelenfünkeln“, das göttlichen Ursprungs ist. Somit kann man mit Angelus Silesius sagen, daß jeder in Bethlehem geboren ist. Der Mensch ist inkarnierter Sohn. Immer schon steht er in Relation zu seinem Ursprung, wenn er heute trostlos ist, heißt das nicht, daß er nicht immer schon getröstet ist; das *hic et nunc* ist für Eckhart nicht wesentlich. Die beste Gabe ist Gott selbst – so kann im Anschluß an Predigt 4 formuliert werden.

Bei Eckhart gibt es *keine Hierarchie von Geben und Nehmen*. Es ist ein doppeltes Geben von beiden Seiten, auch wenn das eine als Nehmen *erscheint*. Der Gebende nimmt sein Geben, der Nehmende gibt sein Nehmen. Leere und Fülle werden nicht mehr unterschieden, ebensowenig handelt es sich um ein Verhältnis wie das von Herr und Knecht. Wäre das nicht so, wäre Gott eine Demütigung des Armen; Gott zeigte dem Armen seine Armut, sein Nichts. Um dies zu formulieren, bewegt der Sprechende sich in Metaphern des Raums, da die Sprache nicht davon befreit werden kann. Eckhart formuliert Gabe in der Weise absoluter Verknüpftheit von Geben und Nehmen und erweist sich als der, der die Relation, die in der Kategorienlehre des Aristoteles an vierter Stelle kommt, an den ersten Platz stellt.

Zur Frage eines Aufweises von Gabe bei Michel Henry



Es ging drittens darum, von der Affirmation der Gabe bei Eckhart zu ihrer *phänomenologischen Freilegung* zu gelangen. Dies sollte anhand des Haupttextes mit dem Titel „*Die phänomenologische Methode*“ gelingen, der im Zentrum des Oberseminars stand.

Der Autor, Michel Henry (1922–2002), fragt nach der Begründung von Phänomenologie

und erschüttert dabei ihre Grundfesten in ihrem Kampfsatz „Zu den Sachen selbst!“

Dabei bezieht er sich zunächst auf Husserls Vorlesungen von 1907. Ausgangspunkt ist das *Cogito* des Descartes, das etymologisch von „*cogere*“ (= zwingen, die Schafe in den Stall treiben) herzuleiten ist und sich so selbst schon als aggressives Wort (im Unterschied etwa zu ‚*legere*‘ = aufsammeln, lesen) erweist. Der Zweifel des Descartes ist auch Ausgangspunkt bei Kant und Husserl, wobei ersterer fragt: „*Wie* gelange ich zu Erkenntnis von Welt?“, während zweiter fragt: „*Wie* (*Noesis/Erkenntnisakt*) erkenne ich *etwas* (*Noema/Gehalt des Erkenntnisaktes*)?“ Diese Frage zu stellen, ist der eigentliche Vollzug von Philosophie: Philosophie in Reinform ist Phänomenologie. Festzuhalten ist, daß sich Husserl, wie jedes philosophische Sprechen, der Metaphorologie des Sehens, des Blicks und des Raumes bedient. Das Auge des Sehenden *sieht* intentional und in Distanz auf das Phänomen. Dabei bedient sich Husserl der eidetischen Reduktion, der *Epoché* von allem Vorwissen, des Einklammers und Zurücknehmens, des Herausarbeitens von Wesentlichem und Unwesentlichem, um zu einer Wesensschau zu gelangen. Der springende Punkt, an dem Henrys Problembewußtsein einsetzt, ist dieses „*sieht*“: das Sehen des Sehenden. Husserl habe sich selbst getäuscht, indem er nicht merkte, daß dieses „*sieht*“ nicht zum Phäno-

men werden kann. Am Zweifel zweifeln endet notwendig in einer Aporie. Husserl habe hier seinen blinden „Punkt, dessen Dunkelheit sich fast aller nachfolgenden Untersuchungen bemächtigen wird“⁷. Auf einer Metaebene aber ist danach zu fragen und anzuerkennen, daß aufgrund dieses Problems zu einer *clara et distincta perceptio* nicht zu gelangen ist; der Selbstvollzug bleibt nächtig, ihn re-konstruierend tritt der Philosoph in den Vollzug ein, der schon vorbei ist. Im Erkenntnisakt des Philosophen wird die Präsenz re-präsentiert. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“⁸ Dies anzuerkennen sei die Verzichtleistung des Philosophen, Abstand vom Unmittelbaren, den man als Demut fassen könnte. Daraus ergibt sich, daß der scheinbar ursprüngliche Akt des Sehens sich als sekundär, als abgeleitet erweist, während der Ursprungsakt, das Offenbaren, sich selbst nicht anschaulich ist. Als Selbst-gegebenheit (*soi-même – soi-même*) ist es aus sich selbst erleuchtet, als Sich-Beziehen-auf-sich-selbst zu fassen. Die Ipseität zeigt sich als Relationalität.

Weiterhin stützt sich Henry auf § 7 in HEIDEGGERS „*Sein und Zeit*“⁹, in dem dieser die phänomenologische Methode als Methode der Untersuchung des Sinns von Sein ausweist. In seiner Analyse in der Reihung von Phänomen, Logos und Phänomenologie sei aufzuweisen, daß hier Gegenstand und Methode in eins fielen. Wesentlich ist hier die Sichtbarkeit im *Licht*, für Phänomen wie Logos.

Doch das *Leben* selbst entzieht sich dem Bereich des Sichtbaren. Deshalb stehen sich Phänomen und Logos, die identisch schienen, in einer solch radikalen Heterogenität gegenüber, daß sich für das Denken ein Abgrund, ein Loch, eine Aporie auftut. Logos und Leben sind sich fremd, und deshalb ist das Reden vom Leben schlechthin unmöglich. Die Phänomenologie ersetzt das Leben durch das noematische Wesen, Substitut, das Objekt sein kann. Die Präsentation des Wesens ist nicht Präsentation des Lebens, sie bleibt tote, leere Bedeutung. Wir sind damit auf letzte Fragen zurückverwiesen. Muß man nicht vom Leben, vom ‚*vivre*‘ ausgehen und die Methode umkehren? Im Sehen ist ein uranfängliches Wissen vom Leben schon eingeschlossen, sonst hätte man nie irgendeine Kenntnis von Leben. Das Leben selbst offenbart sich pathisch. Das, was sich im Vollzug ursprünglich selbst offenbart, wird nachträglich vor den Blick gestellt und durch ihn erkannt. Husserls Phänomenologie erweist sich als Wesensphänomenologie und damit als Idolatrie. Nicht die reine Schau läßt uns die abwesende Realität des Lebens erkennen, vielmehr die immanente Offenbarung der Lebensrealität in der *Cogitatio*, die dem Schauen alles gibt, was es von ihr sehen und wissen kann.

HENRY faßt dies folgendermaßen: „Dies also ist es, was für die Rede des Lebens bedeutet: Sehenlassen durch das Aufweisen in der Rede, wovon die Rede ist. ‚Sehenlassen‘: in der pathischen Selbstoffenbarung des Lebens von jener Weise offenbaren, wie ein jegliches vor jedem denkbaren Sehen sowie außerhalb jeder möglichen Welt in uns ankünftig wird. ‚In der Rede‘: in ihrem pathischen Fleisch. ‚Wovon die Rede ist‘: von diesem eigenen Fleisch. Und somit vom Leiden, vom Schmerz, der von sich selbst in und durch seine Affektivität geoffenbart wird.“¹⁰ Hier bezieht Henry Fleisch auf Logos, im Gegensatz zum ‚*fleischlosen*‘ Husserl. Henry zeigt Phänomenologie als Freilegung einer Fundierung, die der Phänomeno-

loge gerade nicht noch einmal beherrschen kann, weil das Gegebene sich offenbart oder gibt, weil das Leben zuerst Gabe ist, und zwar fleischliche, wie Henry formuliert. Daran, Gabe als Fleisch, als Leib zu begreifen, wird das Oberseminar des Sommersemesters in Breslau mit Texten von Rolf Kühn und Husserl anknüpfen und sich dabei besonders auf das christliche Denken Edith Steins stützen.

Anmerkungen

- 1 MARION, JEAN-LUC, *Das Böse in Person*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 8, 1979, S. 243-250; sowie DERS.: *Idol und Bild*, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, S. 107-132; und JEAN-LUC MARION/THOMAS ALFERI, „Dem Sich-Gebenden nachdenken“. Ein Gespräch zum philosophisch-theologischen Werk von Jean-Luc Marion, in: *Journal Phänomenologie* 25 (2006), S. 60-70.
- 2 Der Text „Idol und Bild“ war auch Gegenstand der Diskussion während des Oberseminars, weshalb an dieser Stelle auf den 1. Abschnitt des Tagungsberichtes verwiesen wird.
- 3 JEAN-LUC MARION, *Idol und Bild*, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, S. 107-132.
- 4 PAVEL FLORENSKIJ, *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*, München 1989.
- 5 MEISTER ECKHART, *Buch der Tröstung*, Frankfurt a.M. 1987, S. 12-18.
- 6 MICHEL HENRY, *Die phänomenologische Methode*, in: Ders., *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München 1992, S. 63-186.
- 7 Ebd., S. 64.
- 8 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M. 1986, S. 28.
- 9 MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1928), Tübingen 2001.
- 10 HENRY, a. a. O., S. 179f.



MICHEL HENRY: Radikale Lebensphänomenologie und phänomenologische Methode

EVA STURM / SOPHIA KATTELMANN, M.A.

Der französische Philosoph Michel Henry, 1922 in Haiphong, Vietnam, geboren, studierte nach seiner Übersiedlung nach Frankreich 1929 in Lille, am Pariser Lycée Henry IV sowie an der Sorbonne. Nach Beendigung des 2. Weltkrieges, währenddessen er sich an der Résistance beteiligte, legte er die höchste Staatsprüfung für Philosophie ab. Nach einigen Forschungsjahren und Lehrtätigkeiten in Osaka und Ottawa wurde Henry ordentlicher Professor an der Paul-Valéry-Universität in Montpellier. 1963 erschien sein Hauptwerk *L'essence de la manifestation*, in dem er in der Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger den Grundstein für seine bis zuletzt vertiefte ‚radikale Lebensphänomenologie‘ legte.

In seinem Aufsatz „Die phänomenologische Methode“ stellt Henry die Beziehung zwischen der Phänomenologie und ihrer Methode dar, da die Phänomenologie in dieser Beziehung ihr eigenes Fundament hinterfragt. Henry gliedert seinen Text in vier Abschnitte. In den ersten beiden Abschnitten analysiert er, wie Husserl die Beziehung zwischen der Phänomenologie und ihrer Methode darstellt. Henry deckt auf, daß Husserl in seinen Ausführungen jedoch an Probleme und Grenzen gestoßen ist. Im dritten Abschnitt erklärt Henry, wie Heidegger mit seinem Vorschlag in § 7 aus „Sein und Zeit“ diese Probleme zu bewältigen sucht. Aber auch dort findet sich für Henry keine adäquate Lösung des Problems der Beziehung zwischen der Phänomenologie und ihrer Methode. Im vierten Abschnitt setzt Henry dann den Entwurf Husserls und Heideggers seinen eigenen Entwurf der Begründung der Phänomenologie entgegen.

1. Der Übergang von der Immanenz zur Transzendenz

Husserl entwickelt die Methode der Phänomenologie als

eine radikale Möglichkeit, dem Zirkelproblem der Erkenntnistheorie zu entgehen und folglich Philosophie als wissenschaftliche Methode zu etablieren: Jede Möglichkeit von Erkenntnis, mithin jede Begründung des Vermögens von Erkenntnis ist zugleich und allererst Erkenntnis. Ausgangspunkt Husserls ist der Cartesianische Zweifel, der alles Sein bezweifelt und bezweifeln kann, bis auf die Tatsache, daß er im Moment des Zweifelns den Akt des Zweifelns vollzieht. Der vollzogene Akt, die *cogitatio*, wird somit zur Begründung der Möglichkeit des Aktes selbst, weil innerhalb des Aktes dieser Akt selbst nicht mehr in Frage steht. Mit den Worten Husserls: „Wie immer ich wahrnehme, vorstelle, urteile, [...] im Hinblick auf das Wahrnehmen ist es absolut klar und gewiß, daß ich das und das wahrnehme, im Hinblick auf das Urteil, daß ich das und das urteile usw.“¹

Die *cogitatio*, die Descartes als letztes Fundament dient, um seinem existentiellen Zweifel zu entkommen, dient auch Husserl als Ausgangspunkt der Begründung der Phänomenologie. In dem Maße, in dem sich Husserl in seinen Vorlesungen nun den Grundfesten der Phänomenologie selbst zuwendet, wendet er sich also auch der *cogitatio* zu. Konkret bedeutet das: er stellt die *cogitatio* in den Blick der reinen Schau, um zu analysieren, wie diese absolut gegeben ist. Henry sieht darin ein schwerwiegendes Problem, denn „die reelle *cogitatio* – welche die Sphäre absoluter Erkenntnisse bilden soll, die von der Erkenntnistheorie benötigt werden, um überhaupt anfangen zu können –“ ist „nur in dem Maße eine absolute Gegebenheit, wie sie einem Blick, einer reinen Schau unterworfen wird.“² Damit tritt die Frage auf, was die *cogitatio* ist, bevor sie in den Blick der reinen Schau gerät, und was diese reine Schau anderes sein kann als eine *cogitatio*.³



Damit kommt Husserl, vom methodischen Zirkel befreit, in einen ontologischen Zirkel. Denn, um vom Blick erfaßt zu werden, muß die *cogitatio* unabhängig von der reinen Schau schon „da“ sein, d. h.: der Blick erfaßt lediglich dieses „Schon-da“ der *cogitatio*, „keinesfalls deren Existenz, welche“ der Blick „als schon vollzogen oder als sich ohne sie verwirklichend voraussetzt“.⁴

Auch Husserl bemerkt dieses Problem. Die *cogitatio* kommt immer nur in der Retention – als bereits Vergangenes, als etwas Flüchtliges – in den Blick der reinen Schau. Folglich kann die reine Schau die reelle *cogitatio* nicht geben.

Die *cogitatio* ist ein Moment in einem Bewußtseinsstrom, im, wie Husserl sagt, „Heraklitischen Fluß“, mithin etwas Singuläres in einem singulären Bewußtsein. Die *cogitatio* verliert in dieser Reduktion ihre Immanenz – die Innerlichkeit ihrer Selbstgegebenheit. Was durch den phänomenologischen Blick eigentlich erfaßt werden soll, das Immanente, wird durch das „Außer-sich-Stellen“ zum Transzendenten. Die Selbstgegebenheit der *cogitatio*, mithin die *cogitatio* selbst, folglich die Grundlage der Phänomenologie, verschwindet in jedem Moment. Eine verschwindende *cogitatio* kann jedoch nicht als Grundlage für eine Wissenschaft dienen.

2. Die thematische Wende

Um dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit gerecht zu werden, ändert Husserl nun die Zielsetzung der Phänomenologie. Er unterscheidet zwischen dem Inhalt eines Phänomens (noema), zwischen dem, was es ist – ein Haus, ein Baum, ein Garten – und dem Wesen eines Phänomens (noesis), der Tatsache, daß es erscheint. Mithin differenziert Husserl zwischen dem Sichzeigenden, dem Phänomen, und der Tatsache des Sichzeigens, welche allen Phänomenen gemeinsam ist.

Der phänomenologische Blick richtet sich nun nicht auf den Inhalt eines Phänomens, sondern auf das allen Phänomenen gemeinsame Wesen. Die Frage ist folglich „Wie erscheint etwas?“ und nicht „Was ist es, das erscheint?“ Die Dinge werden demnach nicht gemäß ihrem Inhalt betrachtet, sondern in der Weise, wie sie sich uns geben, in der Weise, wie sie in Erscheinung treten.

Genau so wendet sich Husserl nun der *cogitatio* zu. Nicht die reelle *cogitatio* in ihrer Immanenz, sondern ihr Wesen, ihre Transzendenz, wird durch den Blick der reinen Schau gegeben. Das Wesen der *cogitatio* nun ist das, was allen singulären, subjektiven *cogitationes* gemeinsam ist, mithin *das Allgemeine am Singulären*. Als das, was allen *cogitationes* gemeinsam ist, identifiziert Husserl das „Sich-Beziehen-Auf“. Die Phänomenologie stützt sich folglich auf das Wesen der *cogitatio* – auf das „Sich-Beziehen-Auf“.

Doch auch darin liegt wieder ein Zirkel: In der Reduktion der reinen Schau „bezieht sich das Denken auf sich selbst auf dem Boden dessen, was es ist: ein ‚Sich-Beziehen-Auf‘.“⁵ Bevor ein intentionaler Bezug, ein Sehen möglich ist, muß die Möglichkeit des „Sich-Beziehen-Auf“ allererst gegeben sein.

Da jedoch die reine Schau ein „Sich-Beziehen-Auf“ ist, kann sie die Möglichkeit des „Sich-Beziehen-Auf“ nicht geben. Mit anderen Worten: „Das Sehen ist kein Phänomen in und durch sich selbst. Es gibt nur dann ein Sehen, wenn das Sehen auf unbemerkte Weise mehr als es selbst ist.“⁶

3. Heideggers § 7 aus „Sein und Zeit“

Heidegger versucht, das Fundament der Phänomenologie im Begriff der Phänomenologie selbst zu finden. Dabei untersucht er die beiden Wörter „Phänomen“ und „Logos“, aus denen das Wort Phänomenologie zusammengesetzt ist. „Phänomen“ wird dabei als der Gegenstand und „Logos“ als die Methode der Phänomenologie angenommen.

Das Wort „Phänomen“ ist von dem griechischen Verb *phainesthai* abgeleitet und bedeutet „das, was sich zeigt“.⁷ „Logos“ wiederum bedeutet Rede. Dabei ist die Rede zu verstehen als die Rede, die zur Aufgabe hat, das offenbar zu machen, wovon in der Rede die Rede ist. Damit zeigt Heidegger, daß beide Teile des Wortes Phänomenologie dem Wesen nach identisch sind; beide meinen aufweisendes „Sehenlassen“. Im Unterschied zu Husserl gründet sich dieses „Sehenlassen“ nicht mehr auf das „Sich-Beziehen-Auf“, sondern es ist als der Horizont zu verstehen, vor dem sich das Erscheinende zeigt. Mit anderen Worten: Das absolut Gegebene ist das Seyn, das alles andere sein läßt.

Seyn und Seiendes müssen grundsätzlich unterschieden werden, denn das Seyn als Bedingung für alles Seiende kann selbst nicht seiend sein.

Mit der Zusammenführung der beiden Begriffe „Phänomen“ und „Logos“ zeigt Heidegger, was Phänomenologie dem Wortsinn nach bedeutet: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“⁸

Henry nun kritisiert diese Fundierung der Phänomenologie: Wenn das Wesen des „Phänomens“ und des „Logos“ identisch sind, kommt Heidegger bei der Methodenbestimmung der Phänomenologie nicht über die Deskription der Phänomene hinaus. Denn die Deskription wird wieder von dem bestimmt, was beschrieben werden soll, vom Gegenstand, vom Phänomen. Denn der Horizont, der das Phänomen in Erscheinung treten läßt, wird durch das Phänomen bestimmt, insofern dieses vorgibt, wie es beschrieben werden soll.

Ziel und Aufgabe der Phänomenologie ist es also, gewöhnliche Dinge unserer Erfahrung zu beschreiben. Was ist dann aber die Besonderheit des Phänomens im Sinne der Phänomenologie? „Was ist das, was die Phänomenologie ‚sehen lassen‘ soll?“⁹ Letztlich das „Sehenlassen“ selbst, wie Heidegger sagt.¹⁰ Dieses „Sehenlassen“ selbst, das ein „Sehenlassen“ allererst ermöglicht, erscheint jedoch nicht vor einem Horizont, erscheint nicht im Licht. Die Phänomenologie kann daher nicht selbst vor-geben, wie sie gesehen werden soll. In der Tat kann das „Sehenlassen“ selbst nicht gesehen werden.

4. Henrys Radikale Lebensphänomenologie

Während bei Husserl und Heidegger Phänomenalität und Phänomen voneinander unterschieden werden, fallen diese bei Henry in eins zusammen. Nach Henry kann ein Phänomen nur dann erscheinen, wenn das Erscheinen in sich selbst und als solches erscheint, da, bevor etwas erscheint, Erscheinen als solches bereits „da“ sein muß. Folglich ist die Bedingung allen Erscheinens das Erscheinen des Erscheinens selbst – die Phänomenalisierung der Phänomenalität. Das ursprüngliche Wesen der Erscheinung ist nun das reine Selbsterscheinen des Seins.

Zur vollen Erscheinung kommt das Sein allerdings nur in der „Immanenz des Lebens“, d. h. in reiner Subjektivität. Der Ur-

sprung allen Erscheinens ist bei Henry demnach das Selbsterscheinen des Seins im Selbsterscheinen, in der Selbstoffenbarung des Lebens in seiner reinen Subjektivität – ich bin, bevor ich denke.

Jede Intentionalität des Bewußtseins, jedes Bewußtsein selbst setzt als Bedingung die immanente Selbstoffenbarung des Lebens, setzt unreflektierten, „bewußtlosen“ Lebensvollzug voraus. Erst wenn ich mir selbst als Ich gegeben bin, erst wenn ich mich in einem leidenden und erfreuenden – affektiven – Bezug zu mir befinde, in einem dynamischen Vollzug meines Lebendigseins, erst dann kann ich ins Außen, in die Welt der Erscheinung, die Welt der Phänomene blicken. Sehen, welches nur Sehen (*voir*) ist, sieht sich nicht und somit sieht es nichts. Erst eine andere Mächtigkeit „hinter“ dem Sehen ermöglicht den Akt des Sehens als solchen – nicht *videmus*, sondern *sentimus nos videre*.

Denn es ist das Leben, das einem jeden individuellen Leben zugrunde liegt und das Erleben allererst ermöglicht – das Leben, das jeder subjektiv in sich selbst erlebt.

Henry radikalisiert die Phänomenalität im traditionellen Sinne, indem er den Gegebenheitsmodus des Lebendigseins vor allem Bewußtsein thematisiert. Phänomenologische Methode ist bei ihm folglich nicht mehr Wesensschau, sondern Erfahrung oder besser ein „Auf-Sich-Wirken-Lassen“ der Grundmächtigkeit des unbenennbaren, dunklen Lebens.

5. Resümee

Aber tritt bei Henrys Vorschlag nicht genau das Problem auf, das Husserl vermeiden wollte, als er sich gegen die singuläre Gegebenheit der *cogitatio* im Bewußtseinsstrom entschied und so die Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie sichern wollte? *Wie kann ein rein immanentes Erleben methodisch zugänglich sein?*

Husserl ist der Zugang nicht gelungen, weil er überhaupt unmöglich ist. Denn das Leben entzieht sich jeglichem Zugriff von außen.

Wenn das Leben allerdings im Denken nicht einholbar ist, wie ist es dann philosophisch zu thematisieren? Vollzieht Henry nicht den Widerspruch, den er bei Husserl und Heidegger kritisiert, indem er selbst über das Leben nachdenkt?

Dazu sagt Henry selbst: „Jede *Rede* ist Rede des Lebens.“¹¹ Das bedeutet, insofern es das Leben ist, das Reden, Denken und Sehen überhaupt erst ermöglicht, kann nichts anderes als nur das Leben selbst reden, denken und sehen.

Der Philosoph richtet seinen Blick also nicht von außen auf ein Phänomen, sondern das transzendente Leben selbst erlebt dieses Phänomen durch den Philosophen, der dieses Phänomen sehend erlebt. Genau genommen erlebt sich der Philosoph wie alles Lebendige nicht selbst, sondern das Leben erlebt sich in ihm, denn nur dadurch wird „Lebendigsein“ überhaupt erst möglich.

Ein solches Verständnis von Phänomenologie läßt Wissenschaftlichkeit, wie sie in der Moderne verstanden wird, überhaupt nicht zu. Eine Wissenschaft, die objektive Erkenntnisse liefert, unterliegt in einem solchen Denken einer Täuschung, insofern sie sich ihrer eigenen Basis nicht bewußt ist und diese auch nicht hinterfragt.

Erst in späteren Texten zur Radikalisierung der Phänomenologie als Lebensphänomenologie nähert sich Henry dem unbeschreibbaren, unsichtbaren, absoluten Leben als innerem Lebensvollzug und beschreibt die Folgen der Mißachtung dieses Vollzuges: der Gleichsetzung des *bios* mit dem In-sich-ankünftig-Werdenden, sich erleidenden und sich erfreuenden Leben, dessen eigene Qualität sprachlich nicht erfaßt, nur umkreist werden kann.

Genau diese Gleichsetzung führt zur Technisierung, Mechanisierung, Nachbildung und Entwertung sowie Mißachtung menschlichen Lebens als Ich-mir-selbst-Gegebenes.

Wie ist Henry nun im Hinblick auf die *Gabethematik* des Seminars zu verstehen? *Das transzendente Leben ermöglicht allem Lebendigen das Leben, indem es sich selbst als dieses Leben jedem Lebendigen gibt.* Die Gabe ist ein Modus des Lebens, die das Leben ermöglicht, indem sich die transzendente Gabe lebendig vollzieht. Innerhalb der transzendentalen Gabe sind Gebung und Gegebenes eins. Denn die Gebung gibt sich selbst das Geben und ermöglicht damit das Geben überhaupt. Alles was „es gibt“, im Sinne von „da sein“ oder „existieren“, ist überhaupt erst möglich, weil es durch die transzendente Gebung und damit durch das absolute transzendente Leben gegeben ist.

Durch seine radikale Lebensphänomenologie verleiht Henry dem Leben als Lebendigsein eine neue Qualität, oder um abschließend mit den Worten Rudolf Bernets zu sprechen: Henrys Leistung besteht wesentlich darin, „das menschliche Leben, das oft schwer auf uns lastet, als eine Gabe zu verstehen und das menschliche Handeln als eine Gegengabe.“¹²

Anmerkungen

- 1 EDMUND HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Husserliana II), Den Haag 1958, S. 30.
- 2 MICHEL HENRY, *Die phänomenologische Methode*, in: Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München: 1992. S. 68f.
- 3 Ebd., S. 69.
- 4 Ebd., S. 71.
- 5 Ebd., S. 144.
- 6 Ebd., S. 145.
- 7 MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁹2006, S. 28.
- 8 Ebd., S. 34.
- 9 Ebd., S. 35.
- 10 MICHEL HENRY, *Die phänomenologische Methode*, S. 162.
- 11 Ebd., S. 179.
- 12 RUDOLF BERNET, *Vorwort*, in: Michel Henry, „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, S. 5.

„Die Frage nach dem Sein. Edith Stein in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger“ – Vorstellung eines Dissertationsprojektes

LIDIA RIPAMONTI, M.A.

Der Titel meines Dissertationsprojektes lautet *Die Frage nach dem Sein. Edith Stein in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*. Arbeitsziel ist, die Reflexion Steins im Rahmen einer Seinstheorie zu analysieren, die sie vor allem in ihrem philosophischen Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1936) thematisiert, unter dem spezifischen Blickwinkel ihrer Kritik an der Existenzphilosophie Heideggers.

Der Grundriß einer Seinslehre

Steins Beschäftigung mit der Seinsfrage stellt einen Zielpunkt von mehreren philosophischen Untersuchungen dar, die sich in dem Leben der Verfasserin kreuzen: die an der Schule Husserls erlernte phänomenologische Methode, die zahlreichen Überlegungen über den Menschen in seinem anthropologischen, ethischen und theologischen Leben, den laufenden Versuch eines Gesprächs zwischen *Fides* und *Ratio* (wo die zwei Seiten des Gesprächs von Husserl und Thomas von Aquin verkörpert werden). Nach ihrem Übertritt zum Christentum beginnt Edith Stein zuerst mit dem Studium von Thomas von Aquin und findet in der thomistischen Philosophie die natürliche Ergänzung ihrer philosophischen Untersuchung.

Der Versuch, die scholastische Denkwelt in Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie zu thematisieren, mündet im Jahre 1931 in die erste Fassung eines ontologischen Werkes, das *Potenz und Akt – Studien zu einer Philosophie des Seins* genannt wurde. Nach einer gründlichen Überarbeitung schließt Stein im Jahr 1936 *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* ab. In den Mittelpunkt wurde jetzt die Frage nach dem Sinn des Seins gestellt: Wie ist der Mensch – in seiner ganzen *Wesenheit* – zu erkennen? Was für eine Kontinuität gibt es zwischen der natürlichen und übernatürlichen Dimension des menschlichen Lebens? Mit Steins Worten: „Das Problem des Sinnes des Seins betrifft nicht nur die Entwicklung meiner persönlichen Untersuchung von Wahrheit, sondern es beherrscht das zeitgenössische philosophische Leben.“

Die Denkanstöße, Innovation und Kraft von Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) haben Edith Stein sehr beeindruckt, und sie argumentiert mit ihm und gegen ihn in ihrem Anhang „Martin Heideggers Existentialphilosophie“. Sie versucht, zu einem Verständnis des Begriffs von *Dasein* zu kommen, und schließt, daß „das *Dasein* kein Vorhandenes, kein *Was*, sondern ein *Wer*“ ist, der Mensch als *Seiender*, im aristotelischen Sinne. So zielt sie auf eine Ontologie, die das menschliche *Wesen* als Schwerpunkt hat.

Die Frage nach dem Sein führt unmittelbar zur Frage nach der *Zeit* und der *Zeitlichkeit*, wobei Endlichkeit für Edith Stein mehr als *Zeitlichkeit* bedeutet. Stein kritisiert, daß bei Heidegger die ganze Untersuchung auf das *Dasein* fokussiert und darauf angelegt ist, nicht nur die vor-ontologische Frage nach dem Sein zu stellen, sondern auch die *Zeitlichkeit* des Seins zu beweisen. Sie vermutet auch, daß Heidegger methodisch nicht sauber arbeitet und daß seine Sprache teilweise nicht oder nicht vollkommen rezipiert wurde! In bezug auf Ewigkeit und Endlichkeit spielen auch *Sorge* und *Zeitlichkeit*

bei Stein keineswegs die Rolle des Endes des menschlichen Seins, sondern sind gerade das, was so weit wie möglich überwunden werden muß, wenn es zur Erfüllung seines Seinssinns gelangen soll.

Zur Planung der Arbeit

In meiner Arbeit soll hauptsächlich die Frage beantwortet werden, ob Steins Versuch, kein *System der Philosophie* zu schaffen, sondern den *Grundriß einer Seinslehre* – zwischen Seinstheorie und christlicher Ontologie –, sinnvoll ist, und wenn ja, inwiefern?

Diese Frage bearbeite ich erstens im Blick auf die Methode: Ist es möglich, die Seinsmetaphysik durch die phänomenologische Methode im zeitgenössischen philosophischen Denken konsequent zu thematisieren? Kann die phänomenologische Analyse bis zum Sinn des Seins zurückgehen? Zweitens, im Blick auf die religionsphilosophische Problematik: Inwiefern ist die innerliche Struktur des menschlichen Lebens auf die Beziehung zwischen Glaube und philosophischer Vernunft – in Sinne von Thomas von Aquin – gebaut? Sind Steins Antworten auf die Frage nach dem Sein grundsätzlich religiöse Antworten? Ist so eine Analyse überhaupt berechtigt?

Innerhalb der Diskussion Steins mit und gegen Heidegger soll Steins Kritik an Heideggers Existenzialphilosophie thematisiert und möglicherweise bewiesen werden. Zentral ist die Auseinandersetzung von *Wesen* und *Existenz*, so wie *Ewigkeit* und *Zeit*.

Was mich von Anfang an an dem Thema fasziniert hat, ist die Beschäftigung mit nahezu den gleichen Themen bei beiden Autoren (Endlichkeit – *Zeitlichkeit* / *Ewigkeit* – *Präsenz* / *Person* – *Existenz*) von unterschiedlichem Standpunkt aus. Deswegen stelle ich mir vor, eine parallele ausführliche Analyse der zwei Hauptwerke *Endliches und ewiges Sein* und *Sein und Zeit* bezüglich der Begriffsklärung zu versuchen: Was ist bei Stein/bei Heidegger *Sein*? Welche Rolle spielen die vielen Auseinandersetzungen und Oppositionen im Leben und Denken dieser zwei Autoren (nicht zuletzt mit Blick auf die ethischen Implikationen ihrer Werke)?

Im Hintergrund sollen das Leben, das historische Umfeld und die religiösen Ansichten der Autoren kritisch beleuchtet werden sowie die Einflüsse und die Begründungen, die sie auf dem philosophischen Weg zur Seinsproblematik führen. Am Anfang des 20. Jahrhunderts beschäftigen sich nämlich mit der persönlichen Wende zum Glauben nicht nur Stein und Heidegger, sondern viele Vertreter der phänomenologischen Bewegung.

Nicht zuletzt sehe ich das Arbeitsthema als Fortführung der Untersuchungen über die Theorie der Person. Unter Berücksichtigung der Grundbegriffe „*Zeit*“ und „*Sein*“ bzw. *Existenz* und *Person*, d.h. einerseits im Blick auf zeitliches Sein und menschliche Realität, andererseits im Blick auf die ontologischen Fragen nach der *Wesens*-Struktur und ihren Bedeutungen, möchte ich die Grundlagen einer ethischen Diskussion legen, die als offene Frage am Ende der Arbeit steht.



MARTIN HÄHNEL, unsere neue studentische Hilfskraft am Lehrstuhl

Zu meiner Person:

- am 25. 2. 1980 in Sebnitz (Sachsen) geboren;
- 1998 Abitur am Götzinger-Gymnasium in Neustadt/Sa.;
- 1999–2004 Studium des Wirtschaftsingenieurwesens an der HTW Dresden und Erlangung des akademischen Titels – dazwischen zahlreiche Praktika und Nebentätigkeiten, darunter ein halbjähriges Praktikum an der AHK Paris (04/03–09/03);
- Sommersemester 2004: Beginn eines Zweitstudiums an der TU Dresden in den Fächern: Philosophie (HF), Romanistik/Französische Literaturwissenschaft, Wirtschafts- u. Sozialgeschichte.

Während der letzten Jahre intensiviere ich meine Beschäftigung mit Werken und Autoren im Spannungsfeld von Literatur und Philosophie. Diese beiden Bereiche betrachte ich seit jeher als Komplementärphänomene, an dessen Rändern ein *tertium comparationis* zum Vorschein kommt, welches bis heute mein Interesse leitet und auch unweigerlich auf religionsphilosophische Themen zusteuert – Kierkegaard, Pascal, Valéry, Wittgenstein, Heidegger, Dávila u. v. m. stehen für die namentliche Besetzung dieser Themen.

Der Lehrstuhl für Religionsphilosophie bietet zahlreiche Möglichkeiten, an den ontologischen Grenzen und existentiell „her-einbrechenden Rändern“ weiterzusuchen, was es uns auch ermöglicht, abgesehen von allseits intendierten Lösungs- und Versöhnungsteologien, die philosophischen Probleme und deren Evokationen zu beschreiben und gegebenenfalls zu ordnen. Dazu gehört auch der Eros, welcher im Mittelpunkt der Vorlesung bei Prof. Dr. Gerl-Falkovitz steht. Dazu werde ich im kommenden Semester ein vorlesungsbegleitendes Tutorium leiten. Für diese Möglichkeit bin ich sehr dankbar und freue mich auf eine fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl.



Vortragstermine

PROF. GERL-FALKOVITZ

- 11.05.07 *Zwischen Labor und Liebe. Nachdenken über das „Machen“ eines Kindes.* Vortrag im Rahmen der Tagung „Un-erfüllter Kinderwunsch“, Kath. Univ. Eichstätt.
- 23.05.07 *Alter und Glaube.* Ringvorlesung der TU Dresden mit dem Hygienemuseum.
- 09.06.07 *Deinen Namen will ich suchen.* Vortrag im Bildungshaus Hoheneichen bei Dresden, 15.30.
- 16.06.07 *Nicolaus Cusanus, De pace fidei.* Vortrag bei der Tagung „Gewalt und Religion“, Univ. Innsbruck.
- 22.-23.06.07 *Romano Guardini.* Freising, Kard. Döpfner-Haus, Freising.
- 10.08.07 *„Mächte und Gewalten.“ Religionsphilosophisches Nachdenken in einem religiösen Minenfeld,* Ökumenisches Institut Niederaltaich (Benediktinerabtei zu Niederaltaich).
- 10.-13.09.07 Vortrag bei der Tagung: Nietzsche als Theologe. Villa Vigoni, Italien.

RENÉ KAUFMANN, M.A.

- 03.05.07 *„Von der Theodizee zur Ratiodizee – die Frage nach Leid, Übel und Bösem im 21. Jahrhundert.“ Annäherungen an die Problematik von Leid, Übel und dem Bösen.* TU Dresden, Umweltringvorlesung „Der Mensch im Spiegel der Technik“, Andreas-Schubert-Bau 28 (ASB, Zellescher Weg 19), 18:30 - 20:00 Uhr.
- 09.08.07 *Philosophische Annäherungen an die Problematik von Leid, Übel und dem Bösen.* Ökumenisches Institut Niederaltaich (Benediktinerabtei zu Niederaltaich).

Neuerscheinungen und Vorankündigungen

ESGA 20: EDITH STEIN, *Geistliche Texte*, hg. und eingel. v. Sophie Binggeli, Freiburg i. Br. (Herder) 2007.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Landschaften der Schuld, der Reue, der Vergebung*, Graz/Wien (Styria) 2007.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Romano Guardini, Briefe an Josef Weiger* (ital.), Brescia (Morcelliana) 2007 [dt. in Vorbereitung beim Verlag Schöningh, Paderborn].

Lehrveranstaltungen im Sommersemester 2007

PROF. DR. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

V: *Gottesbilder, oder: Das Unberührbare berühren? (II): Eros*

ZEIT: Do (3) [d. h.: 11.10 – 12.40 Uhr]; RAUM: ABS/03.

Unter den verschiedenen Gottesattributen ist Liebe einerseits im biblischen Bereich der vorrangige Gottesname, andererseits wird er in stärker magisch oder mythisch verfaßten Religionen auch konterkariert durch „Furchtbarkeit“ und „Zorn“ der göttlichen Wesen. Diese „zwei Seiten“ der Gotteserfahrung stehen keineswegs unverbunden nebeneinander; sie artikulieren vielmehr eine Frage, die religionsphilosophisch zum Verhältnis von gut und böse, Leben und Tod, schöpferischer und zerstörerischer Potenz in der Gottheit führen muß und bis zur ungelösten/unlösbaren Problematik der Theodizee vorstößt. Gleichzeitig läßt sich anthropologisch zeigen, daß eine eher agnostisch verfaßte Gesellschaft diese Antagonismen nicht löst, sondern in den zwischenmenschlichen Bereich verlagert. Die Vorlesung wird daher nicht nur die großen Weltreligionen im Blick auf das Gottesattribut „Liebe“ betrachten, sondern die Frage nach Liebe auch anhand einiger Vertreter der Existenzphilosophie (u. a. Sören Kierkegaard, Simone Weil) stellen.

TPS: *Religionsphilosophie: Texte zur Liebe als Attribut des Göttlichen*

ZEIT: Mi (4) [d. h.: 13.00 – 14.30 Uhr]; RAUM: BZW/253.

Zum Inhalt: s. o.

HS: *Sören Kierkegaard: „Stadien der Existenz“*

ZEIT: Mi (3) [d. h.: 11.10 – 12.40 Uhr]; RAUM: BZW/253.

Sören Kierkegaard (1813-1855) gilt als Begründer der Existenzphilosophie, deren deutliche Spuren über Heidegger bis zur zeitgenössischen Phänomenologie (Lévinas) reichen. Als Antipode Hegels und seines systematischen Denkens beharrt Kierkegaard auf der gedanklich nicht einholbaren Existenz des einzelnen als Ausgangspunkt einer religiös fundierten Anthropologie. Die Analyse von Angst und Verzweiflung, die Diagnostik der Sexualität („Don Juan“) und der Vorläufigkeit der Ethik („Sokrates“) führt zum gedanklichen „Sprung“ in den Glauben („Abraham“). Diese Stadien der Existenz sind nicht kontinuierlich zu leben, sondern unter den Charakter der „Entscheidung“ zu stellen und unter „Furcht und Zittern“ in die letztmögliche (unmögliche?) Beziehung zu Gott zu transformieren. Die Spannweite von Ästhetik, Ethik und Glaube erlaubt keine dialektische, sondern nur eine existentielle Antwort. Gliederung liegt im Sekretariat; Eintrag in die Referentenliste vor dem Beginn erwünscht!

OS: *Phänomenologie der Gabe IV: Edith Stein (1891-1942) [in Zusammenarbeit mit der Universität Breslau]*

Vorbereitende Sitzungen: 15.05. + 26.06.07 (Raum: siehe Aushang).

Blockseminar: Do, 05.07.07 bis So, 08.07.07, Päpstliche Theologische Fakultät Breslau.

Im Rahmen phänomenologischer Anthropologie wurde in den letzten Jahren herausgearbeitet, daß das Dasein nicht als einfacher Selbstvollzug thematisiert werden könne, sondern als ein Sich-Gegebensein. Um diese Aussage klären zu können, bedarf es einer Phänomenologie der Gabe und reziprok der Annahme. Das OS wird die aus dieser Sicht erwachsenden Phänomene sowohl im Blick auf die grundsätzliche Bedeutung der Phänomenologie wie auch im Blick auf die Anthropologie vertiefen. Teilnahmebedingungen: Für Magistranden und Doktoranden nach Anmeldung am Lehrstuhl. Nähere Informationen (Termine, Unterkunft etc.) werden auf der Homepage des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft veröffentlicht.

OS/FS: *Doktoranden- und Magistrandenseminar*

TERMIN/RAUM: Oktober 2007/siehe Aushang.

Das Seminar bietet Doktoranden und Magistranden die Möglichkeit, ihre Forschungen zu präsentieren und zu diskutieren. Zudem versteht es sich als Informationsplattform rund um das Promotionsvorhaben (Formalien, Ordnungen, technische Details, Tagungen, Literatur) und bietet Raum für gemeinsame Studien zu spezifischen Themen und für die Vorstellung philosophischer Neuerscheinungen.

RENÉ KAUFMANN, M. A.

HS: „*Unde malum?*“ – *Zum religiösen und philosophischen Fragen nach Leid, Übel und Bösem (II)*

ZEIT: Do (5) [d. h.: 14.50 – 16.20 Uhr]; RAUM: PAU/212.

Alle Religionen stehen vor der Aufgabe, Antworten angesichts der Existenz des Bösen und des Leidens in der Welt zu geben. Im Seminar soll den zentralen Vorstellungen in religiösen Bezugsrahmen hinsichtlich des Ursprungs des Bösen und Leidens, den Fragen nach seiner (Nicht-)Ursprünglichkeit und seinem Fortbestehen sowie den Aussagen zum Umgang mit dem Leiden nachgegangen werden: Welche (ähnlichen oder differenten) Positionierungen und Wegweisungen geben die Religionen dementsprechend auch zu Fragen der Überwindbarkeit des Bösen wie des Leidens? Begriffsgeschichtlich werden ähnliche Fragen unter dem Terminus „Theodizee“ durch Leibniz in den philosophischen Diskurs eingebracht. Im Kern handelt „die“ Theodizee von der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, von der Infragestellung (des traditionell als allmächtig, allwissend und gütig vorgestellten) Gottes aufgrund leidvoller Erfahrungen der Menschen. Soweit der klassische Problemaufriss. Es gibt jedoch zu dieser Problematik eine reichhaltige und auch disparate Fülle an Standpunkten, Thesen und Theorien, so daß eine letzte Antwort darauf, was unter einer ‚Theodizee‘ zu verstehen sei, nicht leicht fällt. Zur diesbezüglichen Orientierung und als Grundlage eigenständiger Positionierungen empfiehlt sich daher eine Strukturierung des gesamten Phänomenkomplexes, d. h. seine Überprüfung in Hinblick auf grundsätzliche Fragwürdigkeiten und Argumentationsmuster. Im Verlaufe des Seminars werden wir uns daher, ausgehend von einigen klassischen Ansätzen, mit einer Auswahl von jüdischen wie christlichen, antiken, neuzeitlichen und modernen Texten beschäftigen und versuchen, einen solchen strukturellen Überblick sowie ein vorläufiges Begriffsverständnis von Theodizee zu gewinnen. Diese Strukturierungsarbeit sollte es dann wiederum gestatten, auch die religiösen Fragen, Antworten und Argumentationsfiguren stärker zu systematisieren. Ein Textheft mit ausgewählter Primär- und Sekundärliteratur wird zusammengestellt und ist ab Anfang April im Copyshop (Ecke Max-Liebermann-Str./Zellescher Weg) erhältlich. Dieses Textheft, das Programm und weitere Informationen zum PS werden zu diesem Termin ebenfalls auf der Homepage des Lehrstuhls für Religionsphilosophie unter nachfolgender Adresse bereitgestellt: http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph/kauff/material/malum_2/index_malum_2.pdf.

TPS: *Einführung in die Kulturphilosophie (II)*

ZEIT: Do (4) [d. h.: 13.00 – 14.30 Uhr]; RAUM: ASB/328.

Das Proseminar dient der Erarbeitung eines Einstieges in kulturphilosophische Fragestellungen. Dabei sollen ausgehend von (a) Klärungsansätzen und Definitionsversuchen zu den Begriffen ‚Kultur‘ und ‚Kulturphilosophie‘ sowie (b) einer begriffs- und problemgeschichtlichen Skizze zum Gegenstand (c) anhand ausgewählter Texte bedeutsamer Kulturtheoretiker und -philosophen klassische Fragen, Problemstellungen und Positionierungen der Kulturphilosophie erarbeitet und kritisch diskutiert werden. Ein Textheft mit ausgewählter Primär- und Sekundärliteratur wird zusammengestellt und ist ab Anfang April im Copyshop (Ecke Max-Liebermann-Str./Zellescher Weg) erhältlich. Dieses Textheft, das Programm und weitere Informationen zum TPS werden zu diesem Termin ebenfalls auf der Homepage des Lehrstuhls für Religionsphilosophie unter nachfolgender Adresse bereitgestellt: http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph/kauff/material/kphil_2/index_kph_2.pdf.

ANNA MARIA MARTINI, M. A.

PS: *Ethik in den Weltreligionen*

ZEIT: Do (2) [d. h.: 9.20 – 10.50 Uhr]; RAUM: ABS/01/H.

Das Proseminar richtet sich an Studierende des Grundstudiums, die bereits Grundkenntnisse in den Weltreligionen erworben haben. Wir werden anhand von Originaltexten (in Übersetzungen) aus den fünf Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam diskutieren. Bei den unterschiedlichen Dialog-Bemühungen zwischen den Religionen rückt besonders die ethische Komponente des religiösen Lebens in den Blick. Es werden dabei das Gottes- und Menschenbild in den einzelnen Religionen und die daraus resultierende Vorstellung vom rechten Tun herausgearbeitet. Die Frage nach dem Geschlechterverhältnis soll hier mit berücksichtigt werden. Schließlich werden die Ähnlichkeiten und Differenzen im Ethos der verschiedenen Religionen bestimmt.

TPS: *Anthropologie der Geschlechter (Blockseminar)*

ZEIT: Mo, 09.07. bis Fr, 14.07.07, 18.00 – 21.00 Uhr; RAUM: siehe Aushang.

Inwieweit gehört das Phänomen der Geschlechtlichkeit wesentlich zum Menschen? Spielt es eine konstitutive Rolle oder ist es ein rein sozio-kulturelles Phänomen? Diesen und anderen damit zusammenhängenden Fragen wollen wir in dem Seminar anhand von Texten aus Religion und Philosophie nachgehen. Ein entsprechendes Textheft wird erstellt.

SUSAN GOTTLÖBER, M.A.

TPS: *Epistemologische Demut und Infinitätsspekulation – Nicolaus Cusanus lesen*

ZEIT: Di (4) [dh.: 13.00 – 14.30 Uhr]; RAUM: BZW/A418.

Nicolaus Cusanus (1401-1464), spekulativer Denker und Kirchenfürst, gehörte zu den einflussreichsten Denkern seiner Zeit. An der Schwelle zur Neuzeit stehend, vermittelte er wie kaum ein anderer zwischen den verschiedenen philosophischen (Aristotelismus und Neuplatonismus) und theologischen Ansätzen (affirmativer und negativer Theologie), die er zu einer neuen, fruchtbaren Einheit führte. Und so entwirft er in seinen Schriften eine Gott, Welt und Mensch einander zuordnende Ontologie, in der er kritisch die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens reflektiert. In diesem Seminar sollen anhand verschiedener Schriften seine Hauptgedanken entfaltet werden: der Zusammenfall der Gegensätze, die Lehre vom Nicht-Wissen und Gott als der Nicht-Andere. Zudem soll untersucht werden, inwiefern Aspekte des cusanischen Denkens auch für eine gegenwärtige Diskussion (man denke nur an den innerreligiösen Diskurs) fruchtbar sein können. Ein Textheft wird erstellt.

DR. MICHAEL SPANG

TPS: *René Descartes: „Meditationen“*

ZEIT: 21.06 – 25.06.07 ; RAUM: siehe Aushang.

*Die Frage „Was ist die unbezweifelbare Basis aller Erkenntnis?“ bildet den Ausgangspunkt der „Meditationen“ von René Descartes (1596-1650). Durch den Rückzug auf ein vollkommen sicheres epistemologisches Fundament, die Gewißheit der eigenen Existenz, entwickelt der Autor Zug um Zug kohärente Begriffe von Gott, Wirklichkeit und Erkenntnis, durch die er sein rationalistisches Wissenschaftskonzept und sein mathematisches Methodenideal metaphysisch abzusichern versucht. Die lateinische Schrift, unterteilt in sechs argumentativ aufeinander aufbauende Kapitel, ist in einem schlichten, selbstreflexiven Stil gehalten. Literaturgrundlage: René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt, Stuttgart (Reclam) 1999.**

DR. THOMAS BROSE

TPS: *Umstrittene Aufklärung. Zur Diskussion um die „Bestimmung des Menschen“ im Spannungsfeld von Religion, Vernunft und Macht (Blockseminar)*

ZEIT/RAUM: siehe Aushang.

*Den Ausdruck „Bestimmung des Menschen“ hat der Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding 1748 geprägt. Er bezeichnet auf treffende Weise, worum im religionsphilosophischen Diskurs des 18. Jahrhunderts in Frankreich, England und Deutschland gleichermaßen gerungen wurde: um ein orientierendes Menschenbild. Im Seminar ist geplant, umstrittene Menschenbilder anhand ausgewählter Texte zu rekonstruieren; dabei soll der Epochenbegriff „Aufklärung“ in Hinblick auf „Religion“, „Vernunft“ und „Macht“ buchstabiert werden, um Kontur zu gewinnen. Einführende Literatur: Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*; Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*; *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, hrsg. v. Raffaele Ciardone (Reclam); die Artikel „Aufklärung“ und „Deismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.*

Vorschau auf die Lehrveranstaltungen im Wintersemester 2007/08

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

V: *Gottesbilder: Gewalt und Freiheit.*

TPS: *Textseminar zu: Gottesbilder: Gewalt und Freiheit.*

HS: *Edith Stein: Phänomenologie und Glaube.*

OS: *Phänomenologie.*

DS: *Vorstellung der Forschungsprojekte.*

René Kaufmann, M.A.

HS: *Paul Ricœur. Phänomenologie der Schuld.*

TPS: *Husserl und Reinach lesen. Einführungen in die Phänomenologie.*

TPS: *Einführung in die Kulturphilosophie.*

Anna Maria Martini, M.A.

HS: *Ansätze zu einer Phänomenologie der Geschlechter in Religion und Philosophie.*

TPS: *Einführung in die (monotheistischen) Weltreligionen.*

Susan Gottlöber, M.A.

TPS: *„Schönheit als Zugang zum Göttlichen“.*

Autoren

THOMAS BROSE, Dr. phil.; Promotion zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann; maßgeblich beteiligt bei der Gründung des „Philosophisch-Theologischen Forums“ an der Humboldt-Universität mit dem Ziel, den Guardini-Lehrstuhl neu zu beleben; bis 2004 Bildungsreferent in der Berliner Hochschulgemeinde und publizistisch tätig. Er arbeitet als Koordinator für Religion und Wertorientierung bei der Konrad-Adenauer-Stiftung und ist Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Prof. Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c. (geb. 1945), Prof. f. Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Schwerpunkte in Forschung u. Lehre: Philos. der Frühen Neuzeit, Antike Philosophie, Nicolaus Cusanus, Dt. Idealismus, Philos. des 19. u. 20. Jhdts., Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft, (religionsphilos.) Anthropologie d. Geschlechter.

SUSAN GOTTLÖBER, M.A. (geb. 1976), seit 2004 Promotion am Lehrstuhl f. Religionsphil. u. vergl. Religionswiss. (TU Dresden) zum Thema „Gegen Indifferentismus und für ein neues Toleranzkonzept – Nicolaus Cusanus‘ ‚Cribratio Alcorani‘ – Anstoß für einen interreligiösen Diskurs?“.

STEPHAN GRÄTZEL, Prof. Dr. phil. (geb. 1953 in Wermisdorf/Sachsen). Lehrtätigkeit am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz seit 1979 und an der Université de Bourgogne Dijon 1990–1993. Seit 1998 Universitätsprofessor für Philosophie. Leiter des Arbeitsbereichs Praktische Philosophie und seit 2005 der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie. Aktuelle Publikationen: *Methoden der Praktischen Philosophie* (2007), *System der Ethik* (2006), *Dasein ohne Schuld* (2004).

FRIEDRICH HAUSEN, M.A. (geb. 1975), Promotion (Arbeitstitel: *Das Wertdenken Max Schelers. Grenzen und Potentiale*); Stipendiat der Hans-Seidel-Stiftung.

REINHARD HILTSCHER, PD Dr. phil. habil. (geb. 1959), wiss. Mitarbeiter des Instituts für Philos. (TU Dresden), 1986: Prom. in Philos. („*Kant und das Problem der Einheit der endl. Vernunft*“); 1997: Habil. in Philos. („*Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilos. Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*“); Schwerpunkte in Forschung u. Lehre: Antike Philos. (bes. Aristoteles), Frühe Neuzeit (bes. Descartes und Leibniz), Kantforschung, Dt. Idealismus (bes. Fichte u. Hegel), Neukantianismus (bes. Südwestdt. Schule).

URSULA JASCHKE (geb. 1967), Diplom-Theologin (kath.), Bakkalaureat in Philosophie, Promotion (Arbeitstitel: „*Die Frage nach der Frage und dem Fragen bei Jacques Derrida*“).

SOPHIA KATTELMANN (geb. 1976), Dipl.-Kffr., 1996–2001: Studium der Betriebswirtschaftslehre, seit 2002: Studium der Philosophie (HF), Soziologie (NF) und Evangelischen Theologie (NF) an der TU Dresden.

RENÉ KAUFMANN, M.A. (geb. 1972), seit April 2004: wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Promotion (Arbeitstitel: „*Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik*“).

ANNA MARIA MARTINI, M.A. (geb. 1973), seit Oktober 2004: Mitarbeit als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden); Diss.-Projekt: *Geschlechteranthropologie*.

THOMAS RENTSCH, Prof. Dr. phil. habil. (geb. 1954), Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Praktische Philosophie/Ethik (TU Dresden); Schwerpunkte in Forschung u. Lehre u.a.: Mitherausgabe des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter/K. Gründer) u. der *Wittgenstein Studies*; moderne systematische Philosophie, Praktische Philosophie, Ethik, Philosophische Anthropologie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Rechtsphilosophie, Sprachphilosophie, Hermeneutik, Begriffs- und Systemgeschichte, Geschichte der Metaphysik.

WOLFGANG RIESS, M.A. (geb. 1938), z. Z. Doktorand (Dresden, Thema: *Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein*).

LIDIA RIPAMONTI, M.A. (geb. 1976), Mag. Phil.; seit 2004 Promotion (TU Dresden, Thema: „*Die Frage nach dem Sein. Edith Stein in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*“); 2006–07 Mitübersetzerin bei der italien. Ausgabe der Werke Romano Guardinis (Morcelliana).

MICHAEL SPANG, DR. PHIL. (geb. 1968), wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden) in einem DFG-Projekt zu Anna Maria van Schurman; 2000: Promotion in Philosophie (TU Kaiserslautern, Arbeit über *Sprachphilosophie und Rhetorik bei Giordano Bruno*), Lehraufträge für Philos. an der TU Kaiserslautern, der Univ. Flensburg u. der TU Dresden; Arbeitsschwerpunkte: Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts (v. a. sprachphilosophische, ethische und anthropologische Aspekte).

ENRICO SPERFELD (geb. 1976), 1. Staatsexamen Lehramt für Gymnasien (Musik, Philosophie und Ethik), derzeit: Doktorand, Forschungsaufenthalt an der Univ. Zielona Góra (Polen), gefördert von der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit, Promotionsthema: „*Arbeit bei Józef Tischner. Der dialogphilosophische Arbeitsbegriff des Solidarność-Philosophen*“.

JÖRG SPLETT, Prof. em. f. Phil., Dr. phil. (geb. 1936); nach der Promotion bei Max Müller Assistent von Karl Rahner, lehrte er von 1971–2005 als Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. (fortgesetzt wird dort derzeit sein Montagsseminar für Gasthörer), zugleich als Gast an der Hochschule für Philosophie in München (auch dies nimmt er weiterhin wahr); daneben in der Erwachsenen-, Lehrer- und Priesterfortbildung tätig; Schwerpunkte in Forschung und Lehre, u. a.: Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie sowie Geschichte der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert.

EVA STURM (geb. 1979), 1. Staatsexamen Lehramt an Gymnasien (Deutsch und Ethik), derzeit: Freie Mitarbeiterin im Erich-Kästner-Museum (Dresden).

Vorschau auf den nächsten Rundbrief

Schwerpunkt des nächsten religionsphilosophischen Rundbriefes (Nr. 30, WS 2007/08; geplantes Erscheinungsdatum: Oktober 2007) wird die Problematik von Leid, Übel und Bösem sein.

Wir laden alle an dieser Thematik Arbeitenden herzlich zur Mitarbeit ein und würden uns über die Zusendung interessanter Beiträge zu dieser Thematik sehr freuen.

Aus dem Inhalt

GOTTLÖBER, <i>Editorial</i>	I
I. THEMENSCHWERPUNKT RELIGIONSPHILOSOPHIE	
<i>Interview zur Religionsphilosophie</i>	3
SPLETT, <i>Philosophie als Religionsphilosophie?</i>	5
RENTSCH, <i>Relevanz und Plazierung der philosophischen Gottesfrage im Spannungsfeld der Gegenwart</i>	5
GRAETZEL, <i>Aufgaben der Religionsphilosophie heute</i>	8
GOTTLÖBER, „Der Glaube ist der Ursprung des Denkens“ (<i>De docta ignorantia III,II</i>) – Nicolaus Cusanus: Einheitsdenker und Brückenbauer zum Humanismus	9
SPANG, <i>Vernunft, Gott und religiöser Glaube bei René Descartes</i>	10
BROSE, <i>Wege aus dem Labyrinth – Orientierungsversuche im Zeitalter der Aufklärung?</i>	11
HILTSCHER, <i>Externe und interne Perspektive einer geltungstheoretischen Religionsphilosophie. Oder: Quintus Fabius Maximus und die Religionsphilosophie</i>	12
RIESS, <i>Religion und Phänomenologie – Edith Stein</i>	16
SPERFELD, <i>Józef Tischner. Ein Solidarność-Philosoph mit phänomenologischen und dialogphilosophischen Wurzeln</i>	17
HAUSEN, <i>Religionsphilosophie im Film</i>	19
II. REZENSIONEN	
BROSE, <i>Erwachte Glaubensmacht. Religion, Gewalt und Gewaltlosigkeit im Spiegel neuer Publikationen</i>	20
KAUFMANN, <i>Rache, Zorn und Zeit</i>	22
HAUSEN, <i>Der Kampf Schestows. Anmerkungen zur Erstübersetzung der Schrift: „Fatales Erbe. Über die mystische Erfahrung Plotins“</i>	26
III. ZUR DEBATTE	
MARTINI, <i>Zur aktuellen Debatte um Familie und Kinderbetreuung</i>	28
IV. ZUM LEHRSTUHL	
JASCHKE, MIELCHEN, <i>Oberseminar „Phänomenologie der Gabe – ‚Es gibt!‘“ (III)</i>	29
KATTELMANN, STURM, <i>Michel Henry: Radikale Lebensphänomenologie und phänomenologische Methode</i>	31
RIPAMONTI, <i>Die Frage nach dem Sein. Edith Stein in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger (Vorstellung eines Dissertationsprojektes)</i>	34
HÄHNEL, <i>Vorstellung unserer neuen studentischen Hilfskraft am Lehrstuhl</i>	35
<i>Vortragstermine und Neuerscheinungen</i>	35
<i>Lehrveranstaltungen im SS 2007</i>	36
<i>Vorschau auf das WS 2007/08</i>	38
<i>Autoren</i>	39

Impressum

Herausgeber:

Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft,
Technische Universität Dresden,
Philosophische Fakultät,
Institut für Philosophie,
01062 Dresden.

Sitz: 01069 Dresden, Zellescher Weg 17,
5. Stock, Zi. A 522,

Tel.: 0351/463-32689,

Fax: 0351/463-37051,

Email: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de,
rene.kaufmann@tu-dresden.de.

Redaktion, Satz und Layout:

René Kaufmann.

Druck:

Copy Cabana, George-Bähr-Str. 18, 01069 Dresden.

Auflage:

150 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April/Mai und September/Oktober).

Homepage:

http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph