

Rundbrief – Nr. 33 – 2009



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, ZI. 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!

Sowohl in der Philosophie als auch in den Religionen ist die Frage nach dem Wesen und dem Sein des Menschen ein ganz wesentlicher Bestandteil der Reflexion. In der Vielfalt der Ansätze und Antwortversuche auf die Frage, was denn der Mensch sei, zeigt sich die Vielschichtigkeit und Rätselhaftigkeit unserer selbst – wir sind uns selbst (um es mit einem Begriff von Lévinas zu benennen) – „Geheimnis“. In diesem Wort steckt ein zweifaches Moment: nämlich zugleich Heimat und Fremde, man könnte auch sagen Vertrautheit (im Sinne von Gewusstheit) einerseits und Entzogenheit andererseits. Das Moment des Entzogenen (bei zugleich selbstverständlich-vertrautem Umgang damit im Lebensalltag) – so möchte man meinen, wenn man in die Philosophiegeschichte schaut – scheint sich besonders in Bezug auf die Frage nach unserem Geschlechtlich-Sein zu zeigen. In der Tat gibt es eigentlich erst seit dem letzten Jahrhundert umfangreichere (und ernst zu nehmende) Bemühungen, das Phänomen der Geschlechtlichkeit auch philosophisch zu erhellen. Da die Geschlechtlichkeit eine Grundkonstante im menschlichen Dasein ist, gehört sie zu den wesentlich zu diskutierenden Themen in der philosophischen Anthropologie, der Religionsphilosophie und der Phänomenologie. Dabei spielen beispielweise folgende Fragen eine wichtige Rolle: *Kommt dem Menschen die Geschlechtlichkeit – gleichsam von außen – nur als ein Haben zu, das frei gestaltbar und veränderbar ist bzw. eventuell sogar ganz unberücksichtigt bleiben kann? Oder ist die Geschlechtlichkeit für das Wesen des Menschen konstitutiv – ist sie also ein Sein? Inwieweit ist die Geschlechtlichkeit ein rein leibliches oder auch ein seelisch-geistiges Phänomen? In welchem Zusammenhang steht die Geschlechtlichkeit mit der Personalität und der Würde der Person des Menschen? Gibt es da Unterschiede zwischen Mann und Frau, zwischen dem männlichen und weiblichen Ge-*

schlecht? Daran anschließend: Wie ist überhaupt die Geschlechterdifferenz zu fassen? Welche Formen von Geschlechterverhältnissen und Geschlechtsidentitäten lassen sich denken? Es ist ein sehr komplexes Thema, welches noch viele Forschungsfelder eröffnet. In dem vorliegenden Rundbrief finden Sie einige Ausführungen und Rezensionen zu dieser Thematik, die diesmal einen Schwerpunkt bilden soll. Leider gab es einige Absagen von möglichen AutorInnen, so dass dieser Bereich etwas dünner als geplant ausfällt. Umso mehr mögen Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, die vorhandenen Inhalte und Fragestellungen zur Anregung dienen und fruchtbare Gedanken wecken, die bei Gelegenheit vertiefend ausgetauscht werden könnten. Ein großer Dank sei denjenigen ausgesprochen, die ihre meines Erachtens sehr wichtigen Beiträge dazu gegeben haben und damit die aktuelle, ja durchaus zukunftssträchtige Debatte bereichert haben. Zu dieser Thematik wird ebenfalls zu gegebener Zeit ein Band in unserer Thelem-Reihe erscheinen. Wie gewohnt werden in diesem Rundbrief aber auch andere religionsphilosophische Inhalte zur Sprache kommen, Veranstaltungen und Projekte vorgestellt sowie aktuelle Neuerscheinungen rezensiert. Insbesondere sei bereits auf die Juni-Tagung „Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit“ im nächsten Jahr hingewiesen, mit der wir die Reihe der Europa-Tagungen fortsetzen wollen. In diesem Jahr ist zudem der erste Tagungsband „Europäische Menschenbilder“ erschienen. Die meisten von Ihnen werden ihn schon in Händen oder zumindest Kenntnis davon haben. Sie werden dazu spätestens im nächsten Rundbrief eine (weitere) Rezension finden. Weitere Informationen zu den Tagungen finden Sie auch wiederum im Internet.

Viel Freude beim Lesen wünscht Ihnen

Ihre ANNA MARIA MARTINI, M.A.

I. THEMENSCHWERPUNKT: *GESCHLECHTLICHKEIT DES MENSCHEN*



Kurze Einführung in die Thematik. Grundfragen und Problemstellungen

ANNA MARIA MARTINI, M.A.

Was hat es mit der Geschlechtlichkeit auf sich? Was kann man darunter verstehen? Welche Bedeutung wurde/wird ihr beige-

messen? Wie hängen Geschlechtlichkeit, Leiblichkeit und Personalität zusammen? Wir haben es hier mit einer Zweifelt in der Existenzweise zu tun; es gibt *zwei Weisen des Mensch-Seins*, wobei wir aber insgesamt von „Menschsein“ sprechen, was zugleich auf eine *wesentliche Gemeinsamkeit* beider Daseinsweisen hindeutet. Wie ist dieses Phänomen zu denken, zu deuten und zu verstehen? Dazu sei zunächst einmal ein Blick in die religiösen Schriften getan, in denen sich vielfältige Deutungsansätze – vor allem in mythischer Form – anthropologischer Grundkonstanten und Lebenserfahrungen finden. Dabei sei insbesondere auf den biblischen Ansatz Bezug genommen: Er spielte in der Philosophiegeschichte eine entscheidende Rolle und wurde wiederum in der Gender-Forschung eher kritisch aufgegriffen. „Kein Text der Bibel oder einer anderen heiligen Schrift hat solche Wirkungen gehabt auf das, was als christliches Frauenbild bezeichnet wird, wie die ersten drei Kapitel der Bibel. Dies gilt sowohl für die Beziehung der Geschlechter, für die Aussagen über Mann und Frau [...] als auch für die Stellung des Menschen“¹. Kritisch merkt die Bibelwissenschaftlerin Schüngel-Straumann an: „Die Bibel wurde immer *selektiv* gelesen, und es ist erstaunlich, oft sogar beschämend, was alles aus den Texten von Gen 1 – 3 heraus-, besser gesagt: hineininterpretiert wurde.“² Dabei seien die Deutungen oft zu Ungunsten des weiblichen Geschlechts ausgefallen.³ Nun hatten diese Texte aber ebenfalls eine große Bedeutung für das Personwürde-Verständnis in der abendländischen Geistesgeschichte, so dass es auch vor diesem Hintergrund wichtig ist, sie sich genauer anzuschauen. Genesis 2 und 3 sind älter als Genesis 1; ich beginne also – im Anschluss an Schüngel-Straumann – mit ein paar Bemerkungen zu Gen 2. Die Auslegungsgeschichte ist sehr vielschichtig, weshalb ich nur auf Weniges mir wichtig Erscheinendes verweise: Bei der Erschaffung des Menschen „bildete Gott, der HERR, den Menschen, aus Staub vom Erdboden und hauchte in seine Nase Atem des Lebens; so wurde der Mensch eine lebende Seele“⁴. Hier ist der Mensch „Erdling“ („adam“ – von „adamah“), ausgestattet mit einer lebendigen Seele. Über *Geschlechtlichkeit* wird hier zunächst noch nichts ausgesagt. Der Ausdruck „adam“ ist „ein Gattungsbegriff und bezeichnet nie ein Einzelwesen“⁵. Das heißt, der Begriff ist ursprünglich *offen auf beide Geschlechter* hin, weshalb innerhalb der Geistesgeschichte immer wieder auch die Frage diskutiert wurde, ob es sich bei „adam“ um ein *androgynes* Wesen handle. Erst durch die Teilung in zwei Wesen ließen sich dann deutlich Mann und Frau unterscheiden. Die geschlechtsspezifischen Ausdrücke dafür sind

„isch“ und „ischah“.⁶ „adam wird durch die *’iššāh* zum *’iš*, zum Mann. Diese Erkenntnis einmal der Gleichwertigkeit, dann aber auch der Unterschiedenheit der Geschlechter ist also nicht, wie viele spätere Interpretationen nahelegen, mit dem sogenannten Sündenfall verknüpft.“⁷ Interessanterweise bleibt aber weiterhin die Bezeichnung „adam“ für „Mann“ im Gebrauch, was in nachfolgenden Interpretationen und Auslegungen zur Folge hatte, dass häufig die Frau als etwas vom Manne Abgeleitetes betrachtet wurde. Dies wurde auch mit der (zeitlichen) Versetztheit der Erschaffung der Frau begründet. Im Anschluss an die Sündenfallzählung in Gen 3 – so der Grundtenor vieler Deutungen und Lesarten – sei die Frau erstrangig in der Sündenordnung, aber zweitrangig in der Schöpfungsordnung; sie galt (und gilt zum Teil heute noch – auch in anderen Religionen) als die Verführerin des Mannes, die ihn vom eigentlichen Heilsziel abbringe. Diese Sichtweise hat sich bis in den sozialen Alltag negativ für die weibliche Hälfte der Menschheit ausgewirkt, was dazu führte, dass eine Reihe von Gegenentwürfen insbesondere im Anschluss an Gen 1 entstanden sind, die wiederum die Würde und das Menschentum des Mannes *und* der Frau herausstellen.⁸ Sie sind heute vor allem im Feminismus (besonders in der feministischen Theologie und Philosophie) und auch in der Gender-Forschung zu finden. Als Pionierin der sogenannten Gender-Theorie ist vor allem Judith Butler zu nennen, die die These vertritt, dass Geschlechterrollen und Geschlechtseigenschaften rein *konventionell* (also sozio-kulturell bedingt, zugeschrieben), nicht aber *wesenhaft* seien.⁹ Allerdings bleibt bislang die Frage offen, was denn das *Wesen des Geschlechtlichen* sei. Warum und inwiefern sind wir geschlechtlich? *Sind* wir geschlechtlich oder *haben* wir unser Geschlecht (gleichsam als ein Äußeres)? Inwiefern ist unsere Geschlechtlichkeit mit unserer Ichhaftigkeit und Personalität verknüpft? Lässt sich zur Problematik der Geschlechtlichkeit überhaupt ein sachlicher Zugang finden, der vorurteilsfrei und nicht wertend dieser Thematik begegnet? Mit der Frage nach der Geschlechtlichkeit ist die Frage nach der *Leiblichkeit* verbunden, die insbesondere durch den Anstoß in der Phänomenologie wieder neu ins Blickfeld, ja sogar zum Teil ins Zentrum des Philosophierens gerückt ist. So ist es vor allem der *Phänomenologie* (besonders der Husserlschülerin Edith Stein) zu verdanken, dass Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit nicht länger als Randphänomene, sondern in neuer Weise in der philosophischen Anthropologie thematisiert werden können. Unser Dasein ist stets leiblich und damit geschlechtlich verfasst. Wir finden uns leiblich vor. „Was das Denken ständig vergisst, ist dieser radikal-phänomenologische Vorrang des Lebens, indem sich das Denken für das Prinzip jeder Erkenntnis, von allem von uns Erkennbaren sowie von allem für uns Existierenden hält. Dieses Vergessen erweist sich als besonders katastrophal, wenn es um das Denken des Körpers bzw. dessen geht, was mit ihm in einem unüberwindbaren Verhältnis verbunden

ist: um das Fleisch, unser Fleisch.“¹⁰ Das bedeutet, dass unser Ich, unsere Personenwürde notwendig mit unserer leiblich-geschlechtlichen Verfasstheit zusammenhängt. „Tatsächlich ein Sich zu sein, ist nichts anderes, als sich selbst gegeben zu sein, ohne dass diese Selbstgebung diesem Sich von sich aus zukäme.“¹¹ Sofern wir aber fragen, warum wir uns in *lebendiger, leiblich-geschlechtlicher* Form gegeben sind und nicht in irgendeiner anderen Weise, berühren wir die *Sinnfrage* des Daseins überhaupt. Deshalb ist es meines Erachtens ein heute mehr denn je notwendiges und einzuforderndes Desiderat, Leib, Geschlecht und Person neu in Zusammenhang zu denken. Damit könnte einerseits einer Naturalisierung/ Biologisierung des rein Körperlichen und andererseits einer Tendenz zur Leibfeindlichkeit und -vergessenheit etwas entgegengesetzt werden.

Anmerkungen

- 1 HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang – Eva und die Folgen*. Freiburg i. Br. (Herder) 1989, S. 5.
- 2 Ebd.
- 3 Vgl. ebd., auch S. 12.
- 4 Gen 2,7.
- 5 Schüngel-Straumann 1989, S. 103.
- 6 Vgl. ebd., S. 141.
- 7 Ebd., S. 143.
- 8 Vgl. Gen 1,27.
- 9 Vgl. JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990.
- 10 MICHEL HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg / München (Alber) 2004, S. 152.
- 11 Ebd., S. 288.



Gender: Eine Theorie auf dem Prüfstand

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Dass die Gender-Theorie einige Sackgassen aufweist, vor allem im Blick auf ein fehlendes Verständnis von „Leib“, lässt sich unschwer feststellen. Erfreulich ist aber, dass nicht nur „von außen“ kommende, sondern in jüngster Zeit eine anspruchsvolle inner-feministische Kritik der Gender-Problematik erfolgt, die in den Grundzügen auf jene Sackgassen verweist und ein Weiterdenken freiräumt.¹ Diese Kritik steht in der Regel im Rahmen philosophischer Denkansätze wie Phänomenologie und Hermeneutik und macht diese fruchtbar für ein Aufdecken der verborgenen, unbewussten oder auch nur unausgesprochenen Voraussetzungen für Gender. Damit kann die relativ lähmende Debatte, ob Geschlecht Natur oder Kultur sei, wieder Fahrt aufnehmen und vor allem in andere Denkmöglichkeiten vorstoßen.

Die seit rund 25 Jahren im angloamerikanischen Raum entfachte Sex-Gender-Theorie wirft einen Unterschied von biologischem Geschlecht (sex) und zugeschriebener (kultureller, sozialer, geschichtlicher) Geschlechtsidentität (gender) auf, und zwar im Sinne eines Dualismus.² Etwas anders formuliert lässt sich von Determinismus durch Natur versus Voluntarismus durch Selbst- und Fremdwahl sprechen: „Habe“ ich ein Geschlecht oder mache ich mich mit einem Geschlecht meiner Wahl identisch – anders: Ist Frau immer schon Frau oder wer „macht“ Frau zu Frau und Mann zu Mann? Im feministischen Kanon der Sex-Gender-Debatte können beide kontroverse Positionen beispielhaft einerseits an der Lacan-Schülerin Luce Irigaray (*1930) und andererseits an Judith Butler (*1956), Rhetorikprofessorin in Berkeley, entwickelt werden. Zwar widersprechen sich beide elementar, ihr Ziel ist jedoch dasselbe: den Zwiespalt zu entschärfen, ja aufzuheben.

Dennoch bleiben sie – so die auszuführende These – dem angeblich unterlaufenen Dualismus je auf ihre Weise verhaftet: Irigaray der „Natur“, Butler der „Kultur“ des Geschlechtes. Beide Einseitigkeiten werden gegenwärtig auch durch andere Disziplinen gestützt: auf Seiten des Naturalismus durch die Genetik (Hinweis auf den Chromosomensatz xx und xy) und die Evolutionstheorie (Hinweis auf den genetischen Vorteil durch geschlechtliche Fortpflanzung); auf Seiten der Kulturtheorie durch den Konstruktivismus und eine Radikal-Semiotik (nach der es keine „Sachen“, nur noch Zeichen über Zeichen über Zeichen gibt, oder mit den Worten von Gertrude Stein: „Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose...“ Denn was eine Rose „wirklich“ sei, entgehe der Sprache).

Luce Irigaray: Geschlecht ist ontologisch vorgegeben.

Irigaray besteht auf der sexuellen Differenz als einer *ontologischen* Differenz (in Anlehnung an Heidegger) oder als einem nicht weiter aufzulösenden Unterschied: Insofern ist für sie die Sex-Gender-Dualität zugunsten der sexuellen Vorgabe aufzuheben.

Aus ihrem umfangreichen Schrifttum lassen sich drei Hin-sichten auf die Naturhaftigkeit von Geschlecht heraus-schälen³:

- Die Geschlechtsdifferenz ist insofern unter allen sonstigen Unterscheidungen zwischen Menschen (nach Alter, Ethnie, Kultur etc.) einzigartig, als sie nicht zu unterlaufen oder aufzuheben sei;
- in der Folge bedeutet dies eine grundsätzliche Unergründbarkeit oder Nichterkennbarkeit des anderen Geschlechts⁴;
- Geschlechtsdifferenz ist nicht nur körperlich, sondern auch sprachlich bestimmt; Sprache und Geschlechtlichkeit formieren und verstärken sich gegenseitig, sind ausgeprägt und unhintergebar symbolisch vermittelt⁵.

Der letzte Überschnitt in den symbolischen Bereich von Geschlecht lässt auch Welt und Dinge binär – geschlechtlich – lesen: Ein Beispiel sind die weiblichen und männlichen Arti-

kel vieler Sprachen für nicht-menschliche Gegenstände und Zusammenhänge. Andererseits könnte mit demselben Argument gleichfalls eine „konstruierte“ oder „fließende Identität“ verbunden werden: Weshalb ist „die Sonne“ im Deutschen weiblich, „sol“ aber in den romanischen Sprachen männlich konnotiert? Irigaray beharrt jedenfalls auf dem unhintergehbaren, letztlich ontologischen Unterschied des Geschlechts, bei allen individuell und sozial möglichen Variablen, die ja nicht aus dem binären System heraustreten, auch wenn sie die Zuordnung männlich-weiblich umdrehen.

Mit der Ausweitung der Körperlichkeit auf das Symbolische ist Irigarays *politisches* Ziel bestimmbar: die Entlarvung und Zerstörung einer bisherigen westlich-maskulinen Deutungshoheit von Kultur, Geschichte, Ökonomie und das Aufbrechen einer neuen, durchgängig binären Kultur – allerdings eben um den Preis der Unergründbarkeit des anderen Geschlechts. Dieser Preis habe in Zukunft Bemächtigungsversuche des „Unbekannten“ über das „Unbekannte“ auszuschließen – so die „Ethik der Differenz“. In einem weiten Sinn handelt es sich um die Ethik, ein unerreichbar Anderes einfachhin zuzulassen, ihm (politischen) Platz einzuräumen, in diesem Fall konkret: dem weiblichen Anderen einen gleichgewichtigen Blick auf Welt nicht mehr vorzuenthalten.

Judith Butler: Geschlecht ist semantisch konstruiert.

Butlers Ansatz ist demgegenüber *erkenntnistheoretisch*: Alles Wirkliche muss durch Erkennen/Sprechen vermittelt sein, auch der (eigene) Körper. Normativität könne niemals aus der Natur, immer nur aus Kultur stammen; die Rede von Mann und Frau im Blick auf den Körper sei in ihrer verborgenen, durchwegs unbewussten Normativität aufzudecken. Erst der Imperativ der heterosexuellen Norm führe zu einer binären Geschlechtswahrnehmung: Allein diese sei erlaubt und sinnvoll – und werde daher als einzige eingeblendet. Andere geschlechtliche Möglichkeiten gerieten damit von vornherein aus dem Blick. Wenn diese Konstruktion – Geschlecht als Folge einer latenten, nicht begründeten Norm – durchschaut sei, ver falle damit auch die Auffassung von einem „anderen“ Geschlecht.⁶

Konkret bedeutet „Durchschauen“ eine neue Praxis und Gegennormierung: Homosexualität, möglicherweise sogar inzestuöse Verbindungen werden als *politisches* Mittel vorgeschlagen, um als Ziel den Staat und die Gesetzgebung zu einer Abschaffung bisheriger Normierungen zu zwingen und die individuelle Wahl variabler Geschlechtsbetätigung außerhalb irgendwelcher Normen zu ermöglichen. Staat und Recht werden in Bezug auf Geschlecht unnötig; Staat wird in Individuen atomisiert, deren Geschlechtsbezeichnung als (vorläufige) Geschlechtsorientierung nicht mehr abgefragt werden darf.

Butlers Radikal-Konstruktivismus unterläuft der Absicht nach ebenfalls den Sex-Gender-Dualismus, indem Erkennen, Sprache und Symbolik einfach auf den Körper geschrieben werden, und zwar eher vom Individuum, weniger von einer gemeinsamen Kultur ausgehend (genauer: Kultur soll über Individuen verändert werden). Die Faktizität des Körpers gilt als leer, als *tabula rasa* je meines Entwurfs; insofern kann (soll?) er mehrfach und immer wieder überschrieben werden. Fließende Identität hat auch das (aufklärerische) Denken von Subjekt als oktroyierte Norm aufzudecken. Dieser Vorschlag geht folgerichtig an die Grenzen der Sprache, sofern

sie unschwellige Normen oder eben binäre geschlechtliche Zuweisungen tradiert. Tatsächlich ist die Umformung von Sprache ebenfalls ein politisches Ziel dieser Art von Konstruktivismus.⁷ Auch Grammatik wird aufgebrochen: In englisch-sprachigen Ländern, vor allem in den USA und Australien, wird anstelle von he/she oder her/his tendenziell das „gender-neutrale“ they oder their im Sinne eines Singulars (!) propagiert, auch wenn es grammatisch missverständlich wird. („This person carries their bag under their arm.“) In Spanien ist es unter der sozialistischen Regierung bereits Gesetz, anstelle von Vater und Mutter in den Geburtsurkunden nur noch „Progenitor A“ und „Progenitor B“ einzutragen, um Geschlechtsangaben zu vermeiden.⁸ Dass es damit sprachlich nur noch „Erzeuger“, nicht aber mehr „Gebärende“ gibt, ist offensichtlich gegen eine sperrige Sprache, die noch prämodernen Mustern verhaftet bleibt, in Kauf zu nehmen.⁹ Erinert sei an Doderers Dictum: „Das Grammatische ist autonom; es hat eigene Gesetze, die weder vom Theologischen, noch vom Moralischen, noch von Wissen und Kenntnissen – insbesondere nicht von solchen in der Psychologie! – oder etwa gar vom Disziplinären abzuleiten sind; es ist so autonom wie das sexuelle Wohlgefallen etwa, das ebenfalls von keinem außerhalb seiner liegenden Gebiete her erregt, und von dort aus auch kaum wesentlich beeinflusst werden kann. Hier wie dort fallen unsere Wert-Skalen dahin, kann ein anderes Wert-System gehäht werden.“¹⁰

Kritische Rückfragen

Vergleicht man Irigaray und Butler, so wollen beide den Sex-Gender-Dualismus auflösen; dennoch sind ihre Theorien unvereinbar. Eben dies führt in die Sackgasse, verrät „einen Mangel an Reflexion hinsichtlich der Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie“.¹¹

Irigaray setzt zwar nicht naiv auf eine unvermittelte „Erfahrung“, weist aber letztlich ihre These von der „Nichtverstehbarkeit“ des anderen Geschlechts nicht aus. Begründen kann sie dies nur auf den *faktisch* unterschiedlichen männlichen oder weiblichen Körper, diese Faktizität müsste aber erkenntnistheoretisch tiefer durchdacht, nämlich symbolisch überstiegen werden. Denn in der Folge würde die ontologische Differenz auch ein schwerwiegendes Problem aufwerfen: Sofern Welt (nur) über den eigenen Körper erschlossen wird, würde es letztlich zur Erschließung zweier nicht oder schwer aufeinander beziehbarer Welten kommen – die ontologische Differenz würde sich zu einer Doppelwelt des männlichen oder weiblichen Blicks erweitern. Um diese These zu stützen, müsste noch eine je eigene geschlechtsdifferente Sprache, Kultur, Sozialität aufgewiesen werden (wo gab und gibt es sie in der Geschichte – oder müsste man von einer kruden durchgängigen Ausschaltung dieser zweiten weiblichen Welt ausgehen?); zumindest muss eine weiblich gelesene Welt nach Irigaray in Zukunft politisch eingefordert werden. Kommunikationshemmungen sind damit vorgezeichnet, und zwar auf Dauer – sogar um so mehr, je mehr sich die als dominant betrachtete männliche Kultur auf nur *ein* mögliches Modell von Welterschließung zurückzunehmen hat. So angenehm vieles bei Irigaray berührt, zumal sie auf dem Boden der Differenz und des Staunens am anderen bleibt¹², so gelingt die Brücke zum anderen Geschlecht nur in der Weise von Beschwörungen. Erkenntnistheoretisch bleibt unklar, wieso der „andere“

Körper nicht zugleich zur Selbsterfahrung führt – bleibt er tatsächlich im Bereich des „ganz anderen“?

Insofern ist Irigarays vermeintliche „Naivität“ zwar nicht einfach ihrem ontologischen Ausgang als solchem verdankt, sie speist sich aber rückwirkend aus dem gewünschten Ziel: eine „andere Welt“ von und für Frauen zu legitimieren. Um diesen Preis werden aber einheitliche, vermittelbare Weltansichten oder doch wenigstens „Segmente“ von Übereinstimmung nicht wirklich thematisiert: Wo grenzt sich Unterschied von Spaltung ab? Wo unterläuft bleibende Differenz das Denken und die gemeinsame Aufgabe einer gemeinsamen Welt? Ist Geschlecht durch nichts „aufzuheben“? Ist Weltansicht tatsächlich durchgehend sexuell konnotiert – also vom Leib anfangend über die Seele bis zum Geist? Spitz gefragt: Gibt es doch die „weibliche Mathematik“? Selbstverständlich würde Irigaray dies verneinen, aber theoretisch erhält sie nicht den Selbstüberstieg des Geschlechts durch (gemeinsame) Sprache und Symbolik. Erkenntnis bleibt tendenziell rückgebunden an Leib und Geschlecht.

*

Butler andererseits lässt eine entgegengesetzte, tief problematische Ausblendung, fast überscharf, erkennen. Ihr „Linguizismus“¹³ verstärkt sogar den Sex-Gender-Dualismus, den er aufzulösen beabsichtigt: Sie versteht den Körper als un-wirkliches, un-soziales, passives Objekt, nicht mehr als Subjekt des Diskurses: Er spricht nicht mehr mit, macht selbst keine Aussage mehr über sich. Dieses Verstummen oder Sich-willenslos-Überschreiben-Lassen weist auf ein entschieden dominantes Verhalten zum Körper hin: Keinesfalls ist er mehr „Leib“ mit eigener „Sprachlichkeit“, z. B. in seiner unterschiedlichen Generativität von Zeugen und Empfangen/Gebären oder in seiner unterschiedlichen leibhaften Erotik von Eindringen und Annehmen/Sich-Nehmen-Lassen. Zum „Ding“ reduziert, bleibt er gleichgültig gegenüber dem willentlich Verfügbaren. Aus Leib mit der Wortwurzel lb- (wie in „Leben“ und „Liebe“) wird endgültig Körper (corpus in der Nähe von corpse). Seine Symbolik wird nicht fruchtbar, die phänomenale Selbstaussage kastriert.¹⁴

Die radikal dekonstruktivistische Gender-Theorie steht dem Gedanken einer Gegebenheit des Geschlechts deswegen abweisend gegenüber, weil darin ein rascher Schritt vom Sein zum Sollen vermutet wird. Dieses Tabu wäre aber mittlerweile umgekehrt zu befragen: Statt des „biologistischen Fehlschlusses“ herrscht hier ein „normativistischer Fehlschluss“: Normen werden einfach – je nach Situation, je nach Individuum – als willkürlich gesetzt verstanden und daher aufgehoben, ohne je einen sachlichen Bezug vorauszusetzen. Das Ich kennt keine Fleischwerdung; der Körper ist „Platzhalter des Nichts“ und Hüter der ‚tabula rasa‘ seiner scheinbar völlig ausgeräumten Ankunfts-stätte“¹⁵. So gesehen liefert Butler eine erneute Variante der extremen Bewusstseinsphilosophie mit ihrer hartnäckigen Körper-Geist-Spaltung (die eigentlich als „phallogozentrisch“ angegriffen wird). Der Vorwurf maskulinistischer Subjektzentriertheit mit Fixierung des Objekts ist solcherart geradewegs umzudrehen. Butlers Epistemologie schaltet Ontologie einfachhin aus. Von woher der Wunsch zur Überschreibung (genauer: Beschriftung) des Körpers genommen wird, bleibt unklar – gibt es nicht wenigstens vage reale Vorgaben für diesen Wunsch? Wenn schon Text: Ist der

Leib nicht wenigstens ein „Palimpsest“, will sagen ein Dokument, dessen Erst-Beschriftung, obwohl ausradiert, hie und da wieder durchschimmert? Ist er nicht sogar ein „Kryptogramm“, ein „Intext“, der im (beliebig?) dekonstruierbaren Text hartnäckig aufscheint?¹⁶ Die Dekonstruktion des Leibes gerinnt zur Geste des Imperators, der in fremdes unkultiviertes Gebiet eindringt und es besetzt – obwohl er dies doch selbst „ist“. Widerstandslos, ja nichtig bietet sich der Leib als „vorgeschlechtlicher Körper“ an.

Vorgabe und Anverwandlung

Der Gedanke der Selbstgestaltung des Menschen – im Blick auf Butler – ist an sich gesehen weder sachlich falsch noch moralisch böse. Er gründet in der merkwürdigen – auszeichnenden wie gefährlichen – Tatsache, dass der Mensch unter den anderen Lebewesen tatsächlich eine Sonderstellung einnimmt, auch im Blick auf sein Geschlecht – schon rein naturwissenschaftlich betrachtet. Die Sonderstellung beruht – nach Jahrzehnten der vergleichenden Verhaltensforschung bekannt – auf der Instinktarmut, der erstaunlichen „Unbehaustheit“ des Menschen in der Welt. Positiv: Er hat zwar keine Reiz-Reaktions-Sicherheit wie ein Tier, dafür aber Freiheit vom Instinkt und Freiheit zur Welt und zu sich. Freiheit *von* bietet volles Risiko der Fremd- und Selbstgefährdung. Freiheit *zu* bildet zugleich die schöpferische Flanke: zur Gestaltung von Welt und Mensch – als *homo faber*. Anthropologie kommt daher nicht umhin, den Menschen als spannungsreiche Wirklichkeit zu beschreiben, das heißt als zwischen Polen „ausgespannt“: dem Pol einer gegebenen Ausstattung der „Natur“ und dem Gegenpol der Veränderung: einem Werden, einem Futur, der „Kultur“. „Werde, der du bist“, formuliert der orphische Spruch, aber was so einfach klingt, ist das Abenteuer eines ganzen Lebens. Abenteuer, weil es weder eine „gusseiserne“ Natur noch eine beliebige „Kultur“ gibt, sondern *datum* und *factum* in lebendiger Beziehung stehen: zwischen Grenze der Gestalt (positiv: dem „Glück der Gestalt“) und Freiheit (positiv: „dem Glück des Neuwerdens“).

In Anwendung auf die vorliegende Frage heißt das: Ein Tier *hat* seine Geschlechtlichkeit und muss sie nicht gestalten; daher ist seine naturhaft gesicherte Sexualität frei von Scham und funktional eindeutig auf Nachkommenschaft gerichtet. Ein Mensch *ist* und *hat* seine Geschlechtlichkeit *und* muss sie gestalten: Sie ist nicht einfach naturhaft gesichert, vielmehr kulturell bestimmt und schambesetzt wegen des möglichen Misslingens; außerdem ist sie funktional nicht notwendig an Nachkommenschaft gebunden. Wir sind nicht distanzlos eins mit der Geschlechtlichkeit, sondern von ihr distanziert: In ihr tut sich ein Freiraum für Glücken und Misslingen auf, auf dem Boden der unausweichlichen Spannung von Trieb (naturhafter Notwendigkeit) und Selbst (dem Freimut der Selbstbildung). Fleischwerdung im eigenen Körper, Anverwandlung der körperlichen Vorgabe in den eigenen Leib, „Gastfreundschaft“ („hospitalité“ bei Levinas) gegenüber dem anderen Geschlecht sind die Metaphern, die den Vorgang der Annahme, nicht der Rebellion oder Neutralisierung, Nivellierung und „Verachtung“ der Vorgabe kennzeichnen.

Zugleich gilt es im Blick auf Irigaray, aus dem Geschlecht keine Barriere zu bauen, sich nicht ins Anderssein zu verbarrikadieren, der möglichen Verliebtheit ins Doppel-Rätsel des Eigenseins und Andersseins nicht nachzugeben. Auch die

Mythen wissen von der Versuchung, in der „Brünne“ Brunhildes, im Schlaf Dornröschens, im Namen-Rätsel der Turandot eigen-sinnig zu verharren, den Löser nicht zuzulassen, ihm unübersteigliche Hindernisse zu bauen, die er möglicherweise mit dem eigenen Tod bezahlt.¹⁷ Gerade die älteren Mythen lassen den Geschlechterkampf zu Ungunsten beider enden – im tödlichen Missverstehen, in der Hassliebe des Unerreichbaren; erst das Märchen lässt die Beziehung glücken.

Daher ist das zwiefache Geschlecht einer kulturellen Bearbeitung nicht nur zugänglich, sondern sogar darauf angewiesen. Nur – im Unterschied zu Butler –: Selbstgestaltung ist in eine komplexe Ausgangslage gestellt. Geschlechtlichkeit ist zu kultivieren, aber *als* naturhafte Vorgabe (was könnte sonst gestaltet werden?). Kultivieren meint: weder sich ihr zu unterwerfen noch sie auszuschalten. Beides, Natur und „Überschreibung“, lässt sich an den zwei unterschiedlichen Zielen der Geschlechtlichkeit zeigen: der erotischen Erfüllung im anderen und der generativen Erfüllung im Kind, wozu allemal zwei verschiedene Geschlechter voraussetzen sind. „Zur erotischen Rechtfertigung des Menschen gehört das Kind“ – solche Sätze können neuerdings wieder philosophisch geschrieben werden.¹⁸ Und auch das Kind selbst ist wiederum kein Neutrum, sondern tritt als „Erfüllung“ des Liebesaktes selbst in das zweieitliche Dasein.

Zur kulturellen Bearbeitung gehört andererseits, aus der Zweieit in eine *gemeinsame* Welt zu blicken. Fruchtlos wird die Geschlechtsdifferenz dann, wenn sie aus der Zweieit einen Antagonismus des Herrschens und Sich-Unterwerfens (beides auch noch gegenseitig) ableitet. Diese Verstörung der Geschlechter ist hinlänglich bekannt und kulturgeschichtlich wirksam (gewesen). Zu diesem Geschlechterkampf, zum Messen aneinander kann die zunächst „unschuldige“ Vorstufe des Sich-Nicht-Verstehens durchaus verleiten. „Frauensprache“/ „Männersprache“ ist immer noch nicht die Sprache zweier gegenseitig Taubstummer, oder weniger dramatisch ausgedrückt: ist immer noch nicht Schicksal. Denn: Gerade auch das Geschlecht will noch einmal überstiegen, transzendiert werden – eben auf den anderen hin; in diesem Übersteigen liegt die Beglückung, eben im Finden des „Anderen“. Wo das Geschlecht im leeren Suchen zerschellt, was zu den tragischen Möglichkeiten gehört, ist damit nicht schon sein Kern des „Über-sich-Hinaus“ trügerisch. Religiöse Kulturen wissen von der Möglichkeit eines Alleinseins, das sich auf ein göttliches Gegenüber bezieht – über das Geschlecht hinaus.

Welche Lösungen wahrt das Christentum?

Es macht die Not unserer Existenz aus, dass sie alle Lebensvollzüge degradieren kann. Es gibt die Zweckgemeinschaft Ehe, den Selbstgenuss im Sex, das frustrierte, leergewordene Zölibat, das erzwungene, lähmende Alleinsein. Bibel und Kirche, die an dieser Stelle immer seltener befragt werden, „wahren“ jedoch eine „Lösung“ der geschlechtlichen Phänomene. Wenn am Ende eines philosophisch argumentierenden Artikels das Christentum als Erkenntnisquelle eingeführt wird, scheint dies ein unzulässiger Ebenenwechsel zu sein. Es geht dabei aber gerade nicht um theologische Setzungen, sondern um jenen intellektuellen Thesaurus, der in den eher narrativen biblischen Sätzen und in den Theologien der Jahrhunderte phänomenal erschlossen werden will. Es ist aller Energie des Denkens wert, den Aussagen über den Ur-Sprung

des Geschlechts nachzudenken. Was wird darin sachlich „verwahrt“?

Zunächst eine Einsicht in Fehlentwicklungen, an zweiter Stelle eine Formulierung von „Fleischwerdung“, auch im Geschlecht.

Tatsächlich gibt es vor dem Maßstab der Bibel drei große (Fehl)entwicklungen schon antiker Art, die bis zum heutigen Tage wirksam sind. Zum einen: Die Vergötterung des Geschlechts wird wie alle welthaften Götzendienste abgewiesen (Ex 20, 4f). In einer magischen Kultur sind alle ekstatisch-rauschaften Zustände, auch der Sexualgenuss, als unmittelbare Anwesenheit eines geheimnisvoll Göttlichen (*Numinosen*) gesehen, gefeiert, ja angebetet worden, z. B. in der Form von Fruchtbarkeitsriten. In der heutigen Form hat sich dies als das verantwortungslose Überwältigen-Lassen durch den Trieb, dem man sich wie einer fremden Macht ausliefert, erhalten. Mit dieser Potenz wird auch in den Medien gespielt: mit dem Feuer einer tiefen, noch ungeordneten Faszination, die „wie von außen“ anspringt.

Zum zweiten verwirft die Bibel den egozentrischen Ich-Genuss, der das Gegenüber nur werkzeuglich (sklavisch) nimmt – hier fällt das Wort „Unzucht“ (Mk 7, 22; Röm 13, 13; Gal 5, 19; 1 Petr 4, 3). Aus seiner scheinbaren Antiquiertheit übersetzt: Man kann den Leib zum (animalischen) Körper degradieren, die Persönlichkeit ausklammern und den Trieb zum mechanischen Ablauf herabsetzen. Solche „Abspaltungen“ bringen den ‚Sex‘ hervor, der im Grunde die Beziehung zu einer Ware erniedrigt und, noch deutlicher ausgedrückt, gerade die Frau, neuerdings auch den Mann, als Ware verkauft. – Noch im 19. Jahrhundert betrachtete übrigens eine atheistisch eingefärbte Medizin – im Soge der Aufklärung – alle Leibvorgänge als bloße Maschinenreaktionen (1748 erschien das berühmte Buch „L'Homme machine“ / „Die Menschmaschine“ von La Mettrie). Auch seelische Empfindungen, die Liebe eingeschlossen, wurden als steuerbare Abläufe gedeutet, als unfrei-mechanisch. In diesem Sinne konnte man auch von „Geschlechtsteilen“ an der Körpermaschine sprechen. Solche „Teile“ können verkauft oder hergegeben werden, aber „das Ganze“ behält man für sich, auch in der Geschlechtsbeziehung.

Drittens widerspricht die Bibel aber auch einer nicht minder gefährlichen Einschätzung eines übersteigerten Idealismus: Der Leib wird vom Geist getrennt gesehen und diesem untergeordnet. Wieder wird hier die Person in ihre „Teile“ zerschnitten, nur dass das Geistige als Maßstab empfunden wird. Hier kommt es zur Scham, überhaupt einen Leib zu haben (wie in der Spätantike häufig formuliert), ja der Bereich der Sexualität wird als tierisch empfunden. Das orphische Wortspiel „Körper-Gefängnis“ (*soma sema*) wirkt durch die abendländische Geistesgeschichte in mannigfaltigen (auch christlichen) Umsetzungen. Diese Wirkung ist umso stärker, als ja tatsächlich Leib, Sexualität und Geist nicht einfach aufeinander zugeordnet sind; nicht zuletzt ist die Scham eine Antwort auf dieses Empfinden, in seinen Anlagen uneinheitlich zu sein. Auch außerhalb des Christentums gibt es, wie die Kulturgeschichte breit belegt, eine Fülle von unterschiedlichen Überformungen des Geschlechts durch Tabu, Askese, Triebverzicht.

Diesen Überformungen des Geschlechts stehen Entwürfe gegenüber, die den Leib – im Alten wie im Neuen Testament – als Träger der Personalität (subjektiv) sehen, und (intersubjektiv) weitergehend als Träger aller Beziehungen, zu Welt, den Menschen, zu Gott. Im Alten Testament ist die innere Nähe von Geschlechtsliebe und Gottesbeziehung mit großer Unbefangenheit ausgesprochen, am strahlendsten im Hohelied, wo die leibliche Liebe der beiden Menschen zueinander auch auf die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf gelesen werden kann (und in der mystischen Tradition lange gelesen wurde). Nicht zuletzt: Gerade die *Fleischwerdung* Gottes ist ein Neueinsatz und eine Herausforderung: Wie kann Gott überhaupt einen Leib und ein Geschlecht annehmen? Dies ist entgegen allen Idealisierungen leibloser Göttlichkeit die eigentliche Unterscheidung von allen anderen religiösen Traditionen, sogar vom Judentum. *caro cardo* – das Fleisch ist der Angelpunkt. Die Inkarnation Gottes setzt das gesamte Leibphänomen in ein neues, unerschöpfliches Licht¹⁹ – nicht minder die leibliche Auferstehung zu todlosem Leben. Auch Kirche wird als Leib gesehen, das Verhältnis Christi zur Kirche als bräutliches (Eph 5, 25), und die Ehe wird zum Sakrament: zum Zeichen realer Gegenwart Gottes in den Liebenden. Es ist dieses Rückbinden des Geschlechts in seinen zentrifugalen Möglichkeiten an den ganzen Menschen, das die Bibel vorstellig macht: damit der ganze Mensch sich übersteigt, und nicht nur seine Biologie oder sein Geist ins Leere, ins Du-Lose wegstreben.²⁰ Stattdessen spricht die Sprache, wieder einmal überraschend, vom Gegen-Über: worin der Anteil des „Über“ gerade am Du zu erfahren ist. Auch dahin muss Geschlecht bearbeitet, kultiviert werden, aber nicht um seiner Zähmung oder sogar Brechung willen, sondern seiner wirklichen und wirksamen Ekstase wegen.²¹ Ekstase meint: „Liebe. Man verlegt den Mittelpunkt aus sich selbst heraus.“²²

Allerdings: „Aber wiederum in eine endliche Sache.“²³ Das Glücken der Geschlechtlichkeit kann daher weder durch das Sakrament noch durch anderen Segen garantiert werden, aber christlich angeben lassen sich die Elemente, unter denen die schwierige Balance gelingen kann: a) den Leib in seinem Geschlecht und b) in der Anlage für das Kind als Vorgabe anzuerkennen. Anders: Im Endlichen zu verbleiben – im Geschlecht sich nicht selbst genug sein können, im Kind zu „sterben“. Das ist kein naiver Naturbegriff mehr, sondern die schöpferische Überführung von Natur in kultivierte, angenommene, endliche Natur.

Dennoch und gerade deswegen steht sie im Raum der Übersteigung und nicht in einem flachen Materialismus. c) Auch der Eros wird in den Bereich des Heiligen gestellt: im *Sakrament*. Auch Zeugung und Geburt werden in den Bereich des Heiligen gestellt: Sie sind paradiesisch verliehene Gaben (Gen 1, 28). Nie wird nur primitive Natur durch Christentum (und Judentum) verherrlicht: Sie ist vielmehr selbst in den Raum des Göttlichen zu heben, muss heilend bearbeitet werden. Hildegard von Bingen sagt den schönen Satz, Mann und Frau seien „ein Werk durch den anderen“ (*unum opus per alterum*). Wie tief solches Werk im Leiblichen verankert ist, zeigt eben das Kind. „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“, formulierte der Pietist Friedrich Christoph Oetinger. „Fruchtbarkeit ist das Ende der Werke Gottes“, könnte man der Sache nach weiterformulieren, leiblich und geistig verstanden.

Geschlecht ist Selbstgewinn und Selbstverlust im anderen, es ist fleischgewordene Grammatik der Liebe. Leib ist schon Gabe, Geschlecht ist schon Gabe – aber nicht im Festhalten als „meine“, „dir“ unzugängliche Habe, sondern im Weitergeben, sogar im Entäußern, im Armwerden am anderen, zugunsten des anderen. Aber auch nicht im Verwerfen der Gabe und in ihrem Umschreiben zur Selbstbemächtigung, in der Sterilität der Verweigerung: Ich will mir nicht gegeben sein. Nicht zufällig entfaltet sich heutiges phänomenologisches Fragen an einem Denken der „Gabe“, wie Husserls Letztbegriff der „Gegebenheit“ weiterformuliert wird.²⁴

Geschlechtlichkeit ist Grund und Ur-Sprung des von uns nicht Machbaren, der Passion des Menschseins. „Liebe, Schmerz der getrennten Existenz. Zwei Wesen sollen eines sein, doch wenn sie eines wären, würde sich dieses Wesen selber lieben, und welchen schlimmeren Albtraum könnte man sich vorstellen? (...) Narziß verlangt von sich selbst, ein anderer zu werden, um ihn lieben zu können. Der Liebende verlangt von der Geliebten, dass sie er wird.“²⁵ Reich an dieser Zweiheit und arm durch sie – mit ihr begabt, uns selbst aber nicht genügend, wie Platon im Symposion zeigte, abhängig von der Zuwendung des anderen, hoffend auf die Lösung durch den anderen, die aus dem Raum des Göttlichen kommt und in ihrer höchsten, fruchtbaren Form dorthin zurückleitet (Gen 1, 27f). Was also im griechischen Denken ein „Fehl“ ist: die mangelnde Einheit, wird im biblischen Denken zum Glück der Zweiheit, die vom *einen* Ursprung unterfangen wird.

Zu modischer Breite angewachsen ist heute ein ideologisch unterfüttertes Ausweichen vor dem anderen Geschlecht, seiner Zumutung durch Anderssein. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet jeweils die Zwei-Einheit aus Gegensatz, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem (allerdings nur quasi, weil ein Partner doch die „andere“ Rolle übernimmt). Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig greifen, die alte Genesis-Vision heute erneuert werden, dass sich in dem Einlassen auf das fremde Geschlecht eine göttliche Spannung, die Lebendigkeit des Andersseins und die Not(wendigkeit) asymmetrischer Gemeinschaft ausdrückt? Schöpferisches, erlaubtes, leibhaftes Anderssein auf dem Boden gemeinsamer göttlicher Grundausstattung – mit dem Antlitz von Frau oder Mann: Das ist der Vorschlag des Christentums an alle Einebnungen, Dekonstruktionen, Neutralisierungen.

Im Blick auf die programmatische Bedeutung des Geschlechts sieht Maximus Confessor (um 580-662) ein einigendes Ziel dieser glücklichen Zweiheit, worin ihr jetzt noch mögliches Unglück: die postlapsarische Verstörung, der fruchtlose Kampf gegenseitiger Unterjochung, gegenseitigen Nicht-Verstehens aufgehoben ist. Geschlecht kann ja auch von seinem Wort-sinn, dem „Geschlachtetsein“ oder Hälftigsein, her gelesen werden. Die Brutalität des Nur-Geschlechts, der „Fluß-Gott des Bluts (...) ach, von welchem Unkenntlichen triefend“²⁶, muss daher nach Maximus endgültig vermenschlicht werden: „Zuerst einigte Gott in sich uns mit uns selbst, indem er die Scheidung in Mann und Weib aufhob und uns aus Männern und Weibern, an denen diese Unterschiedenheit des Geschlechtes das Hervorstechendste ist, einfach und schlechthin zu Menschen machte, im wahren Sinne des Wortes, da wir ganz nach ihm geformt wurden, sein unentstelltes Ebenbild heil und unversehrt an uns tragend, an dem kein Zug von

Vergänglichkeit und Verderbnis mehr sein kann; dann einigte er mit uns um unsern Willen die ganze Schöpfung, indem er durch das, was die Mitte einnimmt, die Extreme des Alls zusammenfasste, wie die Glieder eines Ganzen, das Er selbst ist, um sich herum Paradieseswelt und Menschenwelt miteinander untrennbar verwebend: so verband er Paradies und Erde, Erde und Himmel, Sichtbarkeit und Geisterwelt miteinander, da er Leib, Sinnlichkeit, Seele und Geist in sich vereinigte, ganz wie wir sie haben.“²⁷ Das meint nicht neue Leibferne, es meint den nach-denkbaren Horizont verwirklichter Leiblichkeit, die ohne einen göttlichen Horizont schwerlich zu denken ist.

Nachklang aus Brüssel: Gender Mainstreaming

Besteht überhaupt eine Verbindung von der dargestellten radikalen Theorie des konstruierten Geschlechts zu dem heute – auch in Deutschland – politisch geforderten gender mainstreaming?

Befragen wir die eher unklare Definition des Europarates von 1998: „Gender mainstreaming besteht in der (Re-)Organisation, Verbesserung, Entwicklung und Evaluierung politischer Prozesse mit dem Ziel, eine geschlechterbezogene Sichtweise in alle politischen Konzepte auf allen Ebenen und in allen Phasen durch alle an politischen Entscheidungen beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubeziehen.“ Im übrigen gibt es kaum einen überzeugenden Versuch, dieses Ungetüm von Begriff (also Nicht-Begriff?) in andere Sprachen zu übersetzen.

Offenbar ist mit der vagen Formel kein radikal dekonstruktivistischer Ansatz verbunden. Im Gegenteil scheint damit eine Art Zauberformel gefunden, um allzu begrifflich spröde Überlegungen fernzuhalten und eher pragmatisch vorzugehen. In diesem vagen Sinn haben neuerdings muslimische Frauen aus Pakistan, Iran, Libanon, Marokko, Tunesien bis in die USA sogar den Gender-Jihad ausgerufen.²⁸

Trotz dieses „weichen“ pragmatischen Verständnisses ist zurückzufragen:

- Als gleichstellungspolitisches Instrument ist gender mainstreaming in dieser Definition global, daher diffus und wenig justitiabel formuliert. Wieweit kann es unter welchen Kriterien überprüft/evaluiert werden? Eine Veröffentlichung in 2004 versammelt dazu mehrheitlich kritische Beiträge.²⁹ Und auf welche Konzeption von Frau hin soll verändert werden? Weder zu den Kriterien der Evaluation noch zu den Kriterien einer „geschlechterbezogenen Sichtweise“ ist etwas ausgesagt. Es gibt aber keine subjektlosen Prozesse. Wer befördert oder verhindert die neue Sichtweise? Wo beginnt eine neue Ideologie?³⁰
- Ist gender mainstreaming ein stumpfes, nur modisches Instrument, das reale Fraueninteressen außer Acht lässt? Geschlechterforschung ist zweifellos deswegen notwendig, weil Ungleichheit und nachteilige Ungleichbehandlung – trotz aller Rechtsgleichheit – ein politisch weltweites Faktum und ein empörendes Faktum sind. In diese Forschung gehören aber auch nicht nur modische Begriffe wie Alterität, sondern die konkreten Gebiete, worin sich Ungleichheit manifestiert: Arbeit/Hausarbeit, Ehe, Kindererziehung (nicht: -betreuung), Alter. Zu diesen Stichworten verzeichnet das neue *Lexikon Gender Studies*³¹ auffallend wenig. Wird mit gender mainstreaming nur die weiße akademische Frauenschicht bedient?

- Abgesehen von der Frage der evaluierbaren Durchsetzung stellt sich die vorgängige Frage, ob durch den Begriff Gender nicht – wenigstens unterschwellig – ein leibfernes Selbstverständnis transportiert wird. Was bedeutet der in der Brüssler Definition zentrale Ausdruck „geschlechterbezogene Sichtweise“? Seit etwa zehn Jahren werden Diskussionen unter dem Titel *gender scepticism* geführt, die der Frage nachgehen, ob es überhaupt sinnvoll ist, bei allem und jedem vorrangig nach weiblichen oder männlichen Gesichtspunkten, Handlungsoptionen, Lesarten der Welt zu suchen. Wird damit nicht ein universaler Dualismus in die Welt gesetzt, der viele Dinge semantisch überschreibt, die Welt in eine weibliche und in eine männliche aufteilt? Falls dies sinnvoll sein sollte: Wie wird dieser Dualismus lebenspraktisch überbrückt? Wird der Ausbau „zweier Welten“ zwingend?
- Kritisches Weiterdenken ist jedenfalls gefragt, um die beiden „blinden Flecken“ der gender-Theorie aufzudecken: den übergangenen Leib und die übergangene Generativität. Leben und Lebengeben ist Folge biologischer Geschlechtlichkeit und nicht sozialen Geschlechtes.

Zwei katastrophale vernetzte Vorgänge bedrohen die europäische Gesellschaft zutiefst und bereits nachhaltig: die demographische Entwicklung und die (erneut gestiegenen) Abtreibungszahlen. Frauenpolitik kann daher nicht nur gender-Politik sein; sie hat Leiblichkeit und Generativität als zwei mehr als semantische Faktoren gezielt zu behandeln, zu stützen, aus dem bloß individuell „interpretierten“ Bereich zu einer vorrangigen Aufgabe staatlicher Förderung zu machen. In diesem Sinne wäre deutlich ein neues „Kinder mainstreaming“ anzumelden.

- Ist die Kategorie *gender* nicht zu einlinig und monokausal, um Wirklichkeit sinnvoll und human zu verändern? Daher sind in der Diskussion über gender mainstreaming ja weitere Kategorien der Ungleichheit benannt worden, die mit gender wenig zu tun haben: Klasse und Rasse/Ethnie. Angesichts eines religiös fundierten (und bejahten) Unterschieds der Geschlechter wie etwa im Islam, Hinduismus, Shintoismus etc. müsste dazu sogar noch die Religion treten. Nachhaltige Veränderung bedürfte also weit komplexerer Denkmuster als nur des gender-Begriffs. Bedeutet seine Durchsetzung eher eine „furchtbare Vereinfachung“, die gerade unter globaler Rücksicht allenfalls in der „Ersten Welt“ greift?
- Ist die „Schwesternschaft“ aller Frauen eine problemfreie Selbstverständlichkeit? Ist die Universalität dieses Anspruchs nicht eine genehme Selbsttäuschung? Der Riss im Selbstverständnis von Frauen wird – gerade in globaler Wahrnehmung – immer größer. Kulturell und religiös begründete Sichtweisen von Frau lassen sich kaum vereinen; konkret gehört z. B. dazu ein „haariges“ Thema wie Mädchenbeschneidung (in Europa!), die durchweg von Frauen ausgeführt wird.
- *gender* könnte als ein spätes Ergebnis von Aufklärung angesehen werden; diese unterliegt bekanntlich immer einer immanenten Dialektik. In diesem Fall kann befürchtet werden, dass *gender* bisherige Maßstäbe des Weltverhaltens nicht nur positiv, sondern auch negativ verdrängt oder vereinseitigt z. B. die qualitative Beurteilung von

Ethik: Ist Abtreibung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Ist die Ganzkörperverhüllung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Erlaubt die *gender*-Optik überhaupt noch gender-freie Wertmaßstäbe? Oder ist gender-freies Denken bereits maskulin oder politisch unkorrekt oder voraufklärerisch?

Es wäre der Katholizität des Nachdenkens angemessen, die Aussagen des Evangeliums als mögliches Korrektiv ins Spiel zu bringen. Auch für den neuen „Hauptstrom“ des Denkens gilt: Weder „Natur“ (Biologie) noch „Kultur“ (zugeschriebene Rolle) sind von sich aus „heil“ oder können durch soziale Maßnahmen zu einer überzeugenden Integrität und Identität ausgestaltet werden. Die grundsätzliche „Versehrtheit“ der menschlichen Existenz bedarf selbstverständlich menschlicher Anstrengung zur Heilung oder wenigstens Linderung. Dennoch ist es entscheidend, den Horizont der Lösung nicht nur innergesellschaftlich anzusetzen.

Die biblische Genesis weiß von der „Verstörung der Geschlechter“ und durch das Geschlecht; sie weiß auch von einem (Er)Löser. Eine solche Sicht belastet nicht, sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung, das Unterlegenheitssyndrom, die eingebaute Frustration des Nichtänderkönnens. Und hier beginnt ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Der Glaube lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und Verändern als notwendig, aber als vorläufig und kontingent. Säkulare Heilsideologien müssen christlich immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Solcherart kritische Gesellschaftspolitik erlaubt Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der „Befreiung“.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Sammelbände: SILVIA STOLLER/VERONICA VASTERLING/LINDA FISHER (Hg.), *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven NF 9), Würzburg (Königshausen und Neumann) 2005; sowie aus der Argumentation des Christentums: MICHELLE M. SCHUMACHER (Hg.), *Women in Christ. Towards a New Feminism*, Grand Rapids 2004.
- 2 Vgl. den Artikel von OLIVIER BOULNOIS, „Die sexuelle Differenz“, in: IKZ Communio 4 (2006).
- 3 Das Folgende führt weiter aus eine Argumentation von VERONICA VASTERLING, *Zur Bedeutung von Heideggers ontologischer Hermeneutik für die feministische Philosophie*, in: Silvia Stoller u. a. (Anm. 1), S. 67–95, 87.
- 4 LUCE IRIGARAY, *Ethik der sexuellen Differenz* (1984), Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991, S. 21.
- 5 Zur Bedeutung von „symbolischer Vermittlung“ s. erneut Olivier Boulnois.
- 6 Vgl. JUDITH BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1997.
- 7 Vgl. ANN PAUWELS, *Gender Inclusive Language: Gender-Aspekte der Globalisierung der englischen Sprache*, Vortrag im Gender-Kompetenz-Zentrum der HU Berlin vom 16. April 2004. Sie betonte, in Singapur werde das singular verstandene „they“ nur zu 3, 6% benutzt, in Australien dagegen zu 74, 9% (geschrieben und gesprochen). Pauwels ist Professorin für Linguistik, The University of Western Australia. Vgl. http://www.teagirl.arts.uwa.edu.au/presentations_and_publications.
- 8 Beim Kongress für die Familie in Valencia (Juli 2006), wozu der Heilige Vater erwartet wurde, sagte Kardinal Trujillo in Anspielung auf dieses Gesetz, man müsse wohl jetzt „the Holy Progenitor“ begrüßen.
- 9 Tatsächlich hatte auch die PDS 2001 in den Deutschen Bundestag den Antrag eingebracht, Geschlechtsbezeichnungen als diskriminierend aus dem Personalausweis zu tilgen.
- 10 HEIMITO VON DODERER, *Commentarii. Hellblaues Buch*, 10. 4. 1953, xx, 202.
- 11 VASTERLING, a. a. O., S. 89.
- 12 „Admiration“ im Sinne von „Erstaunen“ wird zu einem zentralen Begriff in: LUCE IRIGARAY, *Passions élémentaires*, Paris (Minuit) 1982.
- 13 VASTERLING, a. a. O., S. 91.
- 14 Vgl. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Zwischen Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung*, in: IKZ Communio 3 (2001), S. 225 – 237, wo auch Edith Steins Phänomenologie der Leiblichkeit herangezogen wird.
- 15 FERDINAND ULRICH, *Der Nächste und Fernste – oder: Er in Dir und Mir. Zur Philosophie der Intersubjektivität*, in: Theologie und Philosophie 3 (1973), S. 317–350, 318.
- 16 Ein Kryptogramm ist eine Folge von Buchstaben, die in einen Text eingelassen sind, aber durch eine Hervorhebung (z. B. durch Rahmen, eine Figur) in einem zweiten Zusammenhang zu lesen sind; meisterhaft sind etwa die Kryptogramme von Rabanus Maurus.
- 17 Vgl. dazu HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kvelaer (Butzon&Bercker) 2009.
- 18 FERDINAND FELLMANN, „Das Paar“. *Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, Berlin (Parerga) 2005.
- 19 S. die phänomenologische Analyse bei: MICHEL HENRY, *Fleischwerdung*, übers. v. Rolf Kühn, Freiburg (Alber) 2000.
- 20 RILKE thematisiert immer wieder eine Liebe, die über das Du des Mädchens hinweg in „Weltraum“, ins „Offene“ geht; vgl. die zweite Duineser Elegie.
- 21 Vgl. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräffeling (Resch) 2001.
- 22 SIMONE WEIL, *Cahiers. Aufzeichnungen*, übers. v. Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. München (Hanser) 1993, Bd. II, S. 83.
- 23 Ebd.
- 24 Vgl. dazu die phänomenologischen Arbeiten von Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Bernhard Waldenfels, Michel Henry, in einem weiteren Sinn auch von Martin Buber und Ferdinand Ulrich.
- 25 SIMONE WEIL, *Cahiers* II, S. 75.
- 26 RAINER MARIA RILKE, *Die dritte Duineser Elegie*, in: Ders., Werke, Frankfurt (Insel) 1980, Bd. II, S. 449.
- 27 MAXIMUS CONFESSOR, *All-Eins zu Christus*, hg. u. übers. v. E. v. Ivanka, Einsiedeln (Johannes) 1961, S. 52f.
- 28 Vgl. ALFRED HACKENBERGER, *Emanzipation im Namen des Islam. Muslimische Frauen proklamieren den „Gender Jihad“*, in: NZZ Nr. 159 vom 12. Juli 2006, S. 25.
- 29 UTE BEHNING u. a. (Hg.), *Was bewirkt Gender Mainstreaming? Evaluierung durch Policy-Analysen*, Frankfurt 2004.
- 30 Auf vermutbare Hintergründe zugunsten einer ideologischen Gleichgeschlechtlichkeit hat verwiesen: VOLKER ZASTROW, *Gender Mainstreaming. Politische Geschlechtsumwandlung*, in: FAZ Nr. 138 vom 19. 06. 2006, S. 8.
- 31 Metzler Lexikon Gender Studies / Geschlechterforschung. Ansätze, Personen, Grundbegriffe, hg. v. RENATE KROLL, Stuttgart 2002, 450 S. Vgl. die Rezension von WIEBKE HÜSTER, *Beim Stichwort „Hausarbeit“ fehlen die Literaturangaben*, FAZ 3.1.2003. Vgl. *Genus – Geschlechterstudien. Gender-Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hg. von HADUMOD BUSSMANN/RENAE HOF, Stuttgart 2005.

Memento nasci: Zur Aktualität der Lehre von Diotima für die gegenwärtige Philosophie des Miteinanderseins¹

TATIANA SHCHYTTSOVA (VILNIUS/MINSK)

Die ersten lateinischen Wörter des Titels haben eine evokative Implikation, die darin besteht, dass an die Stelle des klassischen *memento mori* eine neue Losung – nämlich *Denken an die Geburt* – treten muss. Die Stelle, von der wir reden, ist keineswegs ausschließlich im Rahmen der christlichen Weltanschauung zu lokalisieren. Es geht vielmehr um das Prinzip, das den Herzschlag der klassischen metaphysischen Tradition im Ganzen bestimmt hat, wie es beispielsweise von H. Arendt betont wurde. In der Tat, die abendländische Philosophie entfaltet sich im Schatten des Todes bereits zu Beginn mit der platonischen Bestimmung der Philosophie als einem „Sterben-Lernen“. In der christlichen Weltanschauung ebenso wie in der platonischen Metaphysik war der Zusammenhang von Mensch und Absolutem durch das Verhältnis zum eigenen Tod bestimmt. Ein *richtiges* Verhältnis setzte die Transzendierung über das Weltliche voraus. Dadurch wurde die menschliche Teilhabe am *ordo aeternitatis* vergewissert. Die metaphysische Perspektive des endlichen menschlichen Daseins gründete sich also auf der Erfahrung der radikalen Individuation, die ermöglichte, dass die Seele bei sich blieb, um die klare Beziehung zur ewigen Wahrheit zu erreichen. Mit dem platonischen *Phaidon* verstärkte sich das Verhältnis, das das Profil der abendländischen Philosophie bis zum 20. Jahrhundert bestimmte – das intime Verhältnis des Subjekts zum Tode, welches dem Subjekt das Prinzip seiner Autonomie gewährleistet. Es war im 20. Jahrhundert Martin Heidegger, der den wesentlichen konzeptuellen Zusammenhang von Subjekt und Tod noch einmal neu fixierte. Das Sein des Heideggerschen Daseins, ebenso wie der platonische Dialog der Seele mit sich selbst oder der Dialog mit Gott im christlichen Gebet, hat die ontologische Priorität der Selbst-Isolierung (bzw. Vereinzelung, Unbezüglichkeit) vorausgesetzt, die mit der Eröffnung der Wahrheit des eigenen Daseins verbunden war.

Für die Metaphysik des Subjekts, die ihre geschichtlichen Quellen in der Entdeckung der subjektiven Reflexion bei Sokrates hat², ist also die Unbezüglichkeit des Todes so wesentlich, dass die epochale Destruktion dieser Metaphysik die symbolische Verbindung des Begriffs des transzendentalen Subjekts mit dem Tode direkt oder indirekt betreffen müsste. Es besagt, dass die protokollarische Bezeugung des Todes des Subjekts im gewissen Sinne einen immanenten Spruch bezüglich des Todes selbst enthalten sollte. Heideggers Analytik des Daseins als die letzte große Theorie der transzendentalen Subjektivität macht dabei sehr deutlich, dass ihr monologischer bzw. solipsistischer Charakter in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Verhältnis des Subjekts zum eigenen Tode steht – so dass der transzendente Monolog des Subjekts im gewissen Sinne im Namen des Todes stattfindet. Daraus folgt, dass der Versuch, auf den Todeszentrismus zu verzichten, ihn zu überwinden, einen Gedankengang bildet, für den die Dezentrierung des Subjekts wesentlich ist und als solcher nur im Rahmen der konkreten positiven Analytik des Miteinanderseins entfaltet werden kann.

Die zentrale These dieses Aufsatzes besteht darin, dass der *leitende* Begriff der (nachklassischen) Philosophie des Miteinanderseins der der Geburt ist. Und wenn man demgemäß über

die *metaphysische* Bedeutung der Geburt reden könnte, sollte man hier nicht von der Metaphysik der Selbst-Isolierung, sondern von dem allgemeinen Kern der metaphysischen Problematik ausgehen, den die Frage nach der Erfahrung der Unsterblichkeit (bzw. Unendlichkeit) bildet.

Sofern der Aufsatz einen programmatischen Charakter hat, bleibt er gewissermaßen deklarativ. Es handelt sich um die Philosophie der Geburt im Sinne einer konkreten Metaphysik des Miteinanderseins, deren generelle Richtlinien ich entwerfen möchte. Es geht also um die Erneuerung der bekannten Fragestellung von Hannah Arendt. Sie war die erste unter den sozialen Philosophen/innen im 20. Jahrhundert, die der Sterblichkeit die Natalität explizit gegenübergestellt hat, und zwar als „kategorienbildendes Faktum“, das entscheidende Bedeutung für die Auffassung des sozial-politischen Lebens hat³. Aber diese neue konzeptuelle Positionierung der Geburt bei Arendt blieb nicht nur unentwickelt, sondern auch dem Rahmen der Philosophie des Subjekts verhaftet. Es gibt jedoch noch eine andere philosophiegeschichtliche Quelle, worin die proklamierte Philosophie der Geburt einige paradigmatische Züge bzw. Zugangsweisen finden kann. Die Quelle ist von besonderer Bedeutung auch deshalb, weil sie *gleichursprünglich* mit der positiven metaphysischen Bewertung des Todes im Rahmen des sokratisch-platonischen Paradigmas entstanden ist und eine *extraordinäre* Subordination zwischen Geburt und Tod benennt. Es handelt sich um die Lehre von Diotima, die bekanntlich im Rahmen des *Symposiums* von Sokrates exponiert ist. Ich wende mich also zuerst an das entsprechende Fragment dieses Dialogs, um einen bedeutungsvollen Entwurf der Philosophie der Geburt zu explizieren, der von einer spannenden konzeptuellen Auseinandersetzung mit der platonischen hierarchischen Ontologie gekennzeichnet ist und die paradigmatische Züge für die gegenwärtige Philosophie des Miteinanderseins enthält. Der zweite Teil des Aufsatzes ist der möglichen existenzial-phänomenologischen Entwicklung dieses ursprünglichen Projekts im aktuellen Kontext gewidmet.

Die konzeptuelle Innovation Diotimas tritt besonders deutlich hervor, wenn man ihre Lehre als die *Erwiderung* der im *Phaidon* präsentierten metaphysischen Beurteilung der Geburt und des Todes bestimmt. Die Beurteilung entfaltet sich *sub specie aeternitatis* und kann ganz kurz in den folgenden zwei Punkten formuliert werden: (1) Der Tod ist ein gewisser Agent der Ewigkeit *diesseits* der wahrhaften Welt der Ideen. Seine Leistung ist die *endgültige* Absonderung der unsterb-



lichen Seele vom vergänglichen Leib. Darin besteht die einzigartig positive metaphysische Rolle des Todes. Soweit der Mensch während seines endlichen Lebens eine solche Absonderung bzw. das Sterben praktiziert, beweist er seine Teilhabe an der ewigen Wahrheit. Das Philosophieren erweist sich somit als die wahrhafteste Seinsweise des Menschen. (2) Im Rahmen des metaphysischen Dualismus ist die Geburt das Faktum, das nicht allein keine positive Bedeutung für die menschliche Möglichkeit hat, an dem *ordo aeternitatis* zu partizipieren, sondern von Anfang an als entschiedener Gegner solcher Partizipation erscheint. Nach der *anamnesis*-Theorie ist das Philosophieren als die Neutralisierung der negativen Geburtsfolgen zu verstehen. *Sub specie aeternitatis* besteht die Geburtsleistung in dem totalen Verlust (Vergessen) des wahren Wissens. In diesem Sinne vollzieht sich *anamnesis kontrafaktisch* bezüglich der Geburt.

Diotima ebenso wie Sokrates interessiert sich für die Erfahrung der Unsterblichkeit, d. h. für einen Zugang des endlichen Menschenwesens zur Ewigkeit. Während aber bei Sokrates die *leitende* metaphysische Bedeutung in diesem Sinne der Tod erlangt, entwickelt Diotima den Gedanken über die leitende metaphysische Bedeutung der Geburt. Diese Umwälzung wird möglich kraft einer denkwürdigen Änderung des ursprünglichen Gesichtspunkts. Ohne die platonische ontologische Ordnung als solche direkt zu bezweifeln, führt jedoch Diotima ihre Überlegungen gewissermaßen *sub specie temporis*, und zwar in einem *positiven* Sinne. Es ist auf diese bemerkenswerte Denksituation einzugehen. Die Ewigkeit (die ewig seiende Welt der Ideen) bleibt zwar die substantielle Voraussetzung für das neue Denkprojekt von Diotima. Aber im Unterschied zu Sokrates, der die menschliche, also diesseitige Erfahrung der Unsterblichkeit nur *negativ* als das Sterben-Lernen durchgedacht hat, sucht Diotima eine *positive* endliche Erfahrung der Unsterblichkeit aufzuweisen. Man könnte sagen: Diotima hat es nicht eilig ihr menschliches Leben zu beenden. Statt der Todes- bzw. Sterbenslobpreisung tritt sie im Interesse des endlichen Menschseins auf, indem sie eine konkrete metaphysische Teleologie für die *Diesseitigkeit* entwirft.

Um diese neue positive Dimension der „endlichen Unendlichkeit“ zu begründen, entwickelt Diotima, wie bekannt, die einzigartige Lehre über *Eros*. Seine Figur verkörpert bei Diotima die bezeichnete Dimension als solche und ist der dualistischen Logik des Platonismus nicht untergeordnet. Der *Eros* ist laut Diotima weder sterblich noch unsterblich. Er ist ein Genie in dem Sinne, dass er beide ontologische Dimensionen (das Sterbliche und das Unsterbliche) vermittelt und dadurch in Verbindung bringt. Das entscheidende Moment liegt darin, wie sich diese sonderbare erotische Leistung in der phänomenalen Welt ergibt, wie sie erscheint. Ja, die Genialität des *Eros* schließt auch das Vermögen ein, die genannte Verbindung aufzuzeigen. Nun, es ist nach Diotima der Akt des Gebärens und das Faktum der Geburt, worin sich diese ambivalente Verbindung manifestiert. Die Erzeugung, sagt Diotima, ist das Ewige und das Unsterbliche, „wie es im Sterblichen sein kann“⁴.

Im methodischen Sinne besteht das innovative Wendemoment darin, dass Diotima sich von dem transzendenten, jenseitigen Telos (der reinen Ewigkeit) gleichsam abkehrt und sich auf die metaphysische Erfahrung konzentriert, die den

strukturellen und phänomenalen Bedingungen der endlichen Welt *gemäß* bzw. *weltfreundlich* ist. Damit findet eine „erotische Revolution“ statt, die eine neue Unterordnung inmitten der endlichen Welt stiftet: Die *leitende* metaphysische Bedeutung erlangt jetzt die Geburt, welche diesseits der Ewigkeit das höchste metaphysische Telos für das endliche Leben ausmacht. Das Sterben-Lernen als das rein negativistische (bzw. weltfeindliche) Streben nach dem Tod wird dem neuen Telos bzw. dem Streben nach dem Gebären untergeordnet. Die philosophische Seinsweise als die Vergewisserung der Ewigkeitsmäßigkeit des Menschseins wird in der Diesseitigkeit vom *Eros* geleitet. Seinen weltfreundlichen Charakter macht Diotima deutlich, indem sie betont, dass die Liebe kein Streben nach dem Schönen (bzw. der Weisheit), sondern das Streben nach dem *Gebären* im Schönen ist⁵. Die Geburt ist die *endliche* Gestaltung der Teilnahme am ewigen Sein. Der Mensch als das metaphysische Wesen (bzw. der Philosoph) hat etwas am Schönen Partizipierendes zur Welt zu bringen.

Die Philosophie erweist sich also als die generative (gebärende) Tätigkeit par excellence, die in der quasi-transzendentalen Figur des *Eros* fundiert ist. Das oben bezeichnete Wendemoment in der Blickrichtung der griechischen Denkerin führt dabei zur wesentlichen Revision der metaphysischen Erniedrigung der horizontalen zwischenmenschlichen Beziehungen. Aus ihren Überlegungen folgt, dass die strukturelle Dimension der erotischen Tätigkeit einen intersubjektiven (bzw. dialogischen) Charakter hat. Die Mithaftigkeit (oder Bezüglichkeit), die für das endliche weltliche Menschsein kennzeichnend ist, bedingt die Fruchtbarkeit des *Eros*. Das Streben nach dem Gebären kann gültig und effektiv sein allein im Spielraum einer bestimmten *dualen* (dialogischen oder sexuellen) Auseinandersetzung. *Eros* wäre kein Genie, wenn die unausweichliche Pluralität/Mannigfaltigkeit von endlichen Seienden ein Hindernis für ihn wäre. Umgekehrt ist dieser differenzierte weltliche Bereich derjenige, wo sich *Eros* abspielen kann. Es ist sein Bereich, sein Spielraum im genuinen Sinne. Dementsprechend entwirft Diotima, parallel mit der klassischen platonischen Auslegung der dialogischen Beziehungen zwischen dem Philosophen und einem schönen Jüngling, ihre eigene Interpretation, die im Rahmen des „offiziellen“ ontologischen Paradigmas manchmal „ketzerisch“ klingt.

Ohne wiederum die metaphysische Priorität des *vertikalen* Aufstiegs von der sinnlichen Schönheit zu der idealen direkt zu verneinen, erörtert sie die positive metaphysische Bedeutung der *horizontalen* zwischenmenschlichen Beziehungen, welche die Unreduzierbarkeit dieser Beziehungen auf die monologisierende Hierarchie voraussetzt. Diotima lehrt nicht über den Weg zur monologischen Teilhabe an der ewigen Wahrheit. Auf dem Weg fungiert der junge Andere als das unausweichliche Mittel. Der Weg zielt auf die vollständige Welt-Transzendierung und steht in diesem Sinne im Zeichen des Todes. Die Lehre von Diotima entfaltet sich dagegen von der Weltperspektive her oder *sub specie temporis*. Wie gesagt, sie sucht die positive endliche Erfahrung der „Unendlichkeit“ (im Sinne von Unsterblichkeit) zu beschreiben. Dies fordert von ihr, über das „Unendliche“ in Termini der Endlichkeit zu sprechen. Die intellektuelle Gegebenheit der Idee ist nicht nur als Geburt interpretiert, sondern im Aspekt des Werdens weiter betrachtet. Der Philosoph, sagt Diotima, erzieht sein Kind.⁶ Es handelt sich also um die diesseitige *Genesis* der Idee.

Und es ist der quasigeschichtliche Prozess des Ideen-Gebärens und Ideen-Aufziehens, der die positive *endliche* Erfahrung der Unsterblichkeit bzw. die Leistung des Eros ausmacht. Der Prozess ist dabei als der intersubjektive par excellence charakterisiert. Diotima betont: *gemeinsam* mit dem Freund zieht der Philosoph sein „intelligibles“ Kind auf.⁷ Sie erklärt die näheren Beziehungen zwischen beiden Menschen auf dem Boden der genannten quasigeschichtlichen Erfahrung. Ja, sie spricht über die beide Menschen verbindenden Kinder.⁸

Die Unreduzierbarkeit der intersubjektiven Dimension gründet sich dabei auf der paradigmatischen Bedeutung, die das generative (erzeugende) Miteinandersein von Mann und Frau für die oben beschriebene metaphysische Erfahrung hat. Schwangerschaft, Mäeutik, Gebären sind nach Diotima die Prozesse, die parallel sowohl auf der physischen als auch auf der geistigen Ebene stattfinden. Beide Ebenen sind wesentlich analog hinsichtlich der basalen intersubjektiven (dualen) Struktur, die die strukturelle Bedingung der Fruchtbarkeit bzw. der endlichen Erfahrung der Unsterblichkeit ist. Die generelle These Diotimas besteht darin, dass die genuine metaphysische Erfahrung die Sache der Beziehung zum Anderen ist. Die Beziehung wird dabei weder negativistisch als Sich-Befreien von der Zerstreuung im Miteinandersein, noch instrumentalistisch als die zeitweilige Ausnutzung des Anderen auf dem individuellen Weg zur ewigen Wahrheit verstanden. Demgegenüber deutet Diotima die Beziehung zum Anderen eben *generativistisch* als die Mit-Teilnahme an der Geburt des Neuen.

Ich kann an dieser Stelle auf die inneren Widersprüche des skizzierten generativen Projekts, die von dem konzeptuellen Rahmen der platonischen dualistischen Ontologie verursacht sind, nicht eingehen. Das wesentliche Hindernis für die aktuelle Entwicklung des Projekts bildet offensichtlich die substanzielle Differenzierung zwischen der physischen und der intelligiblen Geburt. Außerdem müsste die aktuelle Erneuerung der Fragestellung der Diotima mindestens eine Korrektur in dem Hauptsatz ihrer generativen Konzeption fordern. Das Gebären sollte nicht mehr als der *Anteil* an der Unsterblichkeit, sondern eben als die *Weise*, wie das sterbliche Wesen unsterblich sein kann, betrachtet werden. Die Forderung ist vom Verzicht auf die Hypostasierung der jenseitigen substanziellen Garantie der Ewigkeit verursacht. Doch besteht die Aktualität der Lehre von Diotima gerade darin, dass sie die wesentlichen Hinweise auf die konstitutive Bedeutung der Frage nach der Unsterblichkeit (bzw. Unendlichkeit) für das Miteinandersein enthält. Ich meine die Hinweise, die relevant für unsere entmythologisierte Zeit sind.

Es ist die generative Teleologie des Miteinanderseins, die eine kritische Überprüfung verdient. Sie besagt, dass die Frage nach der Erfahrung der Unendlichkeit auf dem Boden des endlichen Existierens revidiert werden muss, das keine substanzielle Stütze in einer jenseitigen Welt hat.⁹ Die Entwicklung des säkularen geschichtlichen Bewusstseins und die Überwindung des monologischen Bewusstseins der neuzeitlichen Philosophie, die vor dem Hintergrund des langen Prozesses der Entgötterung und Entmythologisierung stattgefunden haben, gelten dabei als die konzeptuellen Voraussetzungen für eine solche Revision. Sofern sie auf die Erneuerung der Philosophie der Geburt als der konkreten Metaphysik des Miteinanderseins zielt, geht es um die Möglichkeit, einige ethische und

methodologische Sackgassen des Denkens im Modus „post“ bzw. ihre nihilistischen und antihumanistischen Implikationen zu überwinden.

Die Erneuerung und Begründung des generativen Projekts ist zuerst auf der Grundlage des existenzial-phänomenologischen Begriffs der *Faktizität* denkbar, der im Geburtsfaktum fundiert ist und als solcher das Menschsein (das Selbst) im konkret sozial-geschichtlichen Kontext der Umwelt verwurzelt. Die Fundamentalontologie Heideggers hat in diesem Zusammenhang einen bemerkenswert ambivalenten Charakter, weil sie einerseits diesen neuen metaphysischen Ansatz überhaupt nicht verfolgt, andererseits aber die philosophische Rehabilitierung des Geburtsbegriffs gewissermaßen vorbereitet und motiviert. Einerseits lässt sich die zu erneuende Konzeption der Generativität als eine Erwidern und Überwindung des Todeszentrismus der Heideggerschen Daseinsanalytik verstehen. Andererseits ist die genannte Konzeption durch die Radikalisierung der Heideggerschen These über den wesentlichen Zusammenhang zwischen der Faktizität und Existenzialität zu entwickeln. Ich möchte jetzt beiden Linien kurz nachgehen. Ich beginne mit dem negativen Aspekt, damit die gesuchte konzeptuelle Alternative einen deutlichen Umriss bekommt.

Ohne dem platonischen Paradigma untergeordnet zu sein, wiederholt Heidegger, ganz formal gesehen, denselben sokratisch-platonischen Gedankengang, der die Souveränität des Subjekts, seinen metaphysischen Status, auf der Souveränität des Todes gründet. Der Begriff „das Sein zum Tode“ bildet den Kern der Daseinsanalytik, die als die Metaphysik der Endlichkeit von Heidegger positioniert wurde. In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine Stelle in *Sein und Zeit* aufmerksam machen, die eine bemerkenswerte *Antinomie* des Heideggerschen metaphysischen Projekts enthüllt. Es betrifft die Grundbefindlichkeit (Stimmung), welche die Vereinzelung, die das Dasein im Vorlaufen zum Tode erreicht, kennzeichnet. Die Grundbefindlichkeit setzt eine merkwürdige Zweistimmigkeit voraus. Wo Heidegger diese Seite der vorlaufenden Entschlossenheit beschreibt, sagt er eben Folgendes: „Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen.“¹⁰ Was uns interessiert, ist der metaphysische Referent dieser Freude bei Heidegger. Im Unterschied zu Sokrates, der als den Grund für die freudige Übung im Sterben und die Begrüßung des Todes die Unsterblichkeit der Seele (ihre Zugehörigkeit zu einer höheren Seinsregion) setzte, muss Heidegger den Grund für das freudige Sein-zum-Tode in der ontologischen Seinsverfassung des Daseins als In-der-Welt-Sein finden. Der Grund der Freude ist die existenziale Nichtigkeit des Daseins bzw. das in der Angst erschlossene Seinkönnen als solches. Damit die implizite Antinomie der freudigen Auslegung der vorlaufenden Entschlossenheit klar wird, muss man sich der konkreten Todessituation zuwenden. In dieser Grenzsituation verliert die existenziale Auslegung des Seins zum Tode ihre Gültigkeit, weil der Mensch einfach zur Absurdität verdammt wäre, wenn vorausgesetzt würde, dass er in der Todessituation über das *bevorstehende* vereinzelte Seinkönnen sich freuen und Gewissheit hinsichtlich der *weiteren* Erneuerung seines vereinzelten Seinkönnens zeigen muss.¹¹ Wenn jemand sagt: Dieses Argument gilt nicht, weil es ontisch ist, kann ich solchen Einwand akzeptieren. Aber

es besagt, dass das Dasein sich nur freuen kann, *wenn* es den Tod, das ontische Todesfaktum, nicht gibt. So optimistisch konnte nur Sokrates sein, weil es für die unsterbliche Seele in der Tat kein Ende gibt. Man *kann* eine bestimmte Art der Unendlichkeit anerkennen, die dem Dasein in seiner Zentripetalbewegung zugänglich ist. Das Dasein ist immanent ewig angelegt, da es sich immer wieder zu erneuern hat, bzw. eine endliche Möglichkeit zugunsten einer anderen immer wieder zu verneinen hat. Aber die Freude am Existieren als ein emotionales Korrelat dieser Unendlichkeit wäre wiederum möglich nur unter der Bedingung der Ausklammerung des Todesfaktums (sei es aus methodischen Gründen oder aus der existentiellen Selbsttäuschung).

Wenn man die Freude als ein verbotenes Motiv, das von einer ungewissen Metaphysik der Unendlichkeit heimlich eingebracht wurde, auffasst, kommt man direkt zu der von Diotima inspirierten Frage nach der Weise, wie das endliche Wesen die freudige Erfahrung der Unendlichkeit im *faktischen* Miteinandersein haben kann. Ich wende mich jetzt der zweiten Linie in unserer Auseinandersetzung mit Heidegger zu, die im Interesse der philosophischen Rehabilitierung des Geburtsbegriffs durchgeführt wird. Die Art und Weise, wie Heidegger die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Existenzialität und Faktizität erörtert, ist mit dem methodischen Vorrang des Todes in der Daseinsanalytik wesentlich verbunden. Geburt bekommt zwar die existenziale Interpretation, welche die klassische dualistische Differenzierung zwischen der physischen und der geistigen Geburt überwindet. Der konkrete phänomenale Gehalt dessen, was Heidegger unter der Gebürtigkeit versteht, ist aber ausschließlich negativistisch. Gebürtig existieren, wenn es über die eigentliche Seinsweise geht, bedeutet die vom Geburtsfaktum bedingte eigene Faktizität im neuen Selbstentwurf selbstständig zu wiederholen. Diese Wiederholung als das Grundphänomen der eigentlichen Geschichtlichkeit wird von Heidegger als die Erwiderung dem Dagewesenen gegenüber erläutert, die „zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen [ist], was im Heute sich als Vergangenheit auswirkt“¹². Der Zusammenhang zwischen der Existenzialität und Faktizität lässt sich also als *Kontrafaktizität* bestimmen. Darin kann man ein fernes Echo von dem bezüglich des Geburtsfaktums kontrafaktischen Charakters der platonischen *anamnesis* vernehmen.

Es ist zu betonen, dass im Unterschied zu Diotima, für die eine positive metaphysische Betrachtung der *eigenen* Geburt aus den konzeptuellen Gründen unmöglich war, die gegenwärtige Reaktualisierung ihrer Lehre das prinzipielle Einbeziehen der „je meinigen“ Geburt in die konkrete Metaphysik des Miteinanderseins voraussetzt. Die existenziale Auslegung der Geburt bei Heidegger ist zweifelsohne ein wesentlicher Schritt in dieser Hinsicht, der aber von seinem transzendental-egologischen Ansatz begrenzt bzw. der ontologischen Differenz untergeordnet ist. Wie wir gesehen haben, ist das negative Profil der *eigentlichen* Gebürtigkeit eben durch das *versagende* Verhältnis zum Anderen bestimmt, das im Vorlaufen zum Tode fundiert ist. Wenn man in dieser Hinsicht den eigentlichen Selbstentwurf die zweite Geburt nennen möchte, wäre es sehr unvorsichtig, weil es zu einer bemerkenswerten Aporie führen müsste. Sofern jede Geburt immer faktisch ist, sollte diese zweite Geburt das faktische Selbst-gebären bedeuten, und zwar im Lichte der These: „Existieren ist immer faktisches.

Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt.“¹³ Als die zweite Geburt wäre der entschlossene Selbst-Entwurf *kontrafaktisch* bezüglich der ersten Geburt (so, als ob das Dasein einen Geburtskomplex hätte) und *auto-poietisch* im Sinne der totalen Verfügung des Daseins über seine eigene Faktizität.

Doch kann die Metapher der zweiten Geburt nicht nur gerechtfertigt, sondern im gewissen Sinne sozusagen demetaphorisiert werden. Dafür muss zuerst der Zusammenhang zwischen der Existenzialität und Faktizität vom Standpunkt der Frage nach den konstitutiven Bedingungen des eigentlichen Miteinanderseins (und nicht etwa des je meinigen Daseins) aus analysiert werden. Es geht darum, die *Fakta* Geburt und Tod, Anfang und Ende im Rahmen der existenzialen Analyse des Miteinanderseins in Betracht zu nehmen. Wenn es eine Möglichkeit der nicht mythologisierten Metaphysik der Unendlichkeit gibt, muss sie die Möglichkeit eines konkreten Miteinanderseins, der interpersonellen Gemeinschaft *in actu* bzw. deren geschichtliche Verwirklichung sein. Mit dem bezeichneten Wechsel des Standpunkts, der die ontologische Differenz ungünstig macht, eröffnet sich die Möglichkeit, eine Dialektik der Endlichkeit und Unendlichkeit (mit Bindestrich geschrieben) aufzuweisen, die durch konkrete Transzendierung des unbezüglichen Todes charakterisiert ist. Man kann einen Hinweis auf diese Möglichkeit in der Frage finden, die M. Theunissen in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger stellt, nämlich: Wie kann man die Vereinzelung und die eigentliche Vergemeinschaftung *konkret* zusammen denken?¹⁴ Es geht darum, dass, wenn man das Vorlaufen zum Tode als konstitutives Prinzip des eigentlichen Miteinanderseins betrachten will, das Vorlaufen nur als ein negatives Prinzip fungieren kann. Es setzt eine Distanz zwischen mir und dem Anderen ein. Es ist, im buchstäblichen Sinne, das Auseinander-setzen im Miteinandersein. Damit aber das Auseinander-setzen, diese Leistung des Seins-zum-Tode, nicht zum Auseinanderfallen wird, muss das „Mit“ im Mit-sein eine *positive* faktische Begründung bekommen, welche ihrerseits die Todesvereinzelung als das bloße Auseinander zu dem immanenten, immer wieder *überschrittenen* Prinzip des Miteinander machen muss. Es besagt, dass *entgegen* dem Vorlaufen ein anderes *faktisches* Prinzip der Singularisierung auftreten muss.

Der russische Denker M. Bachtin war einer der ersten, der das Prinzip als die verantwortliche Antwort begreift. *Das Menschsein hat zu antworten* – mit dieser Bachtinschen Formel ist die Faktizität des existierenden Selbst wesentlich auf die geschichtliche Verwirklichung des jeweiligen Miteinanderseins angewiesen. Wenn nun Landgrebe als das Verdienst Heideggers „die Begründung der Faktizität der Geschichte auf die Faktizität des jeweils vereinzelt Selbst“¹⁵ ansieht, dann kann man das Verdienst Bachtins darin sehen, dass er die Faktizität der Geschichte auf die Faktizität der Antwort gegründet hat. Die Antwort dem Anderen gegenüber zeigt sich dann als die *Ab-sage* des Todes bzw. der Endlichkeit, Verslossenheit und Isolierung. Eine konkrete, faktisch fundierte Bedeutung der Unendlichkeit klärt sich dann, wenn wir das *Vorlaufen zum Tode* und die verantwortliche Antwort als zwei Prinzipien der Singularisierung in einen dialektischen Zusammenhang bringen. Sofern die Antwort die positive faktische Konstituierung des Selbst im Rahmen der konkreten Mithaftigkeit durch-

führt, tritt sie als die *Erniedrigung* des unbezüglichen Todes auf.

Wir sind somit zum entscheidenden Punkt gelangt, wo die *leitende* Bedeutung des Geburtsbegriffs für die Philosophie des Miteinanderseins begründet werden kann, weil nämlich die Antwort als das konstitutive Prinzip der interpersonellen Gemeinschaft einerseits den widerlegenden Charakter bezüglich des Todes und andererseits den bejahenden Charakter bezüglich der Geburt hat. Die angeführte Formel – *Das Menschsein hat zu antworten* – impliziert, dass die Geburt eine geschichtlich bedeutsame Inkarnation ist, die im geschichtlichen Leben sowohl ihren Anfang als auch ihren Fortgang nimmt. Gebürtig existieren bedeutet demgemäß als ein antwortendes Wesen zu existieren. Geburt hat eine Antwortform par excellence. Die Erscheinung des Neugeborenen hat in diesem Sinne eine paradigmatische Bedeutung. So sagt man in meinem Land über die schwangere Frau, dass sie *in Erwartung* ist. Ja, die Antwort ist die genuine Seinsweise jeder Geburt als des Eintretens des Neuen in der Geschichte. Für die existenziale Analytik des Miteinanderseins gibt es keine erste und zweite Geburt, sondern nur die Aufgabe der geschichtlichen Inkarnation als solche, die von der Persönlichkeit fordert, dass sie das *Memento nasci* jedes Mal als das *Zu-antworten-haben* interpretiert.

Ich erwähnte den Namen Bachtins insbesondere darum, weil er im Rahmen seiner Philosophie des Miteinanderseins den Begriff eingeführt hat, der als eine entmythologisierende Umdeutung, ja, als ein Nachfolger des Eros verstanden werden kann. Es ist der Begriff des Ereignisses, das unter dem Gesichtspunkt der klassisch transzendentalen Philosophie einen ebensolchen problematischen Status wie der Eros vom Standpunkt der platonischen hierarchischen Ontologie aus hat. Ereignis ist zwar ein ontologischer bzw. metaphysischer Begriff. Aber es kann keineswegs in Termini der onto-ontologischen Differenz interpretiert werden. Ereignis bedeutet die geschichtliche Verwirklichung der interpersonellen Gemeinschaft und ist als solches etwas Singuläres, Einzigartiges, welches sich geschichtlich „zwischen mir und den anderen“, „durch mich und den anderen“ vollzieht und in verschiedenen kulturellen Formen ausdrückt. Ereignis ist somit die kreative Erneuerung des faktischen Miteinanderseins, die sowohl das einzelne ko-existierende Selbst als auch die verschiedenen materiellen Schichten des geschichtlichen Lebens betrifft und das Miteinandersein im Lichte der generativen Teleologie verstehen lässt, die ausserhalb jeder universalen intentionalen Teleologie liegt. An dieser Stelle können wir die beiden thematischen Geburtslinien – die eine, die das Gebären des Kindes (sei es im natürlichen oder im symbolischen Sinne) betrifft, und die andere, welche die je meinige Geburt betrifft – in den ereignismäßigen Zusammenhang bringen. Es ist die verantwortliche Antwort dem Anderen gegenüber, die beide verknüpft. Verantwortung ist dabei als ein faktisches Apriori zu verstehen, das für die zeitgemässe Erneuerung von Diotimas Fragestellung nach der endlichen Erfahrung der Unsterblichkeit eine prinzipielle Bedeutung hat. Wenn die Teilnahme am Ereignis solche Erfahrung impliziert, schließt jedoch das Ereignis im Unterschied zum Eros aus, dass ein Maß der Unsterblichkeit als solches eine jenseitige Herkunft hat. Die Dimension der Unsterblichkeit (bzw. Unendlichkeit) kann nur als die der *Un*-sterblichkeit im jeweiligen Miteinandersein aktualisiert werden, und zwar so, dass sich das Verhältnis zum

Unsterblichen durch die Geburt und Generativität definiert. Diese durchgehende Erneuerung und Bereicherung des Miteinanderseins vollzieht sich als die durchgehende Erniedrigung des Todes, die ihrerseits in der Verantwortung bezüglich des Anderen fundiert ist. Es ist also die Erniedrigung des Todes, die ein unermessliches Maß der Verantwortung ausmacht und keine andere Vergewisserung finden kann als die Geburt des Neuen im Miteinandersein.

Anmerkungen

- 1 Der Aufsatz ist eine korrigierte Version des Vortrags, der im Rahmen der Vierten Mittel- und Osteuropäischen phänomenologischen Konferenz im Jahr 2006 in Ljubljana gehalten und dann in der Zeitschrift *Phainomena* (XVI/60-61, 2007, 63-74) publiziert wurde.
- 2 Siehe dazu: EDMUND HUSSERL, *Die Idee einer philosophischen Kultur*, in: ders., *Erste Philosophie (1923/4)*, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. The Hague 1956. (Hua VII)
- 3 HANNAH ARENDT, *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*, Stuttgart (Kohlhammer) 1960, S. 15f.
- 4 PLATON, *Symposium*, (Sämtliche Werke IV) Frankfurt a. M. und Leipzig (Insel Verlag) 1991, 206 e.
- 5 Ibid.
- 6 Ibid., 209 c.
- 7 Ibid.
- 8 Ibid.
- 9 So schreibt Martin Heidegger in „Kant und das Problem der Metaphysik“: „Lässt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine „vorausgesetzte“ Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses „Voraus-setzen“ im Dasein? Was bedeutet die so „gesetzte Unendlichkeit“? – Siehe: MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA Bd. 3. Fr/M 1991, S. 246.
- 10 MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1979, S. 310.
- 11 Ibid., S. 307.
- 12 Ibid., S. 386.
- 13 Ibid., S. 192.
- 14 MICHAEL THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York (Walter de Gruyter) 1977, S. 178.
- 15 LUDWIG LANDGREBE, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*, Hamburg (Meiner Verlag) 1982, S. 116.

II. ZUR DEBATTE

Homo Ideologicus und die Gefahr des Postideologischen

RENÉ KAUFMANN, M.A.

„Weil Leben mehr Leben und mehr als Leben will,
ist der Mensch schon als Lebewesen ideologisch: ein ideologisches Tier.“
Helmuth Plessner¹



1. IST DAS ZEITALTER DER IDEOLOGIEN VORBEI?

Im Herbst dieses Jahres jährte sich zum 20. Mal der Mauerfall von 1989, in ihm symbolisch auch der Zusammenbruch des Warschauer Paktes. Mit dem solcherart besiegelten Ende der Blockkonfrontation und des Kalten Krieges schien man auf ein endlich erreichtes Ende der Ideologien und den Eintritt in eine „nachideologische Epoche“ hoffen zu können.

Doch wie steht es um die These vom Ende der Ideologien? Ist dieses Ende wirklich eingetreten, ja: ist es überhaupt zu erwarten, wünschbar oder herbeizuführen? Um diesen Fragenkomplex anzugehen, ist zuerst eine nähere Bestimmung des hierbei zentralen, infrage stehenden Begriffs: der Ideologie notwendig. Vom Ende welches Phänomens sprechen wir also? Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Ideologien sprechen?

2. WAS IST, WAS VERSTEHT MAN UNTER IDEOLOGIE?

2.1. Wortgebrauch in der Alltagssprache

An Beispielen für das damit Gemeinte fehlt es sicherlich nicht: man denke z. B. an bestimmende Großideologien des letzten Jahrhunderts wie den Faschismus, Nationalsozialismus sowie Kommunismus und Marxismus (Leninismus, Stalinismus und Maoismus). Daneben traten und treten als exemplarische Ideologien aber auch Nationalismus, Rassismus und Sozialdarwinismus, Moderner Antisemitismus, Sozialismus, Neo-Liberalismus und Corporatismus², (Moderner/Neo-) Konservatismus, religiöser Fundamentalismus oder auch moderner Fortschrittsglauben und Wachstumsideologie, Positivismus³, aber auch Ökologismus, Kulturkonservatismus, Regionalismus und Gender-Mainstreaming⁴ in Erscheinung.⁵

Hierbei, wie generell im alltäglichen Gebrauch des Wortes *Ideologie* heute, dominiert eher eine negative Konnotation aufgrund seiner Verwendung in einem abschätzigen, denunziatorisch-pejorativen Sinn: Es begegnet uns so primär bei der kritischen Einschätzung und Herabsetzung des Gegners, bei der Diffamierung, Delegitimation und Disqualifizierung von gegnerischen politischen, sozialen und weltanschaulichen Positionen, genauer: von deren Einstellung und Gesamtheit von Meinungen, kollektiven Überzeugungen und Vorstellungen (Bildern, Mythen, Ideen oder Begriffen), welche als illusionär, wirklichkeitsfremd und -verdeckend, vorurteilsbehaftet, standortbedingt sowie durch verdeckte Interessen, unlautere Motive und verschleierte Beweggründe bestimmt beurteilt und entlarvt werden.⁶

Zudem schwingt in diesen Urteilen über Ideologien auch stets ein Moment der Betroffenheit mit (wenn es sich nicht gerade um ein um Nüchternheit, Neutralität und Distanz bemühtes wissenschaftliches Urteil handelt) – Ideologien lassen niemals unberührt und kalt: was daran liegt, dass sie mit einem Anspruch auf allein richtige, wahre Erkenntnis und Beurteilung

der Wirklichkeit einhergehen sowie auch *präskriptiv* immer eine Beurteilung und Forderung hinsichtlich des (*idealen*) Handelns sowie der Verhaltensweisen der Menschen beinhalten.

2.2. Begriffs- und problemgeschichtliche Annäherung

Interessanterweise kommt das den modernen Ideologiebegriff prägende abwertende Moment dem Terminus in seiner ursprünglichen Bedeutung gar nicht zu.⁷

Etymologisch: Das deutsche Wort Ideologie (frz. *idéologie*, ital. *ideologia*, engl. *ideology*) ist eine Entlehnung aus dem Französischen. Das französische *idéologie* stellt wiederum selbst eine neoklassische Begriffsbildung aus den griechischen Termini *idea* (Idee, Erscheinung) und *logos* (Wort, Lehre, Wissenschaft) dar – es könnte so wortwörtlich (*idíologia*) einfach nur die *Lehre oder Wissenschaft von den Ideen* oder eine *Ideenlehre* bezeichnen.⁸

Destutt de Tracy: Der Begriff wurde erst Ende des 18. Jahrhunderts im Kontext von Aufklärung und französischer Revolution eingeführt. ‚Ideologie‘ (Begriff und Sache) ist ein Kind der Aufklärung und etabliert sich in kritischer Absetzung sowohl von der absolutistischen Vergangenheit als auch vom Terror und von der irrationalen Barbarei der revolutionären Schreckensherrschaft.⁹

Erfinder des Kunstbegriffes „Ideologie“ ist Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), der ihn u. a. im Titel seines Hauptwerkes „Les éléments d'idéologie“ (1801-1815; dt. „Elemente einer Ideenlehre“) in den philosophischen Diskurs einführt.¹⁰ Er steht dabei vorerst noch frei von späteren pejorativ-diffamierenden Konnotationen für eine „Wissenschaft von den Ideen“ („Science des idées“¹¹), welche sich an der naturwissenschaftlichen Methodik und dem mathematischen Erkenntnismodell orientierte und als philosophische Basisdisziplin einen fundamentalen Begründungsanspruch für alle Wissenschaften anmeldete – die Ideologie als „Science des idées“ sollte Grundlagenwissenschaft für alle anderen Wissenschaften sein. Diese neue Wissenschaft von der Entstehung der Ideen ruht dabei selbst auf Ideen des neuzeitlichen Empirismus, Sensualismus und (franz.) Materialismus. Sie sollte über Ursprung und Genese der Ideen aufklären, das Wissen von Idolen¹² und Vorurteilen befreien und die Befangenheit des Denkens in falschen Vorstellungen aufheben (= 1. erkenntnistheoretisches/-kritisches Ziel). Mit dieser Entlarvung falscher, unwissenschaftlicher Ideen sollte die Ideologie als erklärende wie aufklärende und präventive Wissenschaft zugleich eine Basis sowie Maßstäbe für eine humane Erziehung, Moral und rationale Politik bereitstellen (= 2. sozialkritisches, gesellschaftsreformerisches und pädagogisches Ziel). Die an dieses Programm anschließende Schule der Ideologen¹³ vertrat ein aufklärerisches, sozialreformerisches und pädagogisches Konzept, bei dem „aus

den natürlichen Gegebenheiten des Menschen Prinzipien für soziale und pädagogische Ordnungen“ gesucht wurden.¹⁴

Napoleon: Doch noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird die Bezeichnung schon durch ihre Gegner disqualifiziert und erhält erstmals ihre bis heute nachwirkenden negativen, abwertenden Konnotationen. V.a. ist es Napoleon Bonaparte, der – trotz anfänglicher Nähe zu den Ideologen und Faszination für sie – dem Begriff Ideologie jene neue, nunmehr pejorative Bedeutung gibt.¹⁵ Für ihn stellt die Idee nicht mehr wie bei Destutt de Tracy jenen im Sinnlichen gründenden Vorstellungsinhalt dar, sondern die abstrakte, von der Wirklichkeit gelöste bloße Theorie. Unter Ideologen versteht man jetzt fanatische, praxisfern rasonnierende und theoretisierende Träumer, welt- und wirklichkeitsfremde Spekulant*innen sowie unrealistische Weltverbesserer, aber auch politische Schwindelköpfe, Demagogen und Revolutionäre. Ihnen wird u. a. vorgeworfen, aufgrund ihrer Distanz und Ferne zur politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht um die objektiven Notwendigkeiten und Wirkmechanismen zu wissen. Ebenso avanciert von hier aus zum klassischen Einwand gegenüber Ideologien, dass ihre Versuche, von abstrakten Prinzipien und irrealen Vorstellungen sowie von der fiktiven Realität ausgehend die Gesellschaft zu gestalten und zu verändern, den realpolitischen Erfordernissen nicht zu entsprechen vermögen, daher letztlich unfruchtbar bleiben oder gar schädliche bis destruktive Konsequenzen zeitigen müssen.

Obwohl der heutige Wortgebrauch weitgehend ohne bewussten Bezug auf diese historischen Ursprünge stattfindet, prägen ihn doch essentielle Bedeutungsaspekte, welche bereits in seinen (hier nur angedeuteten) begriffsgeschichtlichen Anfängen grundgelegt wurden: so z. B. (a) einerseits der wissenschaftlich gestützte gesellschaftsreformerische Anspruch der Ideologien, andererseits das illusorische Potential solch realitätsfernen Denkens sowie auch die gefährlichen und destruktiven Tendenzen solcher ideologischer Unterfangen und ihrer Tendenzen zur Überschätzung des Geistigen und zu seiner Ablösung wie Verselbständigung von und gegenüber der Wirklichkeit.¹⁶

Transformierungen: Bereits in den Anfängen kommt es auch zur Verschiebung des Rahmens und Kontextes, welche schließlich zu einer vollständigen Verkehrung im Begriffsverständnis führen wird: (b) Steht Ideologie im ursprünglichen Selbstverständnis bei Destutt de Tracy noch als Wissenschaft, die sich dem Kampf gegen Unwissenschaftlichkeit verschreibt, so wird sie bald darauf dem Bereich der nebulösen Metaphysik und unwissenschaftlichen Meinung zugeordnet. (c) Eine ebensolche Transformierung erfahren Begriff und Phänomen auch hinsichtlich ihrer Bewertung: Besitzt die Ideologie als Wissenschaft von den Ideen bei den französischen Ideologen um Destutt de Tracy einen positiven Wertakzent, so verkehrt sich dies über Napoleon, Marx¹⁷, Nietzsche u. a. in eine dezidiert negative Bewertung. Daneben findet sich aber z. B. im Rahmen seiner Thematisierung in der Wissenssoziologie (Scheler, Mannheim) auch ein neutrales, wertfreies Ideologieverständnis.¹⁸ Zugleich verändert sich ihr operativer Status: Steht sie anfänglich selbst für die Wissenschaft, welche sich den Ideen als ihren Objekten zuwendet, so wird sie im Rahmen der Wissenssoziologie selbst zum Gegenstand und Objekt dieser soziologischen Disziplin.

2.3. Arbeitsdefinition und Aspekte des Phänomens

Bis heute wird der Begriff Ideologie also sowohl bei seiner umgangssprachlichen und politischen Verwendung als auch in der wissenschaftlichen Diskussion in unterschiedlichen, teils konträren Bedeutungen gebraucht. Die dem Ausdruck anhaftende semantische Diffusion und schier unbegrenzte Vieldeutigkeit erschwert zugleich die klare Begriffsbestimmung und deutliche Abgrenzung. Und so sucht man in der Forschungsliteratur auch vergeblich nach einer allgemein anerkannten sowie allumfassenden Definition von Ideologie.¹⁹ Fast scheint es, als ob der Begriff inzwischen sogar zur „Leerformel“ degeneriert wäre: als Terminus, der fluide und leicht über die Lippen kommt, überall zirkuliert und prima facie auch scheinbar überall verstanden wird, der aber, so man dieses Verständnis näher hinterfragt, eine unerfreuliche Unbestimmtheit und Bedeutungsleere offenbart.²⁰

Gerade bei der Thematisierung und Arbeit mit solch semantisch diffusen Begriffen gilt es sich bewusst zu machen, dass die jeweils gewählte Definition und das sich in ihr ausdrückende Begriffsverständnis prägend und vorentscheidend für alle folgenden Erwägungen, Fragestellungen wie Thesen ist: sie gelten nur im Rahmen des so bestimmten Phänomens. Um unfruchtbare Scheingefechte und Irritationen zu vermeiden, sollte also trotz aller definitorischen Schwierigkeiten das Vorverständnis soweit wie möglich verdeutlicht werden.

Fragen wir also nochmals konkret: Was meinen wir, wenn wir von einer Ideologie sprechen? Und welcher Sinn von Ideologie ist gemeint, wenn von ihrem Ende die Rede ist? Hier sollen nachfolgend anstelle einer stets unzulänglich bleibenden abschließenden Definition nur wesentlich erscheinende Charakteristika angeführt und dargestellt werden (im Sinne einer Bestimmung via Familienähnlichkeiten), wobei nicht immer alle herangezogen werden müssen, um ein Phänomen den Ideologien zu subsumieren.²¹

Im Nachfolgenden ausführlicher entfaltet seien dennoch vorab diese wesentlichen Charakteristika zusammengefasst: Unter Ideologien werden unwahre, falsche (und teilweise unwahrhaftige) kollektive Überzeugungssysteme verstanden, deren Unwahrheit v.a. in einem privativen Wirklichkeitsbezug, in Tendenzen zur Verabsolutierung von Relativen sowie generell in einer trügerischen Unbedingtheit, d. h. in einem unkritischen Umgang mit den eigenen Bedingungen, Vorgaben und Abhängigkeiten gründet. An politischen Ideologien und Ideologen wird ihre uneingestandene, verschleierte oder verdrängte Interessenbedingtheit kritisiert: v. a. ihre Funktion als Mittel zur Rechtfertigung und Wahrung gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Diese Überzeugungssysteme beanspruchen dennoch absolute Geltung und neben der theoretischen auch gesellschaftlich-praktische Relevanz. Sie werden polemisch gebraucht, zeichnen sich durch einen intoleranten und gewaltsamen Umgang mit den zu Feinden stigmatisierten Andersdenkenden und ideologischen Gegnern aus. Sie sind durch Vorurteile und Stereotype geprägt und ihnen sind eine gewisse Starrheit und dogmatische Abgeschlossenheit sowie Tendenzen zur Autoimmunisierung gegenüber Kritik eigentümlich. Solche charakteristischen Verteidigungs- und Immunisierungsstrategien sind beispielsweise die Vermengung von Tatsachenbehauptungen mit Wertungen, die Universalisierung der ideologischen Urteile und ihre Tarnung als wissenschaftlich-objektive Urteile, die Verwendung von bi-

polaren Weltdeutungen und Feind-Stereotypen, die Behauptung eigener Überlegenheit und Auserwähltheit, die Verunglimpfung konkurrierender Ansichten, der Einsatz massiver Propagandaapparate und Indoktrinationsmethoden, die Verfolgung, Unterdrückung und Vernichtung ihrer Kritiker und Andersdenkender u.v.m.

Mittels dieser Bestimmungen wird deutlich, dass hier nicht ein entschärftes und neutrales Ideologieverständnis vertreten wird, wie man es z. B. bei Talcott Parsons findet: Dieser bestimmt Ideologie als Wertsystem einer Gesellschaft und räumt Ideologien eine funktionale Bedeutung als Orientierungssystem für das gesellschaftliche Handeln ein.²² Denn wenn wir etwas als ideologisch bezeichnen, wollen wir für gewöhnlich nämlich nicht nur den Aspekt des systematisch Orientierenden ansprechen, sondern etwas darüber Hinausgehendes, Spezifischeres thematisieren.

a. Normativ: Der Terminus begegnet in erkenntnis- sowie gesellschaftskritischer Verwendung vor dem normativen Kontrasthintergrund, welchen seine zentralen Gegenbegriffe Wahrheit und Wahrhaftigkeit sowie Wirklichkeit und Realismus darstellen. Als ideologisch gelten daher unwahre, falsche, unwahrhaftige, unwirkliche und unrealistische Überzeugungen aufgrund ihrer Nichtübereinstimmung mit der Wahrheit und wegen ihrer Nonkonformität mit der Wirklichkeit: Falschheit wird kriterial am privativen Wirklichkeitsbezug festgemacht. So verstanden ist er aber auch ein kritischer, d. h. differenzierender Begriff: Indem man ihn benutzt, muss man sich sinnvollerweise auf sein Gegenteil, das Nicht-Ideologische, also auf das wahre und der Wirklichkeit angemessene Denken, Vorstellen und Urteilen beziehen. Er ist ein kritisch-aufklärerischer Begriff, dessen „Sinn vom Impuls der Aufklärung nicht abtrennbar“ ist.²³ Auch kann er nicht von dem problemgeschichtlich ebenso wirksamen und bedeutsamen Unterfangen der Ideologiekritik getrennt werden.

b. Kollektiv: Ideologien stiften sozialen Zusammenhalt, sie integrieren und binden, mobilisieren, kontrollieren und manipulieren Massen. Sie erweisen sich als kollektive Überzeugungssysteme, um die sich eine möglichst große Schar an treuen, bedingungslos folgsamen und kämpferischen Anhängern schart, welche dieses System propagieren und seinen Verhaltensdispositionen folgen. Träger solcher Ideologien sind beispielsweise Kollektive wie Interessengruppen, Denkschulen, Parteien, Regierungen, Konfessionen und Nationen.

Spezifisch ideologisch ist diese kollektive Dimension, wenn sie einen universalen, totalen Geltungsanspruch erhebt: Es geht den gemeinschaftsstiftenden Ideologien daher stets um ein Anliegen, welches an „Bedeutung und Reichweite jedes individuelle oder gruppenspezifische Interesse übersteigt, ja ihm geradezu feindlich entgegensteht, also jeden und alles in ihren Dienst nimmt: um den Fortschritt der Menschheit, die Weltherrschaft der Herrenrasse, die Menschwerdung des Menschen in der kommunistischen Gesellschaft usw.“²⁴

c. System: Mit Ideologien meint man nicht vereinzelte Vorstellungen und Urteile, sondern jeweils ein (eine gewisse Eigenständigkeit beanspruchendes und mit einer gewissen Kontinuität überdauerndes) System von aufeinander bezogenen Ideen, Werten, Erkenntnissen, Glaubensinhalten, Meinungen, Aussagen, Einstellungen und Überzeugungen (mit

einem hohem Maße an Verbindlichkeit) etc. Von bloßen Meinungen und unverbindlichen Ideen unterscheiden sich Ideologien also dadurch, dass sie systemisch sind, d. h. systematischen Zusammenhang, Stimmigkeit und Geschlossenheit beanspruchen.²⁵ Diese Ideologie-Systeme schaffen sich aber auch ihre Symbole, Institutionen und Apparate, materialisieren sich in Handlungen und Zeremonien, Praktiken und Ritualen.

d. Polemisch: Die pejorativ-denunziativen Konnotationen in der umgangssprachlichen Verwendung verweisen auf seinen polemischen Gebrauch in politischen oder weltanschaulichen Auseinandersetzungen zur Herabsetzung und Disqualifizierung des Gegners.

e. Mangelhafter Realitätsbezug – verstellte Wirklichkeitswahrnehmung: Besonders die Verwendung des Terminus in der dialektisch-kritischen Philosophie von Marx und Engels bestimmt noch bis heute zentrale Sinnaspekte von ‚Ideologie‘. Für Marx ist Ideologie Ausdruck eines gesellschaftlich notwendigen „falschen Bewusstseins“, welches zugleich ein Moment des Wahren wie des Unwahren impliziert: Ersteres verweist über seine gesellschaftliche Notwendigkeit auf seine Begründung in der Wirklichkeit, während letzteres (das Moment des Unwahren) sich auf die Verzerrung, Verstellung und Verdeckung der Wirklichkeit im falschen, ideologischen Bewusstsein, also auf die Nichtübereinstimmung des ideologischen Denkens oder seiner Denkergebnisse mit der Wirklichkeit bezieht.

Den privativen Wirklichkeitsbezug unterstellte bereits Napoleon polemisch den sogenannten Ideologen („idéologues“). Und die dabei von ihm akzentuierte Praxisferne ideologischer Bewusstseinsorientierungen (z. B. als irrealen Konstruktionen und abstrakte Ideengebäude oder als Prinzipienreiterei wirklichkeitsfremder Phantasten und zur Tat unfähiger Vernünftler) und ihre fehlende Übereinstimmung mit der politisch-gesellschaftlichen Realität schwingt noch heute als abschätzig-verächtliche Konnotation mit.

f. Ideologien, Visionen und Utopien? Dabei ist auch im Rückblick auf diese wort- und problemgeschichtlichen Ursprünge auf eine Nähe von Ideologie und Utopie zu verweisen.²⁶ Denn beide teilen gemeinsame zentrale Eigenschaften: So ist für beide charakteristisch, dass sich ihre Ideen und Vorstellungen nicht mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Umständen decken, insofern sie jene Wirklichkeit aufgrund ihrer Ausrichtung auf deren Umgestaltung und zukünftige Gestalt schon immer transzendieren. Beide überschreiten die gegebene Realität auf ein (Noch)Nichtvorhandenes. Versteht man Ideologien aus ihren zumeist positiv ansetzenden Ursprüngen und utopischen Motivationen – als gedankliche Zukunftsentwürfe sowie wirklichkeitstranszendierende und -transformierende Orientierungen und insofern als Aussagen darüber, was man will und was erst Wirklichkeit werden soll, – so offenbart sich ein gewisses, notwendiges und unproblematisches Maß an Diskrepanz im Wirklichkeitsbezug der Ideologien, welches von ihrem utopischen, erst noch zu verwirklichenden Gehalt herrührt.

Daneben beherrschen den Gebrauch jedoch negative Konnotationen, welche auf andere Momente im problematischen Wirklichkeitsbezug und in der Wirklichkeitsfremdheit von

Ideologien Bezug nehmen: hierbei tritt als ideologischer Wessenzug v. a. der wirklichkeits-verdeckende und -verstellende Aspekt in den Vordergrund.

Festzuhalten ist jedoch vorerst, dass man als wichtiges Motiv von ideologischen Bewegungen auf einen pseudoreligiösen Fortschrittsglauben trifft: den Glauben an einen „heils-geschichtlich verstandenen Fortschrittsprozess“. Ideologien speisen sich also auch aus „heilsgeschichtlichen“ Erwartungen.²⁷ Politik in diesem ideologischen Kontext erweist sich dann als aufgeladen von diesen pseudo-religiösen Erwartungen: Sie ist nur noch Instrument zur Erfüllung dieser heilsgeschichtlichen Erwartungen.

g. Vereinseitigung und die Verabsolutierung von Partikularem: Paradigmatisch für den verzerrten Wirklichkeitsbezug der Ideologien ist v. a. die selektive, vereinseitigende, undifferenzierte und vereinfachende Darstellung und damit Entstellung, Verhüllung und Verklärung der Realität. Wobei diese Vereinseitigung, Klarheit und Einfachheit dem jeweiligen Gegenstand unangemessen bleibt, also der Komplexität und Differenziertheit des jeweiligen Themas in keiner Weise gerecht werden kann.²⁸ Die simplifizierende und trivialisierende ideologische Polemik und Verkündigung betont Umriss, favorisiert überdeutliche Schwarz-Weiß-Schemata und emotional aufgeladene Polarisierungskategorien, sie übertreibt und karikiert, greift formelhaft auf Klischees, Phrasen und Worthülsen, Slogans und Schlagworte zurück, beruht auf vereinfachten, simplen, leicht lehrbaren und einprägsamen Konstruktionen und „Leerformeln“²⁹.

Hinzu tritt die Verabsolutierung von Partikularem, beispielsweise indem – nach Marx – in gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen die eigenen partikularen Interessen als allgemeingültig ausgewiesen werden.

Die vereinseitigende Reduktion der Wirklichkeit in ihrer Komplexität auf ausgewählte, einfachste, ideologiekompatible Facetten wird ergänzt durch ein ebenso vereinseitigendes, komplexitätsreduzierendes und wenig problembewusstes Aufwarten mit „Patentrezepten“, also einfachsten Lösungsstrategien und Antworten (wie wir es auch leider regelmäßig im Umfeld von Wahlen in unserer Demokratie erleben müssen).

Ideologien kennzeichnet neben einer „Reduktion des Wahrnehmungshorizontes [...] die Technik der Reduktion der Komplexität des Wahrnehmbaren (und auch Wahrgenommenen) durch Universalisierung eines einzelnen Faktors von Wirklichkeit.“³⁰

h. Trügerische Un-bedingtheit: Die für Ideologien charakteristische Tendenz zur Verabsolutierung von Partikularem kommt auch in der für sie eigentümlichen Umgangsweise mit ihren Bedingungen zum Ausdruck: umgangssprachlich schwingt dieser Charakterzug in unserer Rede vom sogenannten „ideologischen Blickwinkel“ mit, dessen absoluter Anspruch sich ja aufgrund der eigenen undurchschauten Bedingungen und Abhängigkeiten sowie der Begrenztheiten des eigenen Denkens und Standpunktes disqualifiziert.

Kennzeichnend für Ideologien ist also das Ausblenden, Ignorieren und Vernachlässigen sowie Entwerten der eigenen Bedingungen, Bestimmtheiten und Abhängigkeiten (die eigene Geschichtlichkeit, der gesellschaftliche Kontext, die geschichtlichen und sozialen Bedingungen des Wissens,

die eigentlichen bewegenden und motivierenden Triebkräfte etc.); ganz allgemein also ein *unkritisches Verhältnis zur eigenen Standortabhängigkeit des Denkens*, womit auch notwendig eine *Dunkelheit, Abstraktheit und Vieldeutigkeit* in der eigenen Darstellung und Rede einhergeht.

i. Absoluter und universeller Geltungsanspruch, Holismus und Unwiderlegbarkeit: Ideologien zeichnen sich durch Absolutheits-, Totalitäts- und Ausschließlichkeitsansprüche aus. Sie blenden ihre Partikularität, Perspektivität und die subjektive Verzerrung der Wirklichkeit aus und erheben den Anspruch auf ein Wahrheitsmonopol, auf absolutes Wissen und absolute Geltung – obwohl sie doch nur *beliebigen* Urteilen und Wertungen *absolute* Geltung zusprechen und Teilwahrheiten zur einzig gültigen Wahrheit erheben. Partiiell sinnvolle Aussagen werden so illegitimerweise verallgemeinert.

Zum ideologischen Selbstverständnis gehört zudem die Überzeugung, im Alleinbesitz der Erkenntnis von der „wahren“ Wirklichkeit zu sein und die einzig wahre Auffassung zu besitzen und zu vertreten.³¹ Sie beanspruchen ein – aus erkenntnistheoretischen Gründen unmögliches – umfassendes und absolutes Wissen und den Besitz einer „Wahrheit des Ganzen“.

Zudem treten Ideologien mit einem universellen Anspruch auf, d. h. mit der Behauptung, Wahrheiten und Einsichten von allgemeiner Relevanz und Gültigkeit zu vertreten. Der Ideologe, der seine Vorstellungen, Einsichten und Auffassungen als die allein wahren und allgemein relevanten versteht, hält sich von daher auch berechtigt und verpflichtet, sie allen anderen Menschen (evtl. auch mit Zwang: der hehre Zweck heiligt ja hier die Mittel) zu ‚vermitteln‘. Daher werden die ideologischen Theorien auch als unwiderlegbar vorgetragen, sind missionarisch und streben eine gesellschaftliche Dominanz an.

j. Intoleranz, Feindbilder und Gewalt: Die bereits angesprochene Ignoranz hinsichtlich der eigenen Bedingungen, bestimmenden Vorgegebenheiten und Abhängigkeiten bedeutet gleichzeitig die Diskriminierung von konträren Standpunkten: ausgeblendet und ignoriert, verunglimpft und entwertet oder unterdrückt, ausgeschlossen, verboten, indiziert und zum Schweigen gebracht werden entgegenstehende Auffassungen, kritische Positionierungen und das Eigene infragestellende Erfahrungen, abweichende Ideen und konkurrierende Sichtweisen. Der „ideologische Diskurs“ schließt jeden echten, lebendigen und offenen Dialog aus und erweist sich als Monolog. Der Andersdenkende erscheint im von Polemik bestimmten ideologischen Diskurs als Gegner und Feind.³² Paradoxerweise erweisen sich Ideologien aber zugleich auf diese Gegner und Feinde bei der eigenen Identitätsstiftung und bei der Mobilisierung wie Motivierung der eigenen Anhängerschaft angewiesen. Eine elementare, orientierungsstiftende Bedeutung für die Ideologien und ihre Gefolgschaft besitzen daher auch die Fixierung und Propagierung eines Freund-Feind-Denkens: d. h. v. a. auch die Abwertung des Gegners, mit der die Aufwertung der „ausgewählten“ eigenen Gruppe und deren mystifizierende Erhöhung korreliert.

Hier manifestiert sich auch nochmals deutlich die für Ideologien charakteristische Tendenz zur Simplifizierung und Komplexitätsreduktion: so werden beispielsweise mittels solcher

Feindbilder als auch bei Ideologien, die explizit dergleichen duale Schemata ins Zentrum rücken (wie etwa im Rassismus, Antisemitismus oder bei der marxistischen Lehre von den Klassenkonflikten), die vielfältigen und komplexen sozialen Spannungen und Konflikte auf einen einzigen Fundamentalkonflikt zurückgeführt.³³

Das derart simplifizierende, undifferenzierte und letztlich monologische Denken in Freund-Feind-Schemata unterbindet zugleich jedwede innergesellschaftliche Kritik: Denn „wer nicht für uns ist, ist gegen uns!“ Und die Kritik an den Unvollkommenheiten der eigenen Gesellschaft aus dieser heraus wird selbstverständlich wiederum gern vom ideologischen Gegner aufgegriffen und ausgeschlachtet. Fehlt aber der innergesellschaftliche, kritische, freie und autonome Diskurs, so erstarrt und verhärtet diese Gesellschaft.

k. Emotionalität und Aggressivität? Ideologien werden leidenschaftlich, mit starkem emotionalen Engagement und in emotionaler Sprache verkündet, vertreten und verteidigt. Von den Anhängern wird eine vollständige und bedingungslose Unterordnung verlangt. Ideologien beruhen insofern auch auf kollektiv geteilten Gefühlen und stiften Gefühlsgemeinschaften. Die für Ideologien charakteristische Tendenz zur Simplifizierung und ihre Neigung zu Freund-Feind-Stereotypen sowie allgemein zur Schwarz-Weiß-Malerei und Schematisierung resultieren in emotionalen Aufladungen (Emotionalisierung) und in Radikalisierungen des (individuellen wie kollektiven) Fühlens, Denkens und Handelns. Hier setzen dann u. a. auch Strategien der ideologischen Inanspruchnahme und Vereinnahmung von jugendlichem Idealismus und Enthusiasmus an.

l. Starrheit und Abgeschlossenheit, Autoimmunität, Vorurteile und Stereotype: In diesem rigiden, vereinseitigenden und z.T. gewalttätigen Umgang mit den eigenen Bedingungen, mit kritisch Infragestellendem und Fremden manifestiert sich ein den Ideologien eigentümlicher Dogmatismus (als starrem Festhalten an problematischen Ansichten) und das Festhalten am eigenen festgefügtten und abgeschlossenen Weltbild sowie eine gewisse Ver- und Abgeschlossenheit und starke Resistenz gegenüber Neuerungen sowie gegenüber Kritik. Die für die Ideologien zentralen Thesen, Kernsätze und axiomatischen Grundannahmen gelten als nicht revidierbar und werden der Kritik, Diskussion und Infragestellung entzogen.

Deutlich werden dabei auch die den Ideologien eigentümlichen Strategien und Automatismen der Immunisierung gegenüber jeglicher Kritik und Mechanismen zur Abwehr jedweder Infragestellung (Gewalt, Zensur, Frageverbote etc.).³⁴

Ideologische Positionen erweisen sich daher als durch uneingestandene Vorurteile oder interessenbedingte Voreingenommenheiten und einem daraus resultierenden stereotypen Beurteilen bestimmt.

Diese Starrheit, Abgeschlossenheit, Intoleranz und Gewalttätigkeit gefährdet und hemmt zugleich individuelle, wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen und zeitigt enthumanisierende und totalitäre Wirkungen.

m. Vermengung von Tatsachenbehauptungen und Wertungen³⁵: Ideologien gelten als unsachlich: nicht nur weil sie – wie eben erwähnt – nicht von der Sache selbst, sondern vielmehr von vorgefassten Meinungen über die Sache ausge-

hen, und weil sie zudem von ihrem Interesse an der Sache motiviert werden. Unsachlich sind Ideologien auch aufgrund der bewussten Vermengung der faktischen Behauptungen und Sachurteile mit Wertungen, sowie von „rationalen und emotionalen Beziehungen zum Erkenntnisobjekt“³⁶: Ideologien bedienen sich hierbei motivationssteigernder Strategien, indem beispielsweise (nicht beweisbare und teilweise subjektive, ja willkürliche) Werturteile und Urteile über Gefühlsbeziehungen (also Nicht-Objektives und Nicht-Theoretisches) als (belegbare und ausgewiesene) Tatsachenbehauptungen (also in Form einer objektiven Aussage) ausgegeben werden. Auf diese illegitime Weise erlangen die ideologischen Aussagen den Anschein der Objektivität und damit einer höheren Glaubwürdigkeit.³⁷ In ähnlicher Weise versuchen Ideologien den Makel bloß subjektiver Überzeugungen zu überwinden und sich zu legitimieren, indem sie sich auf wissenschaftliche Argumentationen und Theorien stützen (dies jedoch in selektiver Weise) und beanspruchen, den modernen Wissenschaftskriterien zu genügen und so den Zwiespalt zwischen weltanschaulichen Wertungen und wissenschaftlichen Tatsachenerkenntnissen reibungslos zu überbrücken.³⁸ Ganz allgemein soll den eigenen ideologischen Überzeugungen, Wertungen und Deutungen mittels ihrer Universalisierung der Anschein der Objektivität und der absoluten Geltung gegeben werden. Womit sie wiederum möglichst unangreifbar und (scheinbar) unwiderlegbar gemacht werden sollen: Ideologien können daher einer gewissen objektiven, rationalen wie wissenschaftlichen Fassade nicht entbehren.³⁹ Charakteristisch für sie sind also Strategien einer verschleierte Objektivierung des Nicht-Objektiven sowie der Theoretisierung des A-Theoretischen etc.⁴⁰

n. Strategien der Durchsetzung und Machtsicherung⁴¹: Neben dieser Verkleidung und Tarnung der ideologischen Werturteile als wissenschaftliche Urteile und objektive Aussagen verwenden Ideologien zur Etablierung und Wahrung eigener Machtpositionen und Doktrinen gern *bipolare Weltdeutungen* und *dualistisch-dichotomische Deutungsraaster und Identifikations-schemata* sowie (dämonisierende) *Feind-Stereotypen*. Zur Logik von Ideologien gehört, dass sie stets auch ihren Gegensatz, die gegnerische Position, die Widersacher und Feinde ihrer Wahrheit mit setzen (so die Unaufgeklärten, Ungläubigen, Irrenden, Unbelehrbaren und Verstockten). Zudem greifen sie dazu immer wieder auf Leerformeln, Phrasen und Schlagworte oder auf folgende bewährte Strategien zurück:

Die dominante Position des kollektiven Trägers der Ideologie soll beispielsweise durch die behauptete *eigene Überlegenheit oder Auserwähltheit* legitimiert werden. Damit können die Mystifizierung, Heroisierung und Glorifizierung von Ideologieträgern einhergehen, denen man Überlegenheit, Unfehlbarkeit, ein Deutungs- und Interpretationsmonopol sowie Erkenntnisprivilegien, Weisheit oder andere charismatische Qualitäten zuschreibt.

Am offensichtlichsten sind sicher auch die von den Ideologien eingesetzten *Propagandaapparate, Agitationstechniken* und *Indoktrinationsmethoden*, mit denen die öffentliche Meinung wunschgemäß gelenkt und die eigenen Positionen und Ansichten verbreitet und die konkurrierenden Überzeugungen verunglimpft werden sollen.

Wobei diese *Verunglimpfung konkurrierender Ansichten* und *die Verfolgung, Denunziation, Unterdrückung und Vernichtung ihrer Vertreter* mittels eines Kontroll- und Repressionsapparates schon wieder weitere Strategien darstellen.

Auch die *Umdeutung und Verfälschung gesellschaftlicher Realitäten und historischer Prozesse* in ideologiekonformer Weise werden von Ideologien zum Zwecke der eigenen Legitimierung und Etablierung eingesetzt.

o. Programmatisch-präskriptives Auftreten – der Bezug zum Handeln und zur politischen Praxis: Ideologien sind Lehren, die eine bestimmte politische Praxis evozieren. Sie begnügen sich nicht mit dem Status als Theorien (theoretische oder Erkenntnisfunktion), sondern beanspruchen stets auch einen relevanten Handlungsbezug und konsequente Ableitungen für die konkrete politische Praxis (praktisch-gesellschaftliche Funktion): Das richtige Denken ermögliche und fordere das richtige gesellschaftliche Handeln. Aus dem ideologisch beanspruchten richtigen und umfassendem *Weltbegreifen* folgen notwendig und legitim das Recht wie die Pflicht zur umfassenden *Weltgestaltung*. Im ideologischen Selbstverständnis befähigt und legitimiert die Ideologie als umfassendes System wahrer Einsichten und theoretischen Wissens zugleich den Gesetzgeber und Machthaber, eine gerechte wie vernünftige Ordnung der Gemeinschaft herzustellen und zu bewahren. Ideologien beanspruchen insofern, das theoretische Fundament der Gesellschaft bereitzustellen und gerade dadurch mehr als nur theoretische Bedeutung zu besitzen. Gleichzeitig bringen uns Ideologien dazu, uns zu engagieren.⁴²

p. Interessenbedingtheit, Manipulation, Täuschung und Verschleierung: Insofern sie orientierend wirken, die Wahrnehmung lenken und auch unser Handeln zu steuern vermögen, stellen Ideologien ebenso eine breite Palette möglicher Manipulationen bereit. Ein entscheidender Grund für die denunziatorische Bedeutungskonnotation und polemische Zuspitzung des Begriffs ergibt sich aus der Wahrnehmung einer Differenz zwischen den manifesten und verlautbarten Absichten einerseits und den latenten (verschleierte[n], uneingestanden oder unerkannten) unlauteren Motiven der Ideologie andererseits. Als ideologisch gebrandmarkt wird eine Diskrepanz zwischen Sein und Schein im ideologischen Denken, das – obgleich sich allgemeingültig, wahr, uneigennützig und unabhängig darstellend – letztlich ganz handgreiflichen Interessen folgt und gehorcht. Als ideologisch wird also kritisiert, dass der vereinseitigende ideologische Wirklichkeitsbezug in bewusstseinsprägenden (partikulären und verdeckten) Interessen, Emotionen und Leidenschaften gründet sowie letztlich primär dem eigenen Machttrieb und Geltungsstreben als den eigentlichen Triebfedern der Ideologien gehorcht.

Von Marx stammt die gesellschaftskritische Wahrnehmung der Funktionalität von Ideologien⁴³: Dienen sie doch der verhüllenden Rechtfertigung, Durchsetzung und Bestätigung von partikularen Interessen und Positionen, die sich gesellschaftlich nicht unmittelbar, sondern nur als scheinbar Allgemeininteressen betreffende realisieren lassen. Ideologien stehen daher im Dienst der Herrschaftslegitimation von Machthabern oder an die Macht Strebenden – es handelt sich sozusagen um instrumentalisierte (Un-)Wahrheiten: *„Ideologie ist beanspruchte Macht hinter der Larve behaupteter Wahrheit.“*⁴⁴

Im Ideologievorwurf schwingt noch heute dieser Vorwurf der Unaufrichtigkeit, der Manipulation und bewussten Täuschung und Verschleierung von Tatsachen sowie der wirklichen, unausgesprochenen Absichten und Ziele mit. Der kritisch-dekonstruktive Umgang mit Ideologien beinhaltet daher nicht nur die Kritik der wirklichkeitsfremden, sondern auch die der wirklichkeitsverdeckenden Aspekte: D. h. sie beinhaltet auch immer die Hinterfragung und Offenlegung des zugrundeliegenden Herrschaftswillens, der Machtansprüche und -interessen, des Strebens nach Macht und Herstellung von Dominanz (*„Cui bono?“*).

Die vorwurfsvolle und disqualifizierende Diagnose eines falschen, getäuschten Bewusstseins und interessebedingten Denkens attestiert damit einmal mehr den ideologischen Grundzug einer nur scheinbaren Absolutheit, welche nur aufgrund der ausgeblendeten eigenen Bedingtheiten und Abhängigkeiten aufrecht zu erhalten ist.

q. Un-/bewusste Täuschung: Insgesamt zeichnen sich Ideologien also durch einen kritisierbaren, weil unangemessenen Wahrheitsanspruch aus, der von ihnen erhoben wird. Diese generelle Diagnose eines „Mangels an Erkenntnis der Wahrheit“ kann aber zum Verdacht eines generellen „Mangels des Willens zur Wahrheit“ bei Ideologien gesteigert werden: Ideologien erscheinen dann als weniger an der Wahrheit als am manipulativen Effekt interessierte Mittel der Herrschaftsetablierung und -legitimation.⁴⁵ D. h. es ist zu berücksichtigen, dass die motivationale Spannweite von bewusster Verführung und Täuschung bis zur unbewussten, undurchschauten Beeinträchtigung der Wahrnehmung und des Denkens des Ideologen selbst reicht.

Gerade letzteres (die Rolle und Bedeutung unbewusst wirkender Ideologien) spielt im Zusammenhang mit der Diskussion um einen radikal eingeschränkten Ideologiebegriff eine zentrale Rolle.⁴⁶ Diskutiert und attestiert wird hierbei beispielsweise eine schier unaufhebbare Ideologieanfälligkeit unseres Denkens: insofern wir z. B. die Abhängigkeiten und impliziten wie verborgenen Bedingtheiten unseres Denkens niemals völlig aufdecken können. Insofern wir endlich-geschichtlich bestimmte Menschen die wesenhafte Vorurteilhaftigkeit unseres Verstehens nie aufzuheben vermögen (wie es die Hermeneutik Gadammers deutlich herausarbeitet), insofern bleiben wir auch stets für Ideologien anfällig. Eine Befreiung davon scheint aufgrund unserer Konstitution unmöglich. Statt einer solch illusionären Befreiung scheint die Forderung nach einer luziden Bewusstheit über diese ideologische Gefährdung und Verführbarkeit und eine beständige kritische Reflexion angemessener.

r. Orientierungs- und Handlungssinn und Ideologien als neuzeitliche Religionssurrogate: Ideologien stellen für ihre Anhänger ein hohes Maß an Orientierungs- und Handlungssinn bereit. Von daher sind sie v. a. in Zusammenhang mit individuellen wie kollektiven Krisen hoch attraktiv: Es erstaunt daher auch nicht die hohe Korrelation von Krisenbewusstsein und Krisendiagnostik einerseits und ideologischen Wirklichkeitsinterpretationen andererseits.

So sieht auch Ulrich Matz im historischen Rückblick beispielsweise in den revolutionären Sekten des 17. Jahrhunderts (konkret in den calvinistischen Sekten der frühneuzeitlichen

Religionskämpfe) den Prototyp der modernen ideologischen Bewegungen, welcher auf die „Krise der Grundlagen der politischen Ordnung“ reagiert, die „zu Beginn der Neuzeit durch den partiellen politischen Erfolg der Reformation ausgelöst worden ist“⁴⁷ wie allgemein durch das Auseinanderbrechen des geschlossenen religiösen Weltbildes des Mittelalters. Betrachtet man nun zudem – wie Reinhart Kosseleck⁴⁸ – „Krise“ als strukturelle Signatur der Neuzeit (i. S. eines Modus der Wirklichkeitsinterpretation), dann wird deutlich, inwiefern Ideologien nicht nur von ihrem Beginn her (initium) in der Neuzeit platziert werden müssen, sondern dass sie diese prinzipiell begleiten und charakterisieren und als spezifisch neuzeitliche Phänomene verstanden werden müssen: Das „Zeitalter der Ideologien“ wäre also mit der europäischen Neuzeit zu identifizieren⁴⁹ und Ideologien wären vor diesem Hintergrund von Neuzeit und Moderne (mit Phänomenen wie dem religiösen Pluralismus, der Säkularisierung und begleitender religiös-politischer Krisendiagnostik) zu verstehen. Sowohl von dieser historischen Genese her gesehen als auch in Hinblick auf die strukturellen Grundmuster der Hochideologien und einiger ihrer zentralen Merkmale wie der Orientierungsleistungen, der Absolutheitsansprüche und des holistischen Charakters und der systematischen Reduktion der Komplexität der Wirklichkeit erweisen sich Ideologien als „Ersatzreligionen“, als neuzeitliche Religionssurrogate: als „religiös motivierte, aber inhaltlich säkularisierende Orientierungssysteme“, „zum politischen Programm verweltlichte religiöse Anliegen“ und als säkularisierte Reflexe (Lösungsvorschläge und Antwortversuche) auf die religiös-politischen Grundlagenkrisen der Neuzeit. Im Horizont und unter den Bedingungen einer religiös entzauberten Welt versuchen Ideologien als „innerweltliche Heilslehren“ innerhalb dieser Welt (also weltimmanente) absolute Bezugspunkte anzubieten.⁵⁰

3. AKTUALITÄT DER THEMATIK?

3.1. Ist das Zeitalter der Ideologien vorbei?

Diese skizzierten Charakterzüge finden wir an Großideologien des letzten Jahrhunderts wie Nationalsozialismus und Marxismus (in seinen verschiedenen Varianten) exemplifiziert, aber auch überdeutlich in Orwells „1984“, der wohl klassischsten romanischen Darstellung von ideologischen Strukturen in totalitären Gesellschaften. Fragen wir nun vor dem Hintergrund jener freigelegten Charakterzüge nochmals nach dem „Ende der Ideologien“.

In steter Regelmäßigkeit wurde dieses „Ende der Ideologien“ bereits verkündet⁵¹, und stets folgte dem etwas später die Wiedergeburt der Totgesagten: So hoffte man beispielsweise mit der Niederlage Hitlerdeutschlands und dem Zusammenbruch von Faschismus und Nationalsozialismus in Europa (die zu einer weitgehenden gesamtgesellschaftlichen Ideologisierung und im Resultat zu ideologisch motivierter und legitimierter systematischer, millionenfacher Massenvernichtung geführt hatten) auch das „Zeitalter der Ideologien“ hinter sich zu lassen – musste aber im Ost-West-Konflikt eine Renaissance der ideologischen Konfrontationen erfahren. Mit dem Ende des Kalten Krieges, dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes 1989 und damit dem Wegbrechen der Blockkonfrontation schien vor 20 Jahren wiederum vielen abermals auch der Eintritt in eine „nachideologische Epoche“ möglich.

Doch traten und treten auf der weltpolitischen Bühne nicht wiederum Nachfolger und neue ideologieträchtige Konstellationen und Konflikte auf? Rückten nicht bislang wenig bedachte Nationen und Kulturen als Erben nach: wie z. B. China, der Bolivarismus von Hugo Chavez („Sozialismus des 21. Jahrhunderts“)? Etabliert sich nicht nach ideologischem Muster die Konfrontation zwischen „dem Islam und dem Westen“ (sic!)?⁵² Und werden angesichts der aggressiv-offensiven islamistischen Ideologien nicht auch wieder Forderungen und Sehnsüchte nach einer gleichwertigen, ebenso kämpferischen wie einheitlichen Gegenideologie des Westens wach? Erweisen sich die Krisen im Mittleren Osten nicht als ideologisch aufgeheizt? Erleben wir nicht eine Renaissance des religiösen Fanatismus und religiöser Fundamentalisten mit politischen Sendungsansprüchen, von ideologischem Extremismus und Totalitarismus?: islamischer Fundamentalismus, christlicher Evangelikalismus in den USA, Neo-Stalinismus und Nationalismus in Russland? Und ganz aktuell: Scheinen nicht Umstände und Geschehnisse im Iran im Zusammenhang mit den „Unregelmäßigkeiten“ bei der letzten umstrittenen Präsidentenwahl im Juni 2009 und den darauf folgenden Protesten gleichsam auf makabre Weise Orwells Roman als Drehbuch zu folgen?

3.2. Vom Ende und von Renaissance eines Wiedergängers, oder: Von der Gefahr des Nachideologischen

Angesichts dieser Konfrontationen und Phänomene auf der weltpolitischen Bühne sollte man also die Erwartungen eines Endes der (Groß-)Ideologien dämpfen. Doch auch im Hinblick auf kleinere, regionale und partikuläre Zusammenhänge stellt sich die prinzipielle Frage nach einem Ende, einer möglichen Überwindung oder einer Rückkehr der Ideologien: Gibt es heute in der politischen und sozialen Kultur ‚des‘ Westens noch Überzeugungen, welche die gesellschaftliche Ordnung und das gesellschaftliche Bewusstsein beherrschen, oder eine solche Dominanz und Hegemonie anstrebende Ideensysteme? Gibt es noch die Menschen verbindende, die Massen organisierende und führende, Hoffnung spendende und für alle geltende, Leidenschaft entfachende, Hingabe und Ergebenheit herausfordernde Großkonzeptionen und Weltanschauungen? Philosophisch gefragt: Wie steht es um ihre Möglichkeitsbedingungen? Gibt es überhaupt noch passende Kontexte und Vorbedingungen für Großideologien? Die Antwort lautet: Ja und Nein.

Pro: Es scheint einerseits so, dass Individualismus, Pluralismus und Partikularismus, die postmoderne Aufwertung der Differenz und Diversität, des Fremden und Anderen, des Pluralen, Polyphonen und Multikulturellen, der Relativität und Gleich-Gültigkeit sowie der geforderte Abschied von Totalitätsansprüchen und das konstatierte „Ende der Großen Erzählungen“ ebenso wie der Verlust und Niedergang der großen sinnstiftenden Mythen und Ideen, die Rahmenbedingungen einer globalen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation: das Transzendieren nationaler Grenzen, der Homogenisierungsdruck und das Dominantwerden von globalen Sachzwängen (in der wissenschaftlich-technischen, ökonomischen globalen Zivilisation) ..., dass all diese Momente und Faktoren solche Kollektiv-Phänomene wie Ideologien überhaupt nicht mehr zuließen, da sie ihnen gewissermaßen bereits die Grundlagen entziehen. Statt großer ideologischer Visionen scheinen „konzeptionsloser“ Pragmatismus, Toleranz und stets neu zu

findender Interessenkonsens, statt Kollektivismus eher individualistische Tendenzen den politischen Alltag westlicher Demokratien (mit Pluralismus, Parteienkonkurrenz, Parlamentarismus und Gewaltenteilung) zu bestimmen.⁵³ Relevant scheinen hierbei auch – als Folge der ernüchternden Erfahrungen und Enttäuschungen mit dem „Jahrhundert der großen und kleinen Ideologien“ – verbreitete reaktive skeptische Tendenzen in der gegenwärtigen Gesellschaft sowie eine gewisse Desillusionierung, ja gar ein Desinteresse gegenüber ideologieverdächtigem politischen Ansätzen zu sein: ein tief sitzendes Misstrauen und eine gewisse Hermeneutik des Verdachtes gegenüber jeglichen ideologischen Anbietungen, eine Vorsicht und eine prinzipiell kritische, sich sperrende Einstellung gegenüber jedweden ideologischen Vereinnahmungsversuchen. Insofern könnte man angesichts der solcherart veränderten Kontexte und aufgrund des weitgehenden gesellschaftlich-politischen Funktionsverlustes der Ideologien einen Verlust und eine eminente Schwächung der Anziehungs-, Mobilisierungs- und Bindungskräfte, ja letztlich das Ende der klassischen Ideologien konstatieren.⁵⁴

Contra: Trotzdem scheint die Rede von einer generellen Entideologisierung nicht gerechtfertigt. Denn einerseits beruhen diese Tendenzen zur Entideologisierung auf veränderten, das Aufkommen der Ideologien scheinbar erschwenden gesellschaftlichen Bedingungen: Sie sind aber nicht Ergebnis und Ausdruck eines allgemein höheren Grades an Aufgeklärtheit. Zudem ist zu beachten, dass die mit diesen (modernitätsspezifischen) Kontextveränderungen ebenso einhergehenden gesellschaftlichen Krisen- und individuellen Überforderungsphänomene scheinbar zugleich zur gegenläufigen Tendenz einer Re-Ideologisierung führen können. Zu solchen Krisensymptomen zählen beispielsweise *Sinndefizite* in einer zunehmend entzauberten Welt⁵⁵, *Identitätsfragen* und unerfüllte *Intensitäts- wie Authentizitätssehnsüchte* in Horizonten zunehmend funktionaler Bestimmung und Reduktion, Unübersichtlichkeit und *Transparenzverluste*. Ebenso symptomatisch sind der Verlust von handlungsleitenden und entscheidungsentlastenden kulturellen Selbstverständlichkeiten wie allgemein Ordnungs- und *Orientierungsdefizite* aufgrund von beschleunigtem kulturellen Wandel und zunehmender Geschwindigkeit der Veralterung kultureller Traditionen, sowie angesichts von Pluralismus und zunehmender Komplexität. Zudem treten Erfahrungen von *Kontrollverlust* und *Ohnmacht, fehlender Konsistenz, sozialer Isolierung und Desintegration, Vereinsamung*⁵⁶ hinzu sowie der *zunehmende Zwang zur Selbstverwirklichung* und zu selbstbestimmtem sinnvollen Tun angesichts der „Expansion notwendigkeitseintasteter und somit disponibel gewordener Lebenszeit“⁵⁷ etc. Gelingt kein vernünftiger Umgang mit diesen Problemen und Defiziten, kann dies beim überforderten Individuum zu einem wachsenden Entlastungsbedürfnis und damit zu einer erneuerten Attraktivität von Ideologien und somit zu einer erhöhten Versuchbarkeit durch solche „kollektiven Lebenslügen“ führen: Diese gefährlichen Surrogate erscheinen dann sogar (individual- und sozialpsychologisch) funktional sinnvoll als gesellschaftlich notwendige Entlastungs- und Stabilisierungsfaktoren, welche z. B. solche Komplexitätsreduzierungen anbieten sowie Kontinuität, Orientierung und Sicherheit versprechen und zur Identitätsfindung und Selbstbehauptung der einzelnen Person wie der sozialen Gruppen beitragen.

Ebenso scheinen auch bestimmte Globalisierungseffekte, eine weltweit wie national sich vertiefende Wohlstandsschere, ungerechte Separierungen gesellschaftlicher Schichten etc. erneut Voraussetzungen für eine Renaissance ideologischer Konfrontationen und Polemiken bereitzustellen: Der damit einhergehende soziale Sprengstoff, der Unmut und die Unzufriedenheit mit der Demokratie können populistischen und demagogischen Ideologien neuen Zulauf und extremistischen wie anti-demokratischen Gruppierungen neue Anhänger-schaft bescheren.

Betrachtet man Ideologien funktional unter dem Aspekt ihres Vermögens, für ihre Anhänger ein besonders großes Orientierungspotential bereitzustellen, dann wird deutlich, dass bei schweren gesellschaftlichen Krisen, beim Zusammenbruch und der Infragestellung bislang tradierter Lebensregeln und traditioneller Werte und aufgrund des diese sozialen Anomien begleitenden großen Orientierungsbedarfes regelmäßig auf diesen Typus von Überzeugungssystemen zurückgegriffen werden wird.⁵⁸ Es wird insofern stets auch eine Renaissance der Ideologien zu konstatieren sein. Und dass wir in Zeiten nationaler wie globaler Krisen leben – an die sich daher auch ideologische Reflexe heften können – ist wohl unbestritten: Man denke an die gegenwärtige Finanzkrise und die sie begleitende wirtschaftliche Krise, die Krise auf dem Arbeitsmarkt, die politischen Krisen, den demographischen Wandel und die Krise der Sozialsysteme, die Krise der Demokratie, der Volksparteien, des Bildungssystems, in den Entwicklungsländern, die ökologische Krise u.v.m.⁵⁹ Zu fragen wäre nunmehr eigens, ob sich auch einige exemplarische ideologische Reflexe auf die genannten gegenwärtigen Krisen ausmachen lassen? Nur ansatzweise soll auf folgende ideologische Reaktionen und Tendenzen hingewiesen werden: (a) reduktionistische Verabsolutierungen relativer Werte wie z. B. „der Natur“, „des Friedens“, „der Gleichstellung der Geschlechter“, etc.; (b) eine zu antagonistischen Dualisierungen neigende politische Rhetorik und ihre Durchsetzung mit klassischen Ideologemen (aktuell z. B. der Manager als Feindbild und Sündenbock); (c) die moralisch-existentielle wie pseudoreligiöse Aufladung der Politik und der Erwartungen, die an sie gestellt werden, wie z. B. die nach „geistiger Führung“ und charismatischen Führungspersönlichkeiten und nach Bereitstellung eines verbindlichen Orientierungsrahmens („Leitkultur“), (d) Öko-Ideologeme⁶⁰, Modernisierungs- und Fortschrittsideologien, ideologisierte Weltkatastrophenszenarien etc.⁶¹

Zugespitzt kann und sollte man auch fragen: Ob wir nicht auch beim naiven oder ignoranten Festhalten am heilen Bild von einer bruchlosen demokratischen Welt einer Illusion unterliegen? Ob wir im leidenschaftlichen Beschwören und Predigen dieses unseres Exportschlagers, der konkurrenzlosen, scheinbar makellos funktionierenden modernen parlamentarisch-rechtsstaatlichen Demokratie und freiheitlich verfassten, pluralistisch-liberalen Gesellschaft als System weitgehender Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit nicht auch allzu leicht ins Ideologische verfallen?: Ob dies nämlich angesichts gleichzeitiger eminenter sozialer Ungerechtigkeiten, also ungerechter, weil letztlich doch der Gleichheit der Menschen zuwider laufender gesellschaftlicher Verhältnisse und damit einhergehender effektiver Begrenzungen wie Beschneidungen ihrer Freiheiten und der Möglichkeiten zur wirklichen Wahrnehmung ihrer Rechte nicht selbst ideolo-

gisch ist? Zumindest werden in der ideologischen Polemik des Islams mit dem Westen diese Aspekte gern herausgestrichen. Ebenso scheint mir, dass ein Großteil des zu konstatierenden Missmutes und der Enttäuschungen sowie des nostalgischen, unkritischen und verklärenden Rückblickes auf die DDR und einer sich dabei äußernden Sehnsucht im Osten mit auf diesen Phänomenen zu beruhen.

Für eine andauernde Versuchbarkeit durch Ideologien sprechen auch gewisse anthropologische Konstanten. Denn überdauern und einer beständigen kritischen Kontrolle und Vorsicht bedürftig bleiben werden auch gewisse psychologische Faktoren, welche uns für Ideologien anfällig machen: so unser Trieb zum Kollektiven, das Verlangen, einmal der Last eigener Individualität zu entfliehen, in der Masse unterzugehen, sich einzureihen, Verantwortung abzugeben, der Wunsch zu den Eingeweihten, Auserwählten und Guten zu gehören, Recht zu haben, unsere Sehnsucht nach Geborgenheit und Heil, nach absolut Geltendem, unsere Ungeduld, unser Streben nach Macht, Größe und Anerkennung ...

Auch im Rahmen der philosophischen Anthropologie stößt man auf Vorgaben für eine Bestimmung des Menschen als *homo ideologicus*⁶²: etwa in der Wahrnehmung von Arnold Gehlen oder Eugen Lemberg, wo das Mängelwesen Mensch des kulturellen und institutionellen Außenhaltes bedürftig ist und bleibt und daher aufgrund der fehlenden Instinktsteuerung zur Motivation, Orientierung und Steuerung eines Systems von Vorstellungen, Werten und Normen, also kompensierender Ideologien bedarf.⁶³ Ganz allgemein lassen sich eine notwendige Komplexitätsreduktion zur Gewinnung von Handlungsfähigkeit sowie ein diesbezügliches (natürliches) Bedürfnis beim Menschen konstatieren, ebenso wie ein gewisses metaphysisches Bedürfnis (oder eine „Illusionsbedürftigkeit“⁶⁴) hinsichtlich der Sinndeutung des unvertretbaren persönlichen Existierens.

Anmerkungen

- 1 HELMUTH PLESSNER, *Abwandlungen des Ideologiegedankens* (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Band X: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, S. 41-70, 49.
- 2 MILTON FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962.
- 3 HERBERT SCHNÄDELBACH, *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument* 50/1969, S. 71-92, 91f.
- 4 Vgl. dazu die kritische Positionierung von: RAINER MAYER, *Wer oder was ist gerecht? „Geschlechtergerechtigkeit“ im Gender-Mainstreaming-Konzept*, in: *Bulletin. Nachrichten aus dem deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft* Herbst 2008, 8. Jahrgang, Heft 2, Supplement, S. 1-7.
- 5 Die scheinbar undifferenzierte Aneinanderreihung von Ideologien oder tendenziell ideologischen Bewegungen soll keine Gleichstellung, Nivellierung oder gar Identität insinuiert!
- 6 HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie* (1945), Frankfurt am Main 1974, S. 9.
- 7 Zur Begriffs- und Problemgeschichte von I. vgl.: ULRICH DIERSE, REINHARD ROMBERG, Art. „*Ideologie*“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel 1976, Bd. 4, Sp. 158-185; HANS JÖRG SANDKÜHLER, Art. „*Ideologie*“, in: Ders. (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 607-615; JAN REHMANN, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg 2008; BARTH (1974); SCHNÄDELBACH (1969); KURT LENK, *Problemgeschichtliche Einleitung*, in: Ders.

Betrachtet man die erwähnten kompensatorischen Möglichkeiten und Funktionen von Ideologien v. a. in Zeiten sozialer Krisen (als individuelle und kollektive Orientierungs- und Stabilisierungsangebote) sowie ihre anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen, dann ist wohl auch weiterhin von einer dauerhaften Versuchbarkeit und letztlich auch von beständigen Ideologie-Renaissancen und Phänomenen kollektiver ideologischer Mobilisierung auszugehen.⁶⁵ Und angesichts dieses ernüchternden Befundes bleibt die ebenso fortdauernde Mahnung, diesen kollektiven Lügen sowie ihren autoritären, anti-demokratischen und anti-pluralistischen Tendenzen durch luzide Vorsicht wie (selbst-) ironische und kritische Wachsamkeit, desillusionierende Sachlichkeit und Aufklärung zu begegnen. In Hinblick auf die Eingangsfrage bleibt also nur der eben skizzierte ambivalente Befund und ist v. a. allgemein festzuhalten, dass gegenüber jeglichen Diagnosen vom Ende und von endgültigen Überwindungen der Ideologien skeptische Zurückhaltung angebracht ist: Möglicherweise stellen solche Thesen und Diagnosen ja selbst nur eine subtilere Form von Ideologie dar?⁶⁶ Eine vollständige Befreiung von Ideologien oder Immunisierung ihnen gegenüber im Hiesigen zu erwarten ist suspekt: Eine solche Erwartung muss fehlschlagen und enttäuscht werden. Dann wird sie Schuldige für dieses Scheitern suchen, Sündenböcke finden und damit in eine neue Runde des teuflischen Kreislaufes ideologischer Konfrontationen eintreten.

Karl Jaspers hielt vor dem Hintergrund der Erfahrungen des 2. Weltkrieges und der nationalsozialistischen Ideologie in diesem Sinne fest:

„Will man aus allen Ideologien hinaus in die reine Wahrheit gelangen, so tritt man nur in andere Ideologien. Denn mit der Meinung, nunmehr die Wahrheit selber ergriffen zu haben, bleibt man in der Grundhaltung, welche das Merkmal aller Ideologien ist, nämlich im Besitz der endgültigen und einzigen Wahrheit zu sein.“⁶⁷

- (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 9. v. Hrsg. überarb. u. erw. Ausg., Frankfurt/New York 1984, S. 13ff; RAYMOND BOUDOUN, *Ideologie. Geschichte und Kritik eines Begriffs*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1981.
- 8 Vgl.: FRIEDRICH KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York 2002, S. 432; DIERSE (1976).
- 9 Die Gründungsfigur der Ideologen, Destutt de Tracy wurde selbst für 11 Monate von den Jakobinern eingesperrt und brachte erste Entwürfe seines Werkes zur Ideologie im Gefängnis zu Papier. Hinweis bei: REHMANN (2008), S. 22.
- 10 Vgl. dazu: ARNE HOMANN, Art. „*Antoine-Louis-Claude, comte Destutt de Tracy*“, in: Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 2004, Bd. 1, S. 373f.
- 11 ANTOINE-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie*, Paris an IX (= 1801); 2. Aufl. unter dem Titel: *Éléments d'idéologie*, 5 Bde., Paris 1803-15, Bd.1: *Idéologie proprement dite*, Paris 1804, Bd. 2: *Grammaire*, Paris 1803, Bd. 3: *Logique*, Paris 1805, Bd. 4 und 5: *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1815.
- 12 Als Vorläufer der Ideologie im Rahmen der französischen Aufklärungsphilosophie (also als „*Sciences des idées*“) wird häufig auf FRANCIS BACONS Idolenlehre in dessen „*Novum organon scientiarum*“ (1620) verwiesen. Vgl.: Barth (1974), S. 32-46.
- 13 Bereits 1795 gründete Destutt de Tracy eine „*Société des idéologues*“.
- 14 KLUGE (2002), S. 432.

- 15 Im Hintergrund stehen Napoleons machtpolitische und diktatorische Bestrebungen. Die *Diffamierung* der Ideologen durch Napoleon folgt einer *Distanzierung* und begleitet ihre *Ausschaltung* als politische und gesellschaftliche Größe: Einerseits distanziert sich Napoleon von den religionskritischen Überzeugungen der Ideologen in seiner (primär machtpolitisch motivierten) Annäherung an die Kirche (Konkordat 1801), andererseits unterbindet er auch Wirkungsmöglichkeiten der Ideologen: beispielsweise mit der Aufhebung der „Klasse der Moral- und Staatswissenschaften“ (Sciences politiques et morales) des Institut National am 23.1. 1803, welche führende Ideologen zusammenführte, oder durch die scharfe Zensur von „La Décade philosophique, littéraire et politique“, der Zeitschrift der Ideologen (1794-1804), welche letztlich ihr Erscheinen einstellen musste. Zudem griff er wohl auch diffamierend auf die Ideologen bei seiner Suche nach einem Sündenbock für das Desaster des Russlandfeldzuges zurück. Vgl.: SCHNÄDELBACH (1969), S. 73, REHMANN (2008), S. 23; BARTH (1974), S. 23-27.
 - 16 Diese Ambivalenz greift auch schon Goethe auf: „Eine jede Idee tritt als ein fremder Gast in die Erscheinung, und wie sie sich zu realisieren beginnt, ist sie kaum von Phantasie und Phantasterei zu unterscheiden. – Dies ist es, was man Ideologie im guten und bösen Sinne genannt hat, und warum der Ideolog den lebhaft wirkenden Tagesmensch so sehr zuwider war.“ (JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, Weimarer Ausgabe I/42/2, 209 [= Hamburger Ausgabe 12, 439]).
 - 17 Schon der junge Marx formulierte in diesem Sinne ideologiekritisch: „Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, dass wir ohne Verwirrung leben.“ (KARL MARX, *Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, MEW (Marx-Engels-Werke), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957ff, Bd. 40, S. 300.
 - 18 Vgl. dazu die schematische Übersicht bei: EVA BRAND, *Ideologie*, Düsseldorf 1972, S. 142.
 - 19 Herbert Schnädelbach mutmaßte schon 1969 „es gebe ebensoviel verschiedene Ideologiebegriffe wie sozialwissenschaftliche Lehrstühle“. Vgl.: SCHNÄDELBACH (1969), S. 72. Vgl. auch: TERRY EAGLETON, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 1993, S. 7f., wo sich auch eine exemplarische Zusammenstellung geläufiger Ideologiedefinitionen und der gegenwärtig zirkulierenden Begriffsbestimmungen findet.
 - 20 Vgl.: HARTMUT HEUERMAN, *Mythos – Religion – Ideologie. Kultur- und gesellschaftskritische Essays*, Frankfurt am Main u. a. 2009, S. 13.
 - 21 Kurt Lenk spricht sogar davon: „Eine gesellschaftsenthobene, überzeitliche ‚Wesensbestimmung‘ dessen, was Ideologie sei, gibt es nicht.“ (KURT LENK, *Zehn Thesen*, in: Ders. (1984a), S. 357-361, 359.)
 - 22 Vgl.: TALCOTT PARSONS, *The Social System*, New York 1951, S. 349ff. Hinweis bei: ULRICH MATZ, *Ideologie als Determinante moderner Politik*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Bedeutungen der Ideologien in der heutigen Welt*, Berlin/Bonn/München 1986 (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, Heft 3), S. 9-28, 9.
 - 23 SCHNÄDELBACH (1969), S. 92.
 - 24 MATZ (1986b), S. 15f.
 - 25 Zum Systemcharakter vgl.: WILHELM P. BÜRKLIN, *Wandeln sich politische Ideologien zyklisch?*, in: Matz (1986a), S. 29-46, 31.
 - 26 Vgl.: PAUL RICOEUR, *Ideologie und Utopie: zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären* (1976), in: Ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970-1999), übers. und hrsg. v. Peter Welsen, Hamburg (Meiner) 2005, S.135-151; KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1937), Frankfurt a. M. 1985.
 - 27 MATZ (1986b), S. 14f., 20.
 - 28 Ebd., S. 14f.
 - 29 Vgl.: HANS-JOACHIM LIEBER, *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn u. a. 1985, S. 165-169; ERNST TOPITSCH, *Begriff und Funktion der Ideologie*, in: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961; Ders., „Über Leerformeln“, in: Ders., *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Wien 1960. Zudem die „Derivatenlehre“ von Pareto: VILFREDO PARETO, *Die Derivationen*, in: Ders., *System der allgemeinen Soziologie*, Stuttgart 1962, S. 102-108. [Abgedruckt in: KURT LENK (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hrsg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt a. M. / New York 1984, S. 175-181.]
 - 30 MATZ (1986b), S. 15.
 - 31 JACOB BARION, *Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik*, 2. erw. Aufl., Bonn 1971, S. 7; KARL JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1947, S. 482.
 - 32 Zur Diskussion psychologischer Gründe für Feindbilddisposition von Ideologien vgl.: HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, S. 129f.
- Peter V. Zima schlägt folgende, diese und weitere bereits angesprochene Merkmale aufgreifende „restriktive oder negativ-kritische Definition von Ideologie auf diskursiver Ebene“ vor: „Die Ideologie ist ein diskursives, mit einem bestimmten Soziolekt identifizierbares Partialsystem, das von der semantischen Dichotomie und den ihr entsprechenden narrativen Verfahren (Held/Widersacher) beherrscht wird und dessen Aussagesubjekt entweder nicht bereit oder nicht in der Lage ist, seine semantischen und syntaktischen Verfahren zu reflektieren und zum Gegenstand eines Dialogs zu machen. Statt dessen stellt es seinen Diskurs und seinen Soziolekt monologisch als die einzig möglichen (wahren, natürlichen) dar und identifiziert sie mit der Gesamtheit seiner wirklichen und potentiellen Referenten.“ (PETER V. ZIMA, *Ideologie und Theorie: Zum Verhältnis von ideologischen und theoretischen Diskursen*, in: Kurt Salamun (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt 1992, S. 50-62, 57f.)
- 33 MATZ (1986b), S. 15.
 - 34 Zu den ideologischen Immunisierungsstrategien vgl. dazu v. a.: ERNST TOPITSCH, *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte einer Illusion*, Freiburg i.Br. 1969; sowie: DERS., KURT SALAMUN, *Ideologie – Herrschaft des Vorurteils*, München-Wien 1972, sowie nachfolgende Ausführungen unter Punkt „n. Strategien der Machtsicherung und Durchsetzung“.
 - 35 Vgl. hierzu: Theodor Geiger, Hans Kelsen, G. Bergmann, E. Topitsch et al.: HANS KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig u. a. 1934; DERS., *Allgemeiner Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung*, in: Archiv Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 66 (1931), S. 449-521; GUSTAV BERGMANN, *Ideologie*, in: Ethics 61, Chicago 1950/51, S. 205-218, auch in: Ders., *The Metaphysics of logical positivism*, Madison u. a. 21967, S. 300-325; THEODOR GEIGER, *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Neuwied 1968; DERS., *Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie*, in: Gottfried Eisermann (Hrsg.), *Gegenwartsprobleme der Soziologie. A. Vierkandt zum 80. Geburtstag*, Potsdam 1949, S. 141-156; DERS., Art. „*Ideologie*“, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, hg. v. Erwin von Beckerath, Stuttgart 1956, Bd. 5, S. 179-184; TOPITSCH (1961); DERS. (1972).
 - 36 THEODOR GEIGER, *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart/Wien 1953, S. 53ff. Zitat bei: SCHNÄDELBACH (1969), S. 85.
 - 37 Vgl.: BARION (1971), S. 10.

- 38 Womit sich wiederum eine höchst interessante Parallele zum Initiationsgeschehen um Destutt de Tracy ergibt: In diesem originären Verständnis der Ideologie als Wissenschaft von den Ideen wollte diese ja eine erkenntnistheoretisch reinigende philosophische Fundamentalforschung für alle anderen Wissenschaften sein. Zur ambivalenten Berufung der Ideologien auf die Wissenschaften vgl.: FREYER (1955), S. 126-128. Dass andererseits auch die Wissenschaften und ihre Paradigmen nicht frei von ideologischen Momenten sind, legte Thomas Kuhn dar: THOMAS KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1973.
- 39 Man denke beispielsweise an die Rassentheorie im Nationalsozialismus oder den wissenschaftlichen Status des historisch-dialektischen Materialismus und der Geschichtstheorie im Marxismus.
- 40 BRAND (1972), S. 135.
- 41 Übernommen von: HARTMUT HEUERMANN, *Was ist Ideologie? Zur Klärung eines unklaren Begriffs*, in: Ders. (2009), S. 13-32, 19f.; sowie: DIERSE (1976), Sp. 176.
- 42 Vgl. JAN PATOCKA, *Ideologie und Leben in der Idee*, in: Ders., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. v. Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart 1988, S. 379-388, 379.
- 43 Vgl.: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, Berlin 1953. Doch trifft man schon beim französischen Aufklärungsphilosophen und Enzyklopädisten CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS (1715-1771) in seinem Buch *„De l'esprit“* die Wahrnehmung und kritische Darstellung von der verfälschenden Manipulation und dem Einsatz von Vorurteilen zum Zwecke der Machtsicherung und -konsolidierung: „Les préjugés des grands sont les lois des petits.“ / „Die Vorurteile der Großen sind die Gesetze der Kleinen.“ (DERS., *De l'esprit*, 1758, S. 551); und ebenso bei PAUL HEINRICH DIETRICH VON HOLBACHS (1723-1789) Thesen vom machtpolitisch funktionalen Priester- und Herrentum in seinem *„Système de la nature“*.
- 44 HEUERMANN (2009), S. 43.
- 45 BARION (1971), S. 7; LIEBER (1985), S. 146
- 46 Vgl. dazu: BARION (1971), S. 12; sowie die klassischen Ausführungen Mannheims zum „partikularem“ und „totalen“ Ideologiebegriff: KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1937), Frankfurt a. M. 1985; sowie die Kritik von Theodor Geiger an solchen Totalisierungen und Tendenzen zum „Panideologismus“: GEIGER (1968), S. 32, 151-153.
- 47 MATZ (1986b), S. 11f., 16, 19.
- 48 Vgl.: REINHART KOSELLECK, Art. *„Krise“*, in: O. Brunner et al. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 627; DERS., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959.
- 49 Ulrich Matz spricht sogar von der europäischen Neuzeit als dem „exklusiven Milieu der Ideologien“. Vgl. MATZ (1986b), S. 16f.
- 50 MATZ (1986b), S. 14f., 19, 24. Eine in diesem Zusammenhang ebenso interessante und spannende Perspektive deutet Alfons Grieder in seinem Artikel an, wenn er das Erstarken und eigentliche Hervortreten der Ideologien ebenfalls erst für die Neuzeit reklamiert und hierbei von einer Art „Protoideologie der Neuzeit“ spricht: Paradigmatisch käme diese z. B. bei Francis Bacon im Zusammenspiel des Gedankens der Naturbeherrschung und seiner Idolenlehre zum Ausdruck. Eine „Archäologie des Ideologischen“ hätte dann u. a. die Aufgabe, die Genese der Großideologien und ihrer Vorstellungen einer möglichen Beherrschung und Disposition der Menschen (mittels idealer, theoretischer Appelle) aus dem Geist der Neuzeit heraus aufzuzeigen: d. h. aus dem Kontext der aufkommenden und Dominanz gewinnenden Naturwissenschaften, dem damit aufkommenden Fortschritts- glauben und den Erwartungen einer stetig zunehmenden Naturbeherrschung etc. Vgl.: ALFONS GRIEDER, *„Ideologie“ – Unbegriffenes an einem abgegriffenen Begriff?*, in: Salamun (1992a), S. 17-30, 27-29.
- 51 Klassische Thematisierungen eines „Endes des ideologischen Zeitalters“ oder einer „nachideologischen Epoche“ finden sich in verschiedener Gestalt beispielsweise bei Raymond Aron, Daniel Bell, Otto Brunner, Seymour M. Lipset, Edward Shils. Vgl.: OTTO BRUNNER, *Das Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende*, in: *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, S. 200f.; RAYMOND ARON, *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln/Berlin 1957; DERS., *Fin de l'Âge Idéologique?*, in: *Sociologica*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 1, Frankfurt/ a. M. 1955; DANIEL BELL, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill. 1960; DERS., *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M. 1979; EDWARD A. SHILS, *The End of Ideology*, in: *Encounter* V/5 – 1955; SEYMOR M. LIPSET, *Political Man*, New York 1960; CHAIM J. WAXMAN (Hrsg.), *The End of Ideology Debate*, New York 1968. (mit Beiträgen u. a. von Aron, Shils, Lipset, Bell et al.); BARION (1971), S. 8; PETER BENDER, *Das Ende des ideologischen Zeitalters*, Berlin 1981; KARL DIETRICH BRACHE, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982. Zu denken ist aber auch die postmodernen Propheten vom Ende: wie FRANCIS FUKUYAMA (These vom „Ende der Geschichte“ in: DERS., *The End of History and the Last Man*, New York 1992) und JEAN-FRANÇOIS LYOTARD („Ende der großen Erzählungen“).
- 52 Vgl. dazu die Thesen Huntingtons, welche heftige Diskussionen auslösten: SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996 (dt.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Wien 1996).
- 53 Auch in den aktuellen Wahlkämpfen setzten sich – diese Entideologisierungsthese stützende – Tendenzen der weitgehenden programmatischen Annäherung und Angleichung der konkurrierenden Parteien sowie einer Abkehr von grundsätzlichen programmatischen Diskussionen und Auseinandersetzungen fort und war stattdessen eine Tendenz zur Fokussierung auf SpitzenkandidatInnen festzustellen.
- 54 Vgl. dazu z. B.: HELMUT SCHELSKY, *Die skeptische Generation – eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln 1957; DERS., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln/Opladen 1961.
- 55 Vgl. die These von Peter Heintel, wonach Ideologien die durch die neuzeitlichen Wissenschaften verloren gegangene „Gesamtordnung der Welt“ mit unzureichenden oder geborgten Mitteln wieder herzustellen versuchen. [PETER HEINTEL, *Die Wurzel der Ideologie in den Wissenschaften. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band II (1969), S. 98-128; Zit. bei: DIERSE (1976), Sp. 177.] Zur modernen Orientierungs- und Sinnkrise vgl.: PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995.
- 56 Vgl.: SCHNÄDELBACH (1969), S. 89f.
- 57 HERMANN LÜBBE, *Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse*, in: Matz (1986a), S. 107-119, 117.
- 58 Edward A. Shils bestimmt Ideologien als bestimmten Typus von Überzeugungssystemen, der regelmäßig bei schweren gesellschaftlichen Krisen auftritt, und als spezifische Wertssysteme, die als glaubensintensive politische Weltanschauungen über ein besonders großes Orientierungspotential verfügen und daher krisenbedingte Prozesse sozialer Anomie auffangen können. Vgl.: EDWARD A. SHILS, Art. *„The Concept and Function of Ideology“*,

in: D.L. Sills u. a. (eds.), *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 7, New York et al. 1968, S. 66-76.

Ideologiebildung als notwendige Strategie der Subjekt-Stabilisierung angesichts und in Reaktion auf gesellschaftliche Krisen und Leiderfahrungen thematisiert auch: HANSJÖRG BAY, *Erzählpanzer*, in: Ders., Christof Hamann (Hrsg.), *Ideologie nach ihrem ‚Ende‘. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Opladen 1995, S. 17-41.

- 59 Auf die „ökologische Krise“, die „Rationalitätskrise“ sowie die „psychosoziale Krise“ (durch Überforderung unserer Kapazitäten zur Verarbeitung von Veränderungen und zivilisatorischer Innovationen) als „Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse“ verwies Hermann Lübbe bereits 1986 in seinem gleichnamigen Text. Vgl.: LÜBBE (1986), S. 107-119.
- 60 Vgl. NORBERT BOLZ, *Die Weltmeister im Guten*, in: Ders., *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiöse Unmusikalischen*, München (Fink) 2008, S. 41-46.
- 61 KURT SALAMUN, *Ist mit dem Verfall der Grossideologien auch die Ideologiekritik zu Ende?*, in: Ders. (1992a), S. 31-49, 49.
- 62 Vgl. das Eingangszitat vom Plessner.
- 63 Vgl.: ARNOLD GEHLEN, *Zur Geschichte der Anthropologie* (1957), in: Ders., Gesamtausgabe, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt a. M. 1983, S. 143-164; EUGEN LEMBERG, *Ideologie und Gesellschaft – eine Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion*, Stuttgart 1974; LIEBER (1985), S. 157. Alfons Grieder formulierte gar – in einer Abwandlung des bekannten Hölderlinwortes – im Hinblick auf Geschichte, Gegenwart und absehbare Zukunft der Ideologien: „Ideologisch hauset der Mensch“. Vgl.: GRIEDER (1992), S. 27.
- 64 Vgl.: SALAMUN (1992b), S. 37. Zur „Illusionsbedürftigkeit“ vgl. auch: ERNST TOPITSCH, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Tübingen 1988.
- 65 Das Angesprochene kann nicht mehr als nur eine eher kuriose Andeutung darstellen. Eine ausführliche philosophische Besinnung hätte hinsichtlich der Frage nach dem Ende der Ideologien transzendental anzusetzen: d. h. zu fragen: Wann könnte die Epoche der Ideologien vorbei sein? Konkret wäre also eigens nach den Bedingungen der Möglichkeit von Ideologien und damit auch nach ihrer Überwindung zu fragen. Wie Hans Barth wäre dann nach den anthropologischen, geschichts- und sozialphilosophischen Voraussetzungen zu fragen: „Welche Beschaffenheit muss der menschliche Geist besitzen, dass er ausschließlich Ideologie erzeugt? Und: Unter welchen gesellschaftlichen und ökonomischen Umständen produziert er solche Ideologien?“ [Barth (1974), S. 10].
Ebenso wäre neben (a) der *Entideologisierung* durch ideologiekritische Aufklärung und Desillusionierung mit dem Ziel der „Immunisierung gegen Techniken der Manipulation und Verdummung“ [Lenk (1984c), S. 359] und der Auflösung realitätsverschleiender Bewusstseinsformen sowie einer Korrektur der Vorurteile und Irrationalismen des sozialen Lebens (H. Albert) und der durch Sachzwänge erlangten Schwächung der Anziehungs-, Mobilisierungs- und Bindungskräfte von Ideologien an Phänomene (b) der *Reideologiesierungen* (also der Frage nach der Wiederkehr von Ideologien) und (c) eigens auf Phänomene des *Ideologiewandels* zu achten.
- 66 Vgl.: CHRISTIAN DUNCKER, *Kritische Reflexionen des Ideologiebegriffes. Zur Bedeutung der Ideologien für den Menschen*, London 2006, S. 6; SALAMUN (1992b), S. 42f.; HELMUT DUBIEL, Art. „Ideologie“, in: Ekkehard Lippert, Günther Wachterl (Hrsg.), *Freiden. Ein Handwörterbuch*, Opladen, S. 176-182, 181f. Pointiert formulierte TERRY EAGLETON: „Nun, es gibt keine ideologischere Annahme als die, man habe alle Ideologie hinter sich gelassen.“ DERS., „*Wo leben diese Leute eigentlich? Terry Eagleton*

über die Illusionen der Postmoderne und den Wunsch nach Orientierung in unübersichtlichen Zeiten“, in: *Die Zeit*, Nr. 34, v. 13.8. 1998.

67 JASPERS (1947), S. 482.

Literatur

- RAYMOND ARON, *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln/Berlin 1957.
- DERS., *Fin de l'Age Idéologique?*, in: *Sociologica*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 1, Frankfurt/Main (Europäische Verlagsanstalt) 1955.
- JACOB BARION, *Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik*, 2. erw. Aufl., Bonn 1971.
- HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie* (1945), Frankfurt a. M. 1974.
- HANSJÖRG BAY, *Erzählpanzer*, in: Ders., Christof Hamann (Hrsg.), *Ideologie nach ihrem ‚Ende‘. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Opladen 1995, S. 17-41.
- DANIEL BELL, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill. 1960.
- DERS., *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1979.
- PETER BENDER, *Das Ende des ideologischen Zeitalters*, Berlin 1981.
- PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995.
- GUSTAV BERGMANN, *Ideologie*, in: *Ethics* 61, Chicago 1950/51, S. 205-218 [auch in: Ders., *The Metaphysics of logical positivism*, Madison u. a. 21967, S. 300-325].
- NORBERT BOLZ, *Die Weltmeister im Guten*, in: Ders., *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiöse Unmusikalischen*, München (Fink) 2008, S. 41-46.
- RAYMOND BOUDOUN, *Ideologie. Geschichte und Kritik eines Begriffs*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1981.
- KARL DIETRICH BRACHE, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982.
- EVA BRAND, *Ideologie*, Düsseldorf 1972.
- OTTO BRUNNER, *Das Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende*, in: *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956.
- WILHELM P. BÜRKLIN, *Wandeln sich politische Ideologien zyklisch?*, in: U. Matz (1986a), S. 29-46, 31.
- ANTOINE-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie*, Paris an IX (= 1801); 2. Aufl. unter dem Titel: *Les éléments d'idéologie*, 5 Bde., Paris 1803-15, Bd. 1: *Idéologie proprement dite*, Paris 1804, Bd. 2: *Grammaire*, Paris 1803, Bd. 3: *Logique*, Paris 1805, Bd. 4 und 5: *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1815.
- ULRICH DIERSE, REINHARD ROMBERG, Art. „Ideologie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel 1976, Bd. 4, Sp. 158-185.
- ULRICH DIERSE, Art. „Ideologie“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Kosseleck, Stuttgart 1982, S. 131-169.
- HELMUT DUBIEL, Art. „Ideologie“, in: Ekkehard Lippert, Günther Wachterl (Hrsg.), *Freiden. Ein Handwörterbuch*, Opladen, S. 176-182.
- CHRISTIAN DUNCKER, *Kritische Reflexionen des Ideologiebegriffes. Zur Bedeutung der Ideologien für den Menschen*, London 2006.
- TERRY EAGLETON, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 1993.
- DERS., *Wo leben diese Leute eigentlich? Terry Eagleton über die Illusionen der Postmoderne und den Wunsch nach Orientierung in unübersichtlichen Zeiten*, in: *Die Zeit*, Nr. 34, v. 13.8. 1998.
- MILTON FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962.
- HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

- FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.
- ARNOLD GEHLEN, *Zur Geschichte der Anthropologie* (1957), in: Ders., Gesamtausgabe, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a.M. 1983, S. 143-164.
- THEODOR GEIGER, *Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie*, in: Gottfried Eisermann (Hrsg.), *Gegenwartsprobleme der Soziologie*. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag, Potsdam 1949, S. 141-156. [auch in: Theodor Geiger, *Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik*, Neuwied am Rhein u. a. 1962.]
- DERS., Art. „Ideologie“, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, hg. v. Erwin von Beckerath, Bd. 5, Stuttgart 1956, S. 179-184.
- DERS., *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Neuwied 1968.
- JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, Weimarer Ausgabe I/42/2, 209 [= Hamburger Ausgabe 12, 439].
- ALFONS GRIEDER, „Ideologie“ – *Unbegriffenes an einem abgegriffenen Begriff?*, in: Kurt Salamun (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik: ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt 1992, S. 17-30.
- PETER HEINTEL, *Die Wurzel der Ideologie in den Wissenschaften. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band II (1969), S. 98-128.
- HARTMUT HEUERMANN, *Mythos – Religion – Ideologie. Kultur- und gesellschaftskritische Essays*, Frankfurt am Main u. a. 2009.
- ARNE HOMANN, Art. „Antoine-Louia-Claude, comte Destutt de Tracy“, in: Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 2004, Bd. 1, S. 373f.
- SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996 (dt.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Wien 1996).
- KARL JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1947.
- HANS Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig u. a. 1934.
- DERS., *Allgemeiner Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung*, in: *Archiv Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 66 (1931), S. 449-521.
- REINHART KOSSELLECK, Art. „Krise“, in: O. Brunner et al. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 627.
- DERS., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959.
- FRIEDRICH KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York 2002, S. 432.
- THOMAS KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1973.
- EUGEN LEMBERG, *Ideologie und Gesellschaft – eine Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion*, Stuttgart 21974.
- KURT LENK (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 9. v. Hrsg. überarb. u. erw. Ausg., Frankfurt/New York 1984, S. 357-361. [= 1984a]
- DERS., *Problemgeschichtliche Einleitung*, in: Ders. (1984a), S. 13ff. [= 1984b]
- DERS., *Zehn Thesen*, in: Ders. (1984a), S. 357-361. [= 1984c]
- HANS-JOACHIM LIEBER, *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn u. a. 1985.
- SEYMOR M. LIPSET, *Political Man*, New York 1960.
- HERMANN LÜBBE, *Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse*, in: Matz (1986a), S. 107-119.
- KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1937), Frankfurt a.M. 1985.
- ULRICH MATZ (Hrsg.), *Die Bedeutungen der Ideologien in der heutigen Welt*, Berlin/Bonn/München 1986 (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, Heft 3). [= 1986a]
- DERS., *Ideologie als Determinante moderner Politik*, in: Ders. (1986a), S. 9-28. [= 1986b]
- KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1953.
- KARL MARX, *Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, MEW (Marx-Engels-Werke), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957ff, Bd. 40, S. 300.
- RAINER MAYER, *Wer oder was ist gerecht? „Geschlechtergerechtigkeit“ im Gender-Mainstreaming-Konzept*, in: *Bulletin. Nachrichten aus dem deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft* Herbst 2008, 8. Jahrgang, Heft 2, Supplement, S. 1-7.
- VILFREDO PARETO, *Die Derivationen*, in: Ders., *System der allgemeinen Soziologie*, Stuttgart 1962, S. 102-108. [Abgedruckt in: KURT LENK (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hrsg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt a.M. / New York 1984, S. 175-181.]
- TALCOTT PARSONS, *The Social System*, New York 1951.
- JAN PATOCKA, *Ideologie und Leben in der Idee*, in: Ders., *Ketznerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. v. Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart 1988, S. 379-388.
- HELMUTH PLESSNER, *Abwandlungen des Ideologiedankens (1931)*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günter Dux, Odo Maquard und Elisabeth Ströcker, Band X: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, S. 41-70.
- JAN REHMANN, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg 2008.
- PAUL RICOEUR, *Ideologie und Utopie: zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären* (1976), in: Ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*, übers. und hrsg. v. Peter Welsen, Hamburg (Meiner) 2005, S.135-151.
- KURT SALAMUN (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt 1992. [= 1992a]
- DERS., *Ist mit dem Verfall der Grossideologien auch die Ideologiekritik zu Ende?*, in: Ders. (1992a), S. 31-49. [= 1992b]
- HELMUT SCHELSKY, *Die skeptische Generation – eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln 1957.
- DERS., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln/Op-laden 1961.
- EDWARD A. SHILS, *The End of Ideology*, in: *Encounter* V/5 – 1955.
- DERS., Art. „The concept and function of ideology“, in: D.L. Sills u. a. (eds.), *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 7, New York et al. 1968, S. 66-76.
- HERBERT SCHNÄDELBACH, *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument* 50/1969, S. 71-92.
- ERNST TOPITSCH, *Über Leerformeln*, in: Ders., *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Wien 1960.
- DERS., *Begriff und Funktion der Ideologie*, in: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Hans Kelsen zum 80. Geburtstag*, Berlin 1961.
- DERS., *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte einer Illusion*, Freiburg i.Br. 1969.
- DERS., KURT SALAMUN, *Ideologie – Herrschaft des Vorurteils*, München-Wien 1972.
- DERS., *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Tübingen 21988.
- HANS JÖRG SANDKÜHLER, Art. „Ideologie“, in: Ders. (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 607-615.
- CHAIM J. WAXMAN (eds.), *The End of Ideology Debate*, New York 1968.
- PETER V. ZIMA, *Ideologie und Theorie: Zum Verhältnis von ideologischen und theoretischen Diskursen*, in: Kurt Salamun (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt 1992, S. 50-62.

III. REZENSIONEN

Die Frauen-Frage als Menschen-Frage?

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender* (2009)

ANNA MARIA MARTINI, M.A.

Im Hinblick auf die aktuelle Gender-Debatte ist das soeben erschienene Buch der Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ein wirklicher Lichtblick. Nicht nur, dass es mit gängigen Klischees und überholten Vorstellungen (auch – und gerade – von feministischer Seite) bezüglich der Geschlechtlichkeit des Menschen aufräumt; es tut dies mit Verve, mit Biss und leiser Ironie und in einem ausgesprochen lebendigen und gut lesbaren Schreibstil. Zugleich weist das Buch eine große wissenschaftliche Bandbreite auf, die einen weiten Horizont von Gesichtspunkten aufspannt, unter denen das Thema Geschlechtlichkeit betrachtet werden kann. Dabei wird keineswegs der Anspruch erhoben, das Thema in seiner Komplexität vollständig abgehandelt zu haben. Man findet hier vielmehr eine Fülle von Anregungen, die zum eigenen Weiterdenken und Forschen einladen. Zudem geht die Autorin auf aktuelle Tendenzen und Stoßrichtungen im Umgang mit unserer Geschlechtlichkeit ein und beleuchtet diese kritisch – vor dem Hintergrund eines einmal gewonnenen christlich-abendländischen Kulturschatzes, den es zunächst einmal gilt deutlich herauszustellen und ihn schließlich nicht zu verlieren und der Vergessenheit preiszugeben. Denn diesem von mir so genannten „christlich-abendländischen Kulturschatz“ verdankt die Geschlechter-Debatte nicht zuletzt ihre eigentlich fruchtbare Zielrichtung und Ausgestaltung, ganz abgesehen von dem darin tatsächlich enthaltenen gewaltigen Befreiungspotential für die Frau, was von der Autorin eindrücklich aufgezeigt wird. Inhaltlich geht es also um die Frage nach der Wesenhaftigkeit von Geschlecht, hier insbesondere um die Weiblichkeit – allerdings nicht im biologischen Sinne verstanden. Was ist die Frau, was ist die Weiblichkeit eigentlich? Lässt sich hier eine wesenhafte Bestimmung oder zumindest eine Eingrenzung vornehmen? Inwieweit hängen damit zugleich Leiblichkeit auf der einen und Personalität auf der anderen Seite zusammen? Kann so etwas wie ein „neutraler Mensch“ gedacht werden, und welche Folgen hätte das? Diesen und ähnlichen Fragen geht die Autorin in ihrem Buch nach. Sie zeigt außerdem auf, dass es im Gang der Geschichte – zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten – durchaus eine Vielfalt von Geschlechterverständnissen und -verhältnissen (in diesem Falle vor allem: Frauenbildern) gegeben hat und auch heute noch gibt, die sich keineswegs einfachhin auf einen Nenner bringen lassen. Bereits in der Einleitung wird deutlich, dass es der Autorin stets um das Lebendig-Konkrete geht, was durchaus im Sinne der Phänomenologie Michel Henrys oder Edith Steins schlicht als die Wirklichkeit zu bezeichnen ist. Und um die geht es und muss es gehen, wenn von Geschlechtlichkeit, Leiblichkeit, Personalität – also vom Menschen als lebendigem und somit leiblichem Wesen die Rede ist. „Der Gang durch die Geschichte zeigt gelebte, geglückte, missglückte Leben von Frauen, einzeln oder gesamt-kulturell betrachtet. Daraus gattungshafte Rückschlüsse abzuleiten ist

vergänger Stil.“¹ Zugleich macht die Autorin aber deutlich, dass Frausein (und Mannsein) übergeschichtliche Signaturen aufweisen, wiederkehrende – oder besser gesagt: bleibende – Topoi und Charakteristika, die sich beschreiben und konkret benennen lassen trotz aller individuellen und zeitlichen Unterschiedenheit. Die Geschlechtlichkeit bildet sozusagen eine Art Untergrund, „die Grundfärbung unseres Daseins, in seelischen Vermögen, geistigen Anlagen, personalen Qualitäten. Leibvergessenheit macht haltlos, identitätslos, nicht frei.“² Es geht also – und das ist ein wichtigstes Anliegen der Autorin – um Vermeidung von Einseitigkeiten in der Betrachtungsweise nach zwei Richtungen hin. Zum einen soll eine gleichsam naturalistische Festschreibung von geschlechtlichen Vorgaben vermieden werden (woraus oft genug falsche Schlüsse gezogen wurden), und zum anderen jene Leibvergessenheit, die „sich der Wirklichkeit (und Endlichkeit) verweigert“³. So behandelt das vorliegende Buch zwar (scheinbar) vorrangig die Frauenfrage, tut dies aber in dem Bewusstsein, „dass die Frauenfrage niemals nur eine Frage von Frauen, sondern von Geschichts- und Selbstverständnis des Menschen ist“⁴.

Das Buch ist in acht Kapitel unterteilt, die nicht fließend ineinander übergehen bzw. sich direkt auseinander herleiten. Sie sind inhaltlich lose miteinander verbunden, behandeln jedes einen Teil des großen Themenkomplexes. Jedes dieser Kapitel spannt einen eigenen Horizont auf, jeweils von einem anderen Blickwinkel ausgehend. So wird eine große Bandbreite an Aspekten angesprochen und der enorme Facettenreichtum sichtbar, der sich bei der Betrachtung des Phänomens Geschlechtlichkeit auftut. Um den Blick in die Komplexität der Geschichte hinein zu weiten, beginnt die Autorin zunächst mit einem Gang durch die verschiedenen Bewusstseinsstufen, die die Menschheit durchlaufen hat. Diese Idee verdankt sich insbesondere Jean Gebser, der aufgezeigt hat, dass das Grundprinzip der Evolution, der Entwicklung ebenso für das Bewusstsein, für die Geistesgeschichte gilt. Diese Bewusstseinsstrukturen lassen sich aus den unterschiedlichsten Kulturfaktoren herauslesen: an den Religionen, der Kunst, der Sprache, den Gesellschaftsformen. An ihnen kann das jeweils vorherrschende Menschen- und Gottesbild abgelesen werden und somit auch das Geschlechterverständnis und -verhältnis. Ist in alten Ursprungsmythen noch von einem androgynen Urmenschen die Rede, so ist zunehmend eine Differenzierung in der Bestimmung der Geschlechter zu verzeichnen. Für die Frau bedeutet das, dass sie in der Betrachtung der Männer (und zum Teil auch der Frauen) zunehmend zum Gegenpol, ja sogar zu deren völligem Gegensatz wird, der ihnen selbst als fremd (und bedrohlich) erscheint. Der Aufbruch aus dieser Verwiesenheit in die Dualität, aus dem puren Entweder-Oder des mentalen Denkens ist heute bereits im Gange und verweist auf den Beginn eines neuen Bewusstseins – von Gebser als „integral“ bezeichnet. Dieses Wissen um die Herkunft unserer Vorstellungen bildet den Hintergrund auch für die wei-

teren Kapitel des Buches, in denen es der Autorin – ganz grob zusammengefasst – darum geht, gerade die christlichen Wurzeln unseres Menschenbildes wiederum fruchtbar zu machen für die Geschlechter-Diskussion. Im zweiten Kapitel läuft die Argumentation über einen Religionsvergleich, wobei besonders das im biblischen Entwurf zu findende Persönlichkeitsmoment herausgestellt wird: beginnend bei der gleichwertigen Schöpfung von Mann und Frau in Gen 1,26 ff, anhand der Frauen des AT, über die Gespräche Jesu mit den (sündigen) Frauen bis hin zur paulinischen Verheißung von Freiheit, die allen Menschen gleichermaßen zukommt, unabhängig von Geschlecht und sozialem Stand. Gerl-Falkovitz versäumt es dabei nicht, einen kritischen Blick in die Geschichte des Christentums zu werfen und zu fragen, wie diese theoretisch fundierte Gleichwertigkeit in der Lebenswelt tatsächlich verankert werden kann – bei gleichzeitiger Bewahrung der Unterschiede der Geschlechter. Das dritte Kapitel widmet sich dem Thema Frau von der Seite der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte her – den zum Teil krassen Gegensatz zwischen extremem Frauenhass und der Idealisierung des Weiblichen nachzeichnend, bis hin zu moderner Frauenbewegung und Feminismus. Daran schließt eine Gender-Kritik im vierten Kapitel an, vor allem Bezug nehmend auf Butler und Irigaray, die dann im fünften Kapitel den Weg ebnet für das Denken eines Personbegriffes beider Geschlechter. Dabei wird biblisch argumentiert und damit wiederum etwas von dem zu großen Teilen vergessenen geistigen Schatz gehoben, auf dem unsere Kultur letztlich aufruht. In den letzten drei Kapiteln werden nun noch etwas spezifischere Themenbereiche angesprochen, die hier nur genannt seien: die Frage nach einer (feministisch besetzten) Göttin im jüdisch-christlichen Kontext (Kap. VI), ein Antwortversuch auf die Frage nach der Frauenordination (Kap. VII) und schließlich das Problem der Keuschheit (Kap. VIII). Insgesamt gibt das Buch einen interessanten und vielschichtigen Einblick in eine schwierige und meines Erachtens noch sehr zukunftssträchtige Debatte. Es will durchaus provozieren und aufdecken, nicht zuletzt durch den ab und zu anzutreffenden Ebenenwechsel zwischen Sein und Sollen, zwischen Wertung und scharfer Analyse. Nein, das Ganze riecht durchaus nicht „nach Archiv, Museum, Gelehrsamkeit“.⁵

Anmerkungen

- 1 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009, S. 8.
- 2 Ebd., S. 9.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd., S. 11.
- 5 Ebd., S. 13.

Besprochene Literatur:

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ,

Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender,

Kevelaer 2009, 285 Seiten, ISBN: 978-3-766-61313-4, 19,90 €.





Neurotheologie und Mystik, oder Von neuronalen Staus und mystischen Ekstasen

ANDREW NEWBERG, EUGENE D'AQUILI, VINCE RAUSE,

Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht (2008).

RENÉ KAUFMANN M.A.

Worin gründen Religionen?

Eine typische Form der Religionsphilosophie (unter anderen Ausrichtungen dieser Disziplin) stellen die Überlegungen und Analysen zu den Grundlagen von Religion dar sowie die Begründungsversuche für die (in der weiten menschheitsgeschichtlichen Perspektive betrachtet) relativ feste Korrelation zwischen Mensch und Religion. Mit David Hume kann man bei diesen religionsphilosophischen Begründungsversuchen in systematischer Hinsicht nochmals zwei zentrale Ausrichtungen unterscheiden. Wie Hume zu Beginn seiner *Natural History of Religion* (1757) ausführt, seien es nämlich folgende zwei Fragen, welche unsere Aufmerksamkeit herausfordern: „einmal die, welche die Grundlage der Religion in der Vernunft betrifft, sodann die, welche auf ihren Ursprung in der menschlichen Natur zielt.“¹

(a) Hinsichtlich der ersten Frage nach den *Grundlagen der Religion in der Vernunft* verweist Hume selbst auf das teleologische Argument, welches „aus der gesamten Struktur der Welt auf einen intelligenten Urheber selbiger schließt.“ Daneben wäre hierbei aber auch an die ontologischen und kosmologischen Argumentationen für die Vernünftigkeit des Glaubens an einen Gott (und diesbezüglicher religiöser Überzeugungen) zu denken. Ebenso treten neben diese Argumente für die *theoretische Vernünftigkeit* religiöser Überzeugungen Argumente für deren *praktische Vernünftigkeit*: man denke etwa an Kants These von der Existenz Gottes sowie der Unsterblichkeit der Seele als Postulaten der praktischen Vernunft. Zudem dürften aber solche Gründe praktischer Vernünftigkeit bei Argumentationen wie etwa in Gestalt der Pascal'schen Wette („Jenseitige Nützlichkeit“) vorliegen oder bei Überlegungen zum diesseitigen Nutzen von Religion und Glauben (Stabilisierungs- und Harmonisierungsfunktionen für die Gesellschaft; Transzendenz- und Kontingenzbewältigungspraxis sowie Komplexitätsreduktion für das Individuum: Orientierungsangebote angesichts von Transendenzen, Wissenslücken und existentiellen Unsicherheiten etc.).

(b) Diese Antworten auf die Frage nach den Grundlagen der Religion in der (theoretischen und praktischen) Vernunft legen apriorische und aposteriorische Argumentationsfiguren vor. Die Frage nach dem *Ursprung der Religion in der menschlichen Natur* hingegen zielt wohl primär auf empirische, naturwissenschaftliche Antworten. Hierbei werden gegenwärtig – vor dem Hintergrund des starken Interesses an der Neurophysiologie – besonders die theoretischen Ansätze der so genannten „Neurotheologie“ und deren Versuche, die Genese religiöser Überzeugungen mittels natürlicher Ursachen zu erklären, intensiv und leidenschaftlich diskutiert. Unter diesem Namen, „Neurotheologie“, firmieren wissenschaftliche Forschungen, deren gemeinsames zentrales Anliegen es

ist, religiöse Phänomene von den ihnen zugrunde liegenden *neurobiologischen Grundlagen* her zu untersuchen, zu erklären und zu verstehen.

Ein prominenter Vertreter dieser Forschungsrichtung, dessen Untersuchungen weite Verbreitung fanden und intensiv diskutiert werden, ist Andrew Newberg. Das hohe Interesse an dieser Disziplin und den Ergebnissen der Forschungsgruppe um Newberg wird auch darin deutlich, dass die deutsche Taschenbuchausgabe von *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief* (NY 2001; nunmehr unter dem Titel *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*) bereits in der dritten Auflage erschien (2008).*

Leitfragen des Teams um Newberg

Ihre Forschungsergebnisse basieren im Kern auf Beobachtungen der Gehirnaktivität von Menschen während spiritueller Übungen, die mittels moderner bildgebender Verfahren möglich sind. Ein zentraler Fragekomplex dabei betrifft die neurophysiologischen Grundlagen religiöser Erfahrungen, Praktiken und Überzeugungen. Newberg und seine Kollegen fragen hierbei: *Was geschieht im Gehirn beim Beten und Meditieren oder wenn religiöse Rituale vollzogen werden? Welche neurophysiologischen und neuronalen Prozesse gehen mit diesen Praktiken und mit religiösen Erlebnissen einher? Und lassen sich im Gehirn bestimmte charakteristische Aktivitätsmuster während religiöser Gefühle, Wahrnehmungen und Erlebnisse antreffen?*

Zugleich stellen sie sich darin auch Anfragen und Einwänden religionskritischer Positionierungen – wie sie gerade auch in ihrer Disziplin teilweise extrem radikal vertreten werden²: *Be ruhenden die transzendenten Visionen und Erkenntnisse der großen religiösen Mystiker auf mentalen oder emotionalen Täuschungen oder rühren sie von kohärenten Sinneswahrnehmungen her, die durch das richtige neurologische Funktionieren eines normalen, gesunden Geistes entstehen? Oder: Lässt sich jegliche Spiritualität und jede Erfahrung der Realität Gottes auf einen flüchtigen Strom elektrochemischer Impulse und Signale reduzieren, die durch die neuronalen Bahnen des Gehirns schießen?*³ *Sind die mystischen Einheitserfahrungen also lediglich das Resultat neurologischer Funktionen – was die mystische Erfahrung eben zu einem Sturm neuronaler Impulse und Signale reduzieren würde – oder sind es echte Erfahrungen, die das Gehirn wahrnehmen kann? Könnte es sein, dass das Gehirn die Fähigkeit entwickelt hat, die materielle Wirklichkeit zu übersteigen und eine höhere, tatsächlich existierende Seinsebene wahrzunehmen?* [192, 196]

Gleichzeitig verbinden sie ihre neurophysiologischen Begründungsversuche mit dem Konzept der Evolutionstheorie und fragen: *Gibt es zudem evolutionäre Erklärungen für diese Erfahrungen? Könnten evolutionäre Faktoren wie Sexualität und*

Paarung die biologische Entwicklung religiöser Ekstase beeinflusst haben?

Wie ihre nachfolgenden Fragen verdeutlichen, stellt ihr neurotheologisches Konzept letztlich auch einen weiteren Versuch einer „Biologisierung der religiösen Phänomene“ und damit eines szientistisch-positivistischen Reduktionismus dar: *Gibt es eine gemeinsame biologische Wurzel aller religiösen Erfahrungen, einen biologischen Ursprung (bestimmter) religiöser Glaubensvorstellungen? Sind menschliche Wesen biologisch dazu bestimmt, Mythen zu bilden? Welches neurologische Geheimnis verbirgt sich hinter der Macht des Rituals?* [18-19]

Grundlegende Thesen des Konzeptes einer Neurobiologie mystischer Erfahrung

Mystisches Erleben und neurophysiologisches Korrelat

SPECT-Studien an Meditierenden: Die Basis für die Ausführungen Newbergs und seiner Kollegen bilden so genannte SPECT-Studien, die sie mit meditierenden Buddhisten und katholischen Nonnen – v.a. im Moment intensiver mystischer Erlebnisse – durchgeführt hatten. SPECT steht für Single Photon Emission Computed Tomography und ist ein bildgebendes Verfahren, mit dem die zerebrale Durchblutung aufgrund der Registrierung radioaktiver Strahlung gemessen werden kann. [12] Mit ihrem Verfahren eines SPECT-Scannings glauben die Autoren präzise Momentaufnahmen von den Durchblutungsmustern im Gehirn der untersuchten Buddhisten und Nonnen (kurz nach der Verabreichung einer radioaktiven Substanz) auf dem Höhepunkt ihrer Meditationen machen zu können.

Relevant sind diese Aufnahmen, weil sich auf Basis des neurophysiologischen Forschungsstandes bestimmten Gehirnarealen bestimmte Funktionen und spezifische Aufgaben zuweisen lassen: Eine Aktivität in einem bestimmten Gehirnareal ließe dann darauf schließen, dass das Gehirn gerade Aufgaben dieser bestimmten funktionalen Art vollzieht. Hinzu kommt die neurophysiologische Erkenntnis, dass eine „verstärkte Durchblutung in einer bestimmten Gehirnregion in der Regel mit einer erhöhten Aktivität in dieser Region korreliert, und umgekehrt.“ [12] Ließen sich also auf den Höhepunkt des mystischen Erlebens mittels der SPECT-Kamera Aufnahmen von den aktuellen Durchblutungsmustern im Gehirn anfertigen, so dürften diesen Auskünfte über die mit dem mystischen Erleben korrelierenden In-/Aktivitäten bestimmter Gehirnareale zu entnehmen sein.⁴

Mystik als Basis für Religion: Den mystischen Erlebnissen kommt in den Untersuchungen der Autoren deshalb eine so zentrale Rolle zu, weil die Mystik – ihrer Ansicht nach – „die Quelle der wesentlichen Weisheit und Wahrheit [ist], auf die sich alle Religionen gründen“. [186f.] Die zentralen Inhalte und Grundwahrheiten der Religionen sind den „Menschen durch eine mystische Begegnung mit einer höheren Wirklichkeit offenbart worden“. Der Ursprung der Religion liegt nach Ansicht der Autoren also in der Mystik. Und die mystischen Erlebnisse wiederum gründen in den neurologischen Vorgängen. [184-187, 191]

Neurophysiologische Korrelate mystischer Erlebnisse: Für die Schlussfolgerungen der Forschergruppe um Newberg sind dabei folgende Charakteristika mystischer Erlebnisse von zentraler Bedeutung: Mystisches Erleben sei zum einen durch

eine *Veränderung im Erfahren des eigenen Selbst* entscheidend geprägt: Selbstverlust, Aufhebung der Grenzen des eigenen Selbst, Verschmelzung mit dem Universum, Aufgehen im Göttlichen etc. Zudem zeichnen sich mystische Erlebnisse durch eine Modifikation in der Wahrnehmung von Raum und Zeit aus: Grenzenlosigkeit, Ewigkeit, differenzlose Einheitserfahrungen etc.

Zudem ist für sie entscheidend, dass diese mystischen Erfahrungen mit bestimmten neurophysiologischen Prozessen (v.a. mit bedeutsamen Veränderungen in bestimmten Gehirnarealen) korrelieren. In ihren Forschungen wurde nun mittels bildgebender Verfahren über messbare Veränderungen des regionalen zerebralen Blutflusses auf eine Veränderung der Aktivitäten in diesen Gehirnarealen geschlossen. Für die Forschungen der Newberggruppe waren dabei v.a. signifikante Veränderungen in den Stirnlappen und im oberen Scheitellappen während der Meditation entscheidend. Konkret waren nachfolgende Aktivitätsmuster für sie relevant:

(a) Eine deutliche Abnahme der Aktivität des hinteren oberen Scheitellappenteils der linken Hirnhemisphäre (*Lobus parietalis superior*). Aufgrund seiner funktionalen Bedeutung – er habe die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum und die Erzeugung eines dreidimensionalen „Körpergefühls“ durch Verarbeitung sensorischer Daten von den Sinnesorganen zu gewährleisten – wird dieses Areal von der Newberggruppe als „Orientierungsfeld“ / „Orientation Association Area“ bezeichnet.⁵

(b) Eine deutliche Zunahme des Blutflusses und damit der Aktivität in den beiden Stirnlappen (linker und rechter Präfrontalkortex). Diese Hirnregion wird aufgrund seiner Funktionalität von den Forschern als „Aufmerksamkeitsfeld“ / „Attention Association Area“ bezeichnet wird: Dieses Hirnareal sei verantwortlich für die Koordinierung des zielgerichteten Verhaltens, fungiere gar als „Sitz des Willens“ und wirke intensiv an der geistigen Konzentration sowie an emotionalen Reaktionen mit, insbesondere wenn keine motorische Aktivität damit einherginge.⁶

Im Kern *erklären* sich nach Newberg und Kollegen z. B. die für mystische Erfahrungen charakteristische Aufhebung des Ego, die Transzendierung und Entschränkung des Selbst und seine Verschmelzung mit Gott und dem Universum mittels neuronaler Prozesse im Gehirn: hier konkret aufgrund einer Deafferenzierung (Reizunterbindung), einer Blockade des neuronalen Inputs an das (im oberen Scheitellappen des Gehirns lokalisierte) „Orientierungsfeld“. [159 u. ö.]

Wird der Zustrom neuronaler Reize zum Orientierungsfeld unterbunden und diesem damit immer mehr Information vorenthalten, kollabiere das subjektive Selbstempfinden, denn das Orientierungsfeld (des linken Kortex) könne dann nicht länger im gewöhnlichen Maße Körpergrenzen, Konturen und Grenzen des Selbst etablieren. Es falle damit die Grenze zwischen dem Selbst und dem Universum: erlebnismäßig würde dabei das Selbst entgrenzt, transzendiert, aufgehoben und aufgelöst. Abgeschnitten vom Fluss der Nervenimpulse vermag das Orientierungsfeld (des rechten Kortex) auch keinen raum-zeitlichen Kontext herzustellen, d. h. es gelänge keine Positionierung und Orientierung in Raum und Zeit. Und damit liegen die Parallelen schon offen zu Tage: denn fehlende Grenzen des Selbst und eine Negation von Raum und Zeit seien zugleich Charakteristika tiefer mystischer Erfahrung.

Sie gehen einher mit subjektiven Gefühlen vollständiger Raum- und Zeitlosigkeit [deutbar als Unendlichkeit, Ewigkeit oder Leere] sowie der All-Einheit als Verschmelzung mit dem All oder eines transzendierenden Aufgehens des Selbst im Göttlichen.

Evolutionstheoretische Spekulationen

Damit – so die Autoren – läge also so etwas wie eine neurophysiologische Begründung oder Erklärung religiöser (mystischer) Erlebnisse vor. [169 u. ö.] Diese kann aber zudem noch durch evolutionäre Erklärungsansätze ergänzt werden, wenn man fragt: *Welchen evolutionären Vorteil bietet ein zur Mystik befähigter Geist? Welchen Nutzen gewährt eine solche mystisches Erleben ermöglichende neuronale und neurophysiologische Ausstattung? Welche Überlebensvorteile besitzt ein Lebewesen mit einem so angelegten Gehirn? Worin besteht ihr heutiger evolutionärer Nutzen?* Und vorausgesetzt es bestünde ein solcher heutiger Nutzen, so wäre dann auch zu fragen: *Worin bestand aber der evolutionäre Vorteil in den unvollkommenen Anfangsstadien? Welche Überlebensvorteile boten die neurologischen Transzendenzfunktionen den Lebewesen also bereits in ihren (nur teilweise ausgebildeten) Vorstufen?* [171ff.]

Newberg und seine Kollegen nehmen an, dass die (höheren) neurologischen Transzendenzfunktionen aus einfacheren neurologischen Prozessen hervorgingen. Wobei selbstverständlich diese primitiveren neurologischen Strukturen, Prozesse und Funktionen sich ebenfalls aufgrund grundlegender Überlebenserfordernisse entwickelten und evolutionär ausdifferenzierten. Konkret lautet ihre These, „dass die neurologische Maschinerie der Transzendenz aus dem neuronalen Schaltssystem entstanden sein dürfte, das sich aus der Erfahrung der Sexualität und der Paarung entwickelte“. [173] Wobei bereits die sexuell konnotierte „Sprache der Mystik“ (Freude, Verzückung, Ekstase, Verschmelzungswonnen) auf diese Verbindung hindeute und bekanntlich auch rhythmisierte Vorgänge mystische Erlebnisse stimulieren können. Zudem sei feststellbar, dass bei „mystischer Vereinigung und bei sexueller Verschmelzung [...] ähnliche neuronale Bahnen genutzt“ werden. [173] Weiterhin vertreten sie die These, „dass die Evolution diese Maschinerie [der Transzendenz] übernommen und die religiösen Möglichkeiten des Gehirns gefördert hat, weil sich religiöse Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen für uns als absolut nützlich erwiesen haben“. [178f.] Angeführt werden hierzu Forschungsbefunde, die gesundheitliche Vorteile der Religiosität (körperliche, geistige und emotionale Gesundheit) belegen. Ebenso wird als evolutionär nützliche Funktion der Religion die Stärkung des sozialen Verbandes [189] sowie eine Minderung existentieller Ängste und damit das Stiften existentieller Sicherheit herausgestrichen: man kennt dies bereits hinlänglich unter dem Topos von der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis⁷. [181ff.]

Kritik 1: Gefahr des genetischen Fehlschlusses

Newbergs Team unterscheidet sich von radikal religionskritischen Ansätzen innerhalb der „Neurotheologie“ insofern, als er massiv an deren Position Kritik übt, dass mystische Erfahrungen auf Funktionsstörungen im Gehirn, grundlegende mentale Verwirrungen oder Wahnvorstellungen zurückzuführen seien, die beispielsweise durch Drogen, Krankheit, körperliche Erschöpfung, diverse psychische Belastungen, emo-

tionalen Stress oder sensorische Deprivation ausgelöst werden und daher nichts anderes als Indizien für mentale Pathologien darstellen: der Mystiker sei also in Wahrheit wahnhaften Einbildungen erlegen und würde eher unter einer Neurose, Psychose oder anderweitigen funktionalen Störungen des Gehirns leiden.

Demgegenüber verteidigt Newberg durchweg die These, dass diese mystische Erfahrungen sehr wohl auch geistig Gesunden und psychisch Unauffälligen zukommen, auf beobachtbaren Funktionen des Gehirns beruhen und die mit ihnen einhergehenden neurologischen Prozesse keineswegs außerhalb des Spektrums normaler Gehirnfunktionen lägen: „dass echte mystische Erlebnisse [...] durchaus von einem gesunden Geist hervorgebracht werden, der klar und schlüssig auf Wahrnehmungen reagiert, die neurobiologisch absolut real sind. Die Neurobiologie mystischer Erfahrung stellt dies eindeutig klar“. [141] Die Schilderungen der Mystiker – wie unglaublich diese auch immer klingen mögen – „beruhen nicht auf Wahnvorstellungen, sondern auf Erfahrungen, die neurologisch vollkommen real sind“. [175]

Und auch gegenüber den religionskritischen Invektiven des 19. und 20. Jahrhunderts (von Nietzsche bis zu Feuerbach, Marx, Freud und Russel) vertreten die Autoren die These, „dass die bemerkenswerte Hartnäckigkeit der Religion in etwas viel Tieferem, Einfacherem und Gesünderem wurzelt als in charakterschwacher Verdrängung oder psychischer Abhängigkeit.“ Wobei Newberg und seine Koautoren in der mystischen Erfahrung und – ihrer Meinung nach noch grundlegender – in den sie ermöglichenden neuronalen Grundlagen diese „tiefsten Ursprünge der Religion“ ausmachen. [178]

Andererseits scheint Newberg dennoch über diese Analyse und empirische Untersuchung der mit diesen Erfahrungen korrelierenden neurophysiologischen Prozesse doch so etwas wie eine naturwissenschaftliche Erklärung für diese Erfahrung – und darüber hinaus: für die Mystik, den Glauben, die Religion, ja für Gott – vorlegen zu wollen. Und damit ist er stets in der Gefahr, seine ursprüngliche Intention zu konterkarieren: denn zwar sagt er nicht, dass die mystischen Erfahrungen und Erfahrungsgehalte allenfalls Wahngelbilde darstellen würden – sind doch für ihn „mystische Erfahrung [...] biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar“. [17] Jedoch legen das neurophysiologische Grundkonzept und seine Hinweise auf Zusammenhänge und Korrelationen zwischen religiösen Praktiken und Erfahrungen einerseits und Gehirnprozessen andererseits doch eine Rückführung dieser Erfahrungen auf diese neurophysiologischen Korrelate nahe und letztlich sogar eine Reduktion dieser Erfahrungen auf die sie ermöglichenden neurophysiologischen Prozesse und Funktionen. Es ist also nicht so recht einsehbar, worin sein Interesse bestünde, wenn nicht im Versuch, Religion und Glauben doch in die „Sprache der Naturwissenschaften“ (hier der Biologie und Neurowissenschaften) zu übersetzen, zu erklären und damit zugleich aufzuheben. Damit unterliefe aber auch diesem Ansatz ein so genannter „genetischer Fehlschluss“: D. h. es käme zu einer Vermengung und Verwechslung von Genese und Geltung.⁸

Demgegenüber stehen natürlich mehrmalige Beteuerungen der Autoren, wonach ihr neurologischer Ansatz zur Ansicht führe, „dass Gott nicht das Produkt eines kognitiven, deduktiven Prozesses ist [i. S. v.: ‚Wir haben Angst und sehnen

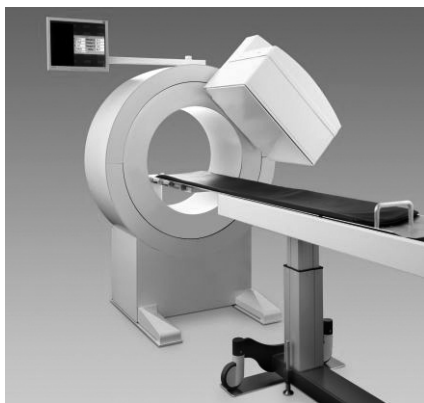
uns nach Trost. Deshalb erdenken wir uns einen mächtigen Beschützer, einen transzendenten Sinnstifter und todesmächtigen Retter', sondern vielmehr in einem mystischen oder spirituellen Moment ‚entdeckt‘ wurde, der sich dem menschlichen Bewusstsein durch die Transzendenzmaschinerie des Geistes eröffnete“. [183] Jedoch bleiben ihre Ausführungen dazu eher blass, spekulativ und wenig überzeugend.

Letztlich muss gegenüber solchen (ob nun religionskritischen oder apologetischen) natürlichen Erklärungsansätzen und Begründungsversuchen von Religion und gegenüber dergleichen Naturalisierungen und Biologisierungen des Glaubens eingewandt werden, dass Wahrheit und Falschheit des Erlebten (des Erlebnisinhaltes) und darauf ruhender religiöser Überzeugungen unabhängig von ihrer Vorgeschichte, ihrem Entdeckungszusammenhang sowie vom neuronalen Korrelat der begleitenden Bewusstseinsakte gelten.

Kritik 2: „Ich gebe Dir Bescheid, wenn ich einschlafe!“

Eine zweite Gruppe von Einwänden betrifft eher Methode und Vorgehen ihrer empirischen Untersuchungen. Zum einen dürfte die Anzahl der untersuchten Personen (ca. 8) keineswegs zu aussagekräftigen, repräsentativen Datenerhebungen führen.

Schwerwiegender noch wiegt aber Folgendes: Nach Newberg wurde den Versuchspersonen (VP) zur Meditation ein gesonderter, abgedunkelter kleiner Raum zugewiesen. Die VP war durch einen intravenösen Schlauch sowie einen Faden mit den Untersuchenden im Nebenraum verbunden. Näherte sich die VP dem Höhepunkt ihrer Meditation, so signalisierte sie dies durch Ziehen am Faden, woraufhin ihr eine radioaktive Substanz über den langen Schlauch in die Vene des linken Arms gespritzt wurde. Nachdem sie die Meditation beendet hatte wurde die VP zur nuklearmedizinischen Abteilung gebracht, wo die SPECT-Aufnahmen des Gehirns angefertigt wurden. [9-12]



[Abbildung zeigt eine SPECT-Kamera vom Typ GKS-1000. Einige Neurotheologen würden wohl behaupten, dass damit „Photographien von Gott“ gemacht werden können.]

Eigentümlich kontraintuitiv mutet an, dass ein Meditierender, der sich dem Höhepunkt seiner Meditation nähert, noch in der Lage sein soll, absprachegemäß am Signalfaden zu ziehen ohne dass seine Meditation durch diese Ablenkung in irgendeiner Weise in Mitleidenschaft gezogen würde. Anders gefragt: Ist die mystische Versenkung weitgehend übereinstimmend durch ein Schweigen des Bewusstseins gekennzeichnet, durch eine Lösung von allen intentionalen Bezüglichkeiten, eine tie-

fe Konzentration, eine Ausschaltung jeglicher (für die meditative Versenkung) belanglosen, ablenkenden und störenden Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen, durch Konzentration, Einheit und Freiheit von Vielfalt sowie durch den Verlust des Egos – so wie es Newberg ja selbst im Text wiedergibt [147, 162 u. ö.] – , dann scheint dem die Aufforderung, beim Eintritt in den Zenit der mystischen Vertiefung und „Gipfelpunkt der Meditation“ [Anm. 1, S. 235] solches durch Ziehen am Faden zu signalisieren, gerade entgegenzustehen und doch eher eine absurde Vorstellung zu sein, ähnlich wie der: „Ich gebe Dir noch Bescheid, wenn ich einschlafe!“⁹ Denn sie scheint doch gerade einen der mystischen Versenkung widersprechenden, gegenläufigen Impuls wachzurufen und damit eher das Gegenteil zu signalisieren. Zumindest fällt es schwer dem Zeugnis von Newberg zu glauben, wonach „der Einsatz der Schnur, wenn überhaupt, [dann nur] als äußerst minimale Ablenkung empfunden“ wurde. [235]

Daneben wären weitere Punkte des Ansatzes kritisch zu hinterfragen: beispielsweise die recht monokausal anmutende Engführung und konstitutive Rückführung von Religion und religiösen Überzeugungen auf mystische Erfahrungen.

Insgesamt liegt mit dem hier besprochenen Titel eine recht merkwürdige Mischung aus empirischen Belegen und rein spekulativen Extrapolationen in die ferne Vergangenheit vor.

Die Arbeit hebt sich sicherlich von anderen radikalen Positionen in der Neurotheologie ab, insofern sie die Ergebnisse ihrer neurophysiologischen Analysen nicht religionskritisch interpretiert: etwa um die Falschheit des religiösen Glaubens an die Existenz Gottes zu belegen. Dennoch lavieren die Ausführungen und Schlussfolgerungen der Autoren in gefährlicher Nähe zum „genetischen Trugschluss“.

Aus philosophischer Perspektive bleiben letztlich u. a. auch die Ausführungen zur Frage des Realitätsbezuges, der Referenz des Erlebnisgehaltes auf etwas Wirkliches unbefriedigend. So werden beispielsweise die philosophischen Problematisierungen und Positionierungen dazu auf folgende grob vereinfachende Formel gebracht: Nach Meinung der Autoren würden die Philosophen als Indiz für die ‚wahre Realität‘ letztlich auch nur anführen können, „dass sich das, was real ist, einfach realer anfühlt als das, was nicht real ist“. [207]

Damit wird aber via negativa deutlich, wo beispielsweise für die philosophische Arbeit (z. B. einer „Philosophie des Geistes“) im interdisziplinären Projekt der Erforschung natürlicher, neurophysiologischer Grundlagen und Korrelate geistiger Prozesse eine Menge Klärungsarbeit zu leisten bleibt.

Anmerkungen:

- * Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk: ANDREW NEWBERG, EUGENE D'AQUILI, VINCE RAUSE, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München (Pieper) 2008 (3.), in Klammern ausgewiesen.
- 1 Vgl.: DAVID HUME, *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übers. v. Lothar Kreimendahl (Philosophische Bibliothek, Bd. 341), Hamburg (Meiner) 2000 (2.), S. 1.
- 2 Beispielsweise fordert Matthew Alper, Spiritualität und Religiosität den Philosophen, Metaphysikern und Theologen aus der Hand zu nehmen und stattdessen eine konsequente „Biologisierung des Glaubens“ zu betreiben: denn alle Fragen nach Gott fänden allein „im“ Gehirn des Menschen ihre Antworten. Man

hätte sich daher auch von der Vorstellung von Gott als einer transzendenten Wirklichkeit zu verabschieden. Und den Ergebnissen neurophysiologischer Forschungen folgend seien alle unsere religiösen Erfahrungen und Erlebnisse nicht als Zeichen eines Kontaktes mit dem Göttlichen, sondern als Folge davon, wie wir (wie unsere Gehirne) dabei stattfindende neurologische Prozesse interpretieren, zu begreifen. Vgl.: MATTHEW ALPER, *The „God“ Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*, Rogue Press, 2001 (5.). Schon William James kritisierte an solchen szientistischen Religionserklärungen ihren „medizinischen Materialismus“: „Medizinischer Materialismus schließt mit dem heiligen Paulus ab, indem sie [die Denkweise] seine Vision auf der Straße nach Damaskus eine Entladung aufgrund einer Läsion des Sehencentrums nennt: Paulus sei ein Epileptiker gewesen. Er erledigt die heilige Theresa als Hysterikerin, den heiligen Franz von Assisi als erbgeschädigt. Das Unbehagen eines George Fox an der Selbstgefälligkeit seiner Zeit und seine Sehnsucht nach wahrer Spiritualität behandelt er als Symptom einer Darmverstopfung. Carlyles Klagelieder führt er auf eine Entzündung der Magen- und Zwölffingerdarmschleimhäute zurück. Er behauptet, jede Art geistiger Überspanntheit ist letztlich nur eine Sache der Diathese, der Veranlagung (wahrscheinlich eine Form der Autointoxikation), verursacht durch die Dysfunktion von Drüsen, die die physiologische Medizin noch entdecken wird. Und damit, meint der medizinische Materialismus, habe sie der spirituellen Autorität derartiger Personen erfolgreich jegliche Grundlage entzogen.“ (WILLIAM JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt am Main/Leipzig 1997, S. 46f.) James widmet diesem Thema die gesamte Eingangsvorlesung („Religion und Neurologie“, a. a. O., S. 37-58) und obwohl er um die psychophysischen Vermittlungen und Korrelationen weiß beharrt er darauf, dass mittels ihrer die religiösen Gefühle als Überzeugungen (beliefs) nicht einfach abgewertet und wegerklärt werden dürfen.

- 3 In der rein neurophysiologischen Perspektive müsste die Antwort „ja“ lauten.
- 4 In diesen bildgebenden Verfahren erscheinen Areale mit starker Durchblutung (also mit intensiven Aktivitäten) in roten und gelben Farbtönen. Mit abnehmender Aktivität (Durchblutung) wechselt der Farbton im Spektrum zum kühlen Grün und Blau.
- 5 NEWBERG et al (2008), S. 44f.; EUGENE G. D'AQUILI, ANDREW NEWBERG, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis (Fortress Press) 1999, S. 33f.
- 6 NEWBERG et al (2008), S. 46f.; D'AQUILI, NEWBERG (1999), S. 34f.
- 7 Auch wurden diese Begründungsansätze (aus praktischer Vernünftigkeit) bereits zu Beginn der Rezension erwähnt.
- 8 Dessen Geltung die Autoren zumindest implizit vergegenwärtigen, wenn sie Folgendes ausführen: „In gewissem Sinne könnte die Erfahrung der Mystik also ein zufälliges Nebenprodukt sein, doch dies schmälert nicht unbedingt deren Bedeutung. Viele der großartigsten und raffiniertesten Funktionen des Gehirns entwickelten sich aus viel einfacheren neurologischen Prozessen [...] Die Tatsache, dass sich die Flugfähigkeit des Adlers zufällig aus einem vollkommen erdbezogenen Merkmal ergab, verringert nicht die *Schönheit* beziehungsweise ‚*Wahrhaftigkeit*‘ des Fliegens.“ (174, H.v.RK).

Zur kritischen Auseinandersetzung mit szientistischen Missverständnissen und Kategorienfehlern, sowie zur philosophischen Besinnung auf den Status der Rede von Gott vgl.: THOMAS RENTSCH, *Gott*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2005, S. 8-15, HANS JULIUS SCHNEIDER, *Religion*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2008, S. 99-103.

- 9 Newberg et al differenzieren zwischen „passiven und aktiven Methoden“ meditativer Techniken. Doch sowohl bei passiven Ansätzen, welche eine Befreiung des Geistes von allem bewusstem Denken anvisieren, als auch bei aktiven Techniken, welche die Aufmerksamkeit des Geistes gänzlich auf ein bestimmtes Ziel (einen Gedanken, ein Objekt, einen Gegenstand oder Vers, ein Symbol etc.) zu konzentrieren suchen, erscheinen Bewusstseinsakte im Zusammenhang mit der Rückmeldung an die Versuchsleiter via Baumwollfaden als der mystischen Versenkung konträr und gegenläufig. Natürlich hinkt der drastische Vergleich mit der „Einschlafensrückmeldung“ stark: auch deshalb, weil z. B. östliche Meditationstechniken (z. B. Zazen) gerade durch eine hohe geistige Wachheit und Geistesgegenwärtigkeit gekennzeichnet sind (und Schläfrigkeit gerade vermeiden müssen). Aber gemeint ist dabei eben doch eine Wachheit ohne Gedanken, ohne die Aufmerksamkeit fixierende Gefühle, Stimmungen, Sorgen und Wünsche – ein Zustand, „indem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt [...], der von Grund aus absichtslos und ichlos ist“. Vgl. HANS JULIUS SCHNEIDER, *Religion*, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2008, S. 115.

Besprochene Literatur:

ANDREW NEWBERG, EUGENE D'AQUILI, VINCE RAUSE, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München (Piper) 2008 [amerikanische Originalausgabe u. d. T. „*Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*“, Ballantine Books, Random House, Inc., New York 2001], 271 Seiten, ISBN: 978-3-492-24138-0., 8,95 €.



Die Porträts zeigen zwei der Autoren: Andrew Newberg (links) und Eugene d'Aquili (rechts).





Absturz und Zwielficht.

50 Jahre nach dem Erscheinen von Albert Camus' „La Chûte“ diskutieren namhafte Camusexperten dessen wohl abgründigste Spätwerk (2008)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Albert Camus (1913-1960), „Künstler-Philosoph“ des Absurden und der solidarischen Revolte, Autor der beiden philosophischen Essays „Der Mythos von Sisyphos“ / „Le Mythe de Sisyphe“ (frz. 1943) und „Der Mensch in der Revolte“ / „L'homme révolté“ (frz. 1951) sowie zahlreicher Romane, Dramen und kleineren Prosastücke – unter denen wohl „Der Fremde“ / „L'étranger“ (frz. 1942) und „Die Pest“ / „La Peste“ (frz. 1947) am bekanntesten sind – veröffentlichte 1956 (also 4 Jahre vor seinem Tode und ein Jahr vor der Verleihung des Literaturnobelpreises an ihn) sein wohl abgründigste Werk: „La Chûte“ – was in der deutschen Ausgabe mit „Der Fall“ übersetzt wurde, aber eher die Konnotationen von „Der Absturz“ trägt. Dieser Roman (oder diese Novelle) ist einem gewissen Zwischenzyklus – nach den Werkzyklen der Frühen Werke, des Absurden und der Revolte und vor dem geplanten aber nur ansatzweise umgesetzten Zyklus der Nemesis und Liebe – zugehörig. Jener schwebend-haltlose Status des „Zwischen“ und seine Abgründigkeit kommen dem Text aber v.a. inhaltlich zu: In ihm wird in Gestalt von Monologen der Hauptfigur, Jean-Baptiste Clamence, einem ehemaligen erfolgreichen Pariser Rechtsanwalt und Strafverteidiger und nunmehrigen Winkeladvokaten und selbsternannten „Bußrichter“ (juge-pénitent) in einer Amsterdamer Hafenspelunke sein „Fall“ und „Absturz“, sein Leben und seine Anschauungen dargestellt.

Man war und ist noch heute geneigt, in dieser unheimlichen, schwer fassbaren und sich beständig entziehenden Figur ein Porträt von Camus zu sehen und eine künstlerische Auseinandersetzung mit seinen damaligen Lebensumständen: welche von starken Selbstzweifeln als Künstler geprägt waren, von privaten Krisen und v.a. auch von den heftigen Polemiken im Zusammenhang mit seinem Essays „L'homme révolté“ / „Der Mensch in der Revolte“ (1951), die sich zwischen Camus und Sartre sowie dem Kreis um die Zeitschrift „Les Temps Modernes“ entzündeten. Nach Selbstaussagen des Autors sollte der Roman jedoch v.a. den „verwirrten Geist der Zeit“ darstellen. Ein Arbeitstitel (neben anderen alternativen Titelentwürfen wie „Das jüngste Gericht“, „Der gute Mensch“, „Der Schrei“, „Der Pranger“, „Der Spiegel“ und „Die Tagesordnung“) sollte daher auch – in Anlehnung an ein Werk des russischen Romanciers Lermontow – „Ein Held unserer Zeit“ oder „Ein Puritaner unserer Zeit“ lauten.¹ In gebrochener, indirekter und ironischer Weise und via negativa soll der Text ein Bild des modernen Menschen zeichnen, damit dem Leser wie dem Autor einen Spiegel vorhaltend eine irritierende und entlarvende, kultur- und gesellschaftskritische Beschreibung liefern.

Der Text kreist dabei v.a. um Themen und Fragestellungen von Verantwortung und Macht, Schuld, Verurteilung, Strafe und Vergebung: Camus bezeichnete seinen Protagonisten Jean-Baptiste Clamence als einen modernen Menschen, der ein modernes Herz (le coeur moderne) besitze und den v.a. auszeichne, dass er es nicht ertragen könne, von anderen beurteilt zu werden (être jugé). Die Abgründigkeit, Unheim-

lichkeit und auch Widerwärtigkeit dieser modernen Figur kommt nun v.a. in seinen „Fremdurteilsvermeidungsstrategien“ zum Ausdruck: Um dem Urteil der anderen zu entgehen und zuvorzukommen, macht sich Clamence nämlich selbst den Prozess. Er gesteht als Erster und scheinbar vollständig seine Schuld. Doch dies eben nur, um einerseits dem Urteil der anderen zu entgehen und andererseits mittels dieser Geständnisse das Schuldeingeständnis des anderen anzustoßen, ja zu erzwingen: letztlich somit eine allumfassende Gemeinschaft der Schuldigen und die Einsicht von der unmöglichen Unschuld zu stiften und so nicht trotz, sondern wegen des eigenen Schuldeingeständnisses letztlich doch eine Souveränität, scheinbare Legitimierung und das richterliche Recht zur Be- und Verurteilung aller anderen zu erlangen. Clamence ist nie richtig zu fassen, weil jede seiner Äußerungen von dieser versteckten, strategischen Motivation getragen ist (oder sein könnte).

Wenn Camus selbst diesen Bußrichter als „Helden unserer Zeit“ konzipierte, dann ist zu vermuten, dass er in diesem gebrochenen Umgang und in diesen Umgehungs- wie Vermeidungsstrategien einen charakteristischen Zug des modernen Menschen und der Zeitgenossen sah. Neben der damit aufgeworfenen zentralen Frage nach dem aufrichtigen Umgang mit eigener Verantwortung und Schuld sowie nach der Offenheit und dem Eingeständnis gegenüber Anderen und deren möglichem Urteil werden dabei dem Leser selbst indirekt und ironisch gebrochen Fragen wie die folgenden zur eigenen Positionierung vorgelegt – ohne dabei deren Antworten bereits vorzugeben: Wie gehen wir im nachatheistischen, postmetaphysischen und agnostischen Horizont des „Gott ist tot“, des Verlustes des Absoluten zwischenmenschlich mit Schuld (und Vergebung) um? Wie bewältigen wir zwischenmenschlich die Asymmetrie zwischen Schuld und Vergebung? Wie gehen wir also mit dem Dilemma der asymmetrischen zwischenmenschlichen Verhältnisse (Asymmetrie zwischen Schuldigen und Vergebenden) um? Wie beantworten wir die Frage nach der Möglichkeit eines repressionsfreien Dialogs, einer gewaltfreien Souveränität und zweckfreier, absoluter, wirklich frei-gebender Vergebung? Aber auch: Wie ist angesichts einer Universalität der Schuld, einer auch noch die Vernunft ergreifenden allgemeinen Schuldverstrickung noch zu einer Position(ierung) zu finden? Wie ist zu Kriterien und Gründen zu gelangen ohne das Übel und die Schuld zu perpetuieren (z. B. ohne Notwendigkeit von Feindbilder)? Wie kann man dem so charakterisierten problematischen Gegenstand in angemessener Weise philosophisch begegnen? Wie und inwieweit kann es im „Horizont universaler Anklage und Tribunalisierung ohne Richter“ und angesichts einer von Machtinteressen bestimmten Situation undurchschaubarer Verzweckungen und Funktionalisierungen (aus der man sich scheinbar nicht lösen kann) gelingen, noch zur authentischen, ungebrochenen Intention auf Wahrheit zu gelangen? Letztlich geht es auch darum: Wie und Warum diese Entschuldungsstrategien und Machtmechanismen zu durchschauen und zu

durchbrechen wären? Gibt es eine Verbindung von Unschuld und Gerechtigkeit?: Wie wäre zu ihr zu gelangen?

Camus selbst plädierte hierbei für einen Standpunkt einer berechneten und relativen Schuld und verweigerte sich damit jedweden Anspruch auf völlige Reinheit und absolute Unschuld wie der Verzweiflung, ebenso aber auch jedweden totalitären Ansprüchen. Und *La Chûte* darf wohl als eine Umsetzung dieser Kerngedanken verstanden werden: und zwar in ironisch gebrochener Form, als Darstellung eines Zerrbildes und von Verfehlungen. An Clamence wird über eine Präsenz des Negativen eine Positionierung provoziert und nicht direkt vorgegeben. D. h. über das vielfältig geschilderte Ausbleiben zwischenmenschlicher Hilfe und solidarischer Praxis wie auch über die Maßlosigkeit und Hybris im Machtdenken des Bußrichters (der gleichzeitig als paradigmatischer Vertreter der bürgerlichen Gesellschaft gelten darf) wird ein Kontrastbild zum Positiven aufgebaut.

Mitte der Fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts hielt Camus so sich und seinen Zeitgenossen einen kritischen, zur Positionierung auffordernden Spiegel vor. Ein halbes Jahrhundert später nahmen nun namhafte Camusforscher diese Provokation erneut auf: Der hier zu besprechende Sammelband geht auf ihre Studienkonferenz in der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg zurück, welche unter dem gleichnamigen Titel wie das nun vorliegende Buch, „Absturz und Zwieliht – 50 Jahre ‚La Chûte‘ von Albert Camus“ im April 2006 stattfand. Es macht die dort gehaltenen Referate zugänglich und versammelt dabei Positionierungen und Reflektionen wichtiger Interpreten und prominenter Spezialisten der (vorwiegend deutschen) Camus-Forschung, die in ihren Beiträgen v. a. folgenden werkgeschichtlich und komparatistisch orientierten Fragen nachgingen: Welchen Platz hat „La Chûte“ in Camus’ Werk? Auf welche Denktraditionen und Autoren greift Camus v. a. zurück? Wie ist seine Kritik der Moral und des Christentums heute zu lesen?

Der Nestor der deutschen Camus-Forschung, Heinz Robert Schlette, übernahm dankenswerterweise die inhaltliche Vorbereitung und redaktionelle Begleitung des Tagungs- und Editionsprojektes und führte zudem in die Thematik ein. Ebenso einführenden Charakter hat der Beitrag der Romanistin Martina Yadel, die 1984 selbst eine Dissertationsarbeit zu „La Chûte“² vorlegte und deren Beitrag skizzenhaft auf die Person Camus’ und seinen wohl irritierendsten Text „La Chûte“ sowie dessen Platzierung im Gesamtwerk des Autors einstimmt. Um eine Platzierung dieses letzten von Camus veröffentlichten Romans im gesamten Oeuvre geht es auch Brigitte Sändig – der Autorin einer in der DDR erschienenen sehr guten Biographie zu Camus³ – in ihrem Tagungsbeitrag, worin sie diesen späten Text mit dem wohl bekanntesten Roman Camus’ „L’Étranger“/„Der Fremde“ (1942), einem Roman aus der absurden Werkphase, vergleicht. Horst Wernicke, der mit seiner immer noch wärmstens zu empfehlenden Monographie „*Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Essay über einen Entwurf vom brüderlichen Menschen*“ (1984)⁴ eine hervorragende Einordnung von Oeuvre und Philosophie Camus’ in die dieses Denken und Schaffen speisenden geistesgeschichtlichen und philosophischen Strömungen vorlegte, geht in seinem Tagungsbeitrag den Spuren der ungemein prägenden und langdauernden Dostojewskirezeption Camus’ nach, indem er wesentliche Einflüsse Dostojewskis sowie Par-

allelen und Differenzen zwischen dessen „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ und Camus’ „La Chûte“ nachzeichnet. Einen weiteren komparatistischen Beitrag legte Maurice Weyembergh mit „DER SCHREI und DIE WÖRTER“ vor, indem er „La Chûte“ – der den Aufzeichnungen Camus’ folgend für eine gewisse Zeit auch unter dem Arbeitstitel „Le Cri“/„Der Schrei“ firmierte – mit Jean-Paul Sartres autobiographischer Erzählung „Les Mots“/„Die Wörter“ vergleicht. Die beiden den Band abschließenden Beiträge von Sabine Dramm und Knut Wenzel betrachten „La Chûte“ vor dem Hintergrund von Camus’ Positionierung zum Christentum. Wobei Sabine Dramm herausarbeitet, dass trotz gewisser Sympathien Camus’ für die zentrale Gestalt des christlichen Glaubens doch bei Camus „kein Glauben, nirgends“ anzutreffen und auch von keiner sich ankündigenden Kehre des Autors gesprochen werden kann. Besondere Erwähnung verdient der Beitrag von Knut Wenzel, der darin dem ironischen gebrochenen, spiegelverkehrten, abgründigen und ans Wahnhafte grenzenden Diskurs um Schuld, Gnade und Vergebung in „La Chûte“ sowie den eigentümlichen wie bedenkenswerten Windungen und Strategien einer Urteilsvermeidung seiner Hauptfigur Jean-Baptiste Clamence nachgeht.

Bedauerlich ist, dass die als Abendgespräch bei der Tagung angekündigten Ausführungen zur bleibenden Aktualität Camus’ von Rupert Neudeck, dem Gründer von Cap Anamur, der selbst eine umfangreiche vergleichende Studie zu Sartre und Camus unter dem Titel „Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus“ vorlegte⁵, keinen Eingang in den Band fanden. Interessant wäre sicherlich ebenfalls gewesen, wenn stärker auf die aktuelle Relevanz und Brisanz des Textes eingegangen worden wäre. Insgesamt kommt allerdings dem Herausgeber und den Beitragenden das Verdienst zu, einerseits einen der spannendsten und noch längst nicht angemessen analysierten wie diskutierten Texte von Camus ins Zentrum einer Tagung und Edition zu stellen. Andererseits haben sie damit sicherlich auch dem etwas stiller gewordenen deutschsprachigen Camusdiskurs neue Impulse verliehen.

Anmerkungen:

- 1 HEINZ ROBERT SCHLETTE, *Einführung*, in: *Absturz und Zwieliht. 50 Jahre „La Chûte“ von Albert Camus*, hrsg. v. Wolfgang Isenberg, Bensberg 2008, S. 9-15, 12.
- 2 MARTINA YADEL, *La Chûte von Albert Camus. Ansätze zu einer Interpretation*, Bonn 1984. (= Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts; Bd. 10.)
- 3 BRIGITTE SÄNDIG, *Albert Camus. Eine Einführung in Leben und Werk*, Leipzig 1988. (= Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 1006.)
- 4 HORST WERNICKE, *Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Essay über einen Entwurf vom brüderlichen Menschen*, Hildesheim/Zürich/New York 1984.
- 5 RUPERT NEUDECK, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, Bonn 1975. (= Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bd. 4.)

Besprochene Literatur: *Absturz und Zwieliht. 50 Jahre „La Chûte“ von Albert Camus* (Bensberger Protokoll 109, Schriftenreihe der Thomas-Morus-Akademie Katholische Akademie im Erzbistum Köln, hrsg. v. Wolfgang Isenberg), Bensberg 2008, 116 S., 10,00 €, ISBN: 978-3-89198-109-2.

Emmanuel Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (2007)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Emmanuel Lévinas ist v.a. als bedeutender und radikaler Phänomenologe des Anderen und für eine Ethik des Anderen bekannt. Weniger thematisiert wurde bislang, dass sein Werk auch Elemente eines Bedenkens des Politischen aufweist. V.a. im deutschen Diskurs sind diese Aspekte einer Politischen Philosophie bei Lévinas bislang wenig bekannt und besprochen. Im Werk von Lévinas finden sich diese Thematisierungen und Ansätze zu einer Politischen Philosophie verstreut in seinen Hauptwerken (wie z. B. „Totalité et infini“ / „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität“ oder „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ / „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“) und zudem in verschiedenen Aufsätzen, Gesprächen, Artikeln und thematisch relevanten Sammelbänden (wie z. B. „Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme“ / „Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum“, „Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre“ / „Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen“ und „Ethique et infini“ / „Ethik und Unendliches“): so etwa in Thematisierungen zu Gewalt und Frieden, zur Legitimität des Staates und seiner Institutionen, zu Recht, Gesetz und Gerechtigkeit sowie zur Rolle und zum Status des „Dritten“. Sammelbände, die sich direkt den Politischen Schriften widmeten, fehlten allerdings bislang in deutscher Übersetzung und stellten insofern ein Desiderat für den deutschsprachigen Diskurs zu Lévinas dar.¹ Dieser Lücke nahmen sich nun dankenswerter Weise Pascal Delhom und Alfred Hirsch mit ihrem 2007 herausgegebenen Sammelband an, der unter dem Titel „Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische“ in umfassender und konzentrierter Form politische Aufsätze von Lévinas zugänglich und mit seinem politischen Denken vertraut macht.² Der Band umfasst dabei Texte zum Totalitarismus, Reflektionen über die Menschenrechte, zur Geschichtsphilosophie, über Europa, das Judentum und Israel. Er wird durch ein umfangreiches Vorwort der Herausgeber eingeleitet, in dem diese auf hervorragende Weise in das politische Denken von Lévinas einführen sowie es auch in seinem gesamten Oeuvre und Denken verorten.

Der Andere: Deutlich wird dabei, dass auch das politische Denken von Lévinas von den zentralen Themen und Strukturen seiner Philosophie geprägt ist: D.h. auch die phänomenologische Befragung und philosophische Problematisierung des Politischen kreist bei Lévinas um den Anderen, um die Transzendenz in der Beziehung zum anderen Menschen und um die Konfrontation mit seiner absoluten und radikalen Fremdheit, irreduziblen und nicht assimilierbaren Alterität.³ Wobei angesichts der zentralen Stellung, welche der Ethik im Denken von Lévinas zukommt, auch dieses Bedenken des Politischen sich am außer-ordentlichen Ethischen auszurichten hat und festzuhalten ist, dass Lévinas' philosophische Anläufe zum Denken des Politischen stets und vor allem auch Grundspannungen im Verhältnis von Ethik und Politik, also ethische Legitimierungen wie Begrenzungen und Infragestellungen des Politischen thematisieren. Wollte man Lévinas' Beitrag zur Politischen Philosophie daher näher bestimmen und platzieren, so wären hierbei sicherlich seine Positionierungen und Ausführungen zur Legitimierung poli-

tischer Autorität sowie zur ethischen Verantwortbarkeit und Legitimierbarkeit der – nach Weber – der Politik wesentlichen Gewaltsamkeit von zentraler Bedeutung.⁴ Nach Lévinas gilt es hierbei auf eine andere – beispielsweise nicht kontraktualistische – Quelle des Politischen zu achten, die er in der Ethik, in der ethischen Verantwortungsbeziehung des einen für den anderen sieht.

Krieg und Gewalt: Deutlich wird dabei ebenso, dass Lévinas' Bedenken des Politischen vor dem Hintergrund seiner Kritik der Ontologie und der totalitären, kriegerischen Elemente und Tendenzen des abendländischen Denkens zu lesen ist. Er thematisiert und bedenkt hierbei eine „unlösbare Verbindung zwischen Ethik, Moral und Politik“, deren Grund für ihn v. a. im „Problem der Gewalt“ liegt.⁵ Lévinas' Denken des Politischen stellt insofern also ein kritisches Bedenken der Gewalt dar, welche die Politik elementar bestimmt. Den Ursprung dieser Gewalt erkennt Lévinas im Sein und im Kampf der Seienden um ihr Sein, was wiederum in ihrem Interesse am Sein und in ihrem (gegenüber dem Anderen intoleranten) Beharren im Sein gründe: „Esse ist *interesse*“ und: „Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein“⁶, so Lévinas. Für ihn ist daher wesentlich gewaltsam eine „jede Handlung, bei der man handelt, als wäre man allein: als wäre der Rest des Universums nur dazu da, die Handlung in Empfang zu nehmen; gewaltsam ist folglich auch jede Handlung, die uns widerfährt, ohne dass wir in allen Punkten an ihr mitwirken.“⁷ Gewaltsam ist daher nach Lévinas die Negation und Ignoranz des absoluten Widerstandes des Gesichtes, meiner Beziehung zu diesem Antlitz, zum mich Ansprechenden, Anrufenden, Bittenden wie gleichzeitig Vorladenden und Verpflichtenden; gewaltsam ist der Versuch der Vereinnahmung und Inbesitznahme desjenigen, was sich meinem Können und meiner Erkenntnis entzieht, was nicht restlos vergegenständlicht, erkannt, begriffen und besessen werden kann.⁸ Frieden wird hingegen in entscheidender Weise von diesem nicht assimilierbaren Anderen und seinem ethischen Anruf getragen.

Frieden: In Hinblick auf den zentralen Gegenbegriff zu Gewalt und Krieg, den Frieden, ist auf folgende Differenzierung im Lévinas'schen Verständnis zu achten: Der Gewalt und dem (im Egoismus der Seienden gründenden) Krieg könnte natürlich ein „vernünftiger Frieden“ gegenübergestellt werden: ein Frieden, der „den unmittelbaren Zusammenstoß der Seienden mit guten Gründen unterbricht, bei dem die Seienden sich gedulden und auf die gegen den Anderen gerichtete kriegerische Intoleranz ihres Beharens im Sein verzichten“ und Konflikt wie Kampf aus Berechnung vertagen. Doch nach Lévinas stellt solch vernünftiger Frieden im Kern Berechnung, Vermittlung und Politik dar und damit keine Überwindung und Aufhebung des Krieges und der Konflikte, sondern nur deren Vertagung.⁹ Frieden als wirkliche und prinzipielle Überwindung des Krieges im Lévinas'schen Sinne beruht aber vielmehr auf einer furchtsamen Rücksichtnahme gegenüber dem Anderen, in einer „Umkehrung des Interessiertseins am eigenen Sein in eine Furcht [und Sorge] um den

Anderen“¹⁰. Frieden setzt also ein Jenseits der interessierten Freiheit, ein Jenseits des gewaltsamen Beharrens im Sein der Seienden voraus: Lévinas' Frieden gründet so in einem Desinteresse (*désintéressement*) als einem Sich-vom-Sein-Lösen¹¹. Der Andere, das Antlitz des Anderen ruft nach Lévinas in ein Desinteresse am Sein, in ein Sich-vom-Sein-Lösen, in ein Jenseits des Seins, in eine U-Topie. Was Lévinas anvisiert, ist daher ein „ethische[r] Frieden, [eine] Beziehung zum nicht assimilierbaren anderen, zum irreduziblen anderen, zum anderen, einzig. Allein der einzige ist irreduzibel und absolut anders.“ Da nun die Einzigkeit des einzigen die Einzigkeit des Geliebten sei, bestimmt Lévinas diesen ethischen Frieden auch als Liebe.¹² Was Lévinas bedenkt und phänomenologisch freizulegen versucht, ist daher kein vernünftiger und utilitaristischer, sondern ein gewissermaßen u-topischer Frieden.

Verletzlichkeit: Für Lévinas steht dabei die Verletzlichkeit des Menschen (sowohl die meine als auch die des Anderen und des Dritten) in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Verlangen nach Frieden und Gerechtigkeit, aber auch für die Ermöglichung von Gewalt.

Der Andere, der Dritte und der Staat: Manifestiert sich Gewalt in einem rivalisierenden, abstoßenden und ausschließenden Verhältnis zum Anderen in seiner Verletzlichkeit, so muss anscheinend ein solcher Aspekt von Gewalt auch der Intimität des ethischen Verhältnisses von Ich und Anderem attestiert werden, insofern meine ethische Vorsicht, meine furchtsame Aufmerksamkeit und mein sorgendes Handeln ausschließlich dem jeweils Nächsten gilt. Lévinas fragt daher: „Ist diese ganze Entstehung des Menschen und des Des-inter-esses im Sein, von mir zum anderen, Unaufmerksamkeit gegenüber dem Dritten?“¹³ Die ethische Beziehung zu meinem Nächsten und die Verantwortung für ihn darf also nicht alle anderen Menschen ausschließen, darf nicht ignorieren, dass ich auch gegenüber dem Dritten als anderem Nächsten verantwortlich bin und bleibe.¹⁴ Der Dritte ist zugleich der Nächste des Anderen, und seine Präsenz fordert gesellschaftliche Instanzen und Institutionen, welche die (potentiell gewaltsamen) Beziehungen zwischen dem Anderen und dem Dritten regeln und organisieren.¹⁵ Angesichts der Verletzungen derjenigen, welche Gewalt durch andere erleiden, wird also auch für Lévinas der Einsatz einer repressiven (staatlichen) Gewalt notwendig und legitim.¹⁶

Diese Legitimierung der repressiven Gewalt (im übrigen „ausgehend von der Gerechtigkeit und der Verteidigung des anderen Menschen, meines Nächsten, und keineswegs ausgehend von der Bedrohung, die mich betrifft“¹⁷) ist zugleich moralische Begründung und Rechtfertigung der gesellschaftlichen Ordnung, des Staates, seiner Funktion (die Gewalt des Einzelnen durch Gewalt zu unterdrücken), seiner Institutionen und seines Gewaltmonopols sowie der allgemeinen Regeln und Gesetze.¹⁸ Der Staat rekurriert auf die notwendige Berücksichtigung auch des und der Dritten und antwortet auf seine und ihre Forderungen nach Gerechtigkeit. Diese den Staat, seine Gesetze und seine repressive Gewalt fordernde Liebe und Verantwortung für den Dritten verlangt nach der „Stunde der Gerechtigkeit (der Justiz), des Vergleichens des Nichtvergleichbaren [...]“¹⁹

Doch der Staat und seine Gewalt finden dabei in meiner Verantwortung für den Anderen und Nächsten (auch als Dritten) zugleich ihre Legitimation wie ihr begrenzendes Maß: „[Es

ist] gerade durch die Beziehung des Antlitzes oder meiner Beziehung zum Anderen möglich, von einer Legitimität oder Nichtlegitimität des Staates zu sprechen. Ein Staat, in dem die interpersonale Beziehung unmöglich, wo sie von vornherein durch den eigenen Determinismus des Staates gelenkt wird, ist ein totalitärer Staat. Es gibt also für den Staat eine Grenze. Während man in der Sicht von Hobbes – wo der Staat nicht aus der Begrenzung der *caritas*, sondern aus der Begrenzung der Gewalt entsteht – dem Staat keinerlei Grenze setzen kann.“²⁰

Das Maß der geforderten Gerechtigkeit und die kritische Abwehr totalitärer Tendenzen markieren also den ethischen Pol einer Grundspannung im Phänomen des Staates sowie des allgemeinen politischen Denkens von Levinas.²¹ Notwendig bleibt nach Lévinas daher stets ein kritisches Bewusstsein um die Gefahr und notwendige Korrektur einer Tyrannei der objektiven Vernunft, um das Gewaltpotential, das gerade den anonymen Institutionen des Staates und seiner gut funktionierenden Bürokratie in ihrer wesensgemäßen Allgemeinheit und Anonymität zukommt. Die Verantwortung für den Anderen (auch als Dritten) bleibt somit Quelle und kritisch forderndes Movens einer beständigen notwendigen Ergänzung und Korrektur, ja einer nie gänzlich abzuschließenden Verbesserung des allgemeinen Rechts und der Institutionen.²² Insofern versteht Lévinas Gerechtigkeit und Recht nie rein legalistisch: Legalität hat sich vielmehr stets auch ihrer Moralität zu versichern.²³ Lévinas fordert von einer Staatsform die prinzipielle Berücksichtigung dieser immanenten Gewalt und des Potentials an totalitären Tendenzen und damit zugleich: eine prinzipielle Sorge um die Ermöglichung seiner eigenen Infragestellungen. Dabei sei nur „der liberale Staat [...] einer, der sich selbst infragestellen kann“²⁴. Ein Staat, der diese seine Grenze ignoriert und unmöglich macht, wird totalitär. Auch er muss ein Jenseits seiner selbst, ein Jenseits seiner politischen Rationalität anerkennen und die eigene Beurteilung mit ihm exterioren Kriterien respektieren. Gerade wohl auch aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts wird Lévinas nicht müde, auf diese den Staat legitimierenden wie begrenzenden, ihm exterioren zwischenmenschlichen Verantwortungsbeziehungen hinzuweisen: Die ethische Sorge um den Anderen (wie sie aus der unendlichen Verpflichtung des Antlitzes zukommt), diese Quelle seiner Notwendigkeit ist zugleich Maß seiner Legitimität.

Resumee: Die Möglichkeit von Frieden gründet nach Lévinas also in der konkreten Konfrontation mit dem Anderen. Doch diese Bedingung der Möglichkeit von Frieden ist eine „Heimsuchung“, sie ist asymmetrisch sowie in gewisser Weise auch gewaltsam gebietend, autoritativ, unterwerfend und dabei erst Autonomie ermöglichend (Paradox einer nicht knechtenden Knechtschaft und Geiselnahme). Diese Frieden ermöglichende Konfrontation in ihrer Verpflichtung des einen für den anderen ist zugleich Quelle und kritischer Maßstab des Politischen.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde favorisiert Lévinas die Demokratie, den liberalen Staat mit einer Gesetzgebung, die aufgrund ihrer konstitutiven Bezüge auf ihm exteriore Quellen der Gerechtigkeit stets selbstkritisch, unvollendet, immerzu in Überarbeitung und Verbesserung befindlich bleibt. Dieser geforderte liberale Staat ist einer, der offen bleibt für etwas, das ihn transzendiert, das über ihn hinausgeht, und der da-

durch auch in beständiger kritischer Unruhe und skeptischer Selbstbefragung verbleibt.²⁵ Die Konfrontation mit dem Anderen in seiner wehrlosen Nacktheit und Verletzlichkeit, das Gebot des Antlitzes des Nächsten, sein Ruf nach Frieden und Gerechtigkeit stellen solche jeden Augenblick möglichen und Gemeinsinn stiftenden Einbrüche des Transzendenten dar: Vor dem Hintergrund der Erfahrungen Europas und seines griechischen wie biblischen Erbes denkt Lévinas' politische Philosophie also den und die Anderen in ihrer Verletzlichkeit und ihrem Ruf nach Frieden als die im Politischen selbst auftauchenden, notwendigen und vom Politischen selbst geforderten Unterbrechungen des Politischen. Ihr Bewusstwerden und Reflektieren stehen im Zentrum von Lévinas' Politischer Philosophie, welche durch diesen von Pascal Delhom und Alfred Hirsch hervorragend edierten Sammelband nun auch in angemessener Weise dem deutschen Diskurs zugänglich gemacht werden.

Anmerkungen

- 1 Wobei erwähnt werden muss, dass noch 2006 mit „Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte“ im Alber-Verlag ein Sammelband erschien, der z. B. mit „Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus“ und Texten zur „Friedlichen Koexistenz“, sowie zu „Laizismus und Moral“ auch einige Texte von Lévinas mit Reflexionen zum Politischen zugänglich machte. (Vgl.: Emmanuel Lévinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg/München 2006).
- 2 EMMANUEL LÉVINAS, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. m. einem Vorwort v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich/Berlin (diaphanes) 2007. (Nachfolgend kurz: *Verletzlichkeit*.)
- 3 E. LÉVINAS, „Bilderverbot und Menschenrechte“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 119: „Transzendenz des anderen Menschen in seinem Angesicht, in seinem *Gegenübertreten als Angesicht*, das, in seiner äußeren *Geradheit* – ursprüngliche Konkretheit aller Geradheit – darin besteht, dem unerbittlichen Tod ausgesetzt zu sein.“
- 4 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, S. 30.
- 5 P. DELHOM / A. HIRSCH, Vorwort, in: E. LÉVINAS, *Verletzlichkeit*, S. 10.
- 6 E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1998, S. 26f. (Nachfolgend kurz: *Jenseits des Seins*.) Lévinas spricht hier sogar von einem „*Conatus* der Seienden“. (Ebd., S. 26.) Hervorhebung im Original.
- 7 E. LÉVINAS, „Ethik und Geist“, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992, S. 15.
- 8 Eigentümlicherweise ist damit aber auch in die asymmetrische Beziehung zum Anderen selbst ein Aspekt des Gewaltsamen eingezeichnet: und zwar nicht nur in dem Sinne, dass diese ethische Beziehung primär und damit überhaupt Bedingung der Möglichkeit von Gewalt ist, sondern auch i. d. S. dass diese Beziehung eine asymmetrische ist: eine, der ich ausgesetzt bin, die mir zustößt, die vom anderen ausgeht und bei der ich also nicht in allen Teilen mitwirke. Wobei Lévinas diese Paradoxie schon sah: eine Passivität und Gewalt, die meine Autonomie allererst ermöglicht und konstituiert. Vgl. dazu auch: A. SPOHN, „Die Gewalt des Anderen. Von Kant bis Lévinas: eine Patrouille entlang prominenter Grenzmarkierungen der Alterität“, in: CHR. KUPKE (Hrsg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 4), Berlin 2005, S. 119-135, hier: 128-132.
- 9 E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins*, S. 27f.
- 10 P. DELHOM / A. HIRSCH, Vorwort, in: E. LÉVINAS, *Verletzlichkeit*, S. 24. Hier wird auch eine kritische Distanzierung zu Heidegger und dem von ihm eingeräumten Status eines sich um sein Sein sorgenden Daseins deutlich.
- 11 Ebd., S. 23ff.
- 12 E. LÉVINAS, „Frieden und Nähe“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 141f.
- 13 E. LÉVINAS, „Sozialität und Geld“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 162.
- 14 Vgl. E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins*, S. 343.
- 15 Vgl. E. LÉVINAS, „Frieden und Nähe“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 147.
- 16 „[...] man kann nicht sagen, dass es überhaupt keine legitime Gewalt gibt.“ (E. LÉVINAS, „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, S. 135. Sammelband nachfolgend kurz: *Zwischen uns*.) Vgl. auch: Ders., „Fragen und Antworten“, in: Ders., *Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1988, S. 104.
- 17 E. LÉVINAS, „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 134.
- 18 Vgl. E. LÉVINAS, *TU*, S. 354.
- 19 E. LÉVINAS, „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 272. Vgl. auch: Ders., „Dialog über das Denken an den Anderen“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 259f., 262 („Doch der liberale Staat ist einer, der sich selbst infragestellen kann.“); Ders., „Die Bibel und die Griechen“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 153; Ders., „Frieden und Nähe“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 147.
- 20 E. LÉVINAS, „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 134f.
- 21 Solche Grundspannungen bestehen zwischen der Notwendigkeit und der Gerechtigkeit des Staates, aber auch zwischen der Objektivität der Institutionen und des Gesetzes und der Subjektivität der Freiheiten, die sich einerseits dieser Objektivität des Gesetzes entziehen andererseits diese aber der Gerechtigkeit wegen fordern.
- 22 P. DELHOM / A. HIRSCH, Vorwort, in: E. LÉVINAS, *Verletzlichkeit*, S. 33.
- 23 Vgl. BERNHARD H. F. TAURECK, „Politische Konsequenzen“, in: Ders., *Emmanuel Lévinas zur Einführung* (Zur Einführung, Bd. 153), Hamburg 1997 (2.), S. 79-86, 83.
- 24 E. LÉVINAS, „Dialog über das Denken an den Anderen“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 262.
- 25 Vgl.: E. LÉVINAS, „Dialog über das Denken an den Anderen“, in: Ders., *Zwischen uns*, S. 259, 262. Im Zusammenhang mit Überlegungen zu den Menschenrechten notiert Lévinas: „dass die Verteidigung der Menschenrechte auf eine Berufung antwortet, die dem Staat *außerlich* ist, die in einer politischen Gesellschaft eine Art Extra-Territorialität genießt, [...]. Die Möglichkeit, diese Extra-Territorialität und diese Unabhängigkeit zu garantieren, definiert den liberalen Staat und beschreibt die Modalität, nach der, von sich aus, die Verbindung der Politik und der Ethik möglich ist.“ (E. LÉVINAS, „Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen“, in: Ders., *Verletzlichkeit*, S. 105f.)

Besprochene Literatur:

EMMANUEL LÉVINAS, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. m. einem Vorwort v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich/Berlin (diaphanes) 2007, 253 S., 24,90 € ISBN 978-3-935300-59-9.



Religion in homöopathischen Dosen? Ansichten eines frommen Atheisten zur modernen Wiederkehr der Religion als bloßer Religiosität und spirituellem Bedürfnis

HERBERT SCHNÄDELBACH, *Religion in der modernen Welt* (2009)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Im Jahre 2000 legte der inzwischen emeritierte Philosophieprofessor Herbert Schnädelbach eine „kulturelle Gesamtbilanz der Wirkungsgeschichte“ des 2000 Jahre alten Christentums vor, deren Fazit der Titel des gleichnamigen Artikels in der Wochenzeitschrift „Die Zeit“ (v. 11.5. 2000) wiedergibt: Er lautete „Der Fluch des Christentums“ und drückte damit pointiert die These des Autors aus, wonach die kulturelle Gesamtbilanz des Christentums – trotz aller positiven Prägungen, welche unsere Kultur von ihm erfahren habe, aufgrund seiner ansonsten überwiegend verhängnisvollen Wirkungen – verheerend ausfiele. [173*] Diese attestierten negativen Wirkungen kämen dem Christentum dabei nicht zufällig zu, sondern gingen laut Schnädelbach von sieben zentralen Geburtsfehlern des Christentums (bei seiner Ablösung vom Judentum)¹ aus. Sein polemisches Fazit lautete, dass wenn das Christentum daran ginge, diese Fehler aufzuheben, es sich damit letztlich selbst aufhöbe: In dieser Selbstaufhebung und in seinem Verlöschen allein schien Schnädelbach noch einen letzten segensreichen Dienst des Christentums erkennen zu können.² Mit dieser provokanten Streitschrift entfachte Schnädelbach damals eine heftige über viele Wochen geführte Debatte in der ZEIT und anderen Zeitschriften – u. a. positionierten sich damals Richard Schröder, Slavoj Žižek, Hans Maier und Robert Spaemann.³

Dass es Schnädelbach bei dieser an-stößigen kulturgeschichtlichen Analyse nicht um eine bloße Destruktion und vernichtende Kritik des Christentums und der Religion allgemein ging und geht, zeigen die dreizehn Beiträge des nunmehr vorgelegten Sammelbandes, in dem der Autor neben zwei Originalbeiträgen v. a. Vorträge und Abhandlungen, Essays und Streitschriften aus den Jahren 2000 bis 2008 zugänglich macht.

Wie der Titel des Bandes („Religion in der modernen Welt“) verdeutlicht, wurden die Beiträge v. a. vom breit diskutierten Phänomen einer „Wiederkehr der Religion“ motiviert. Schnädelbach will mit seinen Positionierungen „zur Klärung der Frage beitragen, was es damit wirklich auf sich hat und wie es zu beurteilen ist.“ [7] Leit motive des um Aufklärung, Religionskritik, (die Wiederkehr des) Atheismus, Wahrheit, Vernunft und Religion sowie religiöser Intoleranz und Gewalt kreisenden Sammelbandes sind daher Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Moderne sowie von Glaube und Vernunft oder Glauben und Wissen. Im Kern verfolgt er dabei Wandlungen und Transformierungen des Glaubens, ja auch Aufhebungen wie konfessionelle Verhärtungen im Zusammenhang des Prozesses der abendländischen Aufklärung.

Ein entscheidendes Moment bei dieser kritischen Selbstvergewisserung des abendländischen Aufklärungsphilosophen ist die Einsicht, dass in geistes- und philosophiegeschichtlicher Perspektive gesehen die Aufklärung sich niemals einfachhin der Religion entgegensetzte, sondern vielmehr aufklärerische Religionskritik von jeher im Bereich des Religiösen selbst stattfand. [16] Hinzu tritt die deutliche Wahrnehmung einer engen Verflechtung der Entwicklung des Christentums mit der abendländischen Aufklärung: Die christliche Theologie und der Konflikt zwischen den Ansprüchen persönlicher Frömmigkeit (Tendenzen zur Verinnerlichung und Individualisierung des Glaubens) einerseits und der unvermeidlichen Institutionalisierung des Christlichen (Amtskirche und ihre Dogmatik) andererseits wurden selbst zu einem entscheidenden Motor der Aufklärung. [29, 35ff]

Schnädelbach stellt sich selbst im und durch das Buch als frommen Atheisten vor, der noch weiß und vermisst, was er nicht mehr besitzt. So wie er sich auch selbst als „nachdenklichen, irreligiösen Sympathisanten der Religion“ erweist [9], der obzwar sich auch religionskritisch positionierend dennoch elementar an der Wahrung religiösen Bildungsbestandes interessiert ist. So kritisiert Schnädelbach u. a. heftig den gedankenlosen Umgang mit Eckpfeilern unseres kulturellen Bestandes und religiösen Erbes, die Entleerung und das Weichspülen der widerständigen und irritierenden religiösen Inhalte, Verheißungen und anstrengenden Zumutungen. Ebenso zeigt er sich erbittert angesichts der Auflösung des Religiösen zur bloßen ergänzenden Garnitur und zum Kontrastprogramm unseres profanen, prosaischen und heidnischen Alltags [81] sowie angesichts seiner leichtfertigen Reduktionen wie sie sich beispielsweise in modernen Funktionalisierungen und Instrumentalisierungen des Religiösen für außerreligiöse Zwecke zeigen. [137, 146] In diesen funktionalistischen Umgangsweisen mit dem Religiösen sowie seiner Selektion und Reduktion auf verwertbare Teilaspekte kommt eine Einstellung zum Ausdruck, die immer weniger bereit ist, Religion wirklich ernst zu nehmen und mit Gott wirklich zu rechnen: Die Bereitschaft, „Gott vor den profanen Karren“ außerreligiöser Zwecke zu spannen, bezeuge meist eher den Unglauben der vermeintlichen Apologeten. [76f, 135] Entgegen der allgemein attestierten „Wiederkehr der Religion“ und dem Eintritt in eine „postsäkulare“ Gesellschaft warnt Schnädelbach daher auch eher vor einem „postreligiösen“ (und damit auch „postatheistischen“) Zeitalter, dessen Areligiosität und religiöse Bewusstlosigkeit wie Indifferenz sich z. B. in diesen Symptomen bereits ankündige. [9, 82, 123, 135] Somit findet sich in Schnädelbachs Ausführungen und seinem Diskurs eines (scheinbaren) Atheisten das interessante und beden-

kenswerte Phänomen einer „externen“ Wiederaufnahme von Elementen einer internen Religionskritik. Was Schnädelbach hinsichtlich der antiken Religionskritik des Xenophanes formulierte, dessen Anthropomorphismuskritik ja auch im Horizont seines monotheistischen Ansatzes zu sehen ist, dürfte daher auch das Selbstverständnis des Autors gut wiedergeben: Aufklärung als Religionskritik wollte von jeher auch Berichtigung und Reform des Religiösen sein und nicht einfach nur Religionsvernichtung. [16]

Bei allem konstatierbaren Entgegenkommen bleibt sich der Autor als Aufklärer und Verteidiger der Idee der kritischen Vernunft jedoch unmissverständlich treu: Er erweist sich nach wie vor als angriffs- und streitlustiger Diskurspartner, der keinesfalls bereit ist, ein *sacrificium intellectus* als Preis für eine (nicht-diskursive, nicht-dianoetische) Einsicht und religiöse Schau zu erbringen. Von hier speisen sich denn auch seine nach wie vor anzutreffenden scharfen Invektiven gegen jedweden Verzicht auf prüfende Kritik und autonome Urteilsbildung. Ebenfalls treu bleibt sich Schnädelbach – und auch dabei steht er in einer gewissen historischen Kontinuität der Aufklärung – bei seiner nach wie vor scharfen Kritik an institutionalisierten Formen und Dogmatisierungen der Religiosität.

Der anfangs erwähnte Artikel zum „Fluch des Christentum“ schließt als dreizehnter Beitrag den Band ab. Er erregte seinerzeit heftigen Anstoß; doch ist nach der Lektüre der ihn im Sammelband flankierenden Artikel zu vermuten oder zumindest als Möglichkeit einzuräumen, dass der kritische Aufklärer Schnädelbach mit diesem provokanten Text eben auch An-Stöße geben wollte (und will) zur Reflektion und Diskussion von An-stößigem. Insofern sind auch seine nun vorgelegten Beiträge und kritischen Analysen zu Phänomenen einer „Wiederkehr des Religiösen“ und zur „Religion in der modernen Welt“ als konstruktiv-kritische Anstöße zu verstehen: als „Anregung, auch in Religionsfragen ‚sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen‘, und damit [als] ein Beitrag zum Projekt der Aufklärung im Sinne Kants.“ [176] Ganz im Sinne einer „praktisch-authentischen Theodizee“ Kants⁴ empfiehlt Schnädelbach denn auch einen dritten Weg zwischen Gottesglauben und Atheismus: „Wir sollten so leben, dass wir die Existenz eines gerechten und gütigen Gottes durch unser Tun glaubwürdig machen und erhalten, und im Übrigen diese Frage auf sich beruhen lassen; von einer Antwort hängt dann nichts weiter ab.“ [122]

Anmerkungen

- * Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk: HERBERT SCHNÄDELBACH, *Religion in der modernen Welt. Vorträge. Abhandlungen. Streitschriften*, Frankfurt am Main (Fischer) 2009, in Klammern ausgewiesen.
- 1 Darunter fallen für Schnädelbach: (1) die Erbsündenlehre, (2) die Rechtfertigung als blutiger Rechtshandel, (3) die Missionierung, (4) der Antijudaismus, (5) die Eschatologie, (6) platonistische Importe und (7) der Umgang mit der historischen Wahrheit.
- 2 Schnädelbach entschärft diesen provokanten Schlusssatz später und möchte ihn als Vorschlag verstanden wissen, das Christentum möge sich auf seine jüdischen Wurzeln besinnen und „jesuanisch“ werden – womit laut Schnädelbach zwar eine Ende des traditionellen Christentums einherginge, aber nicht die Abschaffung des Christentums allgemein. (176)
- 3 RICHARD SCHRÖDER, „Unkraut unter dem Weizen. Das Christentum und die Geschichte seiner permanenten Selbstkritik – Eine Replik“, in: *Die Zeit*, 25. Mai 2000 (Nr. 22); ROBERT SPAEMANN, „Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten“, in: *Die Zeit*, 31. Mai 2000 (Nr. 23); SLAVOJ ŽIŽEK, „Liebe ohne Gnade“, in: *Die Zeit*, 15. Juni 2000 (Nr. 25); HANS MAIER, „Die Überwindung der Welt“, in: *Die Zeit*, 29. Juni 2000 (Nr. 27). Vgl. die – inzwischen leider vergiffene – Dokumentation der Debatte: ROBERT LEICHT (Hg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums. Streitbare Beiträge*, Berlin (Wichern) 2001.
- 4 Vgl. IMMANUEL KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant*, Band XI, Frankfurt a. M. 1991, S. 103-124. [A194-A225]

Besprochene Literatur:

HERBERT SCHNÄDELBACH, *Religion in der modernen Welt. Vorträge. Abhandlungen. Streitschriften*, Frankfurt am Main (Fischer) 2009, 192 S., 12,95 €, ISBN 978-3-596-18360-9.

Herbert Schnädelbach Religion in der modernen Welt





Zur Dekonstruktion der Rhetorik des Antichrist. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen

NORBERT BOLZ, *Das Wissen der Religion* (2008)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Der umtriebige Medienwissenschaftler Norbert Bolz ist für seine ironischen und irritierenden, starken, zugespitzten und provokanten Thesen bekannt und auch ein wenig verschrien (z. B. als „Dandy der Medientheorie“¹). Medial bisweilen fast omnipräsent stellt er sich beinahe jedem brisanten tagesaktuellen Thema und bringt sich mit pointierten und oftmals selbstbewusst anachronistischen – und gerade deswegen verblüffenden, faszinierenden und insofern Aufmerksamkeit erheischenden Positionen ein. So kann es nicht verwundern, dass er sich nun auch gern am medialen Hype und neu entfachtem Interesse am Religiösen beteiligen möchte. Und folgerichtig findet man im Diskurs zum Phänomen über die unüberseh- und hörbare Wiederkehr der Religionen auch einen aktuellen Beitrag von ihm: Er meldet sich dabei explizit als „religiös Unmusikalischer“ zu Wort – womit er im Rückgriff auf Max Weber auch schon eine seiner zentralen Bezugsgrößen nennt –; zudem erweisen sich als ebenso einflussreich sein Lehrer Jacob Taubes, Friedrich Nietzsche, Hans Blumenberg, Hermann Lübbe, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein und (wenn auch im deutlich kritischem Bezug) Niklas Luhmann. Daneben wesentlich durch die französische Postmoderne und Theorien der Dekonstruktion geprägt und als ausgewiesener Kenner und Freund paradoxer Spitzfindigkeiten und dialektischer Salti wendet er sich nun (nach dekonstruktiven Analysen zum Diskurs über die Familie, Konsumismus und Anti-Kapitalismus und vor tagesaktuellen Diskursbeiträgen zur Frage der sozialen Gerechtigkeit²) der Gretchenfrage zu: *Wie halten wir, wie hält die moderne Welt es mit der Religion?*

Seine Position zu dieser Frage – in der dekonstruktive, kritische und apologetische Motive sichtbar werden – zeichnet sich durch zwei abgrenzende Negationen aus: als „religiös Unmusikalischer“ vermag er die Binnenperspektive des Glaubens nicht einzunehmen und nachzuvollziehen, so wie er als (selbstkritischer) Erbe der Aufklärung auch nicht bereit ist, das *sacrificium intellectus* zu erbringen. Zugleich aber erscheinen ihm der Atheismus und die Position eines vermeintlichen vollständigen Unglaubens nicht länger glaubwürdig und plausibel. Bolz bekennt also freimütig einerseits keinen Gott zu haben (oder an ihn zu glauben), andererseits aber auch nicht von sich sagen zu können, dass er nicht glaube: „denn religiös unmusikalisch heißt eben nicht irreligiös.“ [116]

Aus dieser zwiespältigen Lage heraus geht Bolz daran, Religion und das „Wissen der Religion“ – d. h. primär der christlichen Religion – zu verteidigen. Seine affirmative Relektüre der christlichen Religion kreist dabei um zwei motivationale Brennpunkte: einerseits tritt er für ein Verständnis von europäischer Identität unter einem „unvermeidlichen Vorurteil für das Christentum“ ein, andererseits sieht er im religiösen Erbe auch unverzichtbare Vorgaben für die dringlichst ge-

suchte „unerschütterliche Sicherheit einer Lebensführung“ (quasi eine „Glaubensrüstung für das Ich“).

Entgegen vorschnellen Diagnosen von der Rück- und Wiederkehr der Religionen fordert Bolz in diesem Zusammenhang immer wieder warnend dazu auf, diese gegenwärtigen Phänomene genauer zu betrachten: Denn dann würde u. a. auffallen, dass Religion heutzutage gerade in Gestalten ihrer vermeintlichen Wiederkehr geradezu negiert und zerfallen würde, da sie in Masken und Reduktionsformen der Sentimentalität und des Wertefunktionalismus auftrete.



Das Buchcover schmückt vorderseitig der Ausschnitt eines Freskos von Luca Signorelli aus der Kathedrale von Orvieto (Italien): „Die Predigt des Antichrist“ (um 1500). In einer eigentümlichen Doppelgestalt treten hier Satan, der gefallene Engel, und der Antichrist auf, die deutlich macht, dass Satan hinter dem Antichrist steht und durch ihn hindurch wirkt: Von hinten tritt der gehörnte und beflügelte Teufel an den (vermeintlichen, falschen) Erlöser heran, reicht seine Hand durch seine Gewänder und flüstert ihm ins Ohr. Es scheint als schlüpfe er in die Gewänder des falschen Erlösers, als würde also der Satan hier die Maske des Antichrist anlegen, welcher wiederum ja selbst als falscher Prophet die Maske des Erlösers trägt. Und vor dem Hintergrund dieser Figur und ihrer mythisch-symbolischen Vorgabe schreitet Bolz zum Programm einer Demaskierung der modernen Manifestationen und zeitgenössischer Rhetoriken des Antichrist in der „Rhetorik des Gutmenschentums und der Political Correctness“: So sieht er beispielsweise hinter der rhetorischen Maske der „sozialen Gerechtigkeit“ Neid und hinter der Rede von der „Teamfähigkeit“ den Hass auf die Ehrgeizigen und Erfolgreichen, ebenso wie er meint, hinter der Maske eines „Diskurses der Kulturen“ die geistige Kapitulation und den kulturellen Suizid freilegen zu können. Bolz dekonstruiert vor dem Hintergrund der Figur des Antichrist mit ebenso spitzer Zunge die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ und deren Gestalten und Manifestationen wie den neuheidnischen Religionssurrogaten und Substituten des Heiligen.³ An dieser vermeintlichen Wiederkehr der Religion markiert Bolz v.a. deren Scheitern: Sieht er doch die großen Versuche der Ersatzreligionen und Gottessurrogate (gerechte Gesellschaft/Staat, heile Natur, Subjekt/Ich/wahres Selbst, Konsum, Körper und Jugend) letztlich auch daran scheitern, dass sie einem religiösen Grundbedürfnis des Menschen nicht angemessen genügen konnten – Bolz geht also soweit, sogar eine „anthropologische Fundierung der Religion“ zu postulieren, die er beispielsweise in fundamentalen Sinn- und Trostbedürfnissen angesichts des kontingenten menschlichen Daseins verortet. Am christlichen Glauben fasziniert Bolz neben diesen Sinnstiftungs- und Trostaspekten u. a. dessen freiheitliches Angebot: durch Demut und Unterwerfung gerade allem anderen Weltlichen gegenüber (gerade auch gegenüber den modernen Götzen und Religionssurrogaten) Unabhängigkeit, Autonomie und wahre Souveränität zu erlangen.

Dem „Wissen der Religion“ – aus jahrtausendelanger Erfahrung, Einübung und Tradierung – zollt der religiös unmusikalische Autor Respekt und Hochachtung, ja auch Bewunderung. An der Freilegung, Bewahrung und Auseinandersetzung wie zeitgemäßen Übersetzungen (ohne dabei substantielle Verluste in Kauf zu nehmen) dieses kulturellen Erbes scheint dem religiös unmusikalischen Bolz ernsthaft gelegen. Als guter Europäer hätte man sich an der Erbschaft dieser objektiven Religion – an ihren kulturellen Sedimenten in Traditionen, Institutionen, Ritualen und Kulturen – abzuarbeiten. Sie stellt insofern ein Erbe dar, zu dem man sich – auch als religiös Unmusikalischer – nicht nicht verhalten kann ohne zugleich kulturellen Selbstmord zu begehen: „Sich aus diesem Traditionszusammenhang herausreflektieren zu wollen, ist geistiger Selbstmord“, so Bolz. [137] In diesem „Wissen der Religion“ sieht Bolz Vorgaben für die Beantwortung und für den Umgang mit den großen und letzten Fragen – als Fragen

nach dem Sinn des Lebens und nach dem Umgang mit der eigenen Endlichkeit und Kontingenz.

Was heißt dies alles für die zentrale Gretchenfrage? *Wie hält es Bolz also mit Religion?* Er vertritt einen „Glauben (und eine Erziehung zu diesem Glauben), der auch den trägt, der nicht hoffen kann, ein Christ zu sein.“ Für Bolz ist dies der „Glaube an die Einmaligkeit der europäischen Kultur“, der „Glaube an den einzigartigen Wert der von Griechentum und Christentum geprägten europäischen Kultur“. [138]

Bolz bezieht mit seinen im Band zusammengeführten 15 Essays also eine markante und zugleich zeitkritische Position. Auch mit diesen Texten will sich Bolz möglichst breitenwirksam in die öffentlichen Debatten einmischen: Daher auch wieder der zugespitzte, pointierte Stil und teilweise scharfe Ton im Buch. Leider geht diese Pointiertheit aber zulasten einer differenzierten und ausgewogenen Darstellung, welche die jeweiligen Thesen im Einzelnen breiter entwickeln, deutlicher ausbauen, darstellen und begründen müsste. So gewinnt Bolz zwar Aufmerksamkeit durch markante wie zitierfähige Positionierungen, die auch bewusst Unzeitgemäßes propagieren – denn „gerade radikal gegen den Strich des Zeitgeistes zu sprechen, ist ein probates Mittel im Kampf um die knappe Aufmerksamkeit“ der Öffentlichkeit – erweckt aber auch den Verdacht, eher auf diese Aufmerksamkeit als auf profunde Sachanalysen abzielen.

Anmerkungen

- 1 JÖRG LAU, Art. „Dandy der Medientheorie“, in: Die Zeit v. 15.07.2004 (Nr. 30).
- 2 Vgl. vom Autor: *Das konsumistische Manifest*, München 2002; *Die Helden der Familie*, München 2006 und *Diskurs über die Ungleichheit – Ein Anti-Rousseau*, München 2009 sowie *Profit für Alle – Soziale Gerechtigkeit neu denken*, Hamburg (Murrmann) 2009.
- 3 Norbert Bolz greift mit dieser Bezugnahme auf den Antichristen in Luca Signorellis Fresko in Orvieto auf Arnold Gehlen und dessen Schlusspassage in „Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik“ (Frankfurt a. M./Bonn 1969, S. 185) zurück.
- * **Abbildung auf S. 42:** Fresko von Luca Signorelli, „Die Predigt und die Taten des Antichrist“ (1499-1505), Cappella della Madonna im Dom von Orvieto.

Zum Autor:

Norbert Bolz (geb. 1953) ist Professor für Medienwissenschaft an der TU Berlin. Er studierte in Mannheim, Heidelberg und Berlin Philosophie, Germanistik, Anglistik und Religionswissenschaft. Er promovierte über die Ästhetik Adornos beim Religionsphilosophen Jacob Taubes, dessen Assistent er auch war, und habilitierte über „*Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*“. Von 1992 bis 2002: Professor für Kommunikationstheorie am Institut für Kunst- und Designwissenschaften der Universität-Gesamthochschule Essen. Seit 2002: Professor für Medienwissenschaft an der Technischen Universität Berlin (am Institut für Sprache und Kommunikation, Fachgebiet Medienwissenschaft/Medienberatung).

Besprochene Literatur:

NORBERT BOLZ, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München (Wilhelm Fink) 2008, 163 S., ISBN 978-3-7705-4676-3, 12,90 €.

Das Böse in der Sicht des Islam (2009)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Mit dem Sammelband zum „Bösen in der Sicht des Islam“ legen die Herausgeber den letzten Band einer vierbändigen Reihe von Diskursen zum Bösen vor und schließen damit ein fast ein halbes Jahrzehnt überdauerndes Forschungsprojekt (2004-2009) zum Thema Gut und Böse ab: Vorausgegangen waren Publikationen zum Exorzismus, zur Sprachlosigkeit der Theologie angesichts des Bösen und zum inderdisziplinären Diskurs über das Böse.¹ Wie diese ging auch die aktuelle Edition zum Bösen in der Perspektive des Islam auf eine interdisziplinäre Forschungstagung zurück, welche im Oktober 2007 an der Frankfurter Jesuiten-Hochschule St. Georgen stattfand.² Die beteiligten Autoren – Islam- und Missionswissenschaftler, Theologen, Mediziner und Vertreter der Krankenkassen, sowie mit Rupert Neudeck auch der NGO's – bemühten sich in einer vergleichenden religionsphänomenologischen Sicht darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Wahrnehmung und Thematisierung des Phänomens des Bösen sowie im Umgang mit ihm im Christentum und im Islam herauszuarbeiten. An diese komparative Arbeit schlossen sich Rückfragen nach den gesellschaftlichen Implikationen an.

Rupert Neudeck, Gründer von Cap Anamur sowie der „Grünhelme e.V.“, wirft in seinem Beitrag („Das Böse im Islam. Krieg gegen einen neuen Weltfeind?“) einen gewollt nichtwissenschaftlichen, stattdessen v.a. humanitären und journalistischen Blick auf das Thema. Er diagnostiziert und reagiert darin auf die unterschweligen Vorbehalte, auf welche der Titel des Bandes wohl stößt. Er betont, dass sich die Frage nach „dem Bösen“ nicht einseitig dekliniere: So verwehrt er sich gegenüber pauschalen Identifizierungen des Islams mit dem Bösen und verweist darauf, dass in vergleichender und langfristiger historischer Perspektive sich das Christentum und Europa ebenfalls tief in Gewalt und Schuld verstrickten. Und gegenüber tagespolitischen Frontstellungen und Feindbildern erinnert Neudeck an die vergessenen und verdrängten Schandtaten des Westens sowie seine früheren Einlassungen mit den heute Verteufelten und fordert zur Besinnung darüber auf, dass wir alle „an den gleichen Gott glauben, der Himmel und Erde erschaffen hat“, und dass „wir alle seine Kinder sind“.

Den Kern des Buches markieren wohl drei thematische Untersuchungen des Korans: Der selbst unterrichtende Professor für islamische Religionslehre, Prof. Harry Harun Behr, geht in seinem Beitrag („Der Satan und der Koran. Zur theologischen Konstruktion des Bösen im Islam und dem therapeutischen Ansatz im Islamischen Religionsunterricht“) daran, die Frage nach dem Wesen des Bösen von dem Befund her zu entwickeln, wie er dem Leser des Korans entgegentritt. Diese thematische Analyse des Korans setzt Stefan Wild fort („Der Böse und das Böse im Koran“), der auf Thematisierungen und nähere Bestimmungen zum Bösen, zum Übel und zur Sünde, sowie zu ursprünglichen und exemplarischen Gestalten des Bösen im Koran (Dämonen/Dschinne, *iblis* und *shaytan*) aufmerksam macht. Den Reigen der expliziten Korananalysen schließt Klaus Berger mit seinem Beitrag („Der endzeitliche Sieg über das Böse im Islam“), indem er in vergleichender Perspektive zentrale Vorstellungen

und Bezugstexte der christlichen und islamischen Apokalyptik vorstellt.

Einen thematischen Exkurs gestattet sich Franz-Josef Bormann in seinem Beitrag („Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden“), in dem er das ethische Grundprinzip *bonum faciendum et malum vitandum* als griffige Kurzformel für moralische Substanz des christlichen Glaubens vorstellt und dessen Bedeutung für den interreligiösen Dialog (d. h. insbesondere mit dem Islam) nachgeht.

Georg Evers stellt in seinem Beitrag („Das Böse und der Islam im asiatischen Bereich“) den aufgrund der Diskursdominanz des arabischen Islams meist nicht angemessen berücksichtigten, dabei doch zahlenmäßig die große Mehrheit der Muslime darstellenden Islam im asiatischen Bereich dar. Dieser ist für ihn besonders interessant, weil die asiatischen Muslime aus bestimmten historisch-kontextuellen Gründen (religiös und kulturell pluralistische Kontexte) eine vermittelnde Rolle im gegenwärtigen innerislamischen Diskurs (z. B. ausgleichend gegenüber islamistischen und radikalen Gruppierungen und Tendenzen) und im Dialog der Religionen einnehmen könnten.

Besonders die theologischen Beiträge des Sammelbandes bieten basale Informationen und gute Hinführungen zum Phänomen des Bösen im Islam. Insgesamt zeichnet sich der Sammelband auch dadurch aus, dass er trotz des – gerade in der gegenwärtigen Situation – vielleicht missdeutbaren Titels „Das Böse im Islam“ keinen islamophoben Vorbehalt folgt und keineswegs nur auf die schlechten oder bösen Aspekte des Islams zu sprechen kommt. Vielmehr leistet der Sammelband und die Autoren darin einen wichtigen Beitrag zur Differenzierungsarbeit, wie sie für einen interreligiösen Dialog zum Thema unstrittig notwendig ist.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu meine Rezension im Rundbrief Nr. 31/32, S. 45f.
- 2 Ein Ende findet diese Tagungs- und Editionsreihe v. a. deswegen, weil deren maßgeblicher Initiator, der Frankfurter Jesuit Professor Dr. Ulrich Niemann am 28. Juni 2008 verstarb.

Besprochene Literatur:

KLAUS BERGER, HARALD HERHOLZ, ULRICH NIEMANN (Hrsg.), *Das Böse in der Sicht des Islam*, Regensburg (Friedrich Pustet) 2009, 127 S., ISBN 978-3-7917-2159-0, 16,90 €.



„Si comprehendis non est deus“ (Augustinus)*

Negative Theologie und die Möglichkeit einer Gottesrede in der Gegenwart

ANDREAS BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart* (2008)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

„Deus semper maior“ (Ignatius v. Loyola)

„Gott ist nicht gut und nicht gerecht“ – unter diesem provokanten und verstörenden, daher wohl auch Aufmerksamkeit erheischenden Titel legte der Theologe und Religionspädagoge Andreas Benk ein Plädoyer für eine Rückbesinnung auf die negative Theologie vor, von welcher er sich eine profunde Orientierung bei der Frage nach einem angemessenen Gottesbild erwartet und eine Hilfestellung bei der kritischen Selbstbesinnung und Erneuerung von Theologie und Kirche sowie bei der Überwindung der Krise, in welche die Gottesrede in der Gegenwart geraten sei.

Die im Titel ausgedrückte Amoralität Gottes ist im Sinne der Grundeinsichten negativer Theologie (und d.h. v.a. als Einsicht in die Grenzen legitimer theologischer Sprache) gemeint und zu verstehen: Danach entzieht sich „Gott als der ganz Andere“ wesensnotwendig und unvermeidlich all unseren Kategorien und möglichen Vorstellungen sowie jeglichem Versuch, ihn zu begreifen. Gott ist für uns unbegreiflich. Alle positiven Aussagen über ihn bleiben ihm daher notwendig unangemessen. Da Gott auch die menschlichen Vorstellungen von Güte und Gerechtigkeit sprengt und seine Bilder und Vorstellungen, seine Begriffe wie sein Begreifen transzendiert, ist er nur *via negationis* angemessen zu beschreiben: er darf daher abschließend weder als gut noch gerecht, noch allmächtig oder vollkommen bezeichnet werden. Genauso wenig aber erfasst man ihn angemessen, so man ihn als böse oder ungerecht bezeichnet. Jede positiv-affirmative Aussage über Gott, jedes ihm zugesprochene Attribut und jeder Name sind daher auch wieder zurückzunehmen. Letztlich fordert die Grundintention der negativen Gottesrede die radikale Negation jeglicher positiven Gottesrede sowie auch noch die Negation dieser Negation – wobei diese doppelte Verneinung aber nicht dialektisch in eine höhere Affirmation umschlägt: „Gott steht auch noch über aller Verneinung.“¹

In der negativen Theologie als „Bewusst- und Reflexivwerden der Grenzen menschlicher Vernunft, Erkenntnis und Existenz“ verschmelzen die abendländischen Vorgaben des biblischen und griechisch-philosophischen Transzendenzverständnisses.² Der legitime Anspruch negativer Theologie („um der Ehre Gottes willen“) wird unterlaufen, wenn man in ihr nur das Anzeichen geistiger Erschlaffung oder den Ausdruck einer resignierenden Erkenntnishaltung sieht. In treuem Bewahren und Festhalten an der Unverfügbarkeit, Unergründbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes destruiert negative Theologie tradierte, jedoch ihrem „intendierten Gegenstand“ (sic!) unangemessen bleibende Gottesbilder und -vorstellungen. In ihrem aporetischen Ringen ist sie um ein stets waches, luzides Bewusstsein von der radikalen Andersheit Gottes und der (bisweilen schwer erträglichen) Differenz zwischen Gott und Mensch bemüht sowie um die Wahrung der Einsicht, dass menschliche Gottesrede dem darin Gemeinten stets etwas schuldig, daher auch immer unzulänglich und unangemes-

sen bleibt. Zentrale Motive ihrer Arbeit der Negation und Skepsis sind die Achtung der göttlichen Alterität, Souveränität und Erhabenheit sowie das Bemühen um Bewahrung ihrer Absolutheit, Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit, Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit – und das heißt vice versa das Verlangen die Gottesvorstellung vor Reduktionen und Vereinseitigungen, Verzerrungen und Festlegungen, vor Verweltlichungen, Verendlichungen und Verdinglichungen (z. B. als höchstes Seiendes) zu bewahren sowie sie Instrumentalisierungen, Manipulierungen und Verfügbarmachungen zu entziehen: zentrales Kriterium angemessener Gottesrede ist daher die Wahrung der Transzendenz, Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit Gottes und des Bewusstseins der Differenz zwischen Gott und unseren (auf Konstruktionen beruhenden und daher auch stets zu hinterfragenden) Gottesbildern.

Benk hält das sehr große Potential der Tradition negativer Theologie für das gegenwärtige Gottesverständnis und die Gottesrede leider für nicht genügend berücksichtigt und genutzt. So erwartet er sich einerseits von einer christlichen Gottesrede unter den Vorgaben der negativen Theologie eine allgemein höhere Attraktivität christlichen Glaubens und sieht darin Möglichkeiten zum Rückgewinn verlorener Glaubwürdigkeit. Andererseits meint er, dass in der Rede von der „Verborgenheit Gottes“ als einem paradigmatischen Element gegenwärtiger Theologie diese Traditionen negativer Theologie bereits anzutreffen sind.

In den beiden ersten Kapiteln („Du sollst dir kein Bildnis machen“ und „Negative Theologie im Zwielicht“) zeichnet der Autor zentrale Etappen der Tradition einer negativer Theologie nach – von der jüdischen und griechischen Antike (Xenophanes' Religions- und Mythenkritik an anthropomorphen Gottesvorstellungen), über biblische Befunde (Offenbarung des Gottesnamens an Mose, Kultbilderverbot des Dekalogs, Jesu symbolische Handlungen und seine hinweisende und performative Rede in Gleichnissen und Bildworten, Paulus' Areopagrede), den Neuplatonismus (Ps.-Dionysius Areopagita, bei dem erstmals methodisch reflektiert die Termini negative Theologie, *θεολογία ἀποφατική*, und positive, affirmative Theologie, *θεολογία καταφατική*, differenziert und einander gegenübergestellt werden) bis zur klassischen Analogieformel des IV. Laterankonzils (1215).

Innovativ, eigenständig und lesenswert sind dann auch die Ausführungen im dritten Kapitel („Wie mit Kindern von Gott sprechen?“), worin der Autor – der eigenen Profession als Religionspädagoge folgend – den religionspädagogischen Problemstellungen und Konsequenzen einer negativen Gottesrede nachgeht und – unter ausführlichem Rückbezug auf und Relektüre von Rousseaus pädagogischem Hauptwerk „Émile“ – die Grundeinsichten negativer Theologie kriterial für die Beantwortung entscheidender religionspädagogischer Fragen und für die Etablierung eines Konzeptes zeitgenössischer religiöser Erziehung vorgibt: *Wie kann im gegenwärti-*

gen sozio-kulturellen Kontext religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen pädagogisch und theologisch verantwortet gestaltet werden?

Das vierte Kapitel („Grenzen des Erkennens und Verstehens in Naturwissenschaft und Theologie“) thematisiert eine gegenwärtig zu beobachtende Neujustierung innerhalb der Naturwissenschaften – paradigmatisch stehen hierfür die Einsichten und Positionen moderner Physik – im Verhältnis zur Theologie, Religion und Glauben: von der vormaligen polemischen Konfrontation hin zum Dialog. Benk meint, dass diese veränderte Positionierung der Naturwissenschaften und ihre größere Offenheit für religiöse Fragen in deren Überwindung eines vormaligen „naiven Wirklichkeitsverständnisses“ und in der deutlicheren Wahrnehmung eigener Erkenntnisgrenzen gründet: worin dann auch eine Affinität oder zumindest parallele Tendenzen zu Grundprinzipien negativer Theologie deutlich würden sowie Möglichkeiten zur Überwindung der polemischen Konfrontation und Konkurrenz und (statt dessen) Potentiale eines Dialoges zwischen moderner Naturwissenschaft und einer durch die Einsichten negativer Theologie begrenzten Schöpfungstheologie. Die Wahrnehmung und Akzeptanz der jeweiligen grundsätzlichen Begrenzungen in Theologie und Naturwissenschaften eröffnet für beide Seiten neue Gesprächs- und Denkmöglichkeiten.

Spannend und lehrreich sind die Ausführungen im fünften Kapitel („Gottesbildlichkeit des Menschen und negative Anthropologie“), worin der Autor vor dem Hintergrund eines biblischen Menschenbildes (der Mensch als ebenbildliches Geschöpf Gottes) konsequent zur Entfaltung der Vorgaben einer negativen Gottesrede für die Anthropologie und d.h. für das (Selbst-)Verständnis des Menschen schreitet: die negative Theologie macht Vorgaben für eine Theologische Anthropologie als einer negativen Anthropologie. Sinnkonstitutiv gründen so im Zusammenhang von biblischen Kultbilder- und Gottesbildlichkeit des Menschen die Forderung, die Unverfügbarkeit des Menschen zu wahren, sowie das Verbot jeglicher Instrumentalisierung des Menschen. Kritische Aufgabe einer negativen Anthropologie sei es daher, Menschenbilder zu identifizieren, zu kritisieren und zu negieren, welche den Möglichkeitshorizont des Menschen verkennen und unangemessen einschränken, indem sie *eine* mögliche Form von Menschsein verabsolutieren. Negative Anthropologie vollzieht daher einen kritisch wachenden, korrigierenden und stimulierenden Dienst für die Wahrung menschlicher Freiheit, Einzigartigkeit und Würde sowie für die Wahrung der unzufüglichen und unhintergehbaren Andersheit des Anderen. Die Wege der theologischen und der philosophischen Anthropologie sieht Benk dann gerade auch im 20. Jahrhundert unter maßgeblicher systematischer Bedeutung von negativer Anthropologie wieder zusammenlaufen: Sowohl philosophische als auch theologische Anthropologie kreisen dabei um die Einsicht, dass sich das Wesen des Menschen jeglichen Versuchen festlegender Bestimmung entzieht. „Der Mensch bleibt sich selbst verborgen: er ist sich selbst ein *homo absconditus*“. Benk sieht die negative Anthropologie beispielsweise in Ansätzen von Vertretern der Neuen/Modernen Philosophischen Anthropologie (wie bei Helmuth Plessner) bereits umgesetzt.

Das sechste, den Band abschließende Kapitel („Gottesrede im Bewusstsein ungemilderter Negativität“) greift einerseits

nochmals die Frage danach auf, wie gegenwärtig („nach Auschwitz“) noch angemessen von Gott zu sprechen wäre. Es nimmt dabei auch das bislang nur teilweise genutzte³ Potential negativer Theologie für die Theodizee-Problematik wahr: d.h. für die Fragen nach der Vereinbarkeit von Leid, Übel und Bösen in der Welt mit unseren traditionellen (klassisch monotheistischen) Vorstellungen von einem gütigen und gerechten, allmächtigen und allwissenden Gott – scheinen doch sowohl die aporetische Problemlage der Theodizeefrage als auch die radikale Betonung der Negativität der Transzendenz und der Unbegreiflichkeit Gottes einander zu ergänzen.

Dem Autor gelingen mit seinem verständlich geschriebenen Buch, das gerade auch ein nichtakademisches Publikum ansprechen dürfte, eine gute Hinführung zu Kernaussagen und wesentlichen Traditionen der negativen Theologie und die Rückbindung an die Frage nach der angemessenen und möglichen Gottesrede in der Gegenwart. Das Buch ist mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat und einem Literaturverzeichnis versehen. Für eine rasche Orientierung nützlich und daher wünschenswert wäre die Integration eines Namensregisters gewesen.

Bedauerlich ist, dass der Autor nach den umfangreichen Auseinandersetzungen zu unangemessenen Formen der Gottesrede und nach den Darstellungen der Ursprünge und Geschichte der negativen Theologie, den Konsequenzen für die religiöse Erziehung und den Affinitäten und Gemeinsamkeiten zwischen ihr und der modernen Physik sowie der Entfaltung der Konsequenzen einer negativen Theologie für das Menschenbild nur wenige Seiten für nach wie vor brennende Fragen erübrigt, wie z.B.: Welchen Sinne eine Gottesrede vor dem Hintergrund dieser negativen Vorgaben noch haben kann?⁴ Und: Ob und wie denn nun noch angemessen von Gott zu sprechen möglich sei? Die von Benk gewählte Alternative zum Schweigen und Verstummen lautet Praxis (unter Maßgabe von Jesus Christus): d.h., negative Theologie zeitigt und fordert primär praktische Konsequenzen. Benk wählt hierbei also zur Bestimmung des christlichen Glaubens den Zugang über die Christologie und sieht in Jesus Christus die Antwort auf die Frage, was das Wesen des Christentums sei. Dessen Gottesrede sei dann aber v.a. praktischer, nicht reflexiv-theoretischer Natur: So dass sich primär in Jesu Leben und Wirken zeige, wer Gott sei. Gerade bei der hiermit berührten fundamentalen Einsicht in den Zusammenhang von negativer Theologie und Handeln: darin, dass sich vor dem Hintergrund zentraler Prinzipien und Kriterien negativer Theologie nur noch angemessen im Tun, in der Praxis, also mittels eines praktischen Welt- und Selbstverständnisses antworten lässt, wäre eine ausführlichere und eigenständige Reflektion unbedingt angebracht gewesen. Als Ergebnis resümiert aber auch Benk, dass christliche Gottesrede, welche die kritisch-systematischen Vorgaben der negativen Theologie nicht unterläuft und die auch radikalen Herausforderungen menschlicher Leidens- und Unheilsgeschichte bis hin zum „Zivilisationsbruch Auschwitz“ ungeschmälert wahrnimmt, nur noch als solche möglich sei, die „Maß nimmt an der Gottesrede Jesu, d.h. an seiner Botschaft und seinem Wirken, sowie an der Rede der Propheten. Sie erweist sich als exzentrische, systematisch nicht mehr abschließend begründbare Gottesrede in bewusster und überwindbarer Offenheit und Unabgeschlossenheit, Vorläufigkeit und Bestreitbarkeit.

Es muss auch festgehalten werden, dass die Auseinandersetzung mit der Kritik an der negativen Theologie⁵ nur unangemessen und schwach bleibt. Aus (religions-)philosophisch interessierter Sicht hätte sich der Rezensent zudem eine stärkere Berücksichtigung und Diskussion des gegenwärtig erstarkenden Interesses an negativer Theologie im Rahmen zeitgenössischer philosophischer Entwürfe wie beispielsweise bei Emmanuel Lévinas (ethische Inanspruchnahme durch die radikale Transzendenz des Anderen) oder Jacques Derrida („Spur“ und „différance“) gewünscht.

Anmerkungen

- * AURELIUS AUGUSTINUS, *Predigt zum Johannesevangelium* [Sermo CXVII (*De verbis Evangelii Joannis*, cap. 1, 1-3), caput III, § 5], in: PL 38, 663 [Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1841/45), vol. 38, Spalte 663].
- 1 Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* 5, in: J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus, Series II: Ecclesia latina*, Band 3, 1048 B (Paris 1841–1864).
- 2 THOMAS RENTSCH, *Traditionen negativer Theologie*, in: Ders., *Gott*, Berlin/New York 2005, S. 119–123, 120. Vgl. auch: Ders., Art. „*Theologie, negative*“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Basel (Schwab) 1998, Bd. 10, Sp. 1102–1105.
- 3 So beispielsweise in vielen Stellungnahmen von Johann Baptist Metz zur Frage nach der angemessenen, weil leid- und theodizeempfindlichen Gottesrede nach Auschwitz.
- 4 Angesichts der Bedeutung dieser Frage bleibt es nahezu unverständlich, warum der Autor die von ihm selbst angesprochene „symbolische Theologie“ – als Möglichkeit einer Gottesrede, darin Gott nicht auf bestimmte Bilder festgelegt und mit unseren Vorstellungen identifiziert wird – nicht eigens (d. h. losgelöst von ihrer Relevanz für eine zeitgenössische Symboldidaktik) darstellt und diskutiert.
- 5 Wie sie z. B. MAGNUS STRIET vorlegte in: Ders., *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, hrsg. v. Klaus Müller und Thomas Pröpper, Bd. 14), Regensburg (Pustet) 2003.

Zum Autor Andreas Benk

- Prof. Dr. theol. habil.; lehrt Katholische Theologie und Religionspädagogik am Ökumenischen Institut für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch-Gmünd.
- Schwerpunkte in der Forschung: Systematische Theologie (mit theologischer Ethik, Fundamentaltheologie und Dogmatik),
- Schwerpunkte in der Lehre: Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften (Geschichte und gegenwärtiger Dialog); „Negative Theologie“ im Kontext der Religionspädagogik; Aktuelle Projekte: (1) Negativität und Orientierung, (2) Religiöse und interreligiöse Bildung im Elementarbereich.
- geboren 1957 in Stuttgart; studierte Katholische Theologie und Philosophie sowie Physik in Tübingen und Wien (Staatsexamen); promovierte 1987 bei Prof. Dr. Alfons Auer in Theologischer Ethik zum Thema „Skeptische Anthropologie und Ethik.“



Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik“; 1999: Habilitation an der Universität Tübingen; Habilitationsschrift: „Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen für den gegenwärtigen Dialog“; Venia legendi für „Philosophische Grundfragen der Theologie“.

Besprochene Literatur

ANDREAS BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*, Düsseldorf (Patmos) 2008, 215 S., ISBN 978-3-491-70417-6, 19,90 €



Hermann Deuser, *Religionsphilosophie* (2009)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

Unter dem knappen und schnörkellosen Titel „Religionsphilosophie“ legt Hermann Deuser, der in Frankfurt lehrende Theologe und Religionsphilosoph, ein voluminöses Lehrbuch (über 550 Seiten) zum Thema und eine vielseitige Einführung und Darstellung dieser philosophischen Disziplin vor.

Deuser verbindet hierbei eine historische mit einer systematischen Perspektive und wählt in methodisch-didaktischer Hinsicht ein Darstellungsverfahren, welches allgemeine (geschichtliche) Problemexpositionen mit jeweils exemplarischen Texten und deren argumentativer Auswertung verbindet.

Sein perspektivischer Zugang zum Gegenstand zeigt sich deutlich durch die Vorgaben der Semiotik von Charles Sanders Peirce bestimmt.¹ Konkret heißt das, dass er eine konsequente Verarbeitung von Phänomenologie, Kosmologie und amerikanischer Religionsphilosophie in der Tradition des Pragmatismus, genauer: konzentriert auf Charles S. Peirce' kategoriale Semiotik anstrebt. So meint Deuser auch das für eine Religionsphilosophie elementare Problem der nicht gelingenden Definition ihres zentralen Gegenstandes „Religion“ durch eine Begründung von Religion in Zeichenprozessen, d. h. im kosmologischen Entwicklungskontext kultureller Evolution lösen (oder besser umgehen) zu können. Dies, indem er ihr eine bestimmte Rolle und spezifische Leistung im Zeichengebrauch (d. h. in einer semiotisch ausgelegten kulturellen Evolution) zuweist: Religionen gründen demnach in spezifischen Ausdrucksformen, die das mitlaufende (Bewusstseins-, Wahrnehmungs-, Gefühls-, Erfahrungs- und Verhaltens-)Element der kreativen Abkünftigkeit, Angewiesenheit und ursprünglichen Ermöglichung der Lebensbedingungen (Ursprungsbeziehung des Unbedingten) einer bearbeitbaren Verständigung zuführen.² Spezifisch religiös ist also ein Ausdrucksgeschehen und sind Zeichenprozesse, in denen Bezugnahmen und Relationen zum Unbedingten Ausdruck gewinnen.

Das Buch besticht durch eine klare und strenge systematische Gliederung und Strukturierung. Es umfasst 18 Paragraphen, die sich auf die fünf Hauptteile verteilen und selbst nochmals durch einzelne (betitelt) Abschnitte gegliedert sind. Die Basiselemente des Lehrbuches bilden also einzelne Abschnitte, denen zudem jeweils mindestens ein eigener repräsentativer klassischer religionsphilosophischer Referenztext zugeordnet ist.

Seinen Einstieg nimmt das Werk mit einer historisch orientierten Einführung zur Religionsphilosophie, welche übereinstimmend mit der Geschichte der Disziplin bei ihrer Etablierung im Horizont der europäischen Aufklärung und Moderne ansetzt. Damit einhergehend wird nach dem Verhältnis dieser philosophischen Disziplin zur Theologie gefragt.

In den darauf folgenden ersten beiden Hauptteilen des Lehrbuches (I. und II.) werden die der disziplinären Etablierung vorausgehenden religionsphilosophischen Ansätze in biblischer, antiker und scholastischer (Kap. I), reformatorischer und neuzeitlicher Tradition (Kap. II) anhand religionsphilosophischer Klassiker (d. h. wirkungsgeschichtlich bedeutsamer, noch heute Aufmerksamkeit verdienender Positionen) und Interpretationen einzelner exemplarischer Texte dargestellt.

Deuser schlägt hier den Bogen vom Alten Testament (Deuteronomium und Jeremia) und Xenophanes, über Hiob und Platons Sonnengleichnis in der Politeia, zu neuplatonischen Denkern und ersten Vertretern einer christlichen Philosophie wie Plotin, Boethius und Augustinus. Er geht den aristotelischen Spuren in der mittelalterlichen christlichen Philosophie z. B. bei Thomas von Aquin nach und verweist auf die Entwicklung (über die Dialektische Theologie Abaelards) zu modernen, nominalistischen Ansätzen wie bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Besonders ausführlich wird dann im zweiten Teil der Einsatz der reformatorischen Tradition mit Luther dargestellt. Zudem werden religionskritische Ansätze Bacons, Kants, Feuerbachs und Nietzsches angesprochen. Die für die neuzeitliche Beschäftigung mit Religion ebenso bedeutsam werdende Betonung der Verbindung von Glauben und Handeln zeichnet Deuser über Positionen von Hume, Hamann, Descartes, Lessing und J. Edwards nach.

Diese eher historisch angelegte Darstellung bleibt auf die ersten beiden Hauptteile des Buches beschränkt. In den Teilen III-V werden nun (in eher systematischer Hinsicht) wissenschaftstheoretische, kosmologische und metaphysische Argumentationen dargestellt und diskutiert sowie zu einer eigenen Systematik zusammengeführt.

Im dritten Teil wird eingangs mittels Vorstellung von Kernprinzipien der Semiotik von Peirce die zentrale Basis von Deusers Position skizziert. Danach wird der für die Bestimmung der religiösen Phänomene elementare Aspekt des „Unbedingten“, genauer eines „kreativ Unbedingten“ (für Deuser besteht die genuine Aufgabe der Religion darin, kreativ Unbedingtes zum Ausdruck zu bringen) in den drei Dimensionen der Gefühlsqualität (über Positionierungen bei Peirce, Kant und Schleiermacher), des Wahrnehmungsaugenblicks (über Positionierungen bei Peirce, Augustinus und Kierkegaard) und der Mystik (über Positionierungen von Meister Eckhart, William James, Franz Rosenzweig, Ingo Dalfert, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas) thematisiert.

Nach der Diskussion des elementaren Aspektes des Unbedingten widmet sich Deuser im vierten Teil unter dem Titel des „Relativen“ der wissenschaftlichen Explikation von Genese und Wirkung der Religion in den Religionswissenschaften (in ihren historischen, soziologischen und psychologischen Ausrichtungen). Deuser stellt hierbei als Beispiele der wissenschaftlichen Aufnahme des Religionsproblems Ansätze der Religionspsychologie (W. James), Religionssoziologie (M. Weber, N. Luhmann) und Religionsgeschichte (G.W.F. Hegel, E. Troeltsch) vor.

Den Anschluss bildet Deusers Versuch einer eigenen systematischen Zusammenführung und Bündelung in den drei abschließenden Paragraphen des fünften Teils unter dem Titel des „Kontinuums“, worin Deuser in stetem darstellenden und erläuterndem Rekurs auf einen „Gottesbeweis“, besser: „Gottesargument“ von Peirce (das sogenannte „vernachlässigte Argument für die Realität Gottes“ in seinen drei Stufen: abduktiv, induktiv und deduktiv) dem eigentümlichen Stellenwert und der spezifischen Auszeichnung religiöser Erfahrung

nachgeht. Auch hier wird die hohe Bedeutung der Vorgaben amerikanischer Philosophie und zeitgenössischer analytischer Religionsphilosophie für Deusers eigene Überlegungen deutlich: z. B. in seinen intensiven Bezugnahmen auf die „Reformierte Erkenntnistheorie“ und Alvin Plantingas Konzept der „basic beliefs“ / „fundamentalen Überzeugungen“, Robert C. Neville und Charles S. Peirce.

Zudem entwirft er dabei einen Ansatz zur Wiederentdeckung und Rehabilitierung religiöser Rituale, ihrer besonderen Indexikalität, symbolisch-kommunikativen Funktionalität sowie ihrer elementaren Verbindung zu Normativität und moralischem Handeln; so wie er auch zeitgenössische Versuche einer Restituierung des kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweises/-arguments (in transformierter Gestalt etwa bei Swinburne) darstellt, verteidigt und – über Peirce' Ansatz einer „Versonnenheit als abduktiver Erschließung“ von Zusammenhängen und Regelmäßigkeiten, kurz: von teleologischen Elementen in der Entwicklung des Universums, die insofern auch einen hinreichenden Grund verlangen – sogar zur spannenden Interpretation des religiösen Rituals als wiederholtem Vollzug solcher Zustände der „abduktiv erschließenden Versonnenheit“ gelangt.

Den etwas abrupten, weil ohne eigenständiges Resümee statt habenden Abschluss bilden eine (eher schwache) Thematisierung der Theodizeeproblematik sowie der Versuch, nun auch das klassische ontologische Gottesargument von Anselm von Canterbury in transformierter Gestalt (anhand von Alvin Plantingas modallogischer Version) zu reetablieren.

Das Buch gestattet dank eines hervorragenden und umfassenden wissenschaftlichen Apparates (mit Fußnoten, Abkürzungsverzeichnis, nach Werkausgaben, Textsammlungen, Lehrbüchern, Lexika, Periodika und Forschungsliteratur gegliederten umfangreichen Literaturverzeichnis, Namens- und Sachregister) ein reibungsloses eigenständiges Weiterarbeiten.

Es ist enorm dicht, anspruchsvoll und sehr voraussetzungsreich geschrieben: Da es sich als Lehr- und Studienbuch primär an Studierende richtet, dürften seine teilweise schwer verständliche und sperrige Sprache und das für die Lektüre vorausgesetzte erhebliche Vorwissen als Einschränkung und Manko empfunden werden. Zur Verdeutlichung und Zusammenfassung werden zwar im angemessenen Umfang auch immer wieder Tabellen und Grafiken eingesetzt. Doch sowohl die Interpretation und Entschlüsselung dieser Schemata als auch die der meisten Textpassagen möchte man eigentlich keinem Studenten im Eigenstudium zumuten. So verlangt das *Lehrbuch* geradezu notwendig nach seiner Einbindung in die universitäre Lehre im Rahmen von Vorlesung und erläuterndem Seminar.³

Die eigentlichen Stärken des Buches liegen somit weniger in der Hinführung und allgemeinen Darstellung der Religionsphilosophie in historischer und allgemein systematischer Hinsicht, als vielmehr im Versuch (unter zentralem Rückbezug auf Charles Sanders Peirce und in Orientierung an den Vorgaben seiner semiotischen Philosophie) den religionsphilosophischen Diskurs auf einem Diskussionsstand zu etablieren und zu vermitteln, der sich an aktuellen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Maßstäben messen lässt und sich den hier erreichten Standards stellt, wie sie auf Basis der

modernen, nachneuzeitlichen Naturwissenschaften und der Mathematik und (für Deuser exemplarisch) in der angelsächsischen analytischen Religionsphilosophie erreicht wurden.

Anmerkungen

- 1 Eine weitere prägende Gestalt ist Kierkegaard, der neben Peirce die zweite zentrale Säule in Edition und Forschung von Deuser darstellt. Weniger offen eingeräumt aber in den Bezugnahmen und über die strukturellen Schwerpunkte offensichtlich ist der große Einfluss des amerikanischen Religionsphilosophen und Theologen Robert Cummings Neville (Boston).
- 2 H. DEUSER, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York 2009, S. 3f.
- 3 Gerade wegen dieses oftmals wirklich ungemein schwer verständlichen Stils fallen die verbliebenen Fehler in formaler Hinsicht umso schwerer ins Gewicht. Der Text weist einige irritierende Schreibfehler auf, die wohl beim Buchsatz übersehen wurden – und so korreliert der günstige Buchpreis wohl nicht zuletzt mit Einsparungen am Lektorat und bei der Satzerstellung. Auf letzteres deuten auch einige fehlerhafte Kopfzeilen (a. a. O., S. 259, 423, 425).

Zum Autor Hermann Deuser:

- Geb. 1946; studierte Evangelische Theologie, Germanistik und Philosophie in Frankfurt am Main, Marburg und Tübingen.
- Promotion zum Dr. theol. (1973) und Habilitation (1978) für Systematische Theologie an der Universität Tübingen bei Jürgen Moltmann.
- Professor für Evangelische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal (1981-1993), Forschungssemester an der Boston University, School of Theology (1990/91); - Universitätsprofessor für Systematische Theologie an der Universität Gießen (1993-1997), seit 1997 für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich für Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität an der Universität Frankfurt am Main.
- Mitherausgeber der ‚Kierkegaard Studies. Yearbook‘ und ‚Monograph Series‘ (1996 ff.).
- Mitbegründer des „Instituts für Religionsphilosophische Forschung“ der Universität Frankfurt am Main.
- Seit Oktober 2008 Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.
- Schwerpunkte in Forschung, Lehre und Edition: Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards, die Philosophie von Charles Sanders Peirce sowie Themen der Semiotik und Kosmologie.
- Ehrendokortitel der Universität Kopenhagen.

Bücher des Autors in Auswahl:

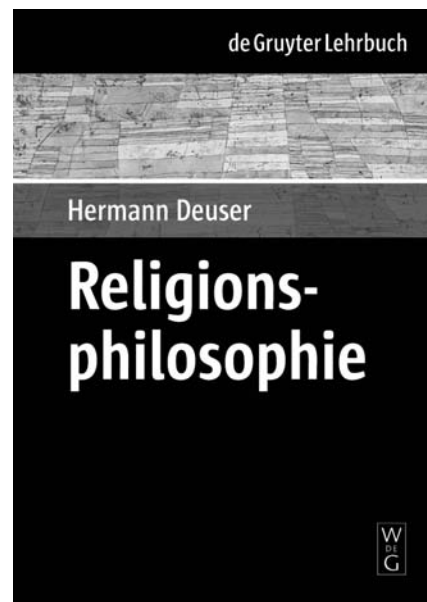
- *Søren Kierkegaard* (Chr. Kaiser Verlag), München 1974.
- *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards* (Chr. Kaiser Verlag), München 1980.
- *Kierkegaard – Die Philosophie des religiösen Schriftstellers* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 1985.
- *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie* (Walter de Gruyter), Berlin/ New York 1993.
- *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004.



- *Deutsche Sören Kierkegaard Edition*, Band 1, Journale AA · BB · CC · DD, hg. v. Deuser, Hermann / Purkharthofer, Richard, Berlin u. a. 2005
- *Metaphysik und Religion*, hg.v. Hermann Deuser, Gütersloh 2007.
- Hermann Deuser ist Übersetzer und Herausgeber der deutschsprachigen Ausgabe der „*Writings in Philosophy of Religion*“ (1995) von Charles S. Peirce sowie Herausgeber und Übersetzer von: Charles S. Peirce: *Religionsphilosophische Schriften* (Hamburg 1995) und gemeinsam mit N.J. Cappelørn Herausgeber der *Kierkegaard Studies: Yearbook* (1996ff.) und *Kierkegaard Studies: Monograph Series* (1997ff.) im Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Besprochene Literatur

HERMANN DEUSER, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York (de Gruyter) 2009, 577 S., gebunden: ISBN: ISBN 978-3-11-016189-2, 58,00 €, Taschenbuch/Broschur: ISBN 978-3-11-016189-2, 29,95 €.



„Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis“ (Bernhard von Clairvaux)

ALEXANDER AULINGER, *Theodizee. Gott im Leid begegnen!* (2008)

RENÉ KAUFMANN, M.A.

In seinem kleinen Bändchen zur Theodizee legt Alexander Aulinger eine Hinführung und Positionierung zur Theodizeefrage vor, wie sie für ihn als Theologen und Pastor primär im Rahmen der seelsorglichen Arbeit Brisanz und Gestalt gewinnt. Aulinger beansprucht nicht, damit eine endgültige Lösung der Frage vorzulegen. Vielmehr geht es ihm darum – wie schon der Untertitel zeigt: „Gott im Leid begegnen“ –, Möglichkeiten des Umgangs mit der Frage sowie der Bewältigung des unvermeidlichen Leidens aus dem Glauben heraus aufzuzeigen und zu verteidigen.

In sieben knappen Kapiteln will er dies auf folgende Weise leisten: Er beginnt mit einem historischen Rückblick auf klassische Vertreter und Positionierungen zur Frage sowie auf ihre problemgeschichtliche Entwicklung und paradigmatische Weichenstellungen (Ijob, Epikur, Leibniz, Auschwitz).

Die historische Einführung im Eingangskapitel wird in systematischer Hinsicht durch terminologische Klärungsversuche („Theodizee“, „Böses“, „Sünde“ und „Leid“) im zweiten Kapitel, eine Skizzierung zentraler Aspekte der Theodizee-Problematik im dritten Kapitel sowie die Darstellung und kritische Bewertung klassischer Antwortversuche [(a) komensationstheoretisches Argument über die Freiheit der Menschen, (b) Leibniz' These von der „besten aller möglichen Welten“, (c) der mitleidende und dennoch todesmächtig bleibende und so auch leidüberwindende Gott des christlichen Glaubens sowie (d) der – die Frage allerdings an ihrer Basis unterlaufende – Ansatz bei der Unbegreiflichkeit Gottes für die begrenzte menschliche Vernunft] im vierten Kapitel ergänzt. Hinzu tritt eine kritische Auseinandersetzung mit und der Abweis von atheistischen „Lösungsansätzen“, d.h. Positionierungen, welche aus dem Scheitern jeglicher Lösungsversuche in der Theodizeefrage nunmehr umgekehrt den atheistischen Schluss ziehen: Die Existenz eines Gottes, der angesichts der Faktizität von Leid, Übel und Bösen nicht

zu rechtfertigen ist, oder besser: der Glaube an seine Existenz sind zu negieren oder als unvernünftig zu bewerten.

Den Abschluss bilden Überlegungen, welche auf die zentrale Rolle und Relevanz des praktischen Umgangs, d.h. der menschlichen, (hier: christlich-glaubenden) Praxis für die Leidbewältigung – neben den eher theoretisch-abstrakten Fragestellungen und Lösungsversuchen – hinweist und dabei die Dimensionen praktizierter Nächstenliebe, solidarischer Hilfe und Begleitung des Leidenden sowie der Möglichkeiten des Ausdrucks, der Hinwendung und Begegnung, des Bitens, Flehens, auch Schreiens, der leidenschaftliche Rückfrage an Gott, der Empörung und des Protestierens und An- und Einklagens im Gebet betont.

Das Bändchen versammelt letztlich v.a. Meditationen zur Theodizee-Problematik in eher seelsorglicher Perspektive. D.h. aber auch, dass das vorgebrachte Problembewusstsein weniger tief, differenziert und scharf ist (und sein muss). Dies zeigt sich u. a. in missverständlichen, wenig problembewussten oder gar Falsches wiedergebenden Passagen wie z. B. die in der Nähe zum Zynismus stehenden Passagen einer eschatologischen Relativierung des diesseitigen Leidens [14, 60 u. ö.*], ebenso wie die fehlende Besinnung und Abgrenzung auf das explizit Neuzeitliche der Theodizeefrage im engeren Sinne [26]: Mit letzterem gehen auch sehr undifferenzierte Einschätzungen einher, wie z. B. (a) die Abwertung solcherlei Anfragen und Antwortversuche als hybride, anmaßende Unterfangen [21], (b) der pauschale Abweis theodizeeanaloger Strukturen oder Parallelen in anderen Weltreligionen [28] oder (c) die unproblematisierte argumentative Beantwortung der Theodizeefrage durch ihre Auflösung, d.h. durch Aufhebung ihrer Prämissen im pauschal abweisenden Urteil hinsichtlich einer Unbeantwortbarkeit der Frage aufgrund der Einsicht in die Unbegreiflichkeit Gottes [83]. Daneben finden sich aber auch unkommentierte Zirkelargumente [70], und regelrecht

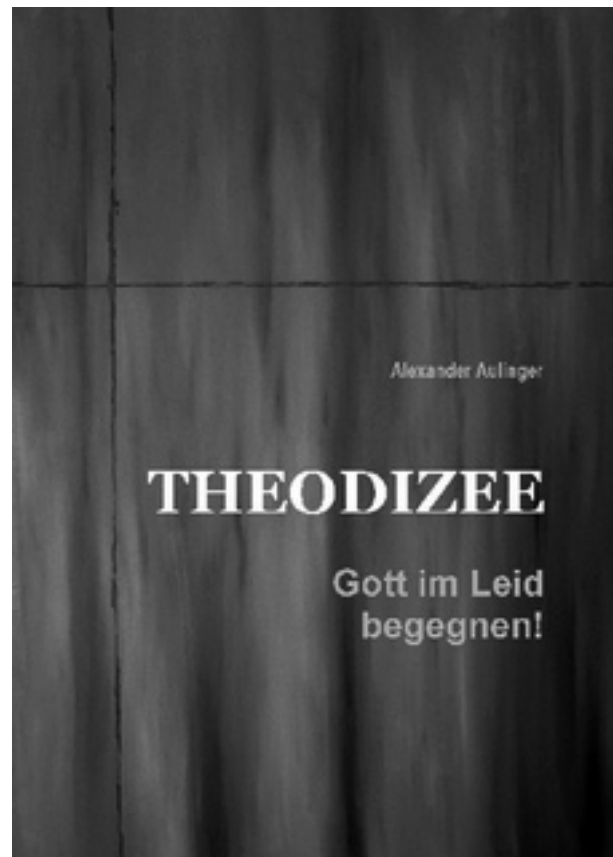
falsch ist dann die engführende Interpretation von Leibniz' Dictum einer „besten aller möglichen Welten“: Denn dieser Gedanke bezieht sich bei Leibniz auf das gesamte Universum und meint nicht nur unsere Erde [56].

Man muss aber bei der Bewertung dieser Aspekte berücksichtigen, dass es Aulinger letztlich auch gar nicht um eine philosophische Reflektion und Durchdringung der klassischen mit der Theodizeeproblematik verbundenen Fragen geht: Ihn bewegt vielmehr die seelsorgerliche Frage nach dem einzig Entscheidenden und im Leiden Helfenden: der Erfahrung der heilsamen Nähe Gottes. Und hierbei sind es für ihn v. a. die zentralen Momente christlichen Glaubens: der Glaube an den liebenden, mitleidenden und dennoch todesmächtig bleibenden Gott (wie im Zitat des Bernhard von Clairvaux vom nicht leidensfähigen, aber mitleidenden Gott) und an den am Kreuz für uns sühnend gestorbenen und wieder auf-erstandenen Sohn Gottes, welche ihm diese Nähe glaubhaft machen sowie Trost und Kraft im Leiden spenden und wider die schier übermächtige Faktizität des Leidens hoffen lassen.

Besprochene Literatur:

ALEXANDER AULINGER, *Theodizee. Gott im Leid begegnen!*, Morrisville 2008, 120 Seiten, ISBN: 987-3-00-025001-9, 9,90 €.

* Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (s.o.) in Klammern ausgewiesen.



„Wer über sich selbst hinausgehen will, muss in sich selbst hinabsteigen.“

NICOLAS VINOT PRÉFONTAINE, *Metaphysik der Innerlichkeit* (2008)

RENÉ RASCHKE

1. *Erkenne dich selbst! Aber wie?*

Karl Valentin entgegnete Liesl Karlstadt auf ihre Aufforderung hin, er solle doch einmal in sich gehen, die Worte: „War ich schon, ist auch nicht viel los.“ Die Komik verdeckt die tragische Bedeutung des Satzes. Die Frage nach dem Gang in sich führt gerade in der heutigen Zeit zu Problemen. Innerlichkeit scheint vom Anspruch der Außenwelt in ständiger Verausgabung absorbiert zu sein und in ein rastloses Verlorensein fern jeder Selbsterkenntnis zu münden. Die Folgen liegen auf der Hand und zeigen sich als zwei Seiten einer Medaille: Zum Einen in oberflächlich narzisstischen Slogans wie: „Jeder ist sich selbst der Nächste“, zum Anderen in typischen Krankheitsbildern, wie *Burn out* oder Depression. „Erkenne dich selbst“ wirkt hier demaskierend. Wie kann sich jeder selbst der Nächste sein, wenn man in innerer Leere steht? Die Pole menschlichen Daseins zwischen äußerer Pluralität und innerer Einheit in einer Metaphysik der Innerlichkeit zu begründen, hat sich der Autor Nicolas Vinot Préfontaine in Anlehnung an Edith Steins (1891 Breslau – 1942 Auschwitz) Personkonzeption vorgenommen. Die Salzburger Dissertation des in Saint-Mandé (Frankreich) geborenen und theologisch wie philosophisch studierten Benediktiners erwirbt zusätzlich Brisanz, da sie sich im spannenden Spiel von Vernunft und Glaube bewegt.

2. *Der Ausgangspunkt ist die Frage nach der inneren Einheit*

Préfontaine vernimmt einen „kontinuierlichen Ruf in der Philosophie: Vom Alltäglichen zum Authentischen“, zur Auslegung von „Innerlichkeit des Menschen und de[m] Zusammenhang der Dinge draußen“. [15*] Der gegenwärtig verausgabenden Lebensweise der Menschen stellt er mit Stein die Frage nach der inneren Einheit entgegen. Dies wird zur erkenntnistheoretischen Frage nach der Möglichkeit einer zuverlässigen Selbsterkenntnis und mündet in der anthropologischen Frage: Wie ist der Mensch in seiner Ganzheit, seinem Wesen nach wahrzunehmen? [17] Der Autor sucht in seiner Arbeit weiter nach der Letztbegründung von personalem Sein und schließlich nach Gott. Der Beantwortung dieses Fragekomplexes legt Préfontaine die These zu Grunde, dass „die personale Einheit des Menschen erst durch einen inneren Weg möglich [sei], der zu einer inneren Entschlossenheit führt, die sowohl eine innere Auseinandersetzung als auch einen Durchbruch bedeutet [...]“. Nur wer ins Tiefste vordringt, kann frei nach außen gehen und somit geeint leben, was letztlich ohne eine Beziehung zum Absoluten, zu Gott unrealisierbar ist.“ [23] In einem kurzen Anriss der Philosophie Steins im dynamischen Feld von Vernunft und Glaube pointiert der Autor Steins Anspruch, der weder theoretische noch wissenschaftli-

che, sondern existenzielle Antworten geben will, mit denen der Mensch aus sich selbst leben kann. [25]

3. Die erste Station des Weges führt zur Verfasstheit des Menschen als Person

Nach der klärenden Einführung zum Problem begibt sich der Autor im ersten Kapitel hauptsächlich über Steins Werke *Natur, Freiheit und Gnade* (um 1921) und zum *Aufbau der menschlichen Person* (1932) auf „die Suche nach einem Weg zu sich selbst“. [35] In der Entfaltung des Reiches der Natur und der Gnade im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff verortet Préfontaine Leib und Seele in einer verflochtenen Hierarchie, so dass neben Veräußerlichung (Verweltlichung) und dem Rückzug aus der Welt (Vergeistigung) ein dritter Weg zu sich selbst möglich ist. [38-45] Dem Ziel der Innerlichkeit folgt der Autor über eine kurze Abgrenzung des Steinschen Weges vom Idealismus, Psychologismus und Existenzialismus hin zum Menschenbild der christlichen Metaphysik. Der Schwebezustand des Menschen in der Gottebenbildlichkeit wird bestimmt zwischen möglicher Zerstörung und angestrebter Vollendung, zwischen Natur und Gnade. [46-57] Den Menschen als Ganzes in den Blick zu bekommen setzt voraus, ihn in seiner Beschaffenheit zu betrachten: Er kann sich sowohl als durchgeistigter Leib von Natur aus an Außenwelt verlieren, als auch als materialisierter Geist in einer sachlichen Hingabe nach außen und nach innen Zugang zu Anderen und sich selbst finden. Ziel ist, über die Seele das Prinzip zu erfassen, den Kern der menschlichen Person. Auch wenn dieser im Letzten verborgen bleibt, besteht nach Préfontaine die Möglichkeit des Geistes, über eine stufenweise Erhellung der geistigen Vermögen der Seele mehr und mehr zur Selbsterkenntnis zu gelangen. [58-78]

4. Auf dem Weg von der eigenen Verfasstheit zur Selbstwerdung

Im zweiten Kapitel zu den Etappen des Weges zur inneren Einheit widmet sich der Autor dem Hauptwerk Steins *Endliches und ewiges Sein* (1935-1937) und dem Grundgedanken der zeitlichen Entfaltung des Wesens der Person. Er geht davon aus, dass das Spannungsfeld des Menschen als Einheit in einer Metaphysik zu verankern ist und somit erst in einem zweiten Schritt der Weg zur Selbstwerdung beschrieben werden kann. [79-80] Die doppelte Struktur des Ich-Lebens verweist auf den tiefen Halt einer Seinsgewissheit – im Gegensatz zu Martin Heidegger. Die Person zeigt sich sinnvoll ins Dasein gerufen nicht als Erlebniskompositum, sondern als Vereinigung von potentiell und aktuell erlebendem Ich, die nach einer zeitfreien Einheit des inneren Seins strebt. Der Kern der Person ist dabei die Wesensmöglichkeit des Menschen zum eigensten Sein, und daher bedarf es der Zeit, um das zu werden, was man ist. Da aber der Mensch in seiner Kraft begrenzt ist, kann er nur wenig von dem aktualisieren, was er potentiell ist. Er wird daher zusätzlich gehalten von seiner Berufung, Person zu sein, was über den Rufenden auch einen Ruf zum Sein darstellt. [80-98] Die Pole von Ursprung und Ziel des Menschen werden über den Prozess der Selbstwerdung verbunden. In diesem Prozess betont Préfontaine nach kurzer Darstellung der Kritik Steins an Heidegger neben der sozialen Konstitution des Menschen den notwendigen Durchbruch zur tiefsten Schicht der eigenen Person. Der notwendige Andere in dieser Tiefe, aus der die Taten über das Gewissen als

originäre, also unmittelbar eigene erfasst werden, sei jedoch „keine menschliche Person mehr, sondern Gott“. [98-119, 119] Die Selbstwerdung erfolgt in der Dreiheit von Selbsterkenntnis (Selbstgewissheit echter Aktivität), Selbstgestaltung der leiblich-seelischen Einheit (Wechselspiel von Potenz-Akt-Habitus) sowie Sinn- und Lebenserzeugung (freie Akte zur Selbstverwirklichung).

5. Hilfreiche Wegbegleiter

Im dritten Kapitel pointiert der Autor die Hilfsmittel, „die den Weg zur Tiefe, zum Kern der Person, ermöglichen“ [146] und den ganzen Menschen in seiner inneren Form unter Berücksichtigung der Hierarchie der seelischen Kräfte bis hin zur übernatürlichen Bestimmung erfassen. [144-147] Zum Ersten erwähnt er die menschliche Mittlerschaft. Bildung meint als Entfaltungsprozess jenseits des enzyklopädischen Ideals die differenzierte innere und äußere Formung der Gestalt menschlicher Persönlichkeit unter Einwirkung mannigfacher Kräfte. Neben der zielgerichteten Pädagogik führt Préfontaine die dynamisch-polare Zuordnung von Mann und Frau zur Entfaltung der Person an. Nicht die soziale Geschlechterrolle ist gemeint, sondern die leibliche, und diese wird nicht als zufällige, sondern als zum Wesen des Menschen gehörige bestimmt. Der Mensch ist daher allgemein als Mensch, ganz individuell als Person und speziell als Frau oder Mann bestimmt. [147-163] Zweites Hilfsmittel stellt die Wertbezogenheit dar, denn das Wesen der Person sei nicht ohne die Bejahung einer gestuften Ordnung von Werten zu verstehen. Die Rangordnung der Werte spiegelt sich in einer Tiefenordnung der Wertgefühle und eröffnet somit einzelne Personschichten. Dem Zusammenspiel von Wahrheit, Gutheit und Schönheit entspricht das Zusammenspiel der seelischen Kräfte von Verstand, Wille und Gemüt. Der Liebe kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Liebe meint hier nicht das unstillbare Begehren aus eigener Armut zum Begehrten, sondern ist als ekstatische Berührung in der Tiefe allererst Bedingung für echte Selbsterkenntnis. „Das angestrebte Einswerden bedeutet nämlich keine Absage an den Selbstbesitz, sondern umgekehrt den vollkommensten Selbstbesitz seiner selbst durch höchste Selbsthingabe. Das Sichverschenken erweist sich als das sicherste Sichselbstbesitzen.“ [173] Liebe ist Leben in höchster Vollendung. [163-174] In einem dritten Schritt setzt Préfontaine die Selbstfindung mit der Gottfindung in Beziehung, denn eine Lehre der Person sei ohne Gott nicht abzuschließen. In der Frage nach dem Tod wird die Auseinandersetzung Steins mit Heidegger erneut kurz aufgegriffen. Die *analogia entis* der Person entfaltet der Autor anschließend über den Geist, in dem Selbsterkenntnis letztlich mit Erkenntnis durch Gott zusammenfällt, über den Exodus, durch welchen die Person im göttlichen „Ich bin“ ihr Urbild findet, und über den ursächlichen Zusammenhang von Sein und Sinn. Die Frage nach der Wandelbarkeit der personalen Struktur wird versucht mit Steins *Kreuzeswissenschaft* (1942) zu beantworten. Über die innere Tiefe der Einheit, aus der heraus sich die Person entwickeln und verändern kann, bleibt sie immer in einer Quelle als von innen her wirkende Kraft wesentlich bestehen. [174-189]

Abschließend resümiert der Autor, dass das Ziel der personalen Einheit sich nur in der dreifachen geistigen Offenheit zur Wirklichkeit, zum Anderen und zum eigenen Selbst aktuali-

sieren kann. Die innere Einheit ist dabei weder aktiv produziert noch passiv empfangen, sondern eine werdende Spannungseinheit von Egozentrizität und Theozentrizität, innerer Ordnung und Seinsordnung, Immanenz und Intersubjektivität sowie Erkenntnis und Liebe. [190-208]

6. Kritische Blicke

Erweist sich die geraffte Problementwicklung in der Einleitung von der erkenntnistheoretischen zur anthropologischen Frage als durchaus legitim, so werden aber die Bruchstellen zur metaphysischen und letztlich theologischen Erweiterung nicht noch einmal in die Reflexion gehoben und erscheinen dem Leser etwas holprig. Auch die verfrühten Positionen und Antworten hemmen etwas die Glut der fragenden Auseinandersetzung. [21, 23, 33, 37] Die Breite der Betrachtung des Steinschen Werkes unter Berücksichtigung zahlreicher (auch französischer) Forschungsliteratur geht auf Kosten der kritischen Tiefe. So fehlt gerade der Auseinandersetzung Steins mit Heidegger, ihrer Staatstheorie und der Einfühlungsproblematik philosophische Kritik. [25-33] Der systematische Zugriff ist trotz betonter Kontinuität im bewegten Denken Steins [26] und dem Versuch, phänomenologische Terminologie einzusetzen [30-31], an manchen Stellen erstarrt, so dass die dynamische Einstellung Steins als *work in progress* wenig aufleuchtet. [31-32, 58] Daher schwingt z.B. in den Ausführungen neben der stets betonten leib-seelischen Ein-

heit doch unterschwellig eine strengere Hierarchie mit, als es vielleicht bei Stein der Fall ist. [44-46, 56] Der schwierige Versuch, die lebendige und fruchtbare Verbindung von Vernunft und Glaube zu denken [33, 119-124, 174-189], bleibt letztlich sperrig, aber geht der Leser mit, so eröffnet das Buch nach und nach seine Tiefe. In Sensibilisierung zur Selbsterkenntnis wird die Reise mit Préfontaine in Steins Gedanken eine Reise zu sich selbst. Auf diesem Weg gibt der Autor Anregungen, die nicht nur die Komplexität von philosophisch-theologischer Anthropologie verdeutlichen, sondern auch unmittelbar lebenspraktisch für den geistesgeschichtlich und terminologisch geübten Leser erhellend sein können. Die etwas wackelige Einleitung darf daher nicht über die Leistung des Buches hinwegtäuschen. Der Ausspruch „Jeder ist sich selbst der Nächste“ könnte mit Préfontaine deutlicher formuliert werden. Denn der Satz gewinnt erst in der Preisgabe der oberflächlichen Bedeutung egozentrischen Handelns und vermeintlicher Selbsthabe seinen Sinn: „[...] nur dann, wenn er sich in Liebe ganz hingibt.“

Besprochene Literatur:

NICOLAS VINOT PRÉFONTAINE, *Metaphysik der Innerlichkeit. Die innere Einheit des Menschen nach der Philosophie Edith Steins*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2008. ISBN 978-3-8306-7320-0, 231 Seiten, € [D] 28,-; 3 Ill.

* Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (s.o.) in Klammern ausgewiesen.

Ein Blick in die Philosophie von Bernhard Waldenfels

Martin Huth, *Responsive Phänomenologie* (2008)

RENÉ RASCHKE

1. Zu spät? Immer schon!

Zu spät, und zwar nicht nur ziemlich oft, sondern immer schon, kann als ein Grundmerkmal des Denkens und somit der Philosophie ausgewiesen werden, wie Martin Huth mit seiner Darstellung des Werkes von Bernhard Waldenfels (1943 Essen) zu zeigen versucht. Der Autor, der in Wien Philosophie und Geschichte studierte und dessen Forschungsschwerpunkte Ethik und neuere Entwicklungen der Phänomenologie sind, verspricht im Vorwort seines Werkes *Responsive Phänomenologie* (2008) „in der Hauptsache einen Überblick über das Denken von Bernhard Waldenfels“ darzustellen, „der ein notgedrungen fragmentarisches Bild vom Ganzen seines Werkes herstellen soll“. [5] Die Methode dieses „Streifzuges“ ist in üblicher Weise chronologisch und entwickelt ausgehend von einem Antasten phänomenologischer Klassiker einen ersten pointierten Zugang zu Waldenfels. Im Folgenden soll dem vorgezeichneten Gang gefolgt werden, einem Gang durch ein Denken, das ausgehend vom Anspruch des Fremden philosophische Antworten zu geben versucht.

2. Die Lehrer, das frühe Schaffen und erste philosophische Pointierungen

Unter Betonung der unverkennbaren Leistung Waldenfels' für die deutsche Phänomenologie zeichnet der Autor zunächst „ein kursorisches Bild der Philosophie Husserls und

Heideggers im Spiegel der neuen Phänomenologie“. [9-15, 10] Sowohl bei Husserl als auch Heidegger taucht ein erster Begriff auf, den der Autor mit Merleau-Ponty weiter entfaltet: der Leib. [12-21] Mit dem Leib verbinden sich sowohl Fragen nach der Vorortung des Ichs in Welt als auch die Frage nach dem Anderen, die Huth mit Merleau-Ponty und schließlich mit Levinas zur Entfaltung bringt. [15-28]

In der Dissertation Waldenfels' *Das Sokratische Fragen* (1961) bemerkt der Autor eine „Vielzahl von Motiven und Anknüpfungspunkten [...], die bis in seine jüngsten Bücher Wirkkraft haben.“ [31] Er betont vor allem die Unwegsamkeit im sokratischen Fragen und legt mit Waldenfels hinter den Zusammenhängen von Wissen und Nichtwissen und im ständigen Zurückbleiben hinter eigenen Möglichkeiten einen Einheitspunkt als lebendigen Vollzug frei. Außerdem sind bereits zahlreiche Hinweise auf pathische Widerfahrnisse am Anderen – einem späteren Augemerck von Waldenfels – zu vernehmen. [31-37]

In der Habilitationsschrift *Das Zwischenreich des Dialogs* (1971) heben sich, so Huth, in Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Dialogphilosophie vor allem Thematiken wie Anderer, Reflexion, Leib, Person und Rolle ab. [37-47] Zunehmend schärft sich damit auch das philosophische und ethische Problem der genauen Zuordnung der Partner im

Dialog, in dem der Primat eigentlich „beim Anderen [liegt], dem ich zugewandt bin“. [48] Aber diesem Sachverhalt könne durch den Dialog selbst inhärente Momente wie Versachlichung und Unterbrechung nicht immer entsprochen werden. [48-51] Im Werk *Spielraum des Verhaltens* (1980) weist Waldenfels die empiristische und rationalistische Auffassung von Erfahrung als unzureichend verschränkt zurück und nimmt in Anlehnung an Merleau-Ponty erneut den Leib auf, der als Thema vom sozialen über den ethischen bis hin zum handlungstheoretischen zahlreiche Diskurse tangiert. [51-62] In *den Netzen der Lebenswelt* (1985) sieht Huth mit Waldenfels in kritischer Auseinandersetzung mit dem späten Husserl ein Problem in der Welt als universalem Fundament. Denn „dass die Welt gemeinsame Aspekte hat, besagt nicht schon, dass sie als Welt gemeinsam gegeben ist“, und so komme Waldenfels im Gegensatz zu Husserl zu einer „Zerstreuung von Lebenswelten“, was zu verschiedenen „Organisationsweisen der Erfahrung“ führe. [62-65, 63] Im Zusammenfall von Sich-zeigen und Sich-artikulieren jenseits von wahr und falsch kommt es somit zur Frage der Kritik an Normen und Regeln, die nach Waldenfels nicht mehr kritisierbar seien, da das übergeordnete Maß fehle, und so müsse Kritik an Handlungen stattdessen „bei der Begrenztheit und möglichen Gewaltsamkeit real existierender Ordnungen ansetzen“. [65-69, 66]

Nachdem der Autor die vorangegangenen Werke als Frühwerk des Philosophen markiert, greift er zu *Ordnung im Zwielicht* (1987), dem Werk, das keinen eindeutigen Bruch, sondern eher eine Art wiederholende und hin zur responsiven Rationalität überarbeitende Position einnimmt. [70] In Anknüpfung an Ordnung als „geregeltem (d. h. nicht beliebigem) Zusammenhang von diesem und jenem“ hebt Huth den waldenfelsschen Schwellenbegriff zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem heraus, der sich nicht als bloß exklusive Grenze fassen lässt, sondern durch die Asymmetrie beider Bereiche sein Gegenüber nicht kennt. [71-73, 71] Als Beispiel zur Form dieser offenen Regelung dient Waldenfels erneut der Dialog, in dem Fragen und Antworten immer schon unmittelbar asymmetrisch in Beziehung treten. Streng genommen unterlaufe dies den Begriff der *Interaktion*, da nicht wirklich ich in Aktion trete, sondern im Ereignis, das somit eigentlich niemand vollzieht, gebe sich mein Tun als Antwort, „der Dialog ist getragen von einer *rationalen Responsivität*“ – kurz könnte man sagen: *cogito* ist somit immer erst schon *cogitat*. [73-75, 74]. Eine vernünftige Antwort geht in meinem Tun dem Denken also immer schon voraus. Nach Reflexionen zu Ordnung und Dialog vertieft der Autor die Gedanken Waldenfels' zur Norm, die entgegen einer Universalisierung stets in jeweiligem Kontext eingebettet ist und somit *gibt es* Ordnung, „sie ist [jedoch] nie hinreichend zu begründen, d. h. es könnte bis zu einem gewissen Grad immer auch anders sein“. [75-78, 78] Der mögliche Übergang von Ordnungen ineinander sei daher auch keine Urproduktion ex nihilo, sondern „entstehende und bestehende Ordnung [rücken] einander wechselseitig ins Zwielicht“, und die neue Ordnung erweise sich schließlich mit Merleau-Ponty als Aufstieg auf der Stelle, „als Aufbruch, der nicht anderswo ankommt“. [79-82, 79 und 81]

3. *Das Fremde, der Anspruch und die Antwort*

Ein wichtiger Grundbegriff zeigt sich bei Waldenfels nahtlos an das Außerordentliche anschließend: das Fremde. [83] Der Leib als Schwelle zum asymmetrisch Fremden, das Erfahrung überhaupt in Gang hält, spielt nach Meinung des Autors auch in *Der Stachel des Fremden* (1990) eine wichtige Rolle. [83-86] Wer allerdings durch das Fremde eine Subjektrelativierung erwartet, geht fehl, da die Möglichkeit einer Überschreitung bestehender eigener Ordnungen immer noch beim Subjekt liegt. [86-87] Abgerundet wird der erste Aufriss des Fremden vom Autor mit den interessanten Überlegungen Waldenfels' zu Technik, Arbeit und Alltag vor dem Hintergrund der Responsivität. [86-91]

Im Folgenden widmet sich Huth dem *Antwortregister* (1994). Erneut ausgehend von Husserl, bei dem Waldenfels zu wenig Blick für den Kontext beanstandet, wird die Beschaffenheit von Frage und Antwort untersucht, also auch die bereits erwähnte asymmetrische Korrelation, die als chiasmatische Verflechtung ausgelegt wird. [91-98] Eine Frage habe aufbrechenden Charakter im Sinne der Offenheit, wobei sich im Aufbrechen gleichsam sowohl gewaltsame Züge von Begrenzung als auch stiftende Züge von Ermöglichung zeigen. [98-100] Weitere sprachphilosophische Überlegungen erhellen die Einsicht, dass im Antworten nicht die Möglichkeit besteht, sich absolut auf sich selbst zurückzuberufen, sondern dass ich im Überanspruch des Fremden auch seiner Uneinholbarkeit ausgesetzt bin, was nur zum Umgang, nicht aber zum Asymmetrie hegenden Begreifen befähigt. [100-104] Bei aller Unmittelbarkeit des Fragens und Antwortens gerät aber auch der Dritte nicht aus dem Blick, vor dem bzw. angesichts dessen geantwortet wird. [104-106] In einer differenzierten Analyse der Dimensionen der Antwort steht vor allem wieder der Leib im Fokus, an dem Responsivität, die man Antwortlichkeit nennen könnte, angezeigt wird. [106-113]

Im Weiteren entfaltet Huth die *Topographie des Fremden* (1997), dem ersten Band der *Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Nunmehr hat Waldenfels nämlich die Unbegreiflichkeit des Fremden in einer Zugänglichkeit auszuweisen. Der Zugriff aus einer exklusiven Ordnung heraus auf das Fremde könne generell nicht gelingen, aber in der Entstehung der Ordnung würden jeweils die eigenen Grenzen mitproduziert, was immerhin eine Schwelle zur Außerordentlichkeit bekunde. Das meint, so Huth, keine dritte Instanz, keine universale Vernunft, die beides integrieren könnte. „Das Fremde ist anwesend in seiner Abwesenheit, es handelt sich um eine leibhaftige Abwesenheit“, d. h. Fremdbezug ist möglich im Selbstbezug. [113-115, 115] Das *cogitat* meines *cogito* ist daher nicht die unbewusste Leiche im Keller, wie Psychologen vermuten könnten, sondern es ist mit jedem *cogito* selbstverständlich anwesend. So überrascht es mich z. B. mit Einfällen. Nach graduellen Abschattungen von alltäglicher Fremdheit (z. B. unbekannte Passanten) über strukturelle (z. B. fremde Riten) bis hin zur radikalen Fremdheit (z. B. Eros) enttarne Waldenfels scheiternde Zugriffe auf das Fremde, denn Fremderfahrung bleibe Ereignis und sei kein Akt. Wie sich aber die unaufhebbare Präferenz des Eigenen, das sich eben vom Fremden unterscheidet, und der einbruchsartige Vorsprung des Fremden, der mich radikal in Frage stellt, in der Erfahrung bewähren, wenn nicht gleichursprünglich, beanstandet der Autor als blinden Fleck dieser waldenfelsschen Überle-

gung, der auch die europäische Gegenwart betrifft. [115-122] Im zweiten Band *Grenzen der Normalisierung* (1998) von Waldenfels' *Studien* unterstreicht Huth die Wissenschaftskritik Waldenfels', die dieser in Ahnlehnung an die von Husserl kritisierte Verwechslung von Methode und Sein, Modell und Wirklichkeit ausführt und für die Psychologie fruchtbar macht. [122-128] Im dritten Band *Sinnesschwellen* (1998) wird erneut der Leib in seiner Medialität im Spiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung thematisiert und am Beispiel von Kunst und Technik pointiert. [129-133] Der vierte und letzte Teil *Vielstimmigkeit der Rede* (1999) von Waldenfels' umfangreichem Opus versucht schließlich am Themenfeld der Sprache der Frage des Verstehens nachzuspüren, und unter dem strengen Blick der Responsivität werde, so Huth, auch die Hermeneutik Gadamers, die im vermeintlichen Verstehen des Fremden dessen eigentlichen Anspruch grundsätzlich verfehlt, einer Kritik unterzogen. [133-138]

4. Pathos und responsive Ethik

Die *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) beschäftigen sich eingehend mit dem Pathos als Unterfutter der Responsivität, was in kritischen Überlegungen und Positionierungen zur Biotechnologie mündet. [139-148] Diese Gedanken in der *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (2004) fortführend erscheint nun in der Medialisierung der Erfahrung eine philosophische Problematik zwischen Pathos als Anspruch des unbestimmt Fremden und Responsivität als dessen nachträgliche Thematisierung; das mittels des Ereignisses von Anspruch und Antwort vollzogene Unterlaufen der Distinktion von Sache und Person, die somit erst nachträglich konstituiert wird. [148-157] Die ethische Kontroverse folgt daher in *Schattenrisse der Moral* (2006) auf dem Fuß, denn es stellt sich nun die Frage nach dem Prinzip einer möglichen Ethik. Im waldenfelsschen Versuch der Überwindung des klassischen Konflikts zwischen deontologischer Moralphilosophie Kants und teleologischer Ethik Aristoteles' wird versucht – so der Autor –, die Fronten vermittelt des Responsivitäts-Ansatzes zu entschärfen: Denn beide Prüfungsverfahren greifen immer schon auf etwas zurück, nämlich auf das, was geprüft werden soll. Für eine responsive Ethik heißt das, dass sich ihr – ausgehend vom nicht zu universalisierenden Anspruch – immer ein je spezifischer Kontext als Grund einer möglichst passenden Antwort zeigt, die immer schon schuldig, weil hinter dem Anspruch des Fremden zurück bleibt, aber eben dennoch fungierende moralische Ordnungsmaßstäbe bekundet. [159-173] Schließlich folgt vom Autor eine Raffung von problematischen Punkten der Philosophie Waldenfels' in einer dosierten Kritik, die sowohl im waldenfelsschen Sinne um den Ort weiß, von dem aus sie spricht, als auch einzelne Züge der waldenfelsschen Philosophie auf Plausibilität hin befragt. [175-180]

5. Ertrag des Buches

Der Titel *Responsive Phänomenologie* selbst scheint in der weitgehend deskriptiven Darstellung nicht ganz eingeholt, denn dafür ist die Phänomenologie in Methode und Kontext nicht genügend erhellt. So bleibt fraglich, ob ein derartiges Unterlaufen der Methode Husserls, wie es Waldenfels nach Huth vornimmt, selbst noch streng genommen als Phänomenologie ausgewiesen werden kann. Schließlich aber leistet der Autor, was der Untertitel verspricht, nämlich einen „Gang durch

die Philosophie von Bernhard Waldenfels“, der zum weiteren Studium des Philosophen ausdrücklich einlädt. Hat man sich mühsam wegen uneingeführter, aber straffer Terminologie und ohne methodischen Wegweiser durch die ersten Seiten der geistigen Lehrer und eigenen Ansätze Waldenfels' manövriert, klart das Buch gegen Mitte hin deutlich auf und gewinnt sogar am Ende „an Fahrt“. Zahlreiche Exkurse, die zu Beginn schwer beieinander zu halten sind, regen später in pointierten Reflexionen zur kritischen Auseinandersetzung an und bieten differenzierte Impulse, Philosophie für die Gegenwart greifbar und fruchtbar zu machen. Schon allein deswegen ist der Darstellung eine breitere Öffentlichkeit als ausschließlich das Fachpublikum zu wünschen. Leider wirkt die Schlussüberlegung Huths, die zwar die gelungenen kritischen Anfragen an Waldenfels noch einmal aufgreift, aber nur wenig weiterführt, etwas überhastet und angehängen. In einer wünschenswerten, vertieften Neuauflage wären außerdem noch einmal Formalia wie Rechtschreibung, Uneindeutigkeiten in der Inhaltsstruktur sowie ein einheitlicher wissenschaftlicher Apparat zu prüfen. *Summa summarum* eine aufgrund der Größe des behandelten Materials beachtliche, durch zahlreiche Beispiele anschauliche und somit gut lesbare Einführung in die Philosophie von Bernhard Waldenfels.

Europäische Hochschulschriften



Martin Huth

Responsive Phänomenologie

Ein Gang durch die Philosophie von
Bernhard Waldenfels



PETER LANG

Besprochene Literatur:

MARTIN HUTH, *Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 716), Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2008, 189 Seiten, ISBN 978-3-631-56722-7, 39 €.

Thomas Brose, *Johann Georg Hamann und David Hume. Metaphysikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung* (2006)

SUSAN GOTTLÖBER, M.A.



Der Religionsphilosoph, Theologe und Publizist Thomas Brose widmet sich im vorliegenden Werk einem ehrgeizigen und großen Unterfangen: Er will nicht mehr und nicht weniger als an das Niveau der religionsphilosophischen Diskurse der Aufklärung anknüpfen.¹ Im Zentrum steht dabei die Analyse der Humerezeption des bekannten Gegenauflärers, Antirationalisten, Freundes und

intellektuellen Gegenspielers Immanuel Kants, Johann Georg Hamann (1730-1788). Geleitet von religionsphilosophischen Interessen zielt Brose auf eine Analyse, die offen legt, wie die beiden Zeitgenossen Hume und Hamann auf unterschiedlichen Wegen ihre Metaphysikkritik entwickeln.

Als Basis dafür dient die in einem ersten Schritt vorgenommene Herausarbeitung der verschiedenen Grundpositionen. Erst darauf aufbauend kann Brose seine weiteren Intentionen verwirklichen, methodisch die Einordnung in die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Diskussionen des 18. Jahrhunderts zu gewährleisten.

Anhand der formalen Einteilung in drei Etappen lässt sich auch die inhaltliche Grundstruktur ablesen: Während die ersten beiden Teile je den Autoren Hamann und Hume gewidmet sind, trägt der (auch umfangreichste) dritte Teil die inhaltliche Hauptlast des Werkes – Hamanns Humerezeption. Dabei steht Brose von Anfang an vor einer Schwierigkeit, die sich aus der Thematik ergibt. Hamann, bekannt für seinen „dunklen Stil“ und sich selbst nicht als Philosoph, sondern als „*philologus crucis*“, als Liebhaber des Kreuzes verstehend, ist in Werk und Selbstaussagen von einer Abneigung gegen methodische Zugänge geprägt, die jeden vor methodologische Schwierigkeiten stellen, der einen systematischen Zugang zum Werk Hamanns sucht.

Brose konzentriert sich in den ersten Kapiteln auf die geistige biographische Entwicklung des Königsbergers, der besonders in seiner Auseinandersetzung mit dem Rationalisten Christian Wolff (1679-1754) und dem evangelischen Theologen Johann Salomo Semler (1725-1791) die Ansätze zeigt, die sein ganzes Werk lang bestimmend bleiben sollten. Denn schon in den frühen Arbeiten zeigt sich Hamanns Fokus auf den Menschen als geschaffenes Wesen. Während jedoch die griechische – und diesen folgend die scholastische – Tradition die Gabe der Vernunft als Ausdruck der Ebenbildlichkeit Gottes interpretieren, sind es für Hamann die emotionalen Fähigkeiten, in denen sich die menschliche Beziehung zu Gott abbildet und manifestiert.

Brose folgt Hamann im chronologischen Gang durch seine Werke. Die detailliert dargestellten sowohl inhaltlichen als auch methodischen Zusammenhänge, Entwicklungen und Differenzen machen es dem Leser möglich, der Genese des hamannschen Denkens bis hin zu seinem Höhepunkt, der

Metakritik an Kant, zu folgen. Dass Brose dabei auf die Londoner Werke besonderen Wert legt, liegt vor allen Dingen darin begründet, dass die aus dem Jahr 1758 stammenden Schriften den Zeitpunkt von Hamanns Konversion widerspiegeln und damit einen genauen Einblick in den Wendepunkt von Hamanns geistiger Biographie zu geben vermögen. Es spricht für die philosophische Analyse Broses, dass er weniger den psychologischen Motiven als vielmehr der theologisch-philosophischen Entwicklung Hamanns vermehrte Aufmerksamkeit widmet. Fraglich bleibt allerdings, inwiefern es gerechtfertigt ist, Hamanns autobiographischer Schrift *Gedanken über meinen Lebenslauf*, die Hamanns „Abstieg in die Hölle des Selbstbewusstwerdens“² schildert, gleichen philosophischen Stellenwert wie Augustinus' *Confessiones* zuzuordnen.³ Denn obwohl der Königsberger Denker ähnlich wie auch der Kirchenvater in der Bibel ein „Rettungsseil“ sieht, lassen sowohl der Inhalt als auch der stark pietistisch geprägte Stil die philosophische Klarheit und Tiefe der augustininischen Überlegungen vermissen. Brose folgt Hamann auch in seiner eher oberflächlichen Deutung der mittelalterlichen Philosophie. Dass ein differenzierteres Verständnis der scholastischen (und im Besonderen der thomistischen) Philosophie Thomas keinesfalls als einfachen Gegenpol zur augustinish-neuplatonischen Tradition interpretiert, sondern vielmehr auch im thomistischen Denken den menschlichen *intellectus* von der *fides* geleitet sieht, findet weder bei Hamann noch in Broses Darstellung genügend Beachtung.

Damit zeigen sich schon im ersten Teil des Buches zwei Schwachpunkte, die das gesamte Werk durchziehen: Zum einen eine Schwäche, die häufig Darstellungen eigen ist, die eine möglichst breiten Einbezug des Kontextes und damit Überblick anvisieren, *de facto* aber oft zu sehr an der Oberfläche bleiben und es dabei an analytischem und hermeneutischem Tiefgang fehlen lassen. Zum anderen wird bereits an diesem frühen Punkt des Werkes Broses Sympathie für Hamann und seinen Ansatz offenbar, der in der Schwäche des Autors resultiert, den Antiaufklärer kritisch zu analysieren.

Im etwas kürzeren zweiten Teil konzentriert sich Brose auf die die Religionsphilosophie betreffenden Kernideen Humes, i.e. seine Überlegungen zum „natürlichen Glauben“ („natural belief“) und sein Werk „Die natürliche Geschichte der Religion“ im Kontext des Deismus. Schon zu Beginn seiner Analyse zeigt Brose dem Leser auf, inwiefern der schottische Skeptiker mit seinem antirationalistischen Ansatz dem Antiaufklärer interessant erscheinen musste. Dass Hume – berühmt für seine religionsskeptischen Überlegungen – dafür empirische Voraussetzungen nutzt, macht ihn in den Augen Broses zum perfekten Unterstützer für Hamann, der sich durchaus bewusst war, dass er bei seinen ehemaligen Freunden in Königsberg dem Ruf als „fanatischer Schwärmer“ entgegenzuarbeiten hatte.⁴ Nicht nur Humes Kritik eine zu selbstbewusste Vernunft betreffend, sondern auch in der gleichsam existentiellen Wendung im ersten Teil des *Treatise* liefert Hume Argumente, die sich für den Königsberger Denker als nützlich erweisen. Brose nutzt zudem den zehnten Teil der *Enquiry*, um seine

Argumentation bezüglich der Verbindung zwischen Hamann und Hume weiter zu illustrieren. Gegen die traditionellen Interpretationen, Teil X und XI seien nicht mehr als philosophische Zusätze, setzt Brose die Überzeugung, dass es sich hier um bisher vernachlässigte Argumentationszusammenhänge handle, die einer weiteren Erhellung bedürften – gerade auch im Hinblick auf die Verbindung zu Hamann. Denn dass Hamann sich gerade nicht in die Anzahl der religiösen Humekritiker einreihet, sondern versucht, Humes Wunderkritik noch einmal theologisch zu übersteigen, wurde von vielen Kommentatoren mit Unverständnis quittiert; Brose zitiert Interpreten wie Lütke oder Berlin, stützt aber wieder Hamanns Überlegungen, indem er sich auf den lutherisch-paulinischen Ansatz Hamanns beruft. In Broses Augen ist es vor allen Dingen die Weigerung Humes, gegen Ende seiner Arbeit klare Antworten zu liefern, die nicht nur in der Interpretation zu widersprüchlichen Deutungsansätzen geführt habe⁵, sondern die darüber hinaus auch Hamanns Ansatz legitimiere, den „natural belief“ religiös konnotiert zu interpretieren, indem er sein analytisches Potential nutzt, ohne simultan auf die Vorgaben empirischer Erkenntnistheorie zurückzugreifen.

Obwohl Brose einen guten Überblick über Humes Kernargumente und seine Voraussetzungen liefert und ihm zudem eine signifikante Position innerhalb der Religionsphilosophie bescheinigt, kann man als aufmerksamer Leser nur verwundert darauf reagieren, dass die kritische Analyse, die der Autor in Bezug auf Hamann völlig vermissen ließ, einen zentralen Punkt in Broses Reflexion humescher Positionen ausmacht. Eine solche Herangehensweise verweist auf eine selektive Lesart des schottischen Skeptikers, die die in einer wissenschaftlichen Arbeit geforderte Objektivität wesentlich einschränkt.

Der zweite Band ist komplett dem dritten Teil der Analyse gewidmet, die sich nun explizit mit der Rezeption Humes durch Hamann auseinandersetzt. Brose folgt erneut in chronologischer Reihenfolge Hamanns Veröffentlichungen, konzentriert sich allerdings zunächst auf Hamanns methodisches Vorgehen mit dem Ziel, den „dunklen Stil“ Hamanns näher zu beleuchten: besonders indirekte Ausdrucksmethoden wie Metaschematismus und Cento seien kennzeichnend, da Hamann über diese Darstellungsformen versuche, eine spezielle Form der Kommunikation zwischen Autor und Leser zu etablieren, die den Leser zur Aktivität anrege.⁶

Ein Hauptaugenmerk Broses im dritten Abschnitt liegt allerdings zweifelsohne darin, Hamanns Humerezeption gegen Kritiker wie Berlin zu verteidigen, die dem Königsberger schlicht eine falsche Humeinterpretation vorwerfen bzw. meinen, Hamann habe den Schotten allein dafür genutzt, die aufgeklärte Religionsphilosophie zu dekonstruieren.⁷ Für Brose greifen derartige Interpretationen deshalb zu kurz, weil sie sowohl Hamanns Funktion als Medium zwischen dem humeschen Skeptizismus und der deutschen Aufklärung als auch dessen Transformationsleistung humescher Gedankengänge nicht genügend Raum geben. Gerade letztere ist aber das Ziel von Broses Hermeneutik, der damit den Kritikern Hamanns über weite Strecken zustimmt, ihnen aber zugleich vorwirft, ein wesentliches Element im hamannschen Denken auszuklammern.

Besonders Humes Warnungen vor der Fehlbarkeit menschlicher Vernunft spielen eine zentrale Rolle in der Affinität Ha-

manns zu Hume.⁸ Beide Denker teilen die Überzeugung, dass das Vertrauen in das „goldene Kalb“, i.e. in die Leistungen menschlicher Vernunft die große Tragik der Aufklärung sei. In diesen Punkten kommt die viel kritisierte religiöse Humerezeption Hamanns voll zum Tragen: Denn der Antiaufklärer aus Königsberg meint zwar, in Hume einen Gefährten gefunden zu haben, was die Suche nach Alternativen für eine sich allmächtig gebärdende *ratio* betrifft. Voreilige Kritiker der hamannschen Humerezeption müssten schon allein deshalb scheitern, so Brose, weil sie die unterschiedlichen Gesprächskulturen beider Philosophen nicht genügend berücksichtigten,⁹ da Hamann Hume theologisch liest. Zu fragen wäre an dieser Stelle allerdings, ob die Einführung von Sokrates durch Hamann als Kronzeugen gegen eine dialektisch und diskursiv arbeitende Vernunft nicht selbst den Fehler einseitiger Lesung begeht, indem sie die Bedeutung des Dialogs als Methode zum Wissenserwerb für Platon bzw. Sokrates wesentlich unterschätzt. Eine Einschätzung, der Brose unkritisch zu folgen scheint, während er auf der anderen Seite selbst versucht, die beiden Denker über ihre gemeinsame Kritik an den apriorischen Voraussetzungen einer aufgeklärten Religionsphilosophie in ein imaginäres Gespräch zu bringen und so auf diskursive Methodik vertrauen muss. Brose stimmt Hamann auch insofern in seiner Humeinterpretation zu, als dieser dem Skeptiker in Anwendung seiner skeptischen Methode Dogmatismus vorwirft. Für Hamann (wie für Brose) ist Glaube aber mehr als nur Intuition. Als existentielle Erfahrung transzendiere er psychologische Vorgaben. Es ist diese Transzendenz des Glaubens, die Hamann meint im sokratischen Nichtwissen aufspüren zu können, die in seinen Augen bereits Sokrates auf Christus verweisen lässt.

Immer wieder sucht Brose sicherzustellen, dass seine Arbeit nicht als eine Analyse Humes missverstanden wird, da sie eher auf die Rezeption und Transformation humeschen Gedankenguts durch Hamann ziele. Bewusst ist daher Kapitel 5 mit der Überschrift „Hamanns Hume“ gekennzeichnet. Brose verweist darauf, dass der beste Zugang zum Denken Hamanns über dessen eigenen Hinweis führe, seine Arbeiten eher als „Physiognomie“ denn als Textanalysen zu verstehen.¹⁰ Nur so könne man ein bestmögliches Verständnis des „lebendigen Wortes“ erreichen. Es ist dieser Ansatz, der Hamann weiter dazu führt, die Schöpfung selbst als Rede an das Geschöpf durch das Geschöpf zu verstehen,¹¹ der in einem weiteren Schritt bereits auf die Bedeutung der Ästhetik für Hamann verweist – erneut unter dem Einfluss Humes, dessen Theorie von Sprache theologisch transformiert wird und Natur als die poetische Sprache von Bildern interpretiert.¹²

In einem nächsten Schritt nimmt der Autor den Disput zwischen Hamann und seinem ehemaligen Schüler Herder auf. Beide stimmen in ihrer Kritik von Descartes' *cogito ergo sum* überein. Während jedoch Hamann erneut den theologischen Weg für seine Gegenargumentation wählt, sucht Herder die Begründungen im anthropologischen Bereich, was ihm seitens seines ehemaligen Mentors den Vorwurf des Anthropomorphismus einträgt. Wie auch schon in den vorangegangenen Ausführungen ist auch hier auffällig, wie Brose die problematische Seite hamannscher Argumentationslinien bzw. die offensichtliche Polemik vollkommen ausblendet. Selbst in der späteren Diskussion mit Mendelssohn, in der Hamann

in seinem Werk *Golgotha und Scheblimini* den Aufklärer mit dem Vorwurf scharf angreift, dieser verrate die Offenbarung als Philosoph und als Jude, verbannt Brose seine Ze'ev Leviys zustimmende Verurteilung der schon antijüdisch gefärbten Äußerungen Hamanns in eine Fußnote, während er über die Verbindung zur lutherischen Tradition die Position Hamanns zu begründen sucht.¹³

Das letzte Kapitel vor den eher zu kurz gehaltenen Schlussbemerkungen widmet sich dem offensichtlichen Höhepunkt im hamannschen Schaffen: seiner Metakritik an Kant. Detailliert und akkurat entwickelt Brose die Verbindungen und Bruchlinien zwischen den beiden Königsberger Denkern, wobei der Fokus nicht so sehr auf der Analyse kant'schen Denkens als vielmehr auf Hamanns Sicht der Kant-Hume-Verbindung liegt, wobei eine erstaunliche Abhängigkeit von ersterem zu letzterem konstatiert wird. Hamann geht sogar soweit, in Kant den „preußischen Hume“ zu erblicken.¹⁴ Aber obwohl Hamann sowohl in Kant als auch in Hume Verbündete gegen den von ihm so scharf angegriffenen Deismus erblickt, wirft er auch seinem Königsberger Kollegen vor, eine abstrakte Theorie zu entwickeln, die die dunkle und daher nicht zugängliche Seite menschlicher Existenz als *Apriori* jeglicher Vernunftakte unberührt lasse. Hamann wendet so Kants berühmte Definition der Aufklärung als Auszug aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gegen ihn selbst: Es sei die selbst gewählte Vormundschaft der Vernunft, unter die sich Kant (und mit ihm die gesamte Aufklärung) gebe.¹⁵

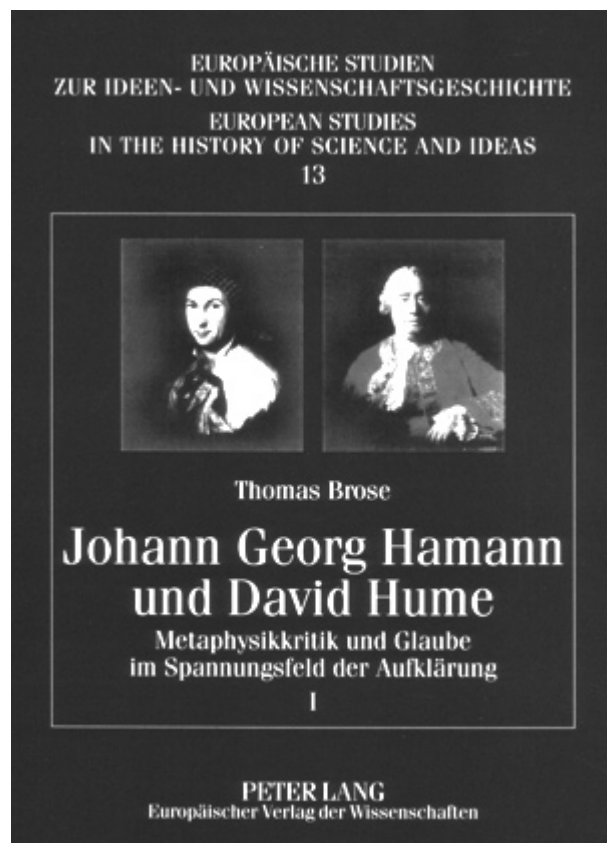
Gewürzt mit vielen philosophischen Bonmots bietet das Werk eine unterhaltsame Lektüre, die einen ausgezeichneten Überblick über das Werk Hamanns und seine Humerezep-tion vermittelt. Der recht große Anteil an biographischen Fakten und Einbindungen geht allerdings hin und wieder zu Lasten philosophischer und methodischer Klarheit. Erschwerend kommt die das ganze Werk durchziehende Sympathie des Autors für Hamann hinzu, da sie Brose durch fehlende Distanz an einer kritischen Analyse hindert. Es ist diese Ein-nahme einer fast durchgängig unkritischen Position gegen Hamann auf der einen Seite und einer oft vorschnell kritischen Argumentation gegen Hamanns denkerische „Gegen-spieler“, die dem Buch eine subjektive Färbung gibt und ihm so wissenschaftliche Objektivität nimmt. Obwohl Brose als Zielsetzung das Bereitstellen eines kritischen Instrumentari-ums für den Leser verspricht, das eine objektive Einschätzung der Fakten ermöglichen soll und sich gegen einen apologetischen Standpunkt verwahrt, ist damit der bleibende Eindruck der einer Apologie hamannschen Denkens.

Anmerkungen:

- 1 THOMAS BROSE, *Johann Georg Hamann und David Hume: Meta-physikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*, 2 Bde., Frankfurt am Main 2006, S. 17.
- 2 Ebd., S. 119.
- 3 Vgl. ebd., S. 35f.
- 4 Vgl. ebd., S. 189.
- 5 Vgl. ebd., S. 265.
- 6 Vgl. ebd., S. 384ff.
- 7 Vgl. ebd., S. 333.
- 8 Brose merkt an dieser Stelle an, dass in Deutschland die Rezep-tion der erkenntnistheoretischen Positionen Humes keineswegs gängig war, da es in Deutschland zunächst vor allen Dingen die politische Philosophie Humes war, die positiven Anklang fand.
- 9 Vgl. ebd., S. 355.
- 10 So Hamann in einem Brief an Herder am 20. Dezember 1774.
- 11 Vgl. BROSE, *Hamann und Hume*, S. 469.
- 12 Vgl. ebd., S. 483ff.
- 13 Vgl. ebd., S. 597f..
- 14 Vgl. ebd., S. 646.
- 15 Vgl. ebd., S. 678ff.

Besprochene Literatur:

THOMAS BROSE, *Johann Georg Hamann und David Hume: Meta-physikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*, (Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte / European Studies in the History of Science and Ideas, hrsg. v. / edited by Juha Manninen / Georg Gimpl, Vol. 13), 2 Bde., Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2006, Bd. 1: 330 S., Bd. 2: XIV, 465 S., 5 Abb., Pbk. 118,20 €, ISBN: 978-3-631-54517-1.



IV. TAGUNGSBERICHTE

„Er aber zürnt jenen, die ihren Verstand nicht gebrauchen.“ (Sure 10:100)

Tagung „Vernunft, Recht und Staat im Islam“ vom 3. bis 5. April 2009 in Tutzing

SUSAN GOTTLÖBER, M.A.

Ein friedliches Zusammenleben in persönlicher Freiheit in einer Demokratie zu fördern, das hat sich die Akademie für politische Bildung in Tutzing auf die Fahnen geschrieben.

Frieden, Rationalität, persönliche Freiheit – glaubt man dem Tenor vieler Medien, dann sind gerade diese Grundvoraussetzungen moderner westlicher Demokratien mit dem Islam, der jüngsten der drei monotheistischen Religionen, unvereinbar.

Aber was ist dran an den Vorwürfen einer im Herzen fundamentalistischen Religion, den Ängsten vor einer schleichen- den Islamisierung mit dem Ziel eines Gottesstaates? Wie ist es wirklich bestellt um Vernunft, Recht und Staat im islamischen Selbstverständnis? Um diesen brisanten Fragen nachzugehen, Aufklärung zu leisten als den Auszug aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit – einer Unmündigkeit, die durch einseitige Darstellungen der Medien, die ganz nach dem Motto handeln „good news are no news“ nach Kräften gefördert wird –, hatte die Tagungsleitung hochkarätige Fachleute geladen.

Den idealen Einstieg zur Verortung von Spannungsfeldern lieferte Professor Bobzin von der Universität Erlangen-Nürnberg mit dem Aufspannen des geschichtlichen Horizonts. Der Lehrstuhlinhaber für Orientalische Philologie tat dies in bewährter akademischer Manier. Objektiv und problembewusst sprach er das an, worüber erstaunlicher Weise zwischen westlichen und islamischen Intellektuellen Konsens zu herrschen scheint: die seit dem 15. Jahrhundert den islamischen Kulturkreis beherrschende Stagnation, die sich im weitgehenden Stillstand philosophischen Denkens ebenso ausdrücke wie in den sich nur sehr verzögert durchsetzenden technischen Innovationen. Umso erstaunlicher scheinen solche Entwicklungen deshalb, als man im Koran eine wiederholte Hochschätzung des Wissens findet.



Ömer Öszoy – Inhaber der Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Universität Frankfurt und Fachmann für Koranexegese – kam dann schon auf das Thema zu sprechen, das unter Theologen und Philosophen als eines der Hauptprobleme für die Modernisierung und Öffnung

des Islam gilt: die Diskrepanz zwischen dem als ewiges Wort Gottes geltenden Koran und einer Interpretation des Buches in seinem historischen Kontext. Öszoy zufolge ist die historisch-kritische Koranexegese eine im frühen Islam durchaus gängige Theorie, die nur durch verfestigte Traditionalismen im Lauf der Geschichte verloren gegangen sei. Allein so wünschenswert diese These ist – angesichts der Tatsache, dass die meisten Vertreter dieser Überzeugung (angefangen bei ihrem wohl prominentesten Vertreter Mohammed Arkoun) an westlichen Universitäten lehren –, bleibt sie doch bedenklich.

Auch die folgenden Vorträge des Religionswissenschaftlers und -theologen Bernhard Uhde aus Freiburg und des Juristen Mathias Rohe von der Universität Erlangen-Nürnberg suchten die Vorurteile einer irrationalen, mit den Menschenrechten nicht vereinbaren Religion außer Kraft zu setzen: So legte Uhde eine Religion dar, die nicht nur mit Denkern wie Avicenna und Averroes ihr aristotelisches Erbe ernst nehme, sondern sich auch selbst als Aufklärung gegen die anderen monotheistischen Religionen verstehe. Damit aber bedürfe, so Uhde, (zumindest im Selbstverständnis) der Islam genau genommen gar keiner Aufklärung, da er diese gleichsam schon hinter sich habe. Eine fragwürdige These, denn jede systemimmanente Position hat immer das Manko, die eigene Eingrenzung aus dem Blick zu verlieren. Das gilt im Übrigen auch für ein Denken, das seine eigenen rationalen Grundlagen nicht mehr zu transzendieren vermag und so zum System erstarbt – in einer erneuten selbstverschuldeten Unmündigkeit. Eine solche Erstarrung ist aber (und gerade auch von zeitgenössischen muslimischen Denkern) auch dem Islam immer wieder vorgeworfen worden. Grenzen erkennen heißt immer auch schon sie zu überschreiten, so die Worte Hegels. Womit? Natürlich nur mit der Vernunft selbst, die sich aber ihres eigenen blinden Fleckes bewusst bleibt und gerade aus dieser Fähigkeit zur ständigen Selbstüberschreitung ihre Dynamik und Größe zieht.



Perfekt glückte im Anschluss Mathias Rohe der Übergang zu den weiteren Kernpunkten der Tagung: Recht und Staat vor dem Hintergrund von Scharia und Fiqh. Der studierte Jurist und Islamwissenschaftler ließ keinen

Zweifel daran, dass auch in einer islamischen Fundierung ein Potential für Menschenrechte liegt. Zugleich schilderte er in einer erfrischend klaren Sprache ohne jeden Anflug von Polemik aber auch entscheidende Probleme: So leide die im Jahr 1990 veröffentlichte Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam – inhaltlich an die UN-Erklärung aus dem Jahr 1948 angelehnt – darunter, unter den Vorbehalt der Scharia gestellt zu werden. Für Rohe steht fest: In der Frage der Exekutive kann es keine Kompromisse geben, sie liegt allein bei den säkularen Institutionen des liberalen Staates.

Summa summarum schien die erste Quintessenz darauf hinauszulaufen, dass die bestehenden Probleme in und mit der islamischen Welt sich im Wesentlichen auf ein paar Missverständnisse beliefen; angesichts der enormen Probleme in der Empirie noch kein befriedigendes Ergebnis.

Am Sonntag aber zeigten sich doch noch die Bruchlinien einer bis dato eher auf Konsens ausgerichteten Debatte. So kam



mit dem Vortrag von Rabeya Müller, Mit-herausgeberin des viel-diskutierten Korans für Kinder, eines der Probleme ins Spiel, das immer wieder die Gemüter der breiten Gesellschaft erhitzt: die Stellung der

Frau im Islam. Obwohl nicht eigens Tagungsthema, zeigen sich gerade hier symptomatisch bestimmte Problempunkte. Denn wenn die *unitas intellectus*, wie Avicenna meint, wirklich alle Menschen eint, wenn Recht gleiches Recht für alle bedeutet, dann ist die Stellung der Frau in vielerlei Hinsicht exemplarisch. Und so verwahrte sich Frau Müller auch gegen die am Vortrag von Professor Uhde getätigte Aussage, generelle Benachteiligung von Frauen in der islamisch geprägten Welt sei nicht zu erkennen, sondern eher die Ausnahme – zwei Ministerinnen in Syrien sprächen eine andere Sprache; Äußerungen, die sich angesichts von gesprengten Mädchenschulen in Afghanistan auf eher dünnem Eis bewegen. Müller legte nun eine andere These vor: Die Unterdrückung der Frau werde wesentlich nicht von den islamischen Grundlagen, sondern vielmehr durch die tradierten Werte einer patriarchalisch-orientalischen Gesellschaft gefördert. In Anbetracht dessen, dass auch die syrischen Christen ihren Frauen keinesfalls die Freiheiten zugestehen, die im Westen (vielerorts übrigens auch erst in jüngster Zeit) so selbstverständlich geworden sind, kann dem nur zugestimmt werden. Dennoch bleibt angesichts der Tatsache, dass die Mehrzahl der Christinnen in der arabischen Welt in der Öffentlichkeit dennoch deutlich selbstbewusster und freier auftritt als ihre muslimischen Geschlechtsgenossinnen, die Frage nach einem zu einseitigen Kausalzusammenhang. So sollte man sich fragen, ob Übersetzungen des Korans wie die des Theologen Adel T. Khoury vielleicht nicht nur patriarchalische Interpretationen sind, sondern eben mehrheitliche Überzeugungen wiedergeben. Ernstnehmen des anderen Dialogpartners bedeutet nämlich genau das: Wahrnehmen des Anderen in seiner Andersheit. Moderne (und auch feministische) Übersetzungen – denen man allen Erfolg wünscht – tun sich vermutlich keinen Gefallen, wenn sie diese Tatsachen nicht mit im Blick behalten.



Den Abschluss der Tagung bildete der Vortrag des renommierten Islamwissenschaftlers Udo Steinbach, lange Jahre Vorsitzender des Deutschen Orient-Instituts. Er legte in klaren

Analysen dar, wie politische Hintergründe für die derzeitigen Probleme verantwortlich seien und auf welche die Neuentdeckung des Islam als Ressource Antworten gefunden habe – eben auch unter Einbezug der Gewaltkomponente. Auf der anderen Seite stehe der geistigen Verarmung einer unter Despotie ächzenden arabischen Welt die Dynamik der iranischen und auch türkischen Gesellschaft gegenüber. Es liege auch mit in den Händen der westlichen Welt, dass diese nicht zum Erliegen komme. Sprach nicht die Tatsache, dass amerikanische Panzer schützend auf das Ölministerium in Bagdad zurollten, während zur gleichen Zeit die ersten Plünderer das Nationalmuseum verließen, eine deutliche Sprache, die Wertsetzungen in der eigenen Gesellschaft und die Achtung vor der Kultur des anderen betreffend? Sätze, die zum Nachdenken anregen.

Und so endete die Tagung für den aufmerksamen Zuhörer mit vielen offenen Fragen – der besten Voraussetzung für einen offenen Diskurs: Warum tun sich rationale moderne islamische Ansätze – die von Soroush im Iran bis Arkoun viel zahlreicher sind, als gemeinhin angenommen – so schwer, an Dominanz zu gewinnen? Welchen Beitrag leistet die historische Entstehung, die den Islam von Beginn an auch als weltliches Reich begriff? Und welche Konsequenzen ergeben sich für die Menschenwürde aus einer gesellschaftlichen Grundlage, die der *umma* (Gemeinschaft) in Bezug auf das Individuum einen derartig hohen Stellenwert zuweist?

Ein fruchtbarer Dialog der Religionen und Kulturen, der dem anderen auf Augenhöhe begegnen will, bedarf immer zweier Prämissen: Konsens und Ernstnehmen von Differenzen. Vorzeitige Einigkeit wäre demzufolge ebenso ein Abbruch wie das Negieren aller Gemeinsamkeiten. Bildung bleibt der Schlüssel für Veränderung und Aufklärung. Das ist nicht nur im Sinne der Akademie, sondern auch Kants und des Korans: Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen – denn der Herr zürnt jenen, die ihre Vernunft nicht gebrauchen. In diesem Geist sind viele Fortsetzungen mehr als wünschenswert.

Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance

Jahrestagung der Gesellschaft für die Philosophie
des Mittelalters und der Renaissance (GPMR),

30.09.-2.10. 2009 in Trier

SUSAN GOTTLÖBER, M.A.

Die vom 30. September bis 2. Oktober von der Theologischen Fakultät Trier ausgerichtete Jahrestagung der Gesellschaft für Philosophie des Mittelalters und der Renaissance (GPMR) wirkte mit ihrem Thema „Herausforderung durch Religion?“ unter Teilnahme von 35 Referenten aus 8 Nationen (mit einem erfreulich hohen Anteil an Nachwuchswissenschaftlern) so gar nicht wie eine Diskussion im Elfenbeinturm der altheurwürdigen Geisteswissenschaften, sondern auf der Höhe der Zeit. Schon das Fragezeichen gibt Anlass zur Frage, inwiefern die Herausforderung nicht im Sinne einer negativen Deutung, sondern vielmehr als Bezugnahme auf die „orientierende Kraft“ der Religion – so der Leiter der Tagung Professor Gerhard Krieger, Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie I der Theologischen Fakultät – zu verstehen sei.

Dabei hat die GPMR, die als Ziel die fachliche Präsenz innerhalb der wissenschaftlichen Einrichtungen anstrebt und zugleich die Forschungen einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich machen will, in Prof. Andreas Speer mit dem Direktor des Thomas-Instituts der Universität Köln einen der einflussreichsten deutschsprachigen Kenner der mittelalterlichen Philosophie zu ihrem Vorsitzenden.

Die Theologische Fakultät Trier, deren Anfänge bis ins Jahr 1473 zurückreichen, hat selbst Erfahrungen mit der Herausforderung – allerdings nicht durch die Religion: 1798 durch die französische Revolutionsregierung aufgehoben, kann der Tagungsort selbst auf die praktischen Konsequenzen einer misslungenen Begegnung zwischen einer säkularisierten Aufklärung und der Theologie zurückblicken.

Schon der durch Prof. Günther Mensching, ehemaliger Direktor des Philosophischen Seminars in Hamburg, in die Geschichte geworfene Blick verweist auf die lange Tradition des berühmten Gegensatzpaares *pistis* (Glaube) und *sophia anthropon* (menschliche Weisheit). Dass das Motiv des „absurden Glaubens“ im Mittelalter in der modernen Theologie seine Renaissance erlebt, legt das dem westlichen Denken inhärente Spannungsverhältnis zwischen der „Richterin Vernunft“ (Kant) und einem Glauben frei, der sich weigert, seinen letzten Grund im Rationalen zu suchen. Es ist also der Dialog zwischen „Athen und Jerusalem“, die Anfrage an das Vermögen der Vernunft vor der Unendlichkeit und Unfassbarkeit des Glaubens, der bis zur Gegenwart den Diskurs bestimmt, wie der Münsteraner Theologe William Hoyer in einem späteren Vortrag überzeugend darlegte. Und doch ist es immer wieder wesentlich die Brücke der Vernunft – , so Bernd Goebel – über welche die Annahme der Herausforderung interreligiöser Begegnungen schon in der Scholastik gelingt, indem die üblichen Verweise auf Autoritäten zugunsten rationaler Argumente überformt werden.



Mit dem
Bogen zu
Islam und
Judentum

– von Maimonides bis hin zur Kabbala – stellt sich die Frage nach den eigenen, jeweils der spezifischen monotheistischen Religion zugeordneten Standpunkten und ihrer Rezeption in den „anderen“ Religionen – , auch wenn zu diesem Zeitpunkt aufgrund der sich erst allmählich entwickelnden Anerkennung der Eigenständigkeit des Anderen von einem „echten“ Dialog zu sprechen deutlich verfrüht wäre. So weist Jens Bakker darauf hin, dass die shari'ah ein zentrales, das islamische Weltbild konstituierendes Element in der islamischen Theologie darstelle. Diese Nutzung des Terminus „islamische Theologie“ macht es nun ihrerseits möglich, vom „Islam“ zu sprechen, ohne dem Vorwurf einer oberflächlichen Vereinheitlichung ausgesetzt zu sein – zwar steht man immer noch vor einem „Ganzen“, aber es entfaltet sich als Netzwerk, das selbst wiederum wesentlich durch den Diskurs konstituiert wird (wie auch die folgenden Beiträge zu herausragenden islamischen Denkern wie al-Ghazali oder al-Farabi belegten) und so eine ähnliche Vielfalt in der internen Struktur aufweist, wie man sie von der christlichen Innenperspektive bereits gewohnt ist.

Die folgenden Reflexionen über Abaelard und sein Religionsgespräch durch den Würzburger Philosophen Jörn Müller waren in vielerlei Hinsicht exemplarisch für den diskursiven Geist der Tagung, der häufig selbst bei Fachtagungen viel zu wenig zum Tragen kommt: das Zur-Sprache-kommen-Lassen des Anderen, das nur dann wirklich von Erfolg gekrönt sein kann, wenn die zugrunde liegenden Voraussetzungen geklärt werden können. Eine These, die schon früh daran erinnert, dass – so wie Böckenförde es einmal für die Demokratie ausdrückte – der Diskurs nicht die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit zu schaffen in der Lage ist.

Dass das große Thema, das bis heute das Symbol für den Dialog – und die Unstimmigkeiten – zwischen Philosophie und Religion darstellt, nicht fehlen darf, ist selbstverständlich: die Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem Aristotelismus, die über weite Strecken den mittelalterlichen Diskurs bestimmte. Bis heute gelten dafür Thomas von Aquin und sein Lehrer Albertus Magnus als exemplarisch – was leicht übersehen lässt, dass Denker wie Roger Bacon, Petrus Johannis Olivi oder Thomas Bradwardine ebenfalls einflussreich an diesen Auseinandersetzungen beteiligt waren.

Nun zeigt schon der Titel der Tagung in gewisser Hinsicht eine Grundspannung auf, die dem Religionsbegriff selbst innewohnt, der in seiner Struktur die Ausrichtung auf das Transzendente mit den rituellen Gepflogenheiten phänome-

nal gegebener Religionen miteinander verbindet. Und so war es nahe liegend und auch geboten, den Begriff der Religion selbst zu beleuchten: Knut Martin Stünkel nimmt in seiner Analyse des cusanischen Religionsverständnisses dann auch genau diese Spannung wieder auf, indem er den Religionsbegriff als „Kollektivsingular“ bestimmt, der durch die Arbeit am Begriff über die Spekulation hinaus zur Praxis drängt und so die Möglichkeiten einer aktuellen Konjektur eröffnet. Im wissenschaftlichen Gespräch erweist sich eine solche Offenheit als Voraussetzung und Ausdruck eines unruhigen, weil nie abgeschlossenen Denkens, das immer auf dem Weg ist.

Deutlich zeigten sich in den lebhaften Diskussionen aber auch die Grenzen eines Diskurses, der dann ins Stocken gerät, wenn nicht mehr weiter verhandelbare Wahrheiten religiöser Grundüberzeugungen aufeinander treffen. Aber wie auch bei der Bestimmung der Grenzen der Vernunft (u. a. durch die Religion) ist eine solche Aufweisung der Beschränkungen nur oberflächlich gesehen ein Negativum; nicht nur wird das dergestalt Begrenzte – in diesem Fall der Diskurs – vor Überforderung geschützt und dadurch stabilisiert, sondern im Aufzeigen der Grenze auch sofort die Dynamik in Gang gesetzt, die zu ihrer Überschreitung erforderlich ist. Zu fragen wäre, ob die schon im christlichen Gottesverständnis angelegte Rela-

tionalität, wie sie der Augsburger Theologe Thomas Marschler anhand der trinitarischen Gottesrede bei Albertus Magnus überzeugend als ein Element darlegte, das schon in der Scholastik einen zentralen Stellenwert in der philosophisch-theologischen Reflexion einnahm, nicht aus christlicher Sicht eine wesentliche Grundlage zu liefern imstande ist.

Für den Tagungsteilnehmer ergab sich mit dieser Konferenz die seltene Möglichkeit, gleichsam im Nachgang einen Dialog zu eröffnen, der das vermag, was der damaligen Zeit verwehrt blieb: ein Gespräch zwischen den verschiedenen Religionen, sich endlich im Austausch als gleichberechtigt gegenüber treten können, mit der Philosophie als Mittler und Gesprächspartner. Damit gelang der Tagung zweifelsohne etwas Seltenes: ein Brückenschlag, ohne die Differenzen zu verwischen. Zugleich etabliert sie die so wichtige Beziehung zwischen der Moderne und ihren Traditionen. Damit manifestiert sich in ihr über ein halbes Jahrtausend später eine Forderung des großen „Schwellendenkers“ Nikolaus von Kues: das Ausrichten auf eine Wahrheit, die den Wörtern und der Rede vorausgeht und so die Differenz zwischen Zeiten und Interpretationen zu überqueren vermag.

Interview mit dem Tagungsleiter, Prof. Dr. Gerhard Krieger (Trier)

Sehen Sie die Vorgabe „Herausforderung durch Religion“ auch als eine Möglichkeit, die wissenschaftlichen Studien der GPMR für eine interessierte Öffentlichkeit dergestalt zu öffnen, dass über das Fachwissen hinaus die Verbindung zu aktuell gesellschaftlich relevanten Themen hergestellt wird?

Krieger: Ich hatte zur Eröffnung der Tagung betont, dass ich das Thema „Herausforderung durch Religion“ durchaus im Bezug zur aktuellen Diskussion verstehe. Im Blick darauf sehe ich aber Herausforderung weniger unter dem Blickwinkel der „Schadensbegrenzung“ als vielmehr in Bezug auf die orientierende Kraft und Bedeutung von Religion – so, wie nach meinem Verständnis auch die philosophische Wahrnehmung der Religion im Mittelalter geschieht. Darüber hinaus möchte ich vorsichtig sein hinsichtlich einer „Herstellung einer Verbindung zu aktuell gesellschaftlich relevanten Themen“, da eine solche Verbindung einer wesentlich differenzierteren Darstellung bedarf.

Die Termini „Philosophie“ und „Religion“ erfahren im gegenwärtigen Sprachgebrauch sowohl eine Renaissance als auch eine dadurch hervorgerufene Verflachung. („Die Philosophie eines Unternehmens“, „Die Wiederkehr der Religionen“ etc.) Kann man Ihre Tagung auch als einen Beitrag dazu betrachten, im Rückgriff auf die Philosophiegeschichte eine erneute Klärung der Begrifflichkeiten zu leisten?

Krieger: Selbstverständlich diene die Tagung (auch) der Begriffsklärung, etwa in eben dem Sinne der präzisen Bestimmung dessen, was unter „Toleranz“ und „Dialog unter den Religionen“ zu verstehen ist, und zwar in historischer Differenz zwischen mittelalterlicher Auffassung und der unsrigen.

Welche Intention verbindet sich mit der Wahl des (Unter-)Titels, Philosophie im Singular, Religion aber sowohl im Singular als auch im Plural zu verwenden? Könnte man daraus schon auf das dem Begriff selbst inhärente Spannungsverhältnis schließen?

Krieger: Der angesprochene Wechsel in der Verwendung des Ausdrucks „Religion“ versteht sich relativ unproblematisch: Mit „Religion/Religionen“ fungiert der Singular als Sammelbezeichnung, ohne ein verbindendes oder gar wesentlich Allgemeines zu unterstellen, während mit „Religionen“ die tatsächlichen phänomenalen Erscheinungsformen angesprochen sind. Was die Verwendung des Ausdrucks „Philosophie“ betrifft, hat die Verwendung des Singulars eher stilistische Gründe: Wie und mit welchem Recht jeweils von „Philosophie“ gesprochen werden kann, wenn von derartigen Begegnungen die Rede ist, ist eine ganz andere Frage, die aber vom Titel der Tagung nicht ausgeschlossen wird.

Während (mittlerweile) die jüdische und die christliche Philosophie als in vielen Belangen eng verflochten angesehen werden, ist der Einbezug des Islam bisher eher die Ausnahme. Eine Folge sind Tagungen, die den Fokus entweder auf die christliche Philosophie/Religion oder die islamische ausrichten. Ist in diesem Sinne der Einbezug islamischer Denker und Ansätze auch als ein dialogischer Ansatz zu verstehen, der, statt einseitiger Ausleuchtung, von Beginn an die verschiedenen Gesprächspartner ins Spiel bringt?

Krieger: Ich persönlich glaube, dass das, was wir mit „Religionsdialog“ ansprechen, so im Mittelalter (auch im Kontext der Philosophie) nicht stattgefunden hat, d. h. ein Gespräch unter Religionen, in dem die jeweils andere Religion in ihrer Andersheit akzeptiert und insoweit gegenseitiges Verständnis und Verständigung gesucht wird. Mittelalterliches Denken hat dazu – nach meiner Auffassung insbesondere Nikolaus von Kues – insoweit Voraussetzungen geschaffen, als es die Standpunkthaftigkeit menschlichen Erkennens und Verstehens erkannt hat.

Phänomenologischer Workshop (22.5./23.5.09) in Klausenburg (Rumänien) zum Begriff der KONSTITUTION

MARTIN HÄHNEL, M.A.

Im heutigen alltäglichen intellektuellen Diskurs wird eine eigens geführte Untersuchung des philosophischen Begriffes der Konstitution größtenteils vernachlässigt. Das mag daran liegen, dass die Bedeutung des Begriffes etwas trivial erscheint und lediglich als terminus technicus Akzeptanz erfährt. Philosophiehistorisch lässt sich der Begriff und sein Gebrauch vor allem in der Transzendentalphilosophie seit Kant verorten. Im Bereich der Phänomenologie Husserlscher Prägung dient Konstitution vor allem als Kontrollbegriff für eine gewisse Form der bewusstseinsimmanenten Gegenstandsbildung und tritt in verschiedenen, komplexen Bezügen auf. Husserl selbst „hat den Begriff der Konstitution nie systematisch eingeführt“¹ – und so besitzt jener Terminus bis heute eine ambivalente Deutungsgestalt. Nichtsdestoweniger fand er vor allem in den Sozialwissenschaften Eingang. Somit bleiben viele Fragen offen: Wie steht es um diesen Begriff heute? Welche Deutungen erfuhr er in der Philosophie des letzten Jahrhunderts? Haben die klassisch-phänomenologischen Texte noch einen nicht ausgenutzten Kern oder ist das Konstitutionskonzept eine fruchtlose Theorie ohne irgendeinen praktischen Inhalt? Diese und andere Punkte wurden beim diesjährigen phänomenologischen Workshop der Rumänischen Gesellschaft für Phänomenologie (SRF) in Klausenburg besprochen. Teilnehmer aus Deutschland, Ungarn, Rumänien und Argentinien trugen ihre konstitutionstheoretischen Entwürfe zu Themen wie „Konstitution und Quasi-Konstitution“ (C. Ferencz), „Zeitkonstitution“ (L. Neil), „Der Begriff des Ursprungs bei Husserl“ (E. Cioflec), „Transzendente Reflexion“ (P. Varga), „Sedimentierung bei Husserl“ (D. Zuh), „Kategoriale Anschauung in der Sechsten Logischen Untersuchung“ sowie „Der Konstitutionsbegriff bei Edith Stein“ (M. Hähnel) vor. Höhepunkt des Seminars war der einführende Vortrag von Prof. Dr. Dieter Lohmar (Universität Köln,

Husserl-Archiv) zu Husserls Konstitutionskonzept, welches er in drei Modellen zu fassen versuchte: 1. Modell von Auffassung und Auffassungsinhalt, 2. Modell der passiven Konstitution und passiven Synthesis, 3. Modell der genetischen Konstitution. Lohmars Anliegen war es aufzuzeigen, dass das von Aktivität bestimmte erste Modell keinen Widerspruch zum passiven Entwurfscharakter des zweiten darstellt. Aktive Handlung des Deutens und synthetisches Restitutionsgeschehen tragen nach Lohmar in gleicher Weise zur Bildung des Ganzen, also zur Konstitution bei. Auf den Aspekt der Genese ging er nur kurz ein und wies in diesem Zusammenhang auf ein Zudeuten hin, welches uns durch ständig zu integrierendes Vorwissen erlaubt, das vormals statische Auffassung-Auffassungsinhalt-Modell nun als ein dynamisches zu begreifen.

Die anschließenden Diskussionsrunden beschränkten sich zumeist auf Problemfelder innerhalb des philosophischen Oeuvres von Edmund Husserl. Allerdings wurden auch konzeptuelle Weiterentwicklungen durch seine Schüler (Eugen Fink, Edith Stein etc.) diskutiert. Es lässt sich aber konstatieren, dass eine Behandlung der Konstitutionsfrage im phänomenologischen Kontext auch immer die Frage nach dem Selbstverständnis der Phänomenologie und ihrem Verhältnis zu anderen Disziplinen aufwirft. Die Tagung zeigte in erfreulicher Weise, dass die heutige Phänomenologie die Konstitutionsfrage, die Kant stellte und welche schon auf Aristoteles zurückgeht, wieder ins Bewusstsein zurückruft, um sie im Angesicht des aktuellen Erkenntnisstandes neu zu formulieren.

Anmerkungen:

- I E. STRÖKER, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt 1984, S. 116.

V. ZUM LEHRSTUHL

Reflexionen zur Lektüre im Oberseminar zu einer Phänomenologie der Gabe (7) „Es gibt.“

NICOLE RASCHKE, RENÉ RASCHKE

Zugang zur Gabeproblematik bot dem Oberseminar erneut der Ethnologe Marcel Mauss (1872 – 1950)², der in seinen soziologisch-ethnologischen Vergleichsstudien die Kreisläufigkeit der Gabe in archaischen und vormodernen Gesellschaften untersucht. Die Zirkulation von Geben, Annehmen, Zurückgeben entsteht aus Freiheit und Verpflichtung gleichermaßen und stabilisiert durch die Notwendigkeit gegenseitigen Vertrauens soziale Verhältnisse. Erst im Potlatch³, welcher die eigene Aufwertung des Gebers zum Ziel hat, muss notwen-

digerweise diese Reziprozität der Gabe gebrochen werden, indem das Ausmaß des Gebens ins nicht zu Übertreffende pervertiert werden kann. Die kritische Anfrage an Mauss lautet, ob seine Theorie hinreichend ist, das Phänomen der Gabe zu begründen: Ist die Gabe in Reinform mit den Beschreibungen in den Untersuchungen von Mauss wirklich erfasst? Nachdem in vergangenen Oberseminaren bereits klassische Philosophen des 20. Jahrhunderts zum Diskurs herangezogen wurden, standen Anfang Februar 2009 in Meissen kurze

Eterno. Tra un fiore colto e l'altro donato l'inesprimibile nulla.¹

Giuseppe Ungaretti (1888-1970)

Texte von Giorgio Agamben (1942 Rom)⁴, Ferdinand Ulrich (1931 Odrau/Mähren)⁵, Bernhard Waldenfels (1934 Essen)⁶ und Alain Caillé (1944 Paris)⁷ zur Diskussion. Im folgenden Artikel werden die Zugänge der Autoren zur Gabe vorgestellt und kritisch skizziert.

1. Giorgio Agamben: *homo sacer*

Hermeneutische Annäherung an Ferdinand Ulrich war die Lektüre einer Gegenposition zu Mauss, die von Agamben aus theologischen Vorgaben unseres Denkens philosophisch entwickelt wurde. Seinen Zugang entfaltet Agamben ausgehend von der Figur des *homo sacer*, der als außerhalb des Gesetzes Stehender das Gesetz selbst seines Anspruches beraubt – der Gerechtigkeit.⁸ Im Ursinn des Wortes *sacer*⁹ belegt sich ein Doppeltes, denn der Vogelfreie als Eckpfeiler eröffnet mit der Enttarnung des Gesetzten als Illegalität gleichsam einen Horizont der Hoffnung auf eine zukünftige Erfüllung von Gerechtigkeit. Das Messianische im Wesen des *homo sacer* zeigt Agamben auch an seinem Gabebegriff. Im Gegensatz zu Mauss, der den Pflichtcharakter der Gabe zur Gegenleistung herausstellt, entwickelt Agamben seine religionsphilosophische These nach Paulus. Ausgehend von der vorrechtlichen, ganz lebenspraktischen Verbindung von Glaube und Vertrag in einer Vertrauenshaltung eröffnet erst Paulus mittels der scheinbaren Spaltung „zwischen Glaube und *nomos*, zwischen persönlicher Treue und positiver Verpflichtung“¹⁰ den Raum der Unentgeltlichkeit. Diese „unentgeltliche Leistung, die von den obligaten Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist“¹¹, erscheint als uneinholbarer, qualitativer Überschuss. Gabe als Gnade entkoppelt den reglementierten Tausch und setzt das Spannungsfeld von Glaube und Vertrag zu seiner Vollendung außer Kraft: „Die Verheißung überbietet jede Forderung, die auf ihr gründet, so wie der Glaube jede Pflicht zur Gegenleistung überschreitet. Die Gnade ist dieser Überschuss.“¹² Der messianische Gedanke Agambens verleiht der richtungslosen Tragik bei Mauss einen durchbrechenden Sinn. Die Frage bleibt jedoch, ob sich Gabe so als uneinholbarer, qualitativer Überschuss der philosophischen Reflexion entzieht.

2. Ferdinand Ulrich: *Sein als Gabe*

Mit Ulrich wird die Frage nach dem Sein zur Frage nach der Gabestruktur von Sein. Sich abgrenzend von Aristoteles, der Sein im Jetzt adventlos vergeisen lässt, und Heideggers niemals sich schenkender Zukunft des Seins, verknüpft Ulrich erkenntnistheoretischen und ontologischen Zugang in seinem „Wagnis der Seinsfrage“ in Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. „Das Sein kann“, so Ulrich, „angezielt“ werden, wenn die Vernunft ‚leer‘ geworden und dem scheinbaren Reichtum der handfesten Seienden entworden ist.“¹³ In Anlehnung an Thomas ist das Anzuzielende im Gang des Denkens das Sein. Denken nach Ulrich ist kreisendes Denken, welches dynamisch zwischen Mitte (Sein) und Peripherie (Seiendes) schwingt. Dieses Schema bricht Ulrich gleichsam mit Hegel auf und markiert drei wesensmäßige Zustände¹⁴: erstens die Löschung des Seins, in welcher die Bewegung des Denkens beim Sein in der Mitte des Kreises getilgt bleibt und sich das Sein als Gabe im Seienden in einer Fülle des Alltags vollzieht. Zweitens die Bewahrung, in der das Denken

als Bewegung auf das Sein hin sein gelassen wird, da es damit wesentlich immer schon am Ziel ist, denn die Bewegung auf das Sein hin ist das Ziel. Und schließlich drittens die Aktuierung, in der das Denken so immer wieder immer schon neu einsetzt. So wird Sein bestimmt als sich verströmendes Sein, als *actus ultimus*, welcher sich durch und durch gibt. Sein lässt sich nicht be-greifen. Das Sein als *actus ultimus* unterscheidet Ulrich so radikal von Gott. Sein ist die erste Wirkung Gottes. Sein wird nicht als mediales gedacht, sondern in einer spiegelnden Abgründigkeit wird Sein immer schon als ganz im Seienden gegeben. Sein ist reine Gabe. So ist es als solches kein Selbstverhältnis, es hält nicht an sich, denn es ist uns ganz gegeben. Aber nicht im Sinne des uferlos lebensweltlich Handhabbaren und auch nicht in unendlich verstellter Entzogenheit, sondern restlos und rein vollzieht sich Sein als Gabe im Seienden, als eben jene Fülle des Alltags. Somit bleibt bei Ulrich die heideggersche Verdeckung des Seins durch das Seiende sekundär. Sein hat eher Lichtcharakter und ist Spiegel des Seienden. So wie der Blick in den Spiegel nicht den Spiegel sieht, sondern alles, was er sieht, ist nur durch den Spiegel frei gegeben, und zwar gratis und ohne auf die Geberfrage zu drängen. So leuchtet Sein im Seienden auf und lässt sich nicht in sich fixieren, denn es ist nicht Grund, von dem etwas ableitbar wäre, sondern *Abgrund*, „kein Grund, der in sich Boden hätte“¹⁵. Daher ist Sein „durch und durch *Gabe*“ und hat sich im Seienden schenkend keinen Ort, an dem es sich besitzt, an dem es als *Gegenstand* gedacht werden könnte, „dann wäre das Sein nicht restlos gegeben“¹⁶.

Wie lässt sich nun das um das Sein als Mitte kreisende Denken verstehen? Das Vermögen der Vernunft, eine „Mitte“ des Seins zu denken, setzt das Denken nach Ulrich in eine kreisende Bewegung. Die Metapher des Kreises zeigt uns die ontologische Differenz. Aber nicht im Sinne der Starrheit eines geschlossenen Kreises, der seinen Mittelpunkt festschreibt. Sondern die ontologische Differenz ist der sich nie schließende Kreis des sich vollziehenden Denkens, und somit ist das Denken „zutiefst *spekulativ*! Spekulativ durchschaut die Vernunft die Seienden auf das Sein, ohne sie jemals linear auf das Sein hin reduzieren zu können“¹⁷. Das Sein als Mitte ist uneinholbar, denn „der ‚lineare Fortschritt‘ der ratio kann niemals zum in sich geschlossenen Kreis um diese Mitte gemacht werden“¹⁸. Dieser dunklen Seite des Denkens setzt Ulrich das Lichthafte des Seins entgegen. Die Suche kennt die Gewissheit des Gesuchten. Das Zielende im Denken ist das Sein, das Sich-Verausgaben des Denkens ist jenes Licht des Seins und erstarrt sofort in der zu sich oder zur Ruhe kommenden *Reflexion*, da es seine Zielgerichtetheit abwirft. Denken in Bewegung, als Suche, als spekulativer Akt ist somit Denken im Licht des Seins. In der Fixierung entzieht sich eben dieses Licht, und der Akt des Denkens, der am Licht des Seins teilhat, gerinnt zum geschlossenen Kreis, der eben gar nicht bestimmen kann, was Sein ist. Indem sich Denken jedoch verausgabt, partizipiert es am Sein. Und so bleibt Sein nicht in der Unbestimmtheit des Nichterscheinens, sondern erscheint als Sinnfülle des Seienden zugänglich – im Unterwegssein des zielenden Denkens. Sein vollzieht sich nach Ulrich in einer Vergeblichkeit – sich ganz im Seienden gebend, ganz ohne auf den Geber zu verweisen verausgabend, ganz umsonst freigebend und dem Nehmenden ganz vergebend.

3. Bernhard Waldenfels: Gabe als Überschuss

Im Unterschied zu Ulrich findet Waldenfels seinen Zugang zum Phänomen der Gabe lebensweltlich. An linguistischen Beispielen spannt sich das korrelative Verhältnis von Geben und Nehmen auf. Der Dativ als Gebe-Fall, die Vielfalt und Flexibilität der Semantik und die Ambivalenz von Ausdrücken indogermanischer Sprachen lassen bereits mehr erahnen als eine bloße Geben-Nehmen-Struktur. Mit Mauss zeigt Waldenfels das labile Gleichgewicht zwischen Geben und Nehmen, welches einer Sicherung bedarf. Geben und Nehmen hebt sich nicht einfach auf oder zerfällt in eine Beliebigkeit, sondern benötigt als dynamische Korrelation immer schon ein näher zu bestimmendes Drittes. Die Sicherung des Gleichgewichts kann ein Tauschvertrag gewährleisten. Waldenfels betont jedoch im so notwendigen Tauschvertrag eine Lücke. Die Verbindlichkeit eines Vertrages begründet sich nicht im Vertrag: „Legal ist, was das Gesetz befiehlt, nicht das Gesetz selbst“¹⁹. Zur Schließung der Lücke reichen nachweislich weder kommunitaristische²⁰ noch deontologische²¹ Begründungen der Verbindlichkeit im Vertragsverhältnis: „Sie tendieren dahin, alles, was dem Anderen gegeben wird, entweder einem allgemeinen Gesetz zu unterwerfen oder es in ein Lebensganzes einzufügen.“²²

Es stellt sich für Waldenfels folglich die Frage, ob es nicht andere Formen des Gebens gibt, die selbst noch diesen offenen Austausch von Gabe und Gegengabe überschreiten. Dieses andere Geben transzendiert den Regelkreis von Abgaben und Anrechten, die Mauss in seinen Beobachtungen beschreibt. Waldenfels zeichnet in der Gabe allererst ein bestimmtes Moment aus: den Überschuss. Dieser ist Außer-ordentliches, Durchkreuzendes und eben gerade nicht Antwortendes, Relatives, Zielerfüllendes. Geben übersteigt Gesetzeserfüllung. Reine Gabe ist reiner Überschuss, ohne auf Gegengabe zu warten. Die Antwort findet sich in einem Nehmen, was Empfänger dessen ist, worauf es antwortet, und doch nimmt, als nehme es nicht. Es geht demnach nicht darum, etwas zu geben und etwas zu nehmen. Sondern es zeigt sich gerade im Übermaß des Gebens, das keine Ziele oder Transaktion verfolgt, ein „es gibt“, das doch keinen Geber kennt. Problematisch ist hier, dass Gabe genau in diesem Moment der reinen Gabe nach Waldenfels selbst verschwindet, sich auflösen droht, phänomenologisch nicht mehr zu untersuchen ist. Zur Veranschaulichung dieser dynamisch gespannten Struktur des Gebens führt Waldenfels Beispiele seiner phänomenologischen Untersuchungen an, die genau jenes Aufbrechen in den Blick nehmen können. Die Eigenart des Geschenks, welches durch die Verpackung in die Verborgenheit gerückt wird, unterbricht den Kreislauf eines vertraglichen und pflichtgemäßen Leistungsaustausches.²³ Das Phänomen des Gebens ohne Einforderung einer Gegenleistung als Wesensmerkmal des Schenkens findet sich auch im Versprechen und Vergeben.²⁴ Beide würden sich selbst verlieren, würden sie sich einklagen lassen. Ebenso zeigt sich die Ambivalenz der Gabe im Bitten und Danken als alltäglichen Ritualen, die sich weder auf reine Floskeln reduzieren lassen noch reiner Anspruch sein können. Im Spannungsfeld von absoluter Fixierung durch feste Strukturen und absoluter Hingabe und damit Ausgabe kristallisiert sich mit Waldenfels das Gabephänomen heraus. Am Ende verweist er als „spiegel- und echobesessener Europäer“ auf

eine ostasiatische Übung des Nichts, „die Abwesendes nicht anwesender macht, als es ist“²⁵.

4. Alain Caillé: Gabe als bedingte Unbedingtheit

Alain Caillé wählt eine soziologisch begründete anthropologische Annäherung an Gabe. Dabei legt er ein an Hobbes *homo homini lupus* erinnerndes Menschenbild zugrunde. Damit ist eine Unbedingtheit im sozialen Handeln, so auch Gabe, immer zugleich an etwas gebunden und nie bedingungslos. Im Konditionalen wiederum findet sich immer auch etwas Nicht-Konditionales, etwas radikal Unbedingtes. Dieses wechselseitig beobachtbare Paradoxon ist Kern seiner Entfaltung zur bedingten Unbedingtheit.²⁶ Er unterscheidet vier Arten des Verhältnisses von Bedingtheit und Unbedingtheit und beansprucht damit, das Problem des scheinbaren Widerspruches, den er am Beispiel der scheinbar unbedingten Unterstützung hilfsbedürftiger Menschen (Sozialhilfe) zeigt, aufzulösen.²⁷ Im Rahmen seines engen Gabe-Begriffes, seines festen Menschenbildes und der daraus resultierenden Gesellschaftstheorie scheinen seine Ausführungen diesem Anspruch gerecht zu werden. Modellierend erarbeitet er ein geschlossenes theoretisches System von Wirklichkeit, welches diese aber zugleich verengend entstellt. Das Phänomen der Gabe bleibt somit bei ihm deutlich unterbestimmt. Auf Ungarettis Zitat im Titel dieser Darstellung hätte er vermutlich nur folgende Antwort: A rose is a rose.²⁸

Fazit

Vielleicht bieten genau diese polarisierenden Sichtweisen der im Laufe des Seminars erarbeiteten Zugänge die Möglichkeit, das Phänomen der Gabe vom Wesen her in seinem Facettenreichtum zu bestimmen. Über Position, also was Gabe ist, und Negation, also was Gabe genau nicht ist, schärft sich nach und nach der Blick für das, was uns immer schon vor dem geistigen Auge steht, wenn wir von Gabe sprechen. Freizulegen, was sich eben immer schon vollzieht, ist Aufgabe der Phänomenologie, und mit der typischen Art von Peter Sloterdijk ließe sich sagen:

„So richtig professionell ist die Philosophie von heute [...] nur dann, wenn sie vorführen darf, wie sie etwas sagen würde, wenn sie etwas sagen würde. Aber natürlich ist sie viel zu reflektiert, um etwas zu sagen – sie hütet sich vor weltanschauungsrelevanten Affirmationen wie das gebrannte Kind vor dem Feuer. Aus der Liebe zur Weisheit ist ein multinationaler Irrtumsvermeidungskonzern geworden, der Sicherheit verspricht wie eine Erste Allgemeine. Im Beinahe-nichts-Sagen und in der klugen Enthaltung von zu weit gehenden Behauptungen – und welche Behauptung geht nicht zu weit – leistet die moderne Philosophie Unglaubliches.“²⁹

Anmerkungen

1. Ewig. Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten das unaussprechbare Nichts.
2. M. MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1990. Er gilt mit diesem Werk (im Original: *Essai sur le don*, 1923) als Begründer des modernen Gabediskurses. So ist die Lektüre seines Werkes unumgänglicher Ausgangspunkt einer Phänomenologie der Gabe. Dies kann jedoch nicht ausreichend sein, da Gabe in seiner ethnologischen Theorie für eine philosophische Analyse unterbestimmt bleibt.

- 3 *Potlatch* bezeichnet das verschwenderische Konkurrieren im Akt des Gebens, bis die Gabe von einem der beiden Parteien nicht mehr erwidert werden kann. Agonale Gabevorgänge sind von nicht-agonalen Gabevorgängen zu unterscheiden. F. ADLOFF / S. MAU, *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a. M. 2005, S. 13-14 und S. 61-72.
- 4 G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, S. 131-138.
- 5 F. ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961, S. 17-28.
- 6 B. WALDENFELS, „Geben und Nehmen“, in: DERS., *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994, S. 586-626.
- 7 A. CAILLÉ, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a. M. 2008, S. 100-124 und S. 198-205.
- 8 Historische Belege für homines sacri, also Entrechtete, sind z. B. Juden im Dritten Reich und Häftlinge in Guantanamo.
- 9 Geheiligt / verflucht.
- 10 AGAMBEN, *Zeit*, S. 134.
- 11 Ebd., S. 133.
- 12 Ebd., S. 134.
- 13 ULRICH, *Homo abyssus*, S. 18. Die phänomenologische Einstellung ist augenscheinlich.
- 14 Ebd., S. 20.
- 15 Ebd., S. 26.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd., S. 27.
- 18 Ebd.
- 19 WALDENFELS, *Geben und Nehmen*, S. 603.
- 20 In Aufhebung von Eigenem und Fremden wird der Vertrag hinfällig.
- 21 Der Vertrag ist zu einer formalen Verbindlichkeit geschrumpft.
- 22 WALDENFELS, *Geben und Nehmen*, S. 605.
- 23 Ebd., S. 618-622.
- 24 Ebd., S. 622-626.
- 25 Ebd., S. 626.
- 26 CAILLÉ, *Anthropologie der Gabe*, S. 100f.
- 27 Ebd., S. 101-108.
- 28 Ebd., S. 106.
- 29 P. SLOTERDIJK, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt a. M., 2009, S. 89f.

Literatur

- G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006.
- F. ADLOFF / S. MAU, *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a. M. 2005.
- A. CAILLÉ, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a. M. 2008.
- M. MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1990.
- P. SLOTERDIJK, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt a. M. 2009.
- F. ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961.
- B. WALDENFELS, „Geben und Nehmen“, in: DERS., *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

Mensch-Sein als Mann und Frau? Der Zusammenhang von Ichhaftigkeit/ Personalität und Geschlechtlichkeit – ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie.

Vorstellung eines Dissertationsprojektes

ANNA MARIA MARTINI, M.A.

Insbesondere geht es darum, folgende Fragen in den Blick zu rücken: Was haben Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit mit Personalität und Menschenwürde zu tun? Welche Bedeutung bzw. welcher Sinnhorizont öffnet sich durch die Beschäftigung mit dem Thema Geschlechtlichkeit im Blick auf das Personsein des Menschen? Oder andersherum gefragt: Inwiefern sind Geschlechtlichkeit und Leiblichkeit Bedingungen der Möglichkeit für Personalität? Lässt sich etwa „Menschsein als eigenständige Aufgabe, beschreibbar als ‚der Weg von mir zu mir‘ [...] jenseits von Leib und Geschlechtlichkeit“ ansiedeln? (HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Der übergangene Leib? Zur Kritik der Gender-Forschung*.) In der vorliegenden Arbeit soll versucht werden, einer Antwort auf diese Fragen näher zu kommen. Sofern wir immer schon leiblich-geschlechtlich verfasst sind, müssen diese anthropologischen Konstanten auch Bedeutung haben für unser personales Würdeverständnis, aus dem sich letztlich die Menschenrechte, unser Rechtsverständnis usw. herleiten. Die Frage nach der Würde unseres Personseins hat in der abendländischen Geistesgeschichte, besonders innerhalb der Philosophie (und Theologie) eine lange Tradition. Anders ist es mit dem Thema Geschlechtlichkeit (und Leiblichkeit). Hier bedarf es noch einer umfassenden Denk- und Forschungsarbeit. So sehe ich meine Aufgabe darin, die Themen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit mit der Frage nach der Personalität zu verknüpfen und die bei-

den Felder neu in Zusammenhang zu denken. Denn es zeigt sich, dass beide Bereiche eng miteinander zusammenhängen, ja sich gegenseitig sogar bedingen. Die These lautet: *Weil wir geschlechtlich-leiblich verfasst sind, haben wir Personwürde bzw. sind wir personal.* Oder anders: *Personalität (man kann auch sagen: Ichhaftigkeit) ist erst möglich aufgrund von Leiblichkeit/ Geschlechtlichkeit.* Die Geschlechtlichkeit ist gleichsam das Bindeglied bzw. der Durchgangspunkt zwischen Immanenz und Transzendenz. Das ist im Folgenden zu begründen. Das Ziel der Arbeit ließe sich auch wie folgt formulieren: Es ist zu zeigen, dass sich über das Phänomen Geschlechtlichkeit ein Argument gegen strikten Naturalismus auf der einen und gegen pure Leibvergessenheit auf der anderen Seite formulieren lässt. Es eröffnet sich damit für das Phänomen als solches ein neuer Bedeutungshorizont. Methodisch werden dabei insbesondere der phänomenologische und der religionsphilosophisch-hermeneutische Zugang zum Tragen kommen.

Warum ist das Zusammendenken von Leib, Geschlecht und Person ein heute mehr denn je notwendiges und einzuforderndes Desiderat? Um einerseits einer Naturalisierung/ Biologisierung des rein Körperlichen und andererseits einer Tendenz zur Leibfeindlichkeit/Leibvergessenheit etwas entgegenzusetzen. Und: Weil sich im virtuellen Zeitalter die Frage nach der Wirklichkeit ganz neu stellt. Sofern sowohl auf der einen Seite der Leib und/oder auf der anderen Seite der Geist

(das Geistig-Seelische, das Personale) als konstruierbar und nicht wesentlich vorhanden aufgefasst werden, wird damit auch der Begriff der Personwürde brüchig. Das betrifft außerdem die Stiftung eigener Identität und Sinnhaftigkeit. Außerdem gilt: Den Menschen als „Neutrum“ (als reine ungeschlechtliche Vernunft z. B.) zu denken, hieße ihn in gewisser Weise als solchen abzuschaffen, denn er wäre weder geboren noch sterblich – also schlichtweg unirdisch.

Anmerkungen

- 1 HELEN SCHÜNGEL-STRAUHMANN, *Die Frau am Anfang – Eva und die Folgen*. Freiburg i.Br. (Herder) 1989, S. 5.

- 2 Ebd.
3 Vgl. ebd., auch S. 12.
4 Gen 2,7.
5 Schüngel-Straumann 1989, S. 103.
6 Vgl. ebd., S. 141.
7 Ebd., S. 143.
8 Vgl. Gen 1,27.
9 Vgl. JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990.
10 MICHEL HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München (Alber) 2004, S. 152.
11 Ebd., S. 288.

Liebe als Kommunikationsmedium und Affektion. Ein Theorienvergleich zwischen der Systemtheorie von Niklas Luhmann und der Lebensphänomenologie von Michel Henry

Vorstellung einer Magisterarbeit

SOPHIA KATTELMANN

In dieser Magisterarbeit geht es nicht primär um das Phänomen der Liebe, sondern um den Vergleich von zwei scheinbar sehr unterschiedlichen Denkansätzen. Da sich die beiden Denker Luhmann und Henry innerhalb ihrer Ansätze mit dem Phänomen der Liebe beschäftigt haben, können diese Phänomenanalysen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theorien verdeutlichen. Als tertium comparationis für diesen Theorienvergleich reichen die Analysen zum gleichen Phänomen nicht aus, entscheidender für den Argumentationsgang der Magisterarbeit ist, dass sich beide Autoren in ihrem Denken an der Phänomenologie Husserls orientieren.

Für die Systemtheorie von Luhmann scheint eine phänomenologische Interpretation allerdings fragwürdig. Luhmann versteht sich selbst nicht als Phänomenologe, sondern als Soziologe. Allerdings wird in dieser Arbeit der Anspruch Luhmanns, die Phänomenologie Husserls innerhalb seiner Systemtheorie abbilden zu können¹, ernst genommen. Das heißt, Luhmann wird mehr oder weniger gegen seinen eigenen Anspruch als Phänomenologe gelesen. Als Soziologe beansprucht Luhmann, soziale Phänomene in einer ihnen entsprechenden Weise analysieren zu können². Anders ausgedrückt, bewältigt Luhmann ein soziologisches Problem, nämlich das intersubjektivitätsproblem jenseits der Subjektivität und damit genuin soziologisch³. Luhmanns Anspruch kann damit als phänomenologischer Anspruch interpretiert werden, weil es ihm – genau wie der Phänomenologie – darum geht, sich den Phänomenen in einer Weise zuzuwenden, die ihnen gerecht wird.⁴ Dabei geht es nicht darum, zu prüfen, inwieweit Luhmann diesen Anspruch innerhalb der Soziologie einlöst. Sondern es interessiert, inwieweit Luhmanns „phänomenologischer“ Anspruch in Bezug auf soziale Phänomene phänomenologisch nachvollzogen werden kann. Die begrifflichen Voraussetzungen, um solche Überlegungen nachzuvollziehen, hat Luhmann selbst gegeben, indem er ein eigenes Verständnis phänomenologischer Begriffe vorlegt, die innerhalb seiner Systemtheorie relevant werden.

Wenn in dieser Magisterarbeit die Phänomenanalysen von Luhmann und Henry verglichen werden, erfolgt das aus einer

phänomenologischen Perspektive. Dabei lautet die zentrale These dieser Arbeit: Die Systemtheorie von Luhmann kann innerhalb der Lebensphänomenologie von Henry verstanden werden. Oder anders ausgedrückt, die Systemtheorie beruht auf lebensphänomenologischen Voraussetzungen.

Sowohl Luhmann als auch Henry beschreiben die Liebe als ein Phänomen, das sich auf das Erleben und Handeln von Personen auswirkt. Dabei kommen beide Autoren zu dem Ergebnis, dass in der Liebesbeziehung das Erleben dem Handeln vorausgeht. Das heißt, das liebende Handeln orientiert sich nicht an einem Zweck, sondern orientiert sich daran, wie es als Handlung erlebt wird. Die Liebe erscheint im Wechselspiel von Erleben und Handeln innerhalb einer Liebesbeziehung. Dieses Wechselspiel zwischen Erleben und Handeln untersuchen Luhmann und Henry in unterschiedlicher Weise.

Luhmann beschreibt das Wechselspiel von Erleben und Handeln als Kommunikation. Aber nicht bei jeder Kommunikation handelt es sich um Liebe. Liebende Kommunikation unterscheidet sich von anderen möglichen Kommunikationsformen wie z. B. Geld, Macht oder Wahrheit⁵ anhand der jeweils verwendeten Codes. Bei Liebe wird anhand des Codes persönlich/unpersönlich kommuniziert, bei dem Medium Geld verläuft die Kommunikation entlang des Codes Zahlung/Nicht-Zahlung, bei der Macht entlang des Codes Macht/Ohnmacht und bei der Wahrheit wird entlang des Codes wahr/unwahr kommuniziert. Als Form der Kommunikation ist das Kommunikationsmedium dabei immer als die Einheit der Differenz des Codes zu verstehen. Luhmann versteht Liebe damit als ein Verhaltensmodell, „das einem vor Augen steht, bevor man sich einschiff, um Liebe zu suchen“⁶. Das bedeutet nicht, dass Liebe nichts mit Gefühlen zu tun hat. Allerdings liefert der Code die Grundlage dafür, Gefühle auszudrücken, zu bilden, zu simulieren, anderen zu unterstellen oder zu leugnen.

Auch Henry ist der Meinung, dass die Liebe im Wechselspiel von Erleben und Handeln in Erscheinung tritt. Dieses Wechselspiel von Erleben und Handeln gründet nach Henry in ei-

ner transzendentalen Dynamik, die er absolutes transzendentes Leben nennt. Diese (transzendentes Leben genannte) transzendente Dynamik erlebt jeder lebendige Mensch in seinem je individuellen Lebensvollzug. Auch die Liebe wird zunächst individuell erlebt, bevor sie sich im Wechselspiel von Erleben und Handeln zweier Menschen zeigt. Gemäß der Lebensphänomenologie wird die Liebe als Affektion erlebt. Das heißt, sie zeigt sich als unmittelbar erlebte Empfindung. Den Liebenden zeigt sie sich als das Erleben einer passiv erlittenen Freude. Die Form der Passivität, die der Liebe zukommt, verweist auf eine Aktivität, die sich als spontane Freude äußert. Dieses Wechselspiel zwischen Passivität und Aktivität des Empfindungserlebnisses der Liebe eines einzelnen Menschen wird analog zu dem Wechselspiel von Erleben und Handeln zwischen zwei Menschen gesehen.

Die Vergleichsgröße, anhand derer die Phänomenanalysen von Luhmann und Henry verglichen werden, bietet das Intentionalitätskonzept, das beide in Anlehnung an Husserl entwickelt haben. Die Betrachtung der beiden Intentionalitätsverständnisse gibt Aufschluss darüber, in welches Verhältnis die Ergebnisse der Phänomenanalysen zueinander gesetzt werden können.

Luhmann konzipiert Intentionalität als das Setzen einer Differenz. Der Akt des Setzens einer Differenz stellt die Einheit dieser Differenz dar. Die Einheit dieser Differenz ist nur durch das Setzen einer weiteren Differenz zugänglich. Das bedeutet, dass die Analyse dieses Aktes des Setzens einer Differenz, also der intentionale Akt als solcher, in einem Regress endet. Insofern Luhmann seine Theorie mit einer Differenz beginnt, kann er den *Akt des Setzens* einer Differenz theoretisch nicht einholen.⁷

Die Lebensphänomenologie geht diesem Problem aus dem Weg, indem sie von einer in sich differenzierten Dynamik ausgeht, die sich zirkulär selbst ermöglicht. Dieser Zirkel wird jenseits des Sozialen und des Individuellen als transzendente Dynamik verstanden. Innerhalb der Lebensphänomenologie

kann mithin das formale Setzen einer Differenz verstanden werden als der erlebte Vollzug dieses Aktes, in welchem eine Differenz gesetzt wird.

Für das Verhältnis von Liebe als Kommunikationsmedium und Liebe als Affektion heißt das, dass dem Kommunikationsmedium Liebe, welches die Liebe formal über eine Differenz versteht, eine Affektion vorausgeht, die sich in einer Weise vollzieht, die es erlaubt, sie von anderen Affektionen zu unterscheiden. Dieses Unterscheiden ist im Vollzug dieser Affektion noch nicht realisiert, aber potenziell gegeben. Das heißt, diese Affektion kann als eine Differenz von persönlich und unpersönlich aktualisiert und im weiteren Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung als Kommunikationsmedium Liebe beobachtbar werden.

Der Theorievergleich kommt damit zu dem Ergebnis, dass die Systemtheorie von Luhmann um die lebensphänomenologischen Grundlagen von Henry erweitert werden könnte. Da dann sowohl der Mensch als auch soziale Systeme in derselben transzendentalen Dynamik begründet werden, könnte mit einer solchen Fundierung der Systemtheorie die Beziehung des Menschen zu sozialen Systemen analysiert werden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996, S. 33f.
- 2 Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1991, S. 33.
- 3 Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 81.
- 4 Vgl. LUHMANN, *Soziale Systeme*, S. 11f.
- 5 Vgl. ebd., S. 222.
- 6 NIKLAS LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982, S. 23.
- 7 Vgl. HANS RAINER SEPP, *Luhmann liest Husserl*, in: Jaromir Breidak et al. (Hrsg.), *Phänomenologie und Systemtheorie*, Würzburg 2006, S. 89.



Die Bildung Europas.

Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit

Vorschau auf die Internationale Tagung an der TU Dresden vom 15. bis 18. Juni 2010
in Zusammenarbeit mit dem Mitteleuropäischen Zentrum für Philosophie der Karls-Univ. Prag

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, HANS RAINER SEPP

Das Konzept

Wenn Bildung – wie es zumeist geschieht – mit *Lebensbedürfnissen* in einen Zusammenhang gebracht wird, ist zu fragen, ob dies nicht einer Voraussetzung unterliegt, die dem Wesen des Menschlichen nicht in seinem vollen Umfang entspricht. Bildung wird demzufolge zumeist entweder – negativ – als eine bloße Zutat angesehen, als eine Verzierung des gesellschaftlichen Lebens, das rudimentäre Lebensbedürfnisse im Umkreis von Speise, Kleidung und Gesundheit überhöht, selbst somit nicht einem unmittelbaren Bedürfnis des Lebens entspricht, dabei aber ex negativo auf dieses verwiesen bleibt; oder sie wird – positiv – direkt dem Bedürfnis unterstellt: den Annehmlichkeiten des Lebens oder der Lebensbehauptung

selbst, für die Wissen Macht ist. Beide Weisen, Bildung aufgrund von indirekten oder direkten Lebensbedürfnissen zu bestimmen, lassen sich von Interessen und jeweiligen Zwecksetzungen leiten, ohne den sinnhaften Charakter der Bildung auszuweisen, ohne zu zeigen, dass Bildung zwar *lebensnotwendig* ist, nicht aber darin aufgeht, der Notdurft des Lebens zu dienen. Bildung ist an sich nicht dadurch zu bestimmen, dass sie darauf reduziert wird, ein Zweck des menschlichen Lebens zu sein, sondern sie betrifft dieses Leben selbst und als solches; und nur in dem Maße, wie sie das Leben selbst betrifft, kann sie ‚zweckmäßig‘ sein, ohne ihrem eigenen Sinngehalt zuwider zu laufen.

Wenn Bildung notwendig für das Leben ist – welcher Notwendigkeit des Lebens untersteht sie, und in welchem Sinn ist hierbei von ‚Leben‘ die Rede: im Unterschied zu einem Leben, das sich aus Bedürfnissen definiert? Wenn es darum geht, Bildung aus einem Kontext des menschlichen Lebens zu verstehen, das nicht schon auf Bedürfnisse verwiesen ist, wird die Frage an eine Klärung des Menschseins selbst verwiesen. Wenn aber die Bestimmung des Menschen darin liegt, dass er nicht bestimmt und eben nicht auf Lebensbedürfnisse festgelegt ist, sondern sie *transzendieren* kann, dass er aber gerade deshalb sich immer von neuem bestimmen und festlegen muss, darf dies nicht dazu führen, konkrete, positiv bestimmte Bildungsziele schon für Bildung selbst auszugeben oder auch nur zu meinen, damit Bildung selbst erfasst zu haben und ihr gerecht geworden zu sein.

Nicht festgelegt zu sein, heißt, in einem grundlegenden Sinn *frei* zu sein: nämlich die Freiheit zu haben, sich eine Fassung zu geben, und sich die Freiheit zu nehmen, sich dem Zwang einer Fassung zu entziehen. Diese Freiheit zu übernehmen – das ist, die *Möglichkeit* zu haben, Möglichkeiten zu verwirklichen oder sich ihnen zu verweigern: Der Status des Menschen ist ein Sein im Möglichen, seine Notwendigkeit, sich für bestimmte Möglichkeiten und damit gegen andere zu entscheiden und selbst noch die Möglichkeit zu haben, sich einem Leben in Möglichkeiten zu verschließen. Nicht nur Religion und Philosophie, auch Kunst im weiten Sinne von Bauen und Bilden sind Bereiche, in denen sich dieses Drama des Möglichen abspielt.

Was ist hierbei die *Leistung Europas*? Lassen sich wesentliche Merkmale dafür ausfindig machen, dass in Europa die Bildung des Möglichen und damit die Möglichkeit der Bildung eine besondere und unverwechselbare Struktur erlangten? Erschloss Europa mit seinem spezifischen Bezug auf (Selbst-) *Transzendenz* eine genuine Dimension, sich dem Möglichen, dem immer wieder Anderen gegenüber zu verhalten? Gründen hier die Utopien, ja letztlich die Versuche, den Entzug, das radikal Andere, mithin *Alterität* zu denken? Und wie beeinflusst dies die Bestimmung von Freiheit und Möglichkeit selbst, den Stil der Reflexion, den Stil, sich Traditionen, relativ fest Gefügtem, gegenüber zu verhalten?

Von hier aus erwächst die Aufgabe einer Klärung von Formen des europäischen Ethos, die als solche schon bildende Potenz besitzen (a), sowie von Formen des europäischen Ethos in Kontexten reflexiver, beabsichtigter Bildungsarbeit (b): Denn beide Bereiche des Ethos bergen Potentiale, das Mögliche zu gestalten und in europäischen Menschenbildern zu verwirklichen. Es gilt, darin auch regionale und epochale Abweichungen, die Chancen für heute und morgen sein können, ans Licht zu bringen. Konzepte des (bildenden) Ethos und des Ethos von Bildung reihen sich somit in eine *Topographie des Bildungspotentials in Raum und Zeit* ein, in eine Topographie, mit der das imaginäre Land des dem Menschen Möglichen vermessen wird.

Die weiterführende Frage (c) wäre, wie hieraus Kriterien für die gegenwärtige und künftige Bildungsarbeit zu gewinnen sind. Müsste sich folglich eine Klärung des Bildungspotentials – der Aufweis dessen, was sich schon in konkreter Geschichte erschloss – nicht notwendigerweise mit einer möglichst großen Vielfalt an Konzepten des Ethos auseinandersetzen, um daraus eine größtmögliche sachliche Spannweite zu gewinnen

und so für die eigene Zeit, den eigenen Ort ein möglichst großes Offenhalten des Möglichen zu erlangen? Zu dieser Spannweite gehört freilich auch ein Gefälle, das sich an den Realitäten orientiert, die zu einer Zeit, für einen Ort bestehen. Denn ein Bildungskonzept, das seiner Zeit dienlich sein will, wird erfolgreich nur dann sein, wenn dieses Konzept es versteht, die Spannweite des Möglichen mit der jeweiligen Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Andererseits wird eine sich in der Realität erprobende Konzeption auch nur in dem Maße auf sicheren Beinen stehen, wie sie es vermag, nicht nur die Spannweite des Möglichen in einer bestimmten Lebenswelt, sondern noch die Bedingungen der Möglichkeit von Bildung vor den Blick zu bekommen. Die Grundthese wäre also: *Der Erfolg jeglicher Bildungsarbeit hängt davon ab, die Tagesfragen in Hinblick auf die eigenen Voraussetzungen zu überschreiten, um das Unausgeschöpfte wirklich werden zu lassen und ferner das Prinzip des Möglichen selbst tiefer zu erkunden.*

Eine Arbeit an der Bildung, die sich auf solche Voraussetzungen besinnt, wendet sich zugleich gegen Verengungen. Hier gründet auch die Möglichkeit einer spezifischen Ideologiekritik als einer Kritik an der Verengung von Möglichem. Die utilitaristische Umdeutung der Lebensnotwendigkeiten in Lebensbedürfnisse ist selbst eine solche Ideologie; sie ist Ideologie, weil sie die Bedeutung von Bildung in einem positiven, endlichen Sinn festmacht, der selbst nicht wiederum ausgewiesen und begründet wird. Die Meinung, eine philosophische Befragung der Bedingung von Bildung sei abstrakt und nur die Formulierung bestimmter Bildungsziele konkret, ist demzufolge ebenso unbegründet. Es ist vielmehr umgekehrt: Das vermeintlich Konkrete ist abstrakt, weil es auf ungeklärten Fundamenten ruht.

Der *Bildung Europas* nachzufragen besagt demzufolge ein Mehrfaches:

1. die mannigfachen Weisen von Lebenswelt aufzudecken, die jeweils einen eigenen Ort in seiner Zeit bestimmen, so dass damit ein Spielraum von Handlungsmöglichkeiten bereitsteht: Formen des europäischen Ethos, die für sich schon bildend sind;
2. ebenso die unterschiedlichen Weisen zu erschließen, zu diesen Bestimmungen des Möglichen selbst noch Stellung zu beziehen: Formen des europäischen Bildungsethos, der ausdrücklichen Reflexion auf spezifische Bildungspotenzen.
3. Da bereits jegliche solche Stellungnahme eine Überschreitung des Lebens in seinem ursprünglichen Ethos darstellt, sind die Transformationswege zu befragen: Welches Potential von Freiheit wurde in Europa erschlossen, um das entdeckte bzw. reflektierte Mögliche intra- wie interkulturell zu vermitteln? Inwiefern *ist* die Bildung Europas in diesem Sinn eine Maßgabe für menschliche Bildung schlechthin, inwiefern *kann* sie es überhaupt sein?
4. Bei all dem geht es um das Freilegen einer Wechselwirkung: *Europa bildete sich* – entstand als dieses spezifische, in sich heterogene Kulturgebilde –, *indem es auf seine Weise bildete*, d. h. einen spezifischen Bezug zum Möglichen als der Bedingung der Möglichkeit von Bildung ausgestaltete. Anders gefragt: Welchen Horizont an Freiheit enthält das Thema Bildung in Europa?

Gesichtspunkte für die Tagungsarbeit

Die Tagung wird sich vornehmlich zwei großen Themenkomplexen widmen:

1. Die Relevanz europäischer Ethosformen für eine Arbeit an der Bildung

Die Tagung wird spezifische europäische Menschenbilder auf ihre Potenz hin befragen, bildend zu wirken und dieses Wirken seinerseits zu reflektieren: Inwiefern entfalten unterschiedliche Lebensauffassungen und Menschenbilder heterogene Konzepte, den Menschen zu ‚bilden‘? Was kann diesem Abhängigkeitsverhältnis von Menschenbild und Bildungskonzept für die Beurteilung von theoretischen Haltungen, welche die Wirklichkeiten und Möglichkeiten von Bildungsstrukturen der Lebenswelt selbst noch reflektieren, entnommen werden? Welche Funktion besitzen also ausdrückliche europäische Bildungskonzepte – überhöhen sie nur vorhandene Bildungsstrukturen, oder erschließen sie einen gänzlich neuen Bereich, sich zu der Notwendigkeit einer Selbst- und Fremdbildung zu verhalten? Welche Möglichkeiten hat Europa insbesondere für die Aufgabe erschlossen, sein Bildungspotential vor der Verfestigung in Ideologien – in bild(ungs)gebenden Idolen – zu bewahren, welche unterschiedlichen Strategien der Auflösung von Idolen, der Ideologiekritik, wurden in unterschiedlichen europäischen Zeiten und Räumen entwickelt? Was bedeutet vor dem Hintergrund der *Vielfalt* eu-

ropäischer Menschenbilder und ihrer reflexiven Verarbeitung der Gedanke der *Einheit*, wie er im Bildungsgedanken der *universitas* der Universität zum Ausdruck kommt? Was fordert dieser Gedanke in Hinblick auf die Grundbestimmung der Bildung als eines Hineingehaltenseins ins Mögliche: Was ist hier der Spielraum des Möglichen – im Kontext des Notwendigen und Wirklichen? Wie vermittelt sich Europa damit an sich selbst und die übrige Welt?

2. Das Prinzip Möglichkeit

Was hat Europa zur Erfassung dieses Spielraums des Möglichen, wie er sich für und durch Bildung vollzieht, beigetragen? Diese Frage zielt auf die Freilegung des *theoretischen Bindeglieds*, das einerseits zwischen einer Bestimmung der menschlichen Existenz als einer solchen, die in Mögliches gehalten ist, und andererseits konkreten Bildungszielen und den Strategien ihrer Verwirklichung in beständiger Spannung zum Anderen vermittelt. Anders formuliert: Was ist es, das vor den Extremen einer nur realitätsfernen Spekulation wie auch einem ausschließlichen Aufgehen in Tagesgeschäften bewahrt? Wie lässt sich der Entwurf theoretisch fassen, der als Horizont von Freiheit und möglicher Selbstbestimmung im Gedanken von Bildung in Europa mitläuft?

Zur Abbildung: Gotha, Schloss Friedenstein, Bibliothek; **Autor:** Ludwig Jürgen, 17. 4. 1985; **Quelle:** Deutsches Bundesarchiv.

Neuerscheinungen und Vorankündigungen

MONOGRAPHIEN

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, SUSAN GOTTLÖBER, RENÉ KAUFMANN, HANS RAINER SEPP (Hgg.), *Europäische Menschenbilder*, Dresden (Thelem) 2009, 486 Seiten, ISBN: 978-3-939888-50-5, 49,80 €.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Menschin*, Kvelaer (Butzon & Bercker) 2009, 285 Seiten, ISBN: 978-3-766-61313-4, 19,90 €.

WOLFGANG RIEß, *Der Weg vom Ich zum Anderen. Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein*, Dresden (Thelem) 2009/10, 570 Seiten, ISBN: 978-3-939888-58-1.

ANNA MARIA VAN SCHURMAN, *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine / Abhandlung über die Befähigung des Geistes von Frauen für die Gelehrsamkeit und die höheren Wissenschaften* (1641), zweisprachige Textausgabe: lt.-dt., hg., eingel. übers. u. komm. von Michael Spang, Würzburg 2009, 210 Seiten, ISBN: 978-3-826041-56-3, 49,80 €. **Buchkurzvorstellung (Anna Maria Martini, M.A.):** Dieses Buch zeigt das faszinierende Portrait einer der bekanntesten gelehrten Frauen des 17. Jahrhunderts. Es werden biographische Einblicke gegeben; die Stellung der Dissertatio im Leben der Autorin und in ihrer Bedeutung für die gesamte Frühneuzeit wird eindrucksvoll herausgestellt. Die Dissertatio selbst ist zweisprachig abgedruckt (lateinisch-deutsch). Sie ist im Stile einer *quaestio disputata* verfasst und ein Beitrag innerhalb der sogenannten *Querelle des femmes*, einer länger andauernden und kontrovers geführten Diskussion um den Status der Frau und ihre Befähigung zu Bildung und wissenschaftlicher Betätigung. Michael Spang zeigt nun im Detail den Werdegang und die Verbreitung, die Editions-geschichte der Dissertatio auf; er beleuchtet ihren Argumentationsgang ausführlich und ordnet sie in den gegebenen historischen Zeitkontext ein. In den begleitenden Analysen wird ein breiter Horizont aufgespannt, der die weitreichende Korrespondenz van Schurmans und ihren Einfluss in der Wissenschaftslandschaft deutlich werden lässt und der die frühe Neuzeit mit ihren Umbrüchen und Neuerungen lebendig vor das innere Auge malt.

ARTIKEL, REZENSIONEN

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ,

- Art. „*Edith Stein*“, in: Hans-Rüdiger Schwab (Hrsg.), *Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert*. 39 Porträts, Kvelaer (Butzon & Bercker) 2009, S. 235-248.
- „*Ringens um die ewigen Fragen*“. *Edith Steins Bedeutung*, in: Ernst Freiberger Stiftung (Hg.), *Edith Stein*, Berlin (be.bra wissenschaft) 2008, S. 35 – 110.

- *La bestia sociale*, in: Giulia Paola di Nicola / Attilio Danese (Hgg.), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Soveria Mannelli (Rubbettino) 2009, S. 95 – 192.
- *Wahrheit in der Postmoderne: Verschüttungen und Neuaufbrüche*, in: Hans Thomas / Johannes Hattler (Hgg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Darmstadt (WBG) 2009, S. 45 – 57; 64 – 69.
- *Romano Guardini und Martin Heidegger: Person als Antwort auf Existenz?*, in: Peter Reifenberg (Hg.), *Romano Guardini*, Mainz 2009, S. 173 – 195.
- *Samstagslage. Religion in (post)säkularer Zeit*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2009), S. 51 – 62.
- *Edith Stein's Little-Known Side: Social Philosophy out of the Spirit of Phenomenology*, in: *American Philosophical Quarterly* 83, 4 (2009), S. 555-581.

RENÉ KAUFMANN,

- „*Body in pain*.“ *Ein phänomenologischer Blick auf Aporien der philosophischen Leidbetrachtung*, in: Hans Rainer Sepp, Ion Copoeru (Ed.), *Phenomenology* 2008, Bd. V: *Selected Essays from Northern Europe* (2009).
- „*Ideologie*“ (Haupt- und einführender Überblicksartikel zum Themenschwerpunkt), in: *P&S. Magazin für Psychotherapie und Seelsorge* 4 (2009), S. 16-21.
- *Neurotheologie und Mystik, oder Von neuronalen Staus und mystischen Ekstasen*, in: *Theologie und Philosophie*, 84, 3 (2009), S. 422-428.
- *Zu einer prominenten Wortmeldung im aktuellen französischen Gabe-Diskurs: Alain Caillé, Anthropologie der Gabe (2008)*, in: *Diskurs. Politikwissenschaftliche und geschichtsphilosophische Interventionen*, 1/2009, S. 137-143. [Rezension]
- *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in einer Biodizee. Ludger Lütkehaus' natologische Ansätze zu einer „Philosophie der Geburt“ (2006-2008): Natalität. Philosophie der Geburt (2006), Das nie erreichte Ende der Welt. Erzählungen von den ersten und letzten Dingen (2007), Vom Anfang und vom Ende. Zwei Essays (2008)*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* (2009). [Sammelrezension]

SUSAN GOTTLÖBER,

- Art. „*Edith Stein*“, „*Lorenzo Valla*“, „*Franz von Baader*“, in: Stefan Jordan / Burkhard Mojsisch (Hgg.), *Philosophenlexikon*, Ditzingen 2009.
- „*Zwischen Konsens und Bruch. Tagung zum Thema Islam*“, in: *Die Tagespost* (15.04. 2009) 62, 44, S. 7.
- „*Der Mensch als ens amans – das Menschenbild Max Schelers als Zugang zum Anderen und Fundierung einer Dialogphilosophie*“, in: Pawel Walczak / Enrico Sperfeld (Hgg.): *Phänomenologie als Dialog. Die Entwicklung der phänomenologischen Bewegung durch den Ideentransfer zwischen Ost und West*, Zielona Góra 2009, S. 45-53.

Autoren

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Prof. Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., 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. Jhdt.s, Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft, (religionsphilos.) Anthropologie d. Geschlechter. [Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de]

SUSAN GOTTLÖBER, M.A. (geb. 1976), bis 2009 Lehrbeauftragte am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden); 2009 abgeschlossene Promotion zum Thema: „Das Prinzip der Relationalität: Nikolaus Cusanus' ontologisches Erkenntnismodell als epistemische Begründung eines Toleranzkonzeptes und Fundament eines interreligiösen Diskurses“. ; 2009/10 contract lecturer im Department of Philosophy an der National University Maynooth (NUIM Irland).[demitras@gmail.com]

MARTIN HÄHNEL, M.A. (geb. 1980), Studium der Philosophie, Romanistik, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden). [parpadeo@gmx.de]

RENÉ KAUFMANN, M.A. (geb. 1972), seit April 2004: wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Promotionsvorhaben (Arbeitstitel: „*Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik*“). [Rene.Kaufmann@tu-dresden.de]

SOPHIA KATTELMANN, M.A. (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. [Sophia.Kattelmann@mailbox.tu-dresden.de]

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

RENÉ RASCHKE (geb. 1983), 2008 Examen für das höhere Lehramt am Gymn. für Geschichte und Ethik/Philos. (TU Dresden), [Rene.Raschke@gmx.de]

TATIANA SHCHYTTSOVA, Professorin für Philosophie und Leiterin des Zentrums für philosoph. Anthropologie an der Europäischen Universität für Humanwissenschaften Vilnius; Herausgeberin der kulturphilosophischen Zeitschrift *Topos* (seit 2000); Forschungsschwerpunkte: Existentialphänomenologische Philosophie, Phänomenologie der Intersubjektivität; Ethik bzw. Bioethik; Sozialphilosophie. [t_shchytsova@mail.ru]

Inhalt		Impressum
MARTINI, <i>Editorial</i>	1	
I. THEMENSCHWERPUNKT <i>GESCHLECHTLICHKEIT DES MENSCHEN</i>		
MARTINI, <i>Kurze Einführung in Thematik.</i>	2	
GERL-FALKOVITZ, <i>Gender: Eine Theorie auf dem Prüfstand.</i>	3	
SHCHYTTSOVA, <i>Memento nasci.</i>	10	
II. ZUR DEBATTE		
KAUFMANN, <i>Homo Ideologicus und die Gefahr des Postideologischen.</i>	15	
III. REZENSIONEN		
MARTINI, <i>Gerl-Falkovitz, Frau – Männin – Menschin (2009).</i>	28	
KAUFMANN, <i>Newberg, Der gedachte Gott (2008), Absturz und Zwie- licht. 50 Jahre „La Chûte“ v. A. Camus (2008), Lévinas, Verletzlichkeit und Frieden (2007), Schnädelbach, Religion i. d. modernen Welt (2009), Bolz, Das Wissen der Religion (2008), Berger et al., Das Böse in der Sicht des Islam (2009), Benk, Gott ist nicht gut und nicht gerecht (2008), Deuser, Religionsphilosophie (2009), Aulinger, Theodizee (2008).</i>	30	
RASCHKE, <i>Préfontaine, Metaphysik der Innerlichkeit (2008), Huth, Re- sponsive Phänomenologie (2008).</i>	51	
GOTTLÖBER, <i>Brose, J. G. Hamann und D. Hume (2006).</i>	56	
IV. TAGUNGSBERICHTE		
GOTTLÖBER, <i>„Vernunft, Recht und Staat im Islam“ (Tützing, 3.- 5.4. '09); Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philoso- phie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance – Jahrestagung der GPMR (Trier, 30. 9. - 2. 10. 2009).</i>	59	
HÄHNEL, <i>Phänomenologischer Workshop zum Begriff der Konstitution (Klausenburg/Rumänien, 22. 5. - 23. 5. 2009).</i>	63	
V. ZUM LEHRSTUHL		
RASCHKE, <i>Oberseminar zu einer Phänomenologie der Gabe (7).</i>	63	
MARTINI, <i>Vorstellung des Dissertationsprojektes.</i>	66	
KATTELMANN, <i>Vorstellung der Magisterarbeit.</i>	67	
Tagungsvorschau: <i>„Die Bildung Europas. Eine Topographie des Mögli- chen im Horizont der Freiheit“, Dresden 15.-18.06.2010.</i>	68	
<i>Neuerscheinungen am Lehrstuhl.</i>	70	
AUTOREN	71	

Herausgeber:

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

Redaktion, Satz und Layout:

René Kaufmann.

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

Tel.: 0351/463-36438/-32689,

Fax: 0351/463-37051,

Email: rene.kaufmann@tu-dresden.de,

homepage: www.theodizee.eu,

Postanschrift: TU Dresden, 01062 Dresden.

Verlag:

Selbstverlag des Lehrstuhls.

Druck:

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

Auflage:

200 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April-Juni und Oktober-Dezember).

ISSN 1865-1186 (Printversion)

ISSN 1865-1194 (Onlineversion)

Homepage:

[http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/
philosophische_fakultaet/iph/reph](http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph)

Die Texte sind urheberrechtlich geschützt. Ihre Weiter-
verwendung ist unabhängig vom Weiterverwendungsme-
dium nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors
gestattet, die Verwendung kurzer Passagen im Sinne von
Zitaten nur mit vollständiger Quellenangabe.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Verfasser voll verant-
wortlich. Die Redaktion nimmt jederzeit gern Bestellungen
entgegen.

Spenden erbeten an:

Kontoinhaber: TU Dresden

Kontonummer: 850 015 22

Bankleitzahl: 850 000 00 (Deutsche Bun-
desbank, Filiale Dresden).

**Verwendungs-
zweck:** *Kodierter Zahlungsgrund:
060106/56*