

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 27, CH-4415 Lausen

Sekretariat: Dr. Kirstin Zeyer, Auf der Horst 33, D-48147 Münster

Quästor: Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim

Übriger Vorstand: Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer;
Andreas Siemens

Bulletin Nr. 17 / Februar 2009

Inhalt

Vorwort	2
<i>Christian Graf</i>	
ARTIKEL	
Wahrheit des Lebens und Wahrheit des Glaubens	5
<i>Rolf Kühn</i>	
WÜRDIGUNG	
„Wenn es gelänge, wenigstens einen Beitrag zu leisten, so wäre das viel.“ Rede anlässlich der Trauerfeier für Prof. Dr. Gerhard Huber am 14. November 2007.....	19
<i>Armin Wildemuth</i>	
REZENSION	
Georg Maier, Ronald Brady, Stephen Edelglass: Being on Earth. Practice in Tending the Appearances	23
<i>Harald Schwaetzer</i>	
REZENSION	
Michael Reder / Josef Schmidt: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas	30
<i>Christian Graf</i>	
WIEDERABDRUCK	
Philosophie und Christentum. Eine Ansprache an Studenten	38
<i>Heinrich Barth</i>	
Anzeigen und Impressum	55

Vorwort

Nach dem Rücktritt Prof. Dr. Armin Wildermuths als Präsident der Heinrich Barth-Gesellschaft ist an der Generalversammlung vom 31. Mai 2008 mit dem Vorsitz auch die redaktionelle Verantwortung für das Bulletin der Gesellschaft an mich übergegangen. In dieser Funktion möchte ich unsere Leser zunächst herzlich begrüßen und danach sogleich das anschließen, was hier zweifellos am Platz ist: eine kleine Würdigung meines Vorgängers.

Prof. Wildermuth hat die Heinrich Barth-Gesellschaft seit ihrer Gründung 1996 mit großem Einsatz – und dies in jeder denkbaren Beziehung – geführt und gefördert. Zu den Bulletins, für deren Konzeption er ebenfalls von Anfang an verantwortlich war, hat er selbst viele Texte beige-steuert. Ein Blick auf die nach Autoren geordnete Liste der Beiträge auf der Homepage (www.heinrich-barth.ch) zeigt eine beeindruckende Vielfalt und Bandbreite der dabei behandelten Themen. Manche auswärtigen Referenten, die Wildermuth im Laufe der Zeit zu Vorträgen nach Basel eingeladen hat, erinnern sich sicher noch an ein wunderbares Diner im *Donati*, einem der besten Lokale Basels, sowie an einen großzügigen, liebenswürdigen und humorvollen Gastgeber.

Es könnte jedoch sein, dass Wildermuth sich im Kreis der Barth-Gesellschaft manchmal trotz allseitiger Berufung auf Barth etwas einsam vorkam, hatte doch Barths Denken – und dies spricht nicht gegen seine Bedeutung – auch Menschen angesprochen, die nicht primär von der akademischen Philosophie herkamen, sondern von anderen Wissenschaften und Lebenszusammenhängen her einen Zugang zu ihm gefunden hatten. Diese überließen dann das Eingehen auf komplexere Fragen des Systemzusammenhangs gerne den „Fachphilosophen“, in der Meinung wohl, es handle sich um Spezialprobleme ohne besondere lebensgeschichtliche Relevanz. Als Wildermuth etwa die entscheidenden Passagen aus dem Kapitel zur „transzendentalen Begründung“ in Barths „Erkenntnis der Existenz“ mit uns besprechen wollte (im Dezember 2000, vgl. Bulletin 5 [2001]), ließ sich eine gewisse Diskrepanz zur Interessenslage anderer Teilnehmer unschwer erkennen. Solch andere Voraussetzung für den philosophischen Diskurs ist an sich nicht zu tadeln; aber für denjenigen, der sich mit den Kernpunkten eines Denkens beschäftigt und deren Relevanz gerade auch für die das Leben bedrängenden Fragen zu erkennen meint, ist es doch etwas enttäuschend, darin keine Gefolgschaft zu finden. Hinzu kommt, dass das Ergebnis einer derartigen Beschäftigung keineswegs auf mehr Resonanz stößt, wenn es „Fachphilosophen“ vorgetragen wird. – Mir scheint aber, dass sich in jüngster Zeit die Anzeichen dafür mehren, dass Barth jetzt auch auf der Ebene der akademischen Philosophie zur Geltung gebracht werden kann, ohne dass deshalb die unstrittige und hoch zu veranschlagende unmittelbare Lebensbedeutung seines Denkens unterschlagen werden müsste.

Es bleibt mir, Wildermuth für seinen über Jahre und oft auch im Verborgenen geleisteten, ungewöhnlichen Einsatz für die Heinrich Barth-Gesellschaft und deren

Anliegen ganz herzlich zu danken. Diesem allgemeinen Dank möchte ich dann aber auch noch einen spezifischeren beifügen: An dem Kolloquium mit den Phänomenologen in Prag im Jahr 2004, mit dem ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Ausweitung und Intensivierung der internationalen Kontakte in Sachen Barth getan wurde, verzichtete er, der die Begegnung initiiert hatte, auf ein eigenes Referat und überließ die Vorstellung Heinrich Barths uns Jüngeren (Jens Soentgen, Harald Schwaetzer und mir). Dieser noblen Geste gilt hier mein besonderer Dank.

Auf die Generalversammlung vom 31. Mai hin war ein weiterer Rücktritt angekündigt worden: Er betraf *Dr. Georg Maier*, der sich aufgrund starker und zunehmender gesundheitlicher Beeinträchtigungen gezwungen sah, nach dem Amt des Quästors auch die Verantwortung für Fertigstellung und Versand der Bulletins weiterzugeben. Auch ihm haben wir hier einen ganz herzlichen Dank auszusprechen für all die während Jahren und zuletzt unter vielerlei Beschwerden treu geleistete Arbeit. Wir freuen uns sehr, wenn er weiterhin, jetzt als von allen Pflichten entlastetes Mitglied, die Veranstaltungen der Barth-Gesellschaft mit seiner Gegenwart und seiner warmen Anteilnahme an den Anliegen Heinrich Barths bereichert. Als Würdigung seiner jahrelangen Bemühungen, Barths Erscheinungsphilosophie für eine Phänomenologie der Wahrnehmung und einen veränderten, existentiell beteiligten Zugang zur naturwissenschaftlichen Problematik fruchtbar zu machen, ist die von *Prof. Dr. Harald Schwaetzer* verfasste Besprechung des Buches *Being on Earth* zu lesen, an dessen Entstehung Maier entscheidenden Anteil gehabt hat.

Gedacht werden soll in diesem Heft ferner unseres Ehrenmitglieds *Prof. Dr. Gerhard Huber*, der im November 2007 verstorben ist. Ich erinnere mich daran, wie er nicht allzu lange Zeit vor seinem Tod noch – und schon sehr gebrechlich – die Reise von Zürich nach Basel auf sich genommen hatte, um, wie es seiner Gewohnheit entsprach, einer Veranstaltung der Gesellschaft beizuwohnen. Wir behalten ihn nicht nur als Denker mit weitem Horizont und eigenständigem, mit großer Beharrlichkeit verfolgtem Interesse im Gedächtnis – ich selbst empfinde höchste Bewunderung angesichts der Übersicht, von der etwa seine zusammenfassende Darstellung der Philosophie Heinrich Barths zeugt –, sondern auch als äußerst lebenswürdigen Menschen. Zu seinem Gedenken bringt das vorliegende Heft die Würdigung, die *Prof. Dr. Armin Wildermuth* anlässlich der Trauerfeier vom 14. November 2007 in Zürich vorgetragen hat.

Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man die offenkundige Bedeutung, die dem *christlichen Glauben* als Hintergrund der Philosophie Heinrich Barths zukommt, zu einen maßgeblichen Teil für die bis heute weitgehend ausgebliebene Rezeption seines Werks verantwortlich macht. Auf Seiten der Philosophie konnte der Verdacht aufkommen, hier werde von „außerphilosophischen“ Voraussetzungen ausgegangen, über die dieses Denken gar keine begründende Rechenschaft abzulegen mehr willens sei. Für die während Jahrzehnten, gerade auch im Gefolge von Heinrich Barths Bruder Karl, zur Philosophie einen deutlichen Abstand wahrende evan-

gelische Theologie hinwiederum griff seine Philosophie zu sehr in Bereiche über, für die sie die alleinige Kompetenz für sich beanspruchte. Doch die Zeiten haben sich geändert. Indem heute dem christlichen Gottesgedanken da und dort doch wieder *philosophische* Relevanz zugestanden wird und sich selbst die „nachmetaphysische“ Vernunft um einen Dialog mit dem Glauben bemüht, ist die Zeit reif für eine neue (oder auch erstmalige), von Vorurteilen befreite Begegnung mit dem Denken Heinrich Barths. Dieses ist dem christlichen Glauben gegenüber zwar aufgeschlossen, ohne deswegen aber die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie unscharf werden zu lassen. In Barths Ausführungen zu deren Verhältnis sowie überhaupt zu dem von Vernunft und Glaube artikuliert sich eine Stimme, die unter den gegenwärtigen Vorzeichen einer Wiederkehr des philosophischen Interesses an der Religion zur Geltung zu bringen wäre und nicht überhört werden sollte.

So schien es mir richtig, ein neues Bulletin für einmal unter den Titel „Philosophie und Christentum“ zu stellen. Damit ist freilich ein Thema von einer Weite bezeichnet, die es aussichtslos erscheinen lässt, es in einem einzigen Heft irgendwie angemessen zu behandeln. Ich denke deshalb daran, mit dem jetzigen Heft eine Reihe beginnen zu lassen, die sich als ganze dieser Titelvorgabe verpflichtet weiß. Von Heinrich Barth existiert zudem der Text zu einer „Ansprache an Studenten“, der seinerseits den Titel „Philosophie und Christentum“ trägt. Indem er im vorliegenden Bulletin neu veröffentlicht wird, soll zugleich eine parallele Reihe initiiert werden, die zum Thema gehörende und selbst unter Kennern vergleichsweise wenig bekannte Texte Barths allgemein zugänglich macht und zur Diskussion stellt.

Aufnahme in dieses Heft fand ferner ein Text von *Rolf Kühn*, Privatdozent an der Universität Freiburg im Breisgau, der sich als Übersetzer und Interpret des französischen Lebensphänomenologen *Michel Henry* im deutschen Sprachraum einen Namen gemacht hat. Dieser Text, der den Titel „Wahrheit des Lebens und Wahrheit des Glaubens“ trägt, erschien schon einmal als Einleitungskapitel des Buches *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie* (Freiburg / München 2003). Mit ihm soll ein Gespräch zwischen den Positionen Heinrich Barths und Michel Henrys eröffnet werden, das aufgrund mancher wichtiger Berührungspunkte bei sehr unterschiedlichen Ausgangspunkten (und sicher teilweise auch unterschiedlichen Ergebnissen) spannend und ertragreich zu werden verspricht.

Schließlich enthält das vorliegende Bulletin meinen eigenen kritischen Kommentar zu dem Dialog, den *Jürgen Habermas* seit einigen Jahren mit dem christlichen Glauben führt und der jüngst in der Veröffentlichung *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Frankfurt 2008) seinen Niederschlag gefunden hat. Dieses Bändchen, das mir dabei als Vorlage dient, dokumentiert ein Gespräch, das 2007 in der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München stattfand. Eine leicht gekürzte Variante dieser Rezension wird demnächst in der *Philosophischen Rundschau* erscheinen.

Christian Graf

Wahrheit des Lebens und Wahrheit des Glaubens

Rolf Kühn (Freiburg im Breisgau)

Die Fragestellung lautet in der folgenden Analyse nicht, ob Religion erkenntniskritisch wahr oder falsch sei, sondern *wie* die Religion, näher hin das Christentum, sich selbst als wahr versteht. Die Frage nach solchem „Wie“ ist mithin phänomenologisch, denn sie fragt nach der Weise des Erscheinens, die im Zusammenhang mit „Religion“ nur die Frage nach dem Erscheinen in seinem absoluten Selbsterscheinen sein kann. Damit ist auch schon auf den möglichen Einwand von Beginn an geantwortet, *die* Religion schlechthin gäbe es historisch gar nicht, sondern es existierten immer nur bestimmte religiöse Erscheinungsformen wie Riten, Heilige Schriften, Bekenntnisse, Dogmen etc. Denn wenn „das Religiöse“ als eine Weise des absoluten Erscheinens zu verstehen bleibt, dann kann sich ein solcher Wahrheitsanspruch auch nicht innerhalb der geschichtlich hermeneutischen Sinnhorizonte entscheiden lassen, weil letztere gerade das Erscheinen als solches immer schon voraussetzen. Das Religiöse als Wahrheit des Erscheinens, genauer eben: als Selbsterscheinen des Erscheinens in dessen Originalität, tritt in phänomenologischer Weise daher auch stets als Einklammerung oder Krisis von vordergründigen Welthorizonten als Sinnhorizonten auf. Keiner würde von Religion überhaupt (noch) sprechen, wenn sie nicht genau dieser „Bruch“ mit „Welt“ wäre, denn als das Andere von Welt ist jede Religion gerade der Anspruch auf absolutes Erscheinen als dessen Selbsterscheinen – das heißt als *Offenbarung*. Dass solcher Bruch mit der Welt nicht die Negation oder sogar Verachtung derselben beinhaltet, wird im Zusammenhang mit der Offenbarungsrealität selbst deutlich werden.

1. Radikale Epoché und „Bruch“ mit der Welt

Was bleibt, wenn die ganze Welt mit all ihren Sinnhorizonten eingeklammert ist und keine weitere welthafte Reduktion mehr erfolgen kann? Es bleibt dann das rein phänomenologische Leben, anders gesagt genau das absolute Erscheinen in seiner Selbstphänomenalisierung. Dass Religion zunächst nichts mit Welt zu tun habe, bedeutet folglich: Sie ist ein anderer Name für *Leben*, und zwar nicht für das biographische, existentielle, gesellschaftliche Leben oder wie immer, sondern für das Leben in dessen Absolutheit als Quelle von allem, was „ist“. Nicht zufällig heißt es in einem christlichen Haupttext wie dem Johannes-Evangelium: „Ich bin die Wahrheit und das Leben.“ Wir benutzen diesen Satz hier nicht als einen Autoritätsbeweis für unser Verstehen von Religion als Wahrheit, sondern fragen umgekehrt: *Wie* geschieht es, dass wir diese Aussage in ihrem religiösen Wahrheitsanspruch überhaupt nachvollziehen können? Deutlicher gesprochen: eine Wahrheit kann nie in Buchstaben, Wörtern, Sätzen, Texten, Dogmen, Bekenntnissen, Lehrgebäuden, Theologien, Vorschriften oder Weisungen bestehen, sondern sie muss

sich vielmehr als *in sich* lebendig erweisen, das heißt als identisch mit dem absolut phänomenologischen Leben, das „ich“ zugleich unveräußerbar bin. Insofern wird im folgenden auch des Öfteren von einer *Gegen-Reduktion* des Lebens gesprochen, um die Selbstradikalisierung des Denkens hierbei für die Religion als Wahrheit der Selbstoffenbarung fruchtbar zu machen.

Die Epoché der Welt durch die Religion ist mit anderen Worten radikal, denn sie umschließt ebenfalls die Epoché jeglicher Sprache. Sprechen im Sinne von Sinnerschließung und Bedeutungsmittelung besagt, dass innerhalb der Eröffnung einer Welt oder eines Horizontes auf Dinge und Ereignisse in derselben verwiesen wird, die dann ohne Ende im Spiel der impliziten Verweisungen ihren Sinn sich weiterhin zusprechen und absprechen. Nimmt man Sprache sowie Texte als Verweis auf einzelne Wahrheiten in diesem Gesamtspiel der Referenzen oder als Eröffnung der Wahrheit des Seins schlechthin nach Heidegger, so bleibt in beiden Fällen bestehen, dass die Wahrheit nicht selber erscheint, sondern einen *Bezug* vertritt. Dem entspricht, dass in der abendländischen Tradition „Wahrheit“ bis heute entweder als Idee (Platon), Evidenz (Descartes), Bewusstsein (Kant), absoluter Geist (Hegel) oder Intentionalität (Husserl) verstanden wird. Die „Dinge“ jedoch, die mir bewusst sind, auf die ich mich auslegend beziehe, von denen ich eine Idee oder Vorstellung habe, sind nicht die Worte, Gedanken und Begriffe, mit denen ich mich auf sie beziehe. Als eine solche prädikative Wahrheit sind die Dinge folglich abwesend, und zwar für immer, solange das Gesetz der Welt und deren phänomenologische Seinswahrheit auf Differenz und Referenz als *Indifferenz* lautet, sofern nämlich alles *als* ontische Erscheinung – lebendiger Mensch *wie* toter Stein – nebeneinander und nacheinander auftreten können, um jeweils wieder für das Wahrnehmungsbewusstsein zu verschwinden. Eine zusätzliche satzhafte Bestätigung der Wahrheitsexistenz wie „es ist wahr, dass ...“ fügt daher weder (onto)logisch noch phänomenologisch der Wahrheit der Dinge, Sachverhalte und Ereignisse etwas hinzu, sondern es wird nur bekräftigt, was die einzelne Existenzaussage bereits als Voraussetzung enthält: nämlich eine bestimmte Raum/Zeit-Lokalisierung innerhalb der ontischen Weltverweise darzustellen.

Praktisch gesehen bedeutet „es ist wahr, dass ...“ die Aufforderung, hinzugehen und nachzusehen, ob es wirklich so ist. Infolgedessen verweist die Sprache auf die Schau, mit Husserl gesprochen: auf den Horizont der Sichtbarkeit bzw. auf die Phänomenalität der Welt als stets mitgedachtem Boden aller Erscheinungen, wobei solche Welthaftigkeit – wie wir schon sahen – nicht die Selbstphänomenalisierung der Wahrheit selbst als Leben bedeuten kann. Wenn ich behaupte: „Es wird regnen, weil die Wolken tief hängen“, dann ist dies eine *kontingente* Aussage im Sinne einer empirischen Wahrscheinlichkeit oder Erfahrungswirklichkeit, denn ich werde abwarten müssen, um dann zu sehen, ob es in der Tat regnet oder nicht. Behauptet jemand: „Alle Radien eines Kreises schneiden sich in dessen Mittelpunkt“, dann ist damit eine *rational notwendige* Aussage aufgestellt, die sich in ihrer Unumgäng-

lichkeit aus dem Begriff des Kreises selbst ergibt. Auch hier muss ich allerdings zur Überprüfung hingehen und nachsehen; was bedeutet, den Kreis und die Radien entweder ideativ als Vorstellung oder praktisch mit meinen Händen in ihrer geometrischen Notwendigkeit zu konstruieren. Alle Sachverhalte wie Geschehnisse in der Welt, einschließlich meiner selbst als naturalem Individuum, lassen sich so der kontingenten oder notwendigen Wahrheit zuordnen. Sage ich jedoch: „Es ist wahr, dass Gottes Sohn Mensch geworden ist“, dann bewege ich mich entweder weiterhin im Bereich einer urteilenden Grammatik und versuche – vergeblich – aus einer kontingent historischen Wahrheit auf der Grundlage von mehr oder minder authentischen Glaubenszeugnissen eine absolut religiöse Aussage zu machen – oder ich „verstehe“ diesen Satz eben als einen „Bruch“ mit jeder Weltaussage, um etwas über die Selbstoffenbarung Gottes zu „erfahren“, die mit dem Selbsterscheinen des Erscheinens als *Leben* identisch ist (Henry 1999, Kap. 1-3).

Bleiben wir unserer religiös überlieferten Vertrautheit halber bei diesem letzten Beispiel, dann kann Gottes Selbstoffenbaren nichts anderes bedeuten als dies: Er gibt sich *als sich selbst* im Sinne des Einzigsten, das er geben kann, und zwar eben in seiner ganzen Wesenhaftigkeit als „lebendiger Gott“, da er nichts Geringeres als sich selbst jemals geben kann. Daher besitze ich auch nur einen „Ort“, der nicht die Welt der endlosen Verweisungen ist, um dieses sich selbstoffenbarende Leben prinzipiell „verstehen“ zu können, nämlich „mein“ phänomenologisches Leben. Denn auch das konkret phänomenologische Leben, das „ich“ durch dessen Selbstaffektion bin, gibt sich in all seinen Punkten und zu allen Augenblicken als das, was es ist, nämlich nur als es selbst, weil es sonst nicht das Leben wäre, das in sich nichts Anderes, keine Distanz, Indifferenz oder Verweigerung kennt. Diese Selbstoffenbarung des Lebens als dessen absolut immanente *Selbstbindung* an sich selbst, das heißt ohne mögliche Zurücknahme irgendeiner Art, ist folglich der einzig effektive *Wahrheitszugang*, in dem Gott sich uns offenbaren kann, wobei Er dieser Zugang selber ist. Denn wir haben gegenreduktiv gesehen keinen anderen Zugang zum Leben als im Leben selbst, und somit auch keinen anderen Zugang zu Gott als in Gott, der letztlich dieses Leben ist. Wir verstehen folglich die Sätze der Heiligen Schrift, der Evangelien, wie beispielsweise „Ich bin die Wahrheit und das Leben“, als wahr in ihrer Ungeheuerlichkeit, weil unser eigenes originär subjektives Leben ständig immanent mit derselben Ungeheuerlichkeit spricht – und zwar nicht, indem es „Worte der Welt“ gebraucht, das heißt evident überprüfbare Sätze, sondern weil „mein“ Leben als passives „Mich“ im Akkusativ niemals von seiner ihm eigensten Wahrheit, das Leben – und nichts als dieses – zu sein, irgendetwas zurücknimmt. Dieses absolute Sosein des Lebens in seiner phänomenologischen Materialität ist kürzer gesagt sein *Pathos*, und dieses unaufhörlich geschehende Pathos als absolutes Sich-selbst-Sagen des Lebens in seiner Selbstoffenbarung ist seine immerwährende Wahrheit ohne vorstellendes Wort sowie diesseits jeder Zeitlichkeit.

Es sind an dieser Stelle zwei Verständnisklärungen notwendig: Die eine betrifft das Verhältnis von Wahrheit und Religionen im historischen Plural; die andere das

praktisch ethische Verhältnis des Lebens – als Wahrheit der Religion – zur Welt. Wenn jede Religion zur anderen indirekt sagt: „Du hast nicht den wahren Gott“, wie es heute wieder in den Fundamentalismen geschieht, dann betrifft diese interreligiöse Wahrheitssuche, einschließlich des Absolutheitsanspruchs des Christentums, die Ebene der adäquaten Vorstellung von „Gott“ und deren Reinigung. Da dieser Begriffsprozess wie jede Textauslegung unabschließbar ist, schlugen wir anfangs vor, die jeder Religion inhärente „Krisis“ bezüglich Vorstellungen und Welt als Epoché schlechthin zu verstehen, und damit als gegenreduktiven Hinweis auf die notwendige Besinnung der Radikalität des Erscheinens als Leben. Sofern alle Religionen bezeugen, dass „etwas“ ist, das mit dem unmittelbar Wahrgenommenen niemals konform sei (was beispielsweise auch für fernöstliches *Nirvana* und *Tao* gilt), bezeugen sie auf ihre Weise insgesamt die Notwendigkeit einer „Selbstoffenbarung“, die ihre absolute Resonanz – das heißt philosophisch die innere Möglichkeit ihrer Erfahrung – in unserem impressionalen Leben hat. Unter diesem material phänomenologischen Gesichtspunkt als einer wesenhaften Bestimmung spricht „die“ Religion von nichts anderem als von diesem absoluten Leben, das sich gibt, weshalb im Sinne solcher gegenreduktiven Selbstoffenbarung die Religionen „eins“ sind, ohne sich historisch zu vermischen.

Vollziehen wir dieselbe Wende in Bezug auf Leben und Welt, so ist die radikal phänomenologisch gesehene Welt „im“ Leben, und nicht umgekehrt. Das Sehen hält jeden Gegenstand originär in seinem Blick; aber damit ich ersteren überhaupt „im Blick behalten“ (*intueri*) und somit erkennen kann, muss solches Sehen zunächst selbst als Sehenkönnen immanent affiziert sein. Der Weltgehalt insgesamt ist daher letztlich das Leben selbst, weil alles Erscheinende in dessen „lebendigem Griff“ gehalten wird, wozu als prinzipielle Bedingung Bewegung und Gestik des Leibes als meines „impressionalen Fleisches“ gehören, ohne welches nichts für mich erscheinen würde. Anstatt also die Welt zu fliehen, sie zu verneinen oder zu verachten, gibt die Religion der Welt erst ihre ganze ontologische Dignität zurück, indem diese Welt von Gott als im absoluten Leben gehalten wird. Mit anderen Worten gesagt ist sie zu keinem Augenblick eine amorph oder physikalisch reduzierte Masse, sondern eine tatsächliche „Lebenswelt“, genauer gesagt eine „Welt-für-das-Leben“, aus dem sie zugleich ist. Es sei denn, wir hielten die Religion überhaupt schon für antiquiert und lieferten die Welt tendenziell oder definitiv ganz den objektivierend technischen Prozessen aus, die in ihrer neuen Form von scheinbar unwiderstehlicher Gewalt aus der Welt schließlich eine monotone Welt des Todes machen könnten, aus der Empfinden und Fühlen als originärer Wahrheitszugang verbannt sind. Impliziert Religion aber eine radikale Besinnung auf das Leben als absolutes Erscheinen, so schließt dies heute umso mehr ein, dass jede Reflexion über die „Wahrheit der Religion“ untrennbar davon ein Nachdenken über den phänomenologisch praktischen Wahrheitsgehalt der Welt sein muss. Wird dieser Welt durch die religiöse Epoché als Gegen-Reduktion jeder Anspruch auf eine *autonome* Erscheinungsweise allein aus sich

heraus genommen, was keine Verletzung ihrer Eigenverantwortlichkeit bedeutet, so gewinnt sie dadurch ein „Mehr“, welches jeder phänomenologischen Reduktion als Mehrgebung innewohnt. Dies bedeutet konkret für die Welt, von ihrem sinnlich affizierten Ursprung her ein wirklicher *Wert-für-das-Leben* zu sein, um als solcher bewahrt und gepflegt zu werden.

Ist Religion folglich letzten Endes an nichts anderem interessiert als am „Heil“ des je einmaligen, individuell subjektiven Lebens innerhalb einer kompossiblen Gemeinschaftlichkeit von jeweils absolut Lebendigen, dann träfe sich ebenfalls im praktischen Übergang von Ich/Welt sowie von Welt/Ich der Akt des Religiösen mit dem Sinn der Wahrheit des Erscheinens als solchem. Denn einerseits gilt es phänomenologisch wie religiös, kein fixiert vorgestelltes Bild von Welt für endgültig zu halten, sowie andererseits, das je affektiv erfahrbare Erleben von Sich und Welt nicht mit der absolut phänomenologischen *Ermöglichung* dieses Erfahrenkönnens selbst zu verwechseln. Da dieses Erfahrenkönnen nur in mir ruht, sofern ich meine konkret pathische Ermöglichung allein in einer transzendentalen Geburt zu jedem Augenblick im Leben habe, bin ich ebenso unmittelbar wie unbedingt an ein *immemoriales Zuvor* verwiesen, das ich niemals selbst geschaffen habe, sondern in dem ich stets neu gezeugt werde. Angesichts solcher Immemoriabilität bekennt in einem ganz elementaren Sinne von Glauben jeder Atemzug wie Gedanke als *co-gitatio* die allerhöchste Offenbarung der Wahrheit selbst, sofern die unbezwingbare *Selbstbindung* des Lebens an sich selbst als unversiegbar aktualisierte Selbstgabe nie „fehlt“, und zwar im doppelten Sinne dieses Wortes von vorübergehendem Mangel oder definitiver Abwesenheit.

2. *Lebensursprung und Handeln*

Die Phänomenologie im Sinne einer radikalisierten Gegen-Reduktion kann daher die Wahrheit der Selbstoffenbarung des Erscheinens als die Wahrheit des Lebens und der Religion mit höchster Affinität ansprechen, denn die tiefste Wahrheit des absolut phänomenologischen Lebens ist schließlich sein *Sichselbstvergessen* in seiner immemorialen sowie anschauungslosen und gerade daher selbstverständlichen „Präsenz“, damit ich sein – oder besser: leben – kann. „Gott“ im Weltleben zu vergessen, ihn darin weder wiederzuerkennen noch an ihn zu denken oder zu ihm zu beten, berührt deshalb in keinerlei Weise sein Wesen, das absolute Selbstgeben als Sichvergessen ist und somit schon all unser „Vergessen“ vorweggenommen hat in ein abgründiges Schweigen hinein, das unser *passiver Grund als Ursprung* ist. Dieses Vergessen als die äußerste Realität der Anwesenheit und Nähe des Lebens auszusprechen, verpflichtet jedes Denken insofern, als das umfassende Heil des subjektiven Lebens dies wesenhaft erfordert. Und das Denken kann es mit seinen Worten tun, das heißt im Aufweis der phänomenologischen, absolut gewissen Lebensaffektion, ohne damit die Sprache eines expliziten Credo übernehmen zu müssen. Würde sich das Denken prinzipiell oder methodologisch weigern, die Wahrheit

der Religion dort zu Wort kommen zu lassen, wo es um das zentrale „Bedürfen“ des je individuellen Lebens selbst geht, dann würde es der innersten Wahrheit des Lebens selbst zuwiderhandeln, nämlich die absolute Beladenheit des Lebens allein mit sich selbst zu verstehen, die in der *Unerträglichkeit des Pathos* solcher Last noch vor der möglichen existentiellen Ablehnung oder Zustimmung selbst liegt. Denn bei solcher „Selbstobjektivierung“ des Lebens seitens des denkerischen Bewusstseins geht es nicht mehr um ein thematisches Dies-da, an dem ich mich wissend oder glaubend festmachen kann, sondern es geht darum, die ganz ursprüngliche Möglichkeit zu erfassen, was es heißt, in meinem Ursprung wie Ziel ein „spirituelles Leben“ zu sein, wie dies beispielsweise ethisch oder metaphysisch auch mit dem existenzanalytischen Begriff der „Person“ umschrieben wird. Diese Möglichkeit der Lebensselbstobjektivierung zu versäumen, wäre in der Tat „Tod“ anstelle einer notwendig weitergezeugten „Geburt“, in der das Leben sich seiner selbst „bewusst“ wird, anders gesagt, keine weitere Motivation zum Handeln mehr benötigt als dieses Leben selbst, in dem allein alle Kraft zum Handeln liegt.

Durch die äußerste Epoché, wie wir sie als radikale Gegen-Reduktion vollzogen haben, sind Phänomenologie und Ontologie letztlich identisch, denn Sein „wird“ erst im Selbsterscheinen des Lebens als Sichaffizieren. Ebenso gilt dementsprechend die phänomenologische Identität von Religion und Ethik als *phänomenologische Reziprozität* innerhalb dieser immanenten Ontologie, insofern das absolut sichgebende Leben aus seinem Ab-Grund nie verweigerten Sichgebens heraus zugleich der welthaft uneinholbare „Aufenthalt“ bei sich ist, wie Heidegger *éthos* übersetzt. In Bezug auf eine solche gegenreduktive Lebensphänomenologie der Religion soll das Sprechen von diesem unmittelbaren Ethos hier nur daran erinnern, dass im inneren, apriorischen Wesensbereich der Selbstoffenbarung keine intentionalen Unterscheidungen mehr zu berücksichtigen sind, wie Husserl sie für das Konstitutionsgeschehen forderte. Wenn sich also der absolute Grund des pathischen Lebens in dessen Phänomenalisierungsidentität mit der subjektiven Affektivität als transzendentaler Sinnlichkeit letztlich nur noch in lebendig religiöser Selbstreferenz sagen lässt, dann können material- wie formalontologische Aussagen von Welt und Seele für die phänomenologische Ursprungsoffenbarung und die Einheit ihres Selbsterscheinens nicht mehr maßgeblich sein. Von solchen ontologischen Verweisungen einschließlich einer darin enthaltenen ethischen Haltung oder Praxis hat die Religionsphilosophie wie Theologie bisher lange gezehrt, ohne für sich selbst ein Ursprung zu sein, der gleichzeitig ebenso absolut religiös wie subjektiv alltäglich ist.

Die vorliegende absolut radikalisierte Analyse, um in der rein phänomenologischen Lebensrealität als unserer affektiven Materialität das Absolute (Gott) selbst mit dem originär passiven Grund unserer fleischlichen Impressionabilität zusammenzusehen, bedeutet in ihrer Identität (die hier kein Vergleichen von logisch Getrenntem mehr voraussetzt, sondern die Einheit von Akt und Gehalt als Selbstaffektion beinhaltet), dass Ontologie sowie Ethik innerhalb dieser letzten Fundie-

rung keine autonomen Diskurse sein können. Im Weltbereich, das heißt aus der intentionalen Wahrheit desselben heraus, können solche Diskurse natürlich geführt werden und haben dort ihre Berechtigung, aber sie verbleiben an jeder beliebigen Stelle ihres Aufweises *überdeterminiert*, da jeder Rekurs auf das Ego oder auf das Dasein bzw. auf die Rationalität oder Wissenschaft die Inanspruchnahme der ihnen je vorgängigen „Lebendigkeit“ impliziert. Jeder (Meta-)Diskurs über ein notwendiges Handeln aus einem seinsollenden „Wollen“ oder Wertstreben heraus gründet auf einer prinzipiell verlebendigen „Kraft“, die eine Motivation erst zum Ins-Werk-setzen-können werden läßt. Der Begriff Lebendigkeit hat daher für uns keinerlei lebensphilosophischen Irrationalitätscharakter, sondern Husserl benutzt ihn beispielsweise im phänomenologisch konstitutiven Sinne, um damit die urinstinktive Wirktatsächlichkeit jener „affektiven Kraft“ zu beschreiben, die aus der vor-intentionalen Affektion heraus das „Erwachen“ des Vor-Ich zum bewusst erfassenden Ich ermöglicht. Mit anderen Worten ist die *Verlebendigung* der proto-logische Grundvollzug aller genetisch bedingten Denksynthese selbst, genauer gesagt: ihr vorgängiges Wesen, weshalb wir hier auch den prinzipiellen Phänomenalisierungsmodus mittels der Lebensoffenbarung als innere Einheit des Erfahrenkönnens schlechthin im Sinne der Einheit von Religion, Phänomenologie, Ontologie und Ethos zu beschreiben versuchen.

Keine Metaphysik und Hermeneutik des Seins kann mithin *sich* selbstgebende Verlebendigung einsichtig machen, denn in solcher Originarität wird erst „Sein“ als sich eröffnendes „Da“, als Abhebung, Ereignis oder Differenz, und zwar im Werden bzw. „Zuspiel“ der Zeitekstasen im Sinne Heideggers, die ihrerseits ohne die absolut anfängliche „Selbstentzündung“ der Lebensaffektion als urimpressionaler *cogitatio* nicht möglich wären. Auch keine imperativ normierende Ethik könnte durch ihre Diskurse die Selbstverlebendigung jener Kraft setzen, für deren Verwirklichung jede Ethik konzipiert wird. Deshalb haben auch alle Aussagen „über Gott“ im Raum des metaphysischen Seins und seiner noch darin verbleibenden Dekonstruktionen keine überzeugende Resonanz, denn Gott ist in der Tat kein „höchstes Seiendes“ auf dem Hintergrund eines univoken Seinsbegriffs, der Systematik des Vorstellens unterworfen, sondern er ist der Lebendige schlechthin als der *Sich-Verlebendigende* allein in sich selbst. Nichts anderes besagt die Selbstaffektion als material phänomenologisches oder pathisches Wesen unserer selbst, insofern in ihr die Sich-Verlebendigung des Lebens unsere transzendente Geburt aus der für uns absoluten Passivität des Lebensempfangs heraus bedeutet. *Passivität* bezeichnet daher zugleich ein Ethos der phänomenologisch ontologischen Präsenz im Sinne des absoluten „Aufenthaltes“ des Lebens bei sich selbst durch sich selbst, und zwar als „Mich“ in singularster Ipseität der je konkret individuellen Lebensselbstaffektion, weshalb jede Analyse gegenreduktiver Selbstgebung die Kritik der klassischen Ich-Konstitution mit ihren metaphysisch vorgegebenen Kategorien einschließen muss, um ein Cogito sichtbar zu machen, das die passive Verfleischung oder Impressionalisierung des Lebens selbst ist. Die radikale Ungeschaffenheit jener Passivität als Leben „für mich“, das

heißt für das im Akkusativ zu deklinierende „Empfindungs“-Ich, ist genau die reine Selbstbindung des Lebens an sich selbst als das Absolute aus dem Grund seiner Absolutheit (Gott) heraus, was zunächst kein ethisches Projekt und seine existentiell je wieder mögliche Aufhebung per „Stellungnahme“ oder „Entschlossenheit“ impliziert. Deshalb liegt in der *Passibilität* des lebendig affektiven Cogito auch das reinste Ethos des sich selbstgebenden Selbst-Besitzes vor, so dass keine Ethizität in phänomenologisch ontologischer Reziprozität noch strenger und schlichter gedacht werden könnte, wie sie bei allem geistigen und praktischen Tun vergessend in Anspruch genommen wird, so wie unser fleischlich impressionaler Leib normalerweise beim Handeln nicht selbst thematisch wird.

Die einfachsten Aussagen der Religion(en), wie beispielsweise „Gott ist das Leben“, sind daher zugleich von vornherein die höchste phänomenologische Radikalität selbst und bedürfen keiner weiteren methodischen Zugänge durch Ontologie oder Ethik des Seins und Sollens, denn der Zugang zum Leben ist jeweils nur das Leben im verbalen Sinne selbst – das heißt in seiner selbstoffenbarenden materialen Realität des sich ununterbrochen modifizierenden Vollzuges. Auch eine religiöse Tradition wie der Islam, der an sich von einer stark imperativen Ethik geprägt ist, kommt an entscheidenden Stellen seiner für ihn inspirierten Schriften auf das Originärste zurück, das sich dann zugleich ebenso unmittelbar als das Universalste erweist. So heißt es in der Sure 8, 64 des Koran: „Hättest Du, Prophet, alles auf Erden Vorhandene in seiner Totalität weggegeben, so hättest Du nicht die Affektion als Zuneigung zwischen den Herzen [der Gläubigen] erreichen können. Es ist Allah, der diese Affektion zwischen ihnen errichtet hat.“ Hier ist ein intersubjektives, oder besser: kopathisches Wesensmerkmal religiös phänomenologischer Wahrheit indirekt erkannt, das nicht nur vordergründig auf die theologische Monokausalität aller Weltgeschehnisse durch Allah zurückgeführt werden kann, sondern das einem jeden von uns an sich Zugänglichste – die affektive Gemeinschaftlichkeit – an den Ursprung der „Zuneigung“ aus dem Leben selbst heraus bindet. Dies unterstreicht, dass im religiösen Bereich „Intersubjektivität“ durch die Identität Gottes mit dem Leben unmittelbar gestiftet ist, so wie wir nach der Aussage des Apostels Paulus alle „Söhne im Sohn“ sind – das heißt Kinder des Lebens oder Lebendige im transzendentalen Sinne, ohne erst über die äußere Wahrnehmung zu „Nächsten“ werden zu müssen.

Mithin läßt sich nochmals unterstreichen, dass die absolut phänomenologische Gegen-Reduktion als Vorstellungsarmut des Lebens geradezu die Verlebendigung des gesamten Kosmos einschließt, ohne hierfür eine explizite Ethik zu benötigen, es sei denn jene der Leiblichkeit in ihrem unmittelbar impressionalen Können selbst. Nicht nur ist durch die transzendente Affektion der Sinnlichkeit jeder Gegenstand bereits im sinnlich wahrnehmenden „Griff des Lebens“, um erscheinen zu können, sondern die *Universalisierung* dieser Verlebendigung ist eine Totalität ohne ichlich unterwerfende Herrschaft, das heißt: die *Kompossibilität* aller Dinge in ihrem originären Gesetz- und Bejahtsein durch das all-eine Leben als letztfun-

gierende Phänomenalisierungsweise ihres untereinander lebens-weltlich dienenden Soseins. Historisch wie systematisch läßt sich daher folgern: Wo immer die Ontologie sich nicht selbst radikal *phänomenologisch* erweist, gleitet sie in ethische Substitute ab, um ihre Schwäche an gegenreduktiver Analyse durch mehr oder weniger moralisierende Appelle zu verbergen. Denn die Ethik, sofern sie jeweils das vermeintlich Abwesende ausstehender „Realisierung“ in ekstatische Projekte der Menschen hineinverlegt, überbrückt nur scheinbar die Kluft von „Sein und Sollen“. Sofern hingegen das rein phänomenologische Leben sein eigenes Ethos bildet, das heißt den bleibenden „Aufenthalt“ in der Unverbrüchlichkeit seiner ewigen Selbstzusage an sich selbst durch sich selbst in jedem Augenblick, ist auch bereits je schon geschehen, was kein äußeres Tun noch zusätzlich herbeiführen könnte: nämlich das Ineinanderfallen von Anspruch und Verwirklichung in ein und demselben Leben, welches der immanent wertende Maßstab für alles Gelingen bleibt.

Dort nämlich, wo dieses Leben bereits mit sich vollkommen eins ist, das heißt: in seinem affektiven Wesen nichts anderes als sich selbst zeugt, weitergibt und empfängt, ist auch das Absolute in einer je singulär phänomenologischen Reziprozität mit der *Lebensipseität* gegeben, die ich bin – so wie ein jeder aus demselben Leben „ist“. Die originäre *Pluralität* der Individuen ist folglich *vor* aller geschichtlichen Existenz bereits im Leben selbst gegeben, sofern jeder Lebendige, wie schon gesagt, einen einmalig ipseisierten Zugang zum Leben besitzt, ohne jemals dieser Zugang selbst sein zu können. Und insofern zugleich auch die Einheit aller „Menschen“ in der Gemeinschaftlichkeit dieses selben Lebens besteht, in das ein *jeder* von uns, Mann wie Frau, selbstpathisch eingetaucht ist, bedarf es auch keiner metaphysisch totalisierenden Visionen, um diese Einheit fiktiv ideologisch, politisch oder religiös fundamentalistisch zu erzwingen, wie die stärkste Kritik an der alles im Selben identifizierenden Ontologie als „Krieg“ bei Lévinas lautet. Ging daher die Einheit der Menschen bisher von einer Ontologie des *ens creatum* oder einer Ethik des *sensus communis* aus, so muss unter anderem eine radikal phänomenologische Religionsphilosophie methodisch dem nicht mehr folgen, weil das sich selbststoffbarende Leben mit dem *increatedum* der Lebensübereignung als Wahrheit der Religion in unserer absoluten Passivität originär gegeben ist, die schon für Meister Eckhart wie dann auch für Fichte auf ihrem Grund eine unbezweifelbar „selig göttliche Liebe“ bedeutete. Wovon man in der Sprache der Welt nicht sprechen kann, darüber ist dann aber keineswegs zu schweigen, wie Wittgenstein nahelegte, sondern es ist zu *leben*. Zu solchem Leben im verbalen Sinne gehört in der Tat alles: das Schweigen wie das Sprechen, weil das Leben Vergessen und Selbstexplikation in einem ist und beide sich ineinander auslegen. Daher möchte der vorliegende Versuch über die Phänomenalität des Religiösen auch nicht an irgendetwas historisch oder thematisch Vergessenes erinnern, so als ob etwa bisher Übersehenes aufgedeckt würde, sondern es geht letztlich um das sich immanent vollziehende „Sagen“ des Religiösen selbst, das den Menschen als sie affizierendes „Ursagen“ nie gefehlt hat, seitdem sie auf Erden leben (Kühn 2003).

3. *Immemorialität und Erinnerung*

Seit Platons Denken als metaphysischer Meditation über die Zeit, die an ihrem Anfang wie an ihrem Ende unser Gedächtnis und unsere Erwartung übersteigt, wird die Wahrheit des Seins als das *Immemoriale* nur durch das Durchschreiten des Vergessens wieder gefunden, das heißt als Aufrollen der Horizonte, ohne deren Primat selbst in Frage zu stellen. Für die darauf folgende christliche Epoche, die ihr Denken zwischen Schöpfung und Wiederkunft Christi ausspannte, sind das Gedächtnis des Ursprungs sowie die „Hoffnung wider alle Hoffnung“ nach dem Apostel Paulus zwei wesentliche Glaubensmomente, die „christliche Existenz“ als Geschichtsexistenz eigener Positivität begründen. Das Zeitgedächtnis muss sich zudem in der Auferstehung von jeder selbstgemachten, „nostalgischen“ Sehnsucht reinigen und wird erst durch das Gedächtnis der Verheißungen Gottes zur Hoffnung, weil Er als der Andere nicht vergessen werden kann und allein das Unerhoffte verheißt. Für die modernen dichterischen und phänomenologischen Analysen des Vergessens ergibt sich hingegen, dass sie den Verlust in der Erinnerung verneinen wollen, denn was zu erinnern ist, sei immer nur als das „Verlorene“ zu erinnern, so dass die Revokation alles Erinnerungbaren für Nietzsche, Novalis, Proust, Freud und Jung etwa als die für immer gerettete Ganzheit unserer selbst auftritt.

Wenn dieses Leben jedoch als das schlechthin „Immemoriale“ auftritt, dann ist dieses *Vergessen des Lebens* eben genau die positiv phänomenologische Bedingung der ureigensten Phänomenalität dieses Lebens als „Offenbarung“ im Sinne seiner Urphänomenalisierung, die als Selbstoffenbarung zugleich die Wahrheit Gottes ist, an die kein Erinnern zurückreicht, wohl aber in der ständig von uns in Anspruch genommenen Lebenspräsenz „gegeben“ ist, wie schon der Kirchenvater Irenäus von Lyon in seinen „Fünf Büchern gegen die Häresien“ (Kap. 4, 20) argumentierte: „Denn zu leben ohne das Leben ist unmöglich; die Subsistenz des Lebens aber kommt her von der Teilnahme an Gott.“ Denn niemals tut sich ein Abstand, eine Abhebung oder Kluft in solchem Leben auf, dank derer sich irgendeine Spur des Erinnerns zurückverfolgen ließe. Somit impliziert unser Vergessen des Lebens keinen Mangel des Denkens oder der Aufmerksamkeit, sondern es ist die apriorische Bedingung seiner absolut unsichtbaren Anwesenheit als solcher, die sich daher in keiner Welt „zeigen“ kann, so dass dieses welthafte Nichterscheinen des Erscheinens als Erscheinen die eigentliche Wahrheit des selbstvergessenen Lebens ist, wie Michel Henry in seinen Analysen einsichtig gemacht hat.

Denn wir haben dann nur die Möglichkeit, auf dieses Leben als immer schon vorgängiges „aner kennend“ zurückzugreifen, ohne es in irgendeinem thematischen Denken namhaft machen zu können. Insofern ließe sich diese Gegen-Reduktion als die Wahrheit der Religion auch ein „Sprung“ nennen. Aber es ist weder ein existentieller Sprung im Sinne des kierkegaardschen Glaubensaktes noch eine freie

Willensentscheidung zur Epoché wie bei Husserl oder gar irgendeine mystische Intuition besonderer Art. Vielmehr handelt es sich um die phänomenologische Unumgänglichkeit einer *Ur-Heterogenität im reinen Erscheinen* als solchem, die zugleich eine absolute Faktizität darstellt, da es nämlich sowohl lebendiges Empfindenkönnen (absolute Subjektivität) wie Nicht-Empfindenkönnen (Welthaftigkeit / Objektivität) gibt, ohne diese irgendwie in ihrem Wesen miteinander vergleichen bzw. identifizieren zu können, etwa von einem gemeinsamen Seinsbegriff aus, der dann äquivok bliebe. In dieser Hinsicht handelt es sich deshalb bei der Selbstaffektion um eine „Offenbarung“ absoluter Art ohne jeden satzhaft dogmatischen Inhalt, das heißt positiv gewendet: um den phänomenologisch notwendigen „Hinweis“ auf eine reine Lebenspassivität als Religionsgrund *vor* jeder partikulären Glaubenshaltung oder –bezeugung. Die entsprechend notwendige „Dekonstruktion“ wäre daher die eigentliche Dekonstruktion jedes glaubenden *Erfahrungsanspruchs* im prädikativen Sinne bis in dessen reine, gegenreduktive Lebensabkünstlichkeit selbst hinein, die zugleich Sichgeben als *Fülle* ist, weil alles Tun oder jeder Vollzug als „Ich kann“-Potentialität prinzipiell in jenem göttlich transzendentalen Lebendigkeitsein eingeschlossen ist, und zwar ohne mein intentionales Ich-Wissen darum.

Diese Überlegungen zum Immemorialen des Lebens waren notwendig, um hier in Kürze das Verhältnis zum „Memorial“ Gottes als des unvergessbar Absoluten oder Anderen in den biblischen Schriften anzusprechen. Soll man die nicht zu leugnende Tatsache einer phänomenal notwendigen *Materialität* der Wahrheit der Religion an eine partikuläre wie spezifisch religiöse Offenbarung binden, die über „Gott“ als den Unvergessbaren Aufschluss zu geben hat? Dagegen läßt sich einerseits methodologisch einwenden, dass auf diese Weise die Phänomenologie direkt von einer Theologie abhängig gemacht würde, so wie andererseits gegenreduktiv eben nochmals zu fragen bleibt, ob „Gott“ nicht eine unmittelbar innere Selbstoffenbarung *als* sein absolutes Leben kennt, deren Voraussetzungen nicht von den welthaften Phänomenalitätsmodi wie Transzendenz, Zeitlichkeit und Außenheit (Ekstasis) gemäß metaphysischer Tradition abhängig sind, sondern in dieser Selbstoffenbarung selber ihre Bedingung haben. Kann nämlich allein ein selbstaffektives Leben letzten Endes die biblischen Schriften als authentische Wahrheitszeugnisse legitimieren, dann aus dem Grunde, weil über jede historisch feststehende Echtheit der Quellen hinaus prinzipiell phänomenologisch zu klären ist, aus welchem *Verlangen* heraus wir uns überhaupt an die Heilige Schrift wenden, um gerade in ihr das „lebendige Wort Gottes“ zu ergreifen.

Bedeutet der Rückgriff auf die biblischen Schriften einen erinnernden *Anruf*, der die klassische Phänomenologie des Vergessens an eine religiöse Erfahrung über die phänomenologischen Möglichkeiten als solche hinaus verweist, dann wird eine *Metaphysik des göttlichen Geheimnisses* eingeführt, deren Transzendenz nicht nur die von Husserl als Grenze gezogene Bewusstseins-Transzendenz übersteigt, sondern auch das absolute Vergessen für den Menschen „spirituell“ hinterfängt. Es bliebe natürlich nichts gegen eine christlich orientierte Phänomenologie thematischer

Natur einzuwenden, wie sie außer von Edith Stein etwa auch von Max Scheler versucht wurde. Aber die radikale Absolutheit des Vergessens des Lebens als Bedingung der „Anwesenheit“ Gottes selber ginge dabei als phänomenologische Grundmodalität verloren. Daran festzuhalten, ohne den „lebendigen“ Gott außerhalb jeder Vorstellung leugnen zu müssen, ist für die rein immanente Lebensstruktur als religiöse Selbstoffenbarung ebenso entscheidend wie für das Verhältnis von transzendental passivem Mich, bewusstem Ego und empirisch reflektiertem Ich dabei. Nur letzteres besitzt ein bestimmtes *Bild* oder eine gegebene Vorstellung, an die ich mich intentional rückertinnernd in der Selbstbesinnung wenden kann. Doch bereits das absolut lebendige Ego, das mit keinem Jetzt-Zustand der „lebendigen Gegenwart“ zu verwechseln ist, kann nicht mehr im eigentlich thematischen Sinne erinnert werden, so dass dieses primordiale Ego-Vergessen zugleich die Bedingung seiner transzendentalen Seinsweise ist, die diesseits solcher Primordialität und Ego-logie in die rein passive Lebensgabe des Mich verweist.

Und genau die Selbstvergessenheit dieser „Gabe“ ihrerseits als reines Sichgeben wurzelt in der absoluten Distanzlosigkeit des ewig göttlichen Selbstzeugungsprozesses, in dem zugleich ein konkretes „Sich“ als Ur-Ipseitigkeit gezeugt wird: das lebendige „Wort Gottes“ als ausschließliche Selbstliebe Gottes, aus der meine transzendente Subjektivität als ebenfalls unersetzbares Pathos des Mich ihr „Fleisch“ des Empfindenkönnens bezieht. Das rein immanente Pathos des Lebens ist mithin nicht ohne „Materialität“ als Bedingung einer Offenbarung, denn das lebendige Fleisch der transzendentalen Affektivität aus der Geburt des Lebens heraus ist schließlich genau das materiale Sich-selbst-Erscheinen des Erscheinens als Leben in seiner pathischen Selbstoffenbarung. Im Gegensatz etwa zu Merleau-Ponty, der gerade aufgrund der primären Leib/Welt-Verflochtenheit eine „letzte Reduktion“ solcher Transzendenz ausschloss, bedeutet diese christologisch zu sehende Materialität als „Selbstumschlingung“ des göttlichen Lebens in sich selber sowie zugleich als meine innerste Erprobung der Lebensaffizierung keine Andersheit, Differenz, Opazität oder irgendeine andere Nachträglichkeit, denn was affektiv pathisch in absoluter Hinsicht ertragen wird, ist die Uraffektion in ihrer Passibilität als solcher (Henry 1999, 100 ff.).

Es gibt für diese material phänomenologische Gegen-Reduktion als lebensphänomenologische Offenbarungsanalyse das Beispiel einer Anwesenheit, in der sich Vergessen und Nichtvergessen als identisch ineinander verschränken: Der *Schmerz* als solcher ist unvergesslich, weil er in seiner reinen Affektion nur er selbst ist, ohne wesensmäßig in eine Vorstellung transponiert werden zu können, was nicht heißt, dass diese Versuche nicht immer wieder ergebnislos geschähen, wie gerade Nietzsche gezeigt hat. Diese reine Immanenz des Schmerzes – aber Gleiches gilt von der Freude und von jeder Art Tun – macht ihn gerade zu einem absoluten Pathos, unabhängig etwa von der äußeren, empirisch „messbaren Stärke“ des Schmerzhafte. In diesem Pathos ist das Leben ganz anwesend, ohne sich in einem lokalisierbaren

Schmerzdatum oder in einer sonstigen objektiv irreellen Abstraktion davon „aussagen“ zu können. Das Leben bleibt gerade in dieser *Bildlosigkeit* absolut, und dieses prinzipiell phänomenologische Vergessen seiner selbst als irgendein Bild oder als irgendeine Wortmöglichkeit der Expressivität ist die Form einer Anwesenheit, die auch nicht erinnert werden kann, weil sie sich im Schmerz, in der Freude, in jedem Affekt selbst absolut gewiss ist. Wenn diese affektive Absolutheit auf das „Wort Gottes“ in der Heiligen Schrift verlangend hinlenkt, wie wir sagten, dann liegt die Rechtfertigung für die Wahrheit dieses Wortes nicht mehr in einem Text, der wie jede geschichtliche Sprache dem menschlichen Vergessen oder irreführendem Interpretieren anheimfallen kann, sondern in einem außertextlichen „Hinweis“ – eben in jenem Pathos, mit dem sich das Leben selbst trägt, um sich geben zu können. Früher als jedes Memorial eines unvergessen „Anderen“ (welcher noch abstrahierende Vergleiche implizieren würde) gibt sich mithin gerade zur Bezeugung dieses Memorials als „Erinnerung“ an dessen Wahrheit die absolute Anwesenheit des Lebens als nicht-erinnerbare Passivität meiner selbst, die dennoch die Fülle selbst ist, weil darin alle aufzählbaren Vermögen wurzeln.

Im zusammenfassenden Sinne lässt sich in Bezug auf die historische Phänomenologie und die religiöse Epoché oder Einklammerung sagen, dass die unvermittelte Absolutheit des Lebens bzw. seine absolute Identität von Form und Gehalt als Selbstoffenbarung nur das Leben Gottes selber sein kann, das sich auch nach theologischer Lehre aus sich allein sowie in sich und für sich selbst zeugt, um nichts anderes als „sich selbst“ im Umgang mit den Menschen zu offenbaren. Eine gegenreduktive Phänomenologie des radikalen Vergessens kann so „Gott“ in dessen Selbstoffenbarung „thematisieren“, ohne sich dabei einer bestimmten Onto-Theologie oder Gnosis unterwerfen zu müssen, sondern diese vielmehr prinzipiell unterläuft, da es keinen originären Pakt mehr zwischen Denken/Sein bzw. Erkenntnis/Heil gibt. Besorgnis hinsichtlich einer unstatthaften Überschreitung der Phänomenologie transzendental empirischer Natur schöpft mithin nicht alle Möglichkeiten der Phänomenologie an sich aus, was offensichtlich gegen das Phänomenologieprojekt als solches steht, sofern nach Heideggers Bemerkung aus „Sein und Zeit“ (§7c) die historisch erreichten Möglichkeiten der Phänomenologie keineswegs ihre letzten sein müssen. So wie gewiss ist, dass Gott allein uns an ihn glauben lassen kann, so gewiss ist auch, dass Er unser eigenstes Fleisch bewohnt, welches des „absoluten Lebens“ fähig ist – und dieses Fleisch ist die urimpressionale, un-gegenwärtige Affektivität der Phänomenologie als ihr „Objekt“ nicht zu leugnender „Präsenz“ (Kühn 2004).

Wäre Gott bloß ein ontologischer oder metaphysischer Begriff, so läge er im Wettstreit mit anderen Begriffen im (Seins-)Horizont dieser Welt, aus der keine Reduktion herausführt, solange sie „Reduktion von ...“ bleibt. Als selbstaffektiver Grund des absoluten Lebens ist Gott hingegen der Lebendig-Absolute selbst, in dem alle Lebendigen ihre Geburt haben, so dass er keinem Lebendigen „fern“ sein kann und die Offenbarung „anderswo“ stattfinden müsste, insoweit jede Affektion

ohne mögliche welthafte oder transzendente Grenzziehung in ihrer lebendigen Selbstaffektion besteht. Damit „ist“ das Leben nicht „alles, was ist“, um ein neues metaphysisches Prinzip oder induktives Paradigma zu etablieren, sondern es beinhaltet vielmehr das immanente Werden jedes „Dies-ist“ und jedes hermeneutischen „Als“ sowie die Möglichkeit, dass sich dieses Pathos meines Lebens als jenes des absoluten Lebens in seiner Selbstoffenbarung – zu seiner „Zeit“ – auch „bewusst“ erweist. Eine solche Gegen-Reduktion muss weder Gott noch die Welt im begrifflichen Sinne definitiv auslöschen oder vernichten. Vielmehr eröffnet sich für diese Gegen-Reduktion in der Epoché aller Meinungen, Wissenschaften und Traditionen einschließlich deren epistemologischer Kategorien ein unendlich neues Arbeitsfeld, nämlich ein tatsächliches *Leben-für-die-Welt* sowie eine *Welt-für-das-Leben*, weil nur *ein* phänomenologisches Leben existiert, das sich in allem *gibt*, weil es göttlich ist und niemals – im Unterschied zur Wahrheit der Welt – aufgrund seines Pathos indifferent sein kann.

Literatur

Michel Henry, *„Ich bin die Wahrheit“*. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg im Breisgau / München 1999.

Rolf Kühn, *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg im Breisgau / München 2003.

-, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*, Würzburg 2004.

WÜRDIGUNG

**„Wenn es gelänge, wenigstens einen Beitrag zu leisten,
so wäre das viel.“**

*Rede anlässlich der Trauerfeier für Prof. Dr. Gerhard Huber
am 14. November 2007*

Armin Wildermuth

Gerhard Huber war ein Philosoph, der sich um das Schicksal der Philosophie als ein Ganzes sorgte. Sorge bereitete ihm die bedrohte Stellung der Philosophie in ihrer Gegenwart, Sorge aber auch der bisherige Verlauf, den sie seit den Tagen der griechischen Aufklärung, seit Sokrates und Platon und besonders in der neuzeitlichen Philosophie, genommen hat. In den platonischen Texten fand er den Maßstab für das, was er große Philosophie nannte. Darin war er seinem Lehrer Heinrich Barth verwandt, der ebenfalls durch die Begegnung mit der platonischen Philosophie zum eigenen philosophischen Denken aufgerufen wurde. Kein eifriger Historismus kann das Wort widerlegen, dass alle bisherige Philosophie ohne Platon undenkbar wäre. Deren zentraler Gedanke, das Eidetische – Eidos mit Idee und Gestalt übersetzt – findet sich auch im Titel von Gerhard Hubers Hauptwerk wieder: *Eidos und Existenz*. Damit stellte er griechische Antike mit der westeuropäischen Moderne zusammen.

Zur Zeit des gemeinsamen Studiums mit seiner Frau Elfriede, anfangs der 50er-Jahre des letzten Jahrhunderts, war an der Universität Basel und auf dem philosophischen Marktplatz im weiteren Sinne „Existenz“ der bekannteste Begriff. Das Doktorandenpaar Huber-Abrahamowicz lebte, gleichsam davon abgeschieden, in einer Art Lichtung platonischer Helle, aus der sie mit ihren Platon gewidmeten Dissertationen 1950 an die akademische Öffentlichkeit heraustraten. *Sie* argumentierte mit Platon zeitkritisch gegen die moderne Kunst, *er* stellte „Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des ‚Parmenides‘“ in hoch differenzierten Analysen dar. In ihnen kam zum Ausdruck, dass ihm das, was bei Platon „Idee“ heißt, als eine eigene Wirklichkeit von sich selbst beglaubigender Kraft aufgegangen sein musste. Darin lag auch bei ihm das Moment der Zeitkritik, das fortan zu einem Antrieb seines Denkens wurde.

Es soll auch nicht unberücksichtigt bleiben, dass er bereits als promovierter Jurist sich dem Studium der Philosophie zuwandte. Klare Dispositionen, vorsichtige und geschliffene Formulierungen kennzeichnen alle seine philosophischen Arbeiten, nicht zuletzt auch ein Wille, Richtiges und Falsches, Ernstes und Unernstes zu unterscheiden und zu beurteilen. Seine freundliche, verbindliche, ja oft fröhliche Umgangsform schloss eine andere, unerbittlich urteilende Denk-Haltung nicht aus. Dies manifestierte sich in seinem Urteil über die ganze bisherige Philosophiegeschichte in seiner

Abschiedsvorlesung *Der Philosoph in seiner Zeit* im Jahr 1990. Nur etwas mehr als ein Dutzend Philosophen haben den Test der Größe vor ihm bestanden.

Worum es bei seiner Verwurzelung im platonischen Denken ging, kam in seiner Habilitationsschrift *Das Sein und das Absolute* von 1955 (abgeschlossen 1953) bereits deutlich zum Vorschein. Zwar trägt die Arbeit den braven Untertitel *Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, doch sie untersucht und beurteilt eine Schnittstelle unserer abendländischen Kultur mit vielleicht weltgeschichtlicher Bedeutung. Es handelt sich um die Schnittstelle, an der sich spätantikes Griechentum mit dem christlich-biblischem Denken vereint. Es geht um die in den Höhen der Metaphysik sich vollziehende Verschmelzung von neuplatonischer Absolutheits-Lehre mit der christlich-augustinischen Trinitätsspekulation, kurz: mit der Verschmelzung von „Sein“ und „Absolutheit“. Diese vollzieht sich im metaphysischen Gottesbegriff. Gott wird in der folgenden Scholastik zugleich Inbegriff von Sein und Absolutheit. Ist nun das Sein selbst absolut, dann wird es irrational und unfassbar. Die Verschmelzung des absoluten Einen und dem biblischen Sein Gottes beeinträchtigt alle Wirklichkeits-Auffassungen der folgenden Jahrhunderte. Gerhard Huber legt dar, dass in dieser spätantiken Zeit ein Prozess begann, der nach und nach zu einer Durchdringung selbst der Vernunft mit dem Absoluten führte und über Hegel besonders bei seinen Nachfolgern zu katastrophalen Folgen führte.

Wie sich dem neuen Privatdozenten in der Mitte des letzten Jahrhunderts die geistige Situation darstellte, hielt er in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Basel von 1955 fest. Er sprach *Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie*. Die Philosophie erscheint ihm heimatlos geworden, bedroht in ihrer akademischen Akzeptanz und von innen her der Bodenlosigkeit ausgeliefert. Zwischen der neuzeitlichen Philosophie und der Philosophie im antiken Sinne „klaffe eine Kluft“. Warum? In seinen Worten sei geantwortet: „Philosophie ist der Weg zum Wissen vom *Ganzen*. Dieses Ganze steht dem Griechen anfänglich vor Augen als der Kosmos, dem der Mensch zugehört, und auch wo das philosophische Denken über das sinnlich Sichtbare hinausdringt, bleibt dem, was dann sichtbar wird, die ordnungshafte Gefügtheit des ursprünglichen Kosmos eigen.“ In dieser antiken Intention seien Wissenschaften und Philosophie noch ungeschieden. Die neuzeitliche Philosophie habe aber diesen Zusammenhang verloren und ihre Aufmerksamkeit ganz auf die Seite der Subjektivität konzentriert. Die Abtretung der Objekte an die Wissenschaften sei das Resultat. Was das antike Denken bei Platon und Aristoteles auszeichne und die „ordnungshafte Gefügtheit“ bewahre, dies seien die Ideen, das Eidetische. Dies bedeutet: Das Seiende werde in seinen typischen Grundformen erkannt, aber nicht durch das Subjekt produziert. Vernunft sei noch die Fähigkeit zu vernehmen. In Hubers Worten: „Im Denken vernimmt der Mensch, was allem Denken zuvor schon ist: die Bestimmtheit des Seienden in seinem Sosein.“ Zwar wisse auch die neuzeitliche Philosophie besonders in der Gestalt der Existenzphilosophie von dem Ganzen der Welt, doch in einer, so sagt er: „[...] unheimlichen

Faktizität, die sich dem Gefühl kundgibt, dass dieses Ganze zwar ist, aber auch nicht sein könnte. Das gemachte Gefüge, worin wir uns mit behender Gewandtheit bewegen, schwebt als Ganzes gleichsam in der Luft, grundlos über dem Nichts [...]“ Doch in Übereinstimmung mit dem Hölderlin-Vers, der der Todesanzeige beigegeben ist – „Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch ...“ – erhoffte er gerade von der äußersten Position der auf sich selbst geworfenen Existenz die Einsicht in die Umkehr, in die Umwendung zur Öffnung des Menschen „zum Gegebenen in allen seinen Gehalten.“ Am Ende dieser Antrittsvorlesung finden wir bereits den Titel seines über ein halbes Jahrhundert später veröffentlichten Werkes: „Eidos und Existenz“.

Ein Jahr später, nach der Wahl zum Professor für Philosophie an die ETH, hält er in einer neuen Antrittsvorlesung den gleichen Tonfall bei, verschärft sogar die Kritik an dem formalistischen Positivismus, in den auch die Naturwissenschaften verfallen könnten. Die „Spaltung zwischen Vernunft und Wirklichkeit“ wird aber auch erkannt als dem Wesen des Menschen zugehörig. Doch deutlich wird ihm an der neuen Wirkungsstätte spürbar, dass eine große Aufgabe auf ihn wartet. Er will den Blick lenken auf die Gehalte, die sich den Naturwissenschaften entziehen, heranführen an den Vernunftgehalt der großen philosophischen Überlieferung und bewusst machen, dass das philosophische Denken sein letztes Fundament nur dann findet, „[...] wenn es sich begründet wissen kann in einer die einsichtigen Gehalte des Seins transzendierenden Beziehung: in der Beziehung zum *Absoluten*.“ Die Antrittsvorlesung endet mit dem Zitat, das ich über meinen Beitrag zu dieser Feier setzte.

Nun könnte man annehmen, dass ein Philosoph, der wie Gerhard Huber über ein derart klares Fundament verfügt, wie es skizziert wurde, sich zum Propheten auf der Lehrkanzel berufen fühlen muss. Diese Pose lag ihm nicht. Als Philosoph wirkte er durch seine Arbeit in vielen Kommissionen, mit Vorträgen und Vorlesungen. Seine institutionelle Wirksamkeit als so genannter Philosophieprofessor an der ETH war begrenzt. Doch die eigentlich philosophische Aufgabe, die er sich stellte, hat er gleichsam im Verborgenen weiter verfolgt. Mit seinem Hauptwerk von 1995 legte er den Entwurf einer Philosophie vor, die jene Spannung zwischen Vernunft und Wirklichkeit bewältigt, die er so intensiv in seinen frühen Schriften beklagte. Wie schon erwähnt, der Titel lautet: *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit* (Basel: Schwabe). Dieses Werk, das in den Augen des Autors ein Torso geblieben ist, breitet ein großes Panorama philosophischer Erkenntnisse aus, das nur in seinem Grundgedanken kurz dargestellt sei. Wie der Untertitel andeutet, geht dieses Denken von dem einfachen Tatbestand aus, dass der Mensch in der Gegenwart von Dingen und Sachen lebt. Gerhard Huber rückt ins Zentrum, was er „das Grundphänomen: die Gegenwärtigkeit der Welt“ nennt. Dieses Grundphänomen ist eine zeitgemäße Weise vom verlorenen antiken Kosmos zu reden. Gerhard Huber unternimmt es, mit dem Weltgedanken auf die Naivität griechischer Kosmos-Erfahrung zurückzugreifen. In dieser ist auf noch unmittelbare Weise das Ganze von Welt und Mensch gegeben. Keine Spekulation

soll den Weg zu dieser unmittelbaren Erkenntnis verstellen. So sagt er einmal: „Ausgangspunkt jeder philosophischen Fragestellung ist die Wirklichkeit, wie wir sie alltäglich erleben“ (S. 306). In der Alltäglichkeit ist die „Weltzugehörigkeit des Menschen“ selbstverständlich. So kann man formulieren: Der Mensch kommt wie andere Dinge in der Welt vor und ist ein Teil von ihr. Zugleich ist ihm die Welt durch sein Erkennen als Zusammenhang gegenwärtig. Er weiß, dass er Teil der Welt ist. Dieses Wissen ist für den Menschen zentral. Er besitzt ein Wissen um den Horizont von Welt, eben um den Welt-Zusammenhang, der alles das, was sich zeigt, konstant übersteigt. Die Weltzugehörigkeit des Menschen bestimmt Gerhard Huber als eine Wechselbeziehung von Welt und Mensch, nämlich so, dass die Welt-Erscheinungen auch eine Menschzugehörigkeit in sich tragen und sich zu erkennen geben. Der Mensch lebt in seiner Leiblichkeit und in seinem ganzen Denken diese Welt-Mensch-Beziehung, ja: er *ist* sie.

Damit ist die Grundlage skizziert, auf der alle Analysen und Darlegungen des Hauptwerkes von Gerhard Huber beruhen. Sie betreffen u.a. Wahrheit, Zeit, Existenz, Handlung, Wissenschaft, Sprache, Geschichte, Ethik – und werden in Auseinandersetzung mit den antiken und zeitgenössischen Positionen ins Gespräch gebracht. Nur auf eine Problematik sei noch besonders hingewiesen. Es ist das Problem des Absoluten.

Gerhard Huber scheut sich nicht, auch das Gottes-Thema anzugehen. Das, was er in den metaphysischen Kontexten der Spätantike untersuchte, kehrt auf eine höchst aktuelle und auch heute diskursfähige Weise in seine Philosophie zurück. Das Absolute bringt er durch die Analyse des Welthorizontes in den Kontext seiner Systematik. So ist der Welthorizont auch der Sinnhorizont und zwar als jener durchgreifende Sinnzusammenhang, der alle bruchstückhaften Sinnzusammenhänge „begründet“. Es kommt das nicht fassbare, aber stets vorausgesetzte Ganze der Welt in Sicht, das einen Ursprung und einen Sinn besitzt, der nicht wieder *in* der Welt selbst aufgewiesen werden kann. Die Denkform von Platons Idee des Guten und Plotins Konzept des über-seienden Einen werden hier als Momente des Welt-Überstiegs eingeführt. Das Denken, das hier einsetzt, ist ein Denken der Selbstaufhebung, ja auch eine Weise der existentiellen Selbstüberwindung. Nur ein erfülltes Schweigen hat hier an der Grenze zum Absoluten seinen Platz. Zitate und Hinweise verraten, dass Gerhard Huber in diesen letzten Bezügen eine Öffnung seines Denkens zu asiatischen Absolutheits-Erfahrungen vollzogen hat.

Aber in einem persönlichen, existentiellen Sinn ist für Gerhard Huber das Absolute zum Schicksal geworden. Im Vorwort zu seinem Werk beschreibt er seine Erfahrung der Todesnähe, die er 1993 bestehen musste. Er erlebte, so lesen wir, einen „Augenblick von der Art, dass ich aus der vorschwebenden Bildlosigkeit zentraler philosophischer Gehalte meines Denkens so etwas wie deren letzte Bestätigung im Abschied von der Welt verspürte ...“

So hat Gerhard Huber die Gnade erfahren dürfen, die Philosophie selbst auch im Sterben als Existenz zu leben.

REZENSION

Georg Maier, Ronald Brady, Stephen Edelglass: Being on Earth. Practice in Tending the Appearances. Phänomenologie in der Naturwissenschaft, Band 5, Berlin 2008. 190 S. ISBN 978-3-8325-1887-5.

Harald Schwaetzer

Unmittelbar nach Erhalt der ersten neun von Schillers „ästhetischen Briefen“ schreibt Goethe dem Freund: „Das mir übersandte Manuskript habe [ich, H.S.] sogleich mit großem Vergnügen gelesen, ich schlurfte es auf *einen* Zug hinunter. Wie uns ein köstlicher, unser Natur analoger Trank willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohltätig, und wie sollte es auch anders sein? da ich das, was ich für recht seit langer Zeit erkannte, was ich teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand.“ (Brief an Schiller, 26. Oktober 1794) Goethes Urteil ist dabei keineswegs spontan. Zwei Tage später lesen wir: „Hierbei folgen Ihre Briefe mit Dank zurück. Hatte ich das erste Mal sie bloß als betrachtender Mensch gelesen und dabei *viel*, ich darf fast sagen *völlige* Übereinstimmung mit meiner Denkweise gefunden, so las ich sie das zweite Mal im praktischen Sinne und beobachtete genau: ob ich etwas fände, das mich als handelnden Menschen von seinem Wege ableiten könnte, aber auch da fand ich mich nur gestärkt und gefördert“ (Brief an Schiller, 28. Oktober 1794).

Dem Rezensenten ging es mit „Being on Earth“ gerade genauso. Nach einer ersten Lektüre, bei der er mit intellektuellem und ästhetischem Vergnügen beobachtete, wie drei Autoren eine Phänomenologie der Wahrnehmung in die Erscheinung treten lassen, welche immer auf und an der Erde bleibt und sie als ganzes Phänomen sichtbar macht, wiederum ganz im Sinne Goethes, der nichts hinter den Phänomen zu suchen mahnte, weil sie selbst ja die Lehre seien, setzte er zu einer zweiten an, nunmehr gewahr geworden, dass sich in dem Versuch der Autoren ein originär entwickelter Ansatz einer Verbindung von Phänomenologie und Existenz findet, dessen Wurzeln explizit nicht zum geringsten Teil bei Heinrich Barth liegen.

„Habet sua fata libelli“ ist ein Spruch, den man gerne bemüht. Hier indes ist er tatsächlich am rechten Platz. Die ersten Ansätze stammen, wie eine kurze Nachbemerkung (How This Book Came About, 185-187) erzählt, aus den Jahren nach 1980. Der ursprüngliche Ansatz wird mit „reimagine science“ umschrieben. Diesem Ansatz ist das Buch treu geblieben. Es sucht einen phänomenologischen Forschungsansatz phänomenologisch dem mitsinnenden Leser erfahrbar zu machen. Nach einer ersten Publikation unter dem Titel „Matter and Mind“ (1992) erschien eine zweite, überarbeitete Ausgabe: „The Marriage of Sense and Thought“ (1997). Dort notierten die Verfasser im Vorwort: „Readers did not always notice that a

truly phenomena-based science has radical implications“. Die nunmehr vorliegende dritte Fassung versucht diese radikalen Implikationen deutlich herauszuarbeiten. Dass „Being on Earth“ in dieser Form erscheinen konnte, verdankt sich zu einem großen Teil der Initiative von Georg Maier; denn Stephen Edelglass starb im Jahre 2000, Ron Brady 2003.

Die lange Reifungsgeschichte wird beim Lesen von „Being on Earth“ spürbar; und sie ist kein geringer Vorzug des Buches. Hier wird nicht nur über Ästhetik im Sinne Baumgartens geschrieben, sondern Komposition, Schreibstil und Atmosphäre selbst sind in diesem doppelten Sinne ästhetisch gestaltet: stets dem Leser Erfahrungen ermöglichend und stets mit feiner Feder lebendig hin und her verweisend komponiert, stets nicht nur wissenschaftliche Fakten, sondern auch deren ganze Umgebung und das eigene spezifisch biographische Umfeld, dem sie entstammen, mitbeschreibend – was eine offenkundige Umsetzung der im Buch geschilderten Methodik selbst darstellt.

Denn wenn Georg Maier Goethes im Gespräch mit Eckermann (5. Juni 1826) getroffene Bemerkung über Friedrich Preller zitiert (106), in welcher der Weimarer Ästhet berichtet, er habe dem Maler bedeutet, er möge nicht nur Einzelheiten – etwa einzelne Bäume – ohne ihre Umgebung malen, sondern eben das Einzelne im Gesamten seiner Umgebung zur Erscheinung zu bringen versuchen, dann trifft dieses auf das Buch selbst auch zu. Maier unterscheidet dabei drei Ebenen intentionaler Wahrnehmung: zunächst eine „orientation in the physical surroundings“, dann „meeting an expressive whole“ und schließlich „accompanying“. Das Buch ist nun gerade so angelegt, dass es eine Lektüre auf allen drei für es zentralen Ebenen zulässt. Die Lektüre ist wissenschaftlich-phänomenologisch lohnend, sie wird von dem Zusammenhang eines Ganzen der Erfahrung gespeist, sie bringt ein Lebensbild der drei Autoren bewusst so zur Erscheinung, dass die autobiographischen Erlebnisse nicht einfach nur eine unterhaltsame Dreingabe, sondern Teil einer fähigkeitsbildenden Erfahrung einer individuellen biographischen Sphäre sind. Gerade diese letzte Komponente ermöglicht, was Ziel der Autoren ist: die Erfahrung der Begegnung. Schließlich bietet das Buch mit seinem lebendigen Set von Erfahrungsübungen eine Möglichkeit, die Methode selbst im eigenen Vollzug erübend und sich ihr verbindend die Autoren zu begleiten, indem man von ihnen begleitet wird.

Unter dem Stichwort „direct experience“ setzt Ronald Brady im ersten Kapitel an, um anhand von „memories of a wrong-minded student“ deutlich zu machen, dass die gegensätzlichen Positionen von „scientist“ und „appreciator of nature“ beide gleichermaßen ungeeignet sind, um eigentlich zu verstehen, was es bedeutet, unter einem Eukalyptusbaum zu stehen, und den Baum über sich zu sehen, zu hören, zu riechen, zu berühren ... An dieser Erfahrung entspringt die Frage, was Sinneswahrnehmung eigentlich sei. Entdecken die Sinne oder schaffen sie? Oder schafft der Geist? Brady macht deutlich, dass die Subjekt-Objekt-Relation schon für die Wahrnehmung eine unhaltbare Voraussetzung ist; insofern kann Wahrnehmung nicht

rein subjektiv sein, obwohl sie sehr weitgehend durch die Aufmerksamkeit und Ausrichtung (attention and intention) des Wahrnehmenden bestimmt ist.

An dieser Stelle nimmt Georg Maier den Faden auf. In „Sense Perception as Individual Experience“ geht er von George Berkeley aus, um mit ihm bestimmte Vorstellungen, etwa dass wir reale Objekte mit physischer Tiefe im Raum sehen, als Illusion zu erweisen. Ausgehend von diesen „theoretischen“ Überlegungen führt das Kapitel konkrete Beispiele an, deren Nachvollzug dem Leser bereits eine Erweiterung seiner üblichen Sehgewohnheit abverlangt. Erste einfache Übungen betreffen das Sehen, wenn der Sehende sich bewegt. Dann wird auf das Problem der Perspektive eingegangen sowie auf die Tangierung des Sehfeldes durch Atmosphäre. Ein vierter Punkt ist das stereoskopische Sehen, bei dem der Sehende trainiert, dass sich die Augachsen nicht kreuzen. Hier bietet das Kapitel spannende visuelle Übungen an, die jedem Sehenden sofort vor Augen führen, dass Perspektive, Solidität von Objekten etc. nicht einfach „ist“. Perspektivisches, stereoskopisches und Sehen in Bewegung lassen sich auch kombinieren, wie Georg Maier am Beispiel eines Blicks (erst mit zwei, dann mit einem Auge) auf ein Schlüsselbund, welches man in der Hand hält und von sich wegbewegt, deutlich macht. Dieses zweite Kapitel bringt, nachdem das erste einen Fragestandpunkt gegeben hat, Leben in den gedanklichen Wahrnehmungsprozess der Phänomene: „The aim was to let you gain experience through exercises – exercises in observing the process of perception itself“ (48).

Stephen Edelglass setzt die Überlegungen mit „Reflections Upon a Pond“ fort. Er macht deutlich, dass man bei Beobachtung eines stillen Teiches im Wechsel der intentionalen Einstellung entweder Phänomene im Wasser oder solche, die von der Oberfläche gespiegelt werden, sieht, aber eines nicht: das Wasser. Diese Einsicht ist, das sei eingeschaltet, eine zentrale in der Geschichte des perfekten Spiegels im Abendlande, die beispielsweise schon bei Nikolaus von Kues im dritten Kapitel von „Über Gotteskindschaft“ von grundlegender Bedeutung ist. Edelglass verdeutlicht in seinen Betrachtungen anhand der spiegelnden Wasseroberfläche die Konsistenz von Seh- und Tastraum, wobei auch er interessante Experimente anführt, vor allem dasjenige einer Wahrnehmung der Spiegelung einer Tasse auf einer Glasplatte; diese Spiegelung fällt mit einer weiteren realen und gleichartigen von unten gegen die Glasplatte gehaltenen und ein Gegenstück zur ersten Tasse bildenden zusammen.

Ronald Brady setzt nach dieser Klärung auf der Wahrnehmungsseite wiederum beim Wahrnehmenden und dessen Intentionalität ein, von der ja, wie das vorige Kapitel zeigte, abhängt, was am Teich gesehen wird. Gewöhnlich erfahren wir unsere Aufmerksamkeit an dem Punkt des Sehfeldes, den wir fokussieren. Um die Unabhängigkeit der Intentionalität von der Sinnesbetätigung deutlich zu machen, schlägt Brady vor, diese zu erüben, indem man etwas im Sehfeld fokussiert, aber auf etwas anderes seine Aufmerksamkeit richtet – ein einfach zu begreifendes, nicht so einfach zu vollziehendes, aber aufschlussreiches Übungsbeispiel, welches auch er in ein Set von Übungen zerlegt, erweitert, variiert. Auf dieser Grundlage ist ein-

sichtig, dass dasjenige, was der Wahrnehmende als Intuition zur Wahrnehmung beiträgt, von dem sinnlich Aufgenommenen durchaus unterscheidbar ist. Brady setzt diese Übungen fort mit einem Bild, auf dem man zunächst keine Gestalt oder Form erkennt, bis plötzlich eine Kuh sichtbar wird, und mit den bekannten Figuren von Kaniza, der Arrangements vorschlägt, bei denen der Betrachter Figuren „sieht“, die gar nicht „da“ sind, etwa das Dreieck ohne Linien. Dadurch verwandelt sich die Frage danach, wie ich ein Objekt erkenne, in diejenige, wie ich eine Erscheinung bewusst gewahr werde (80) – ein fundamentaler Wechsel.

Diesen nicht einfachen Übergang illustriert Georg Maier anhand einer autobiographischen Skizze „A Physicist Discovers Aesthetics“ noch einmal, um dann ein für das ganze Buch zentrales Kapitel anzuschließen: „Aesthetics: Appreciating the Appearances“. Ästhetik als Phänomenologie im Sinne Baumgartens wird als alternatives Erkenntnisverfahren zur Logik eingeführt. Während Logik jenseits der Erfahrung arbeitet und auf Allgemeinheit zielt, sucht Ästhetik das Einzelne in der Erfahrung auf. So notierte schon Baumgarten – was im übrigen viel zu wenig gesehen wird und für die Reflexion der Erkenntnismethoden von Geisteswissenschaften auch gegenwärtig von Bedeutung sein könnte –, um die höchstmögliche Wahrheit zu schauen, wende sich der Ästhetiker demjenigen zu, was bestimmter, weniger allgemein und abstrakt sei; er ziehe das Individuelle vor. Im Anschluss an Baumgarten macht Maier deutlich, wie ein nicht-ästhetisches Vorgehen der Gefahr unterliegt, Bestimmtes zu ignorieren: Phänomene, deren Fülle nicht in eine Theorie passt, solche, die außerhalb des Fokus liegen, solche, die nicht (einfach) eingeordnet bzw. klassifiziert werden können u.a. Entscheidender aber ist der folgende Abschnitt des Kapitels, in dem sichtbar wird, dass ästhetische Erkenntnis nichts ist, was „nach“ der Wahrnehmung sich vollzieht, sondern genau der Prozess, welcher in der Wahrnehmung geschieht. Von dieser Einsicht aus wird die fundamentale Bedeutung der Übungen und des Übungsweges der voraufgegangenen Kapitel deutlich, die sich im Rückblick tatsächlich als „Vermannichfaltigung“ eines Versuches erweisen. „Ästhetische Erkenntnis“ ist der Grundversuch, das Urphänomen, welches das Buch beschreiben will, und zu seiner Darstellung hält es sich getreu an Goethes Maxime: „Haben wir also einen solchen Versuch gefasst, eine solche Erfahrung gemacht, so können wir nicht sorgfältig genug untersuchen, was *unmittelbar* an ihn grenzt, was *zunächst* auf ihn folgt. Dieses ist's, worauf wir mehr zu sehen haben, als auf das was sich auf ihn bezieht. *Die Vermannichfaltigung eines jeden einzelnen Versuches* ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers“ (WA II/11, 32).

Die Grunderfahrung der ästhetischen Erkenntnis als einer im Akte der Wahrnehmung selbst sich mit Aufmerksamkeit und Intentionalität nunmehr bewusst vollziehenden Ichtätigkeit wird im Folgenden auf den drei Ebenen der physischen Beschreibung, der Erfahrung eines Etwas als eines Etwas nur in einem Ganzen und schließlich der Verbundenheit und Eingebundenheit des Wahrnehmenden selbst in dieses Ganze anhand der Zeitkomponente des „Begleitens“ ausdifferenziert, etwa in miterlebender ästhetischer Erkenntnis eines Lindenbaumes, dessen Lebens-

prozesse nur in einem solchen Begleiten zu erfahren sind. Damit wird der Dualismus von „physischer“ und „geistiger“ Erkenntnis oder dergleichen unterlaufen. Gerade die feinsinnige Tiefendifferenzierung bis hin auf die lebendige Verbundenheit von „Subjekt“ und „Objekt“ („Begleitung“ / „company“) hebt diese nicht nur in einem schlichten Sinne auf. Hier wird eine radikale (im wörtlichen Sinne) Implikation der ästhetischen Erkenntnis deutlich: „Meine“ Hand etwa gehört nicht mehr zu mir als die Linde oder der Teich – eine Konsequenz, bei welcher die Differenz zwischen Einsicht und Habitualisierung freilich unübersehbar bleibt.

Der weiteren Entfaltung dieser zentralen Einsicht widmen sich die letzten Kapitel des Buches. Nach vorbereitenden Überlegungen von Edelglass und Brady übernimmt es Georg Maier, den Satz „The World Inside the Human Being is the Inside of Nature“ zu verdeutlichen. Er kommentiert dazu bestimmte Passagen aus Rudolf Steiners Einleitungen in Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. Es ist methodisch interessant, wie anregend ein offener, undogmatischer Umgang mit Steiner, bei dem dessen Texten keine Beweislast aufgebürdet wird, ist; denn die Passagen haben weniger einen Beweis- oder Aufweischarakter als sie vielmehr den Leser von verschiedenen Seiten noch einmal mit dem schwierigen Gedanken vertraut machen, die Idee eines für sich bestehenden Subjekts aufzugeben (ohne Individualität zu verlieren). „It is admittedly hard to give up the metaphysical dogma of the lone self, the subject cut off from inaccessible objects“ (138).

Doch bleibt die Entwicklung des Buches an dieser Stelle nicht stehen, sondern konsequenterweise wird auch dieses Problem weiter verfolgt, indem Maier einen neuen Begriff einführt: „biographic habitat“, was ich hier, zugegebenermaßen etwas schwerfällig, mit „individueller biographischer Sphäre“ wiedergebe. Dieser Begriff lässt sich zusammengefasst folgendermaßen verdeutlichen. Im Rückgriff auf die drei geschilderten Ebenen der Wahrnehmung entspricht der ersten, rein physisch beschreibenden die physisch erscheinende Umgebung („surroundings“); schon hier ist der Stein nicht unabhängig von seiner Umgebung: Er ruht z.B. auf dem Boden. Auf einer Lebensebene tritt diese Umgebung in Beziehung zu dem, was es umgibt, als dasjenige, was dessen Leben ermöglicht („environment“); man denke an den Atmungsprozess. Auf einer weiteren seelischen Ebene prägt diese Umgebung durch die Wahrnehmungen, die von ihr aufgenommen werden, das seelische Wesen. Dadurch entsteht ein zunächst „von außen“ geprägte „seelische Umgebung“ („habitat“); so wirken Wahrnehmungen etwa auf seelische Stimmungen. Im Falle des Menschen erweist sich diese Umgebung, wie ein Blick auf die Biographie lehrt, als durch die Wechselwirkung zwischen „Innen“ und „Außen“ konstituiert. Im strengen Sinne des (im folgenden entwickelten) barthschen Existenzbegriffes ist diese Trennung sogar unzutreffend. Das „In die Erscheinung Treten“ meiner Existenz liegt jenseits des Subjektes und schließt die Einheit von „mir“ und „meiner“ Umgebung ein. Von „Umgebung“ kann hier nicht mehr gesprochen werden, insofern Umgebung und Individuum aus einer gemeinsamen Sphäre heraus konstituiert werden. In dieser Weise verstanden, wird der Begriff eines „biographic habitat“ zum

zentralen Schlüssel, um Einheit wie Individualität ästhetischer Erkenntnis zu verstehen. In der präzisen erkenntnisphänomenologischen Entwicklung dieses Begriffs liegt eines der Hauptverdienste des vorliegenden Buches.

Was „biographic habitat“ ist, wird nach zwei Seiten hin weiter beschrieben. Maier charakterisiert diese Sphäre zunächst anhand der typischen Märchenstruktur, wo es wichtig ist, dass der „Held“ sich auf eine bestimmte Situation einlässt, die ihn vordergründig von seiner „Mission“ abzubringen droht, weil sie nichts mit ihm zu tun zu haben scheint. Gerade dieses Sich-Einlassen auf die Situation jedoch ist es letztlich, was ihm zur eigenen rechten Weiterentwicklung verhilft. Dieser phänomenologisch eingeführte Zug wird dann mit Blick auf Heinrich Barths Existenzbegriff reflektiert. Angesichts einer Erscheinung dürfe man, so Barth, nicht in einen Gestus verfallen, der nur fragt, was sie sei, und damit auf eine Genus-Erkennntnis zielt, von der Erscheinung in ihrem Erscheinen aber Abstand nimmt. Es gehe zunächst einfach nur um ein Gegenwärtigsein im Hier und Jetzt, wodurch die Erscheinung tatsächlich mit mir (und meiner Biographie) koinzidiert. Diese Situation führe zu einem eigentlichen „Being on Earth“ – hier fällt im englischen Referat Barths der Titel des Buches (158) –, indem in der Erscheinung als Gegenwärtigkeit für Barth genau die Trennung zwischen einem gegebenen Selbst und einer ihm objektiven Welt überwunden ist. Erst in dieser Erscheinung als einer Ganzen tritt das Ich in die Existenz, erwacht zur Existenz. Das „Erscheinen lassen der Erscheinung“ bzw. ihr „In die Erscheinung treten“ erweist sich als Grundzug ästhetischer Erkenntnis, welcher mit der Konzeption eines klassischen Subjektbegriffs bricht. An die Stelle eines „knowing that“ tritt ein „being here“ in einer individuellen biographischen Sphäre.

Es ist offenkundig, dass sich aus diesem Befund eine weitere Frage ergibt, nämlich diejenige nach der Möglichkeit existentieller Begegnung. Georg Maier geht darauf im nächsten Kapitel „Company“ ein. Zunächst macht er deutlich, dass die gewonnene Einsicht in die existentiell verfasste ästhetische Erkenntnis reflexiv als ein Wechselverhältnis zwischen Ich und Welt beschrieben werden kann. Welterkenntnis ist Selbsterkenntnis und umgekehrt. Dieses Ergebnis ist im strengen Sinne phänomenologisch vorbereitet, insofern etwa die Rolle der Intentionalität im Zustandekommen von Erscheinung bereits beschrieben war. Schaut das Ich in die Welt, so findet es deren Innenseite in sich; schaut es in sich, findet es die Welt.

Aus dieser Perspektive kann der Begriff der Begleitung noch einmal aufgenommen werden. Denn von der Idee einer individuellen biographischen Sphäre aus, welche das Subjekt und seine Umgebung umgreift, lässt sich zum Versuch erheben, ob nur das „Ich“ seine „Umgebung“ „begleitet“ oder ob nicht auch das Umgekehrte gilt. Anhand eines eindrucksvollen Textes von Hans Rudolf Schweizer, dessen Verbundenheit mit Baumgarten und Barth auch Maier biographisch prägt, wird deutlich, dass „Begleiten“ zugleich ein „Begleitet-Werden“ ist. In einem gewissen Sinne – man denke etwa an die Kindheit – ist das Begleitet-Werden sogar vorgängig. Der Grundgedanke des Ineinsfalls von Begleiten und Begleitet-Werden,

das sei beiläufig eingeflochten, ist exemplarisch gleichfalls bereits bei Nikolaus von Kues in „De visione Dei“ entwickelt.

In diesem Sinne ist „biography as the work of company“ erlebbar. Die letzte Frage des Lesers, wie vor diesem Hintergrund existentielle Begegnungen zwischen Menschen aussehen, wird scheinbar nicht mehr thematisiert. Vielmehr schildert Edelglass unter der Überschrift „Schooling Perception“ die Relevanz des Ansatzes für die Erziehung. Doch eine Besinnung auf das gesamte Buch lässt die Antwort aufscheinen: Im Gegensatz zu „normalen“ wissenschaftlichen Abhandlungen ist das vorliegende Buch geradezu auffallend von autobiographischen Skizzen durchsetzt, und es ist sichtbar, dass gerade sie das Rückgrat bilden. Studiert der Leser diese Schilderungen, so wird er gewahr, wie das Persönliche im besten Sinne zu einem Persönlich-Unpersönlichen wird, um gerade die Begegnungsqualität existentieller Erkenntnis in der Verwobenheit individueller biographischer Sphären in die Erscheinung treten zu lassen – angesichts des Ansatzes, welcher gerade diese Komponente als höchste beschreibt, eine kompositorische Notwendigkeit.

„Most likely“, heißt es an einer Stelle, „not all we have produced has turned out to be ‘intersubjective’ as we hoped and strived to achieve“ (164). Das mag sein, aber sicherlich ist den Autoren ein methodisch ungewöhnliches Buch gelungen, ein Buch, welches nicht nur eine Phänomenologie beschreibt, sondern sie auch als Ganze kompositorisch umsetzt und welches schließlich genau die Qualität existentieller Begegnung zwischen den Autoren und dem Leser erlebbar werden lässt, um welche es ihnen zu tun ist. Goethe offenbart einmal an Schiller: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben“ (Brief an Schiller vom 19. Dezember 1798). Wer Goethes Lese-Maxime teilt, darf sich getrost an die Lektüre von „Being on Earth“ begeben.

REZENSION

Ein Bewusstsein von dem, was fehlt

„Nachmetaphysische“ Vernunft gegenüber dem christlichen Glauben

Michael Reder / Josef Schmidt: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008. 111 S.

Christian Graf

Seit seiner Friedenspreisrede im Jahr 2001¹ sucht Jürgen Habermas das Gespräch mit der christlichen Kirche. 2004 traf er sich mit Joseph Ratzinger, damals noch Kardinal.² 2007 dann folgte er einer Einladung der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München, um daselbst den Dialog fortzuführen. Unter dem Titel „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ erschien nun jüngst eine Dokumentation dieser Diskussion.³

Man hat gewiss zunächst wenig Anlass, an der aufrichtigen „Lernbereitschaft“ (29, 52, 100) zu zweifeln, die den, wie er von sich selbst bei Gelegenheit sagte, „religiös unmusikalischen“ Habermas diese Auseinandersetzung suchen lässt, obwohl immerhin auch nicht ganz von der Hand zu weisen ist, dass er sich von der Religion Hilfe bei der Korrektur von Defiziten einer „entgleisenden Modernisierung“ (30) verspricht und sie dergestalt gleichsam als moralische Ressource für die moderne Gesellschaft instrumentalisiert, wie Michael Reder andeutet (54). Wie sich anlässlich der päpstlichen Enzyklika *Fides et Ratio* seinerzeit der Verdacht nahe legte, der Glaube rief nach einer starken Vernunft und Philosophie, um mittels ihrer die Bedingungen seiner Anerkennung in der säkularen Welt zu verbessern,⁴ so würde jetzt im Gegenzug die säkulare Vernunft gleichsam den Glauben um motivationale Ressourcen anpumpen. In erster Linie aber – und wir wollen dies gerne glauben – geht es Habermas darum, dass man im Gespräch zwischen Glaube und Vernunft „miteinander“, nicht nur „übereinander“ spreche, und das dokumentierte Gespräch aus München zeugt dafür, dass dies im vorliegenden Fall auch in hohem Maße geschehen ist. Und dass von der notorisch schwächelnden modernen Ver-

¹ *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001.

² Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.B. 2005.

³ Michael Reder, Josef Schmidt (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M. 2008. Eingeklammerte Ziffern im Text beziehen sich auf diese Publikation.

⁴ Vgl. v. Verf., *Ursprung und Krisis. Heinrich Barths existential-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten*, Basel 2008, S. 270 u. 275f.

nunft, die aus dieser Schwäche da und dort gar eine Stärke machen will, als praktischer Vernunft wenig motivationale Kraft ausgeht (30), dies ist Habermas, gerade wenn einem heute vor Augen geführt wird, was (verblendeter) Glaube bewegt, sicher zuzugestehen. Die praktische Vernunft verfehlt aber, so Habermas (30f.) „ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“ Ein faules „Zweckbündnis“ mit dem Glauben (Norbert Brieskorn, 37) kann deswegen nicht in Frage kommen. Vielmehr hätte die moderne Vernunft ihr Selbstverständnis einschließlich ihrer Abgrenzung gegen den Glauben neu zu überdenken.

Zu kritisieren ist Habermas' Vernunftbegriff. Ich erlaube mir hier einen Seitenblick auf Heinrich Barth, der als Bruder des weltbekannten Theologen das Verhältnis von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie eingehend und aus persönlicher Erfahrung schöpfend reflektiert hat. Er wies immer wieder nachdrücklich darauf hin, dass „wir nicht in der Lage sind, den Logos in unsern Besitz zu nehmen“.⁵ Daraus folgt, dass wir „außerstande sind, ihm seine Grenzen zu setzen und seinem Anspruch Schranken zu ziehen.“ Wir müssen uns hüten, „die von uns realisierte Wissenschaft und Philosophie mit dem Logos selbst in eins zu setzen.“ „Immer wieder begegnet uns in der Geschichte und Gegenwart jene Quelle des Irrtums, die wir in der Verwechslung der sich aktualisierenden Vernunft einer bestimmten Zeit mit dem Logos als solchem aufdecken müssen.“⁶ Zu unterscheiden wäre danach also in aller Deutlichkeit zwischen der Vernunft als solcher und der einzelnen geschichtlichen Vernunftgestalt, wie auch, analog dazu, jedoch auf einer anderen Ebene, zwischen der Philosophie und einer bestimmten Philosophie.

Wenn nun die Beachtung dieser einfachen Unterscheidung ein Kriterium dafür abgibt, ob in einer kritisch haltbaren Weise über Vernunft gesprochen wird oder nicht, so lässt sich Habermas (und mit ihm freilich dem heutigen Diskurs über Vernunft im Allgemeinen) kein gutes Zeugnis ausstellen.⁷ Was wird da nicht alles gesagt über den Singular einer „modernen“, „aufgeklärten“, „säkularen“, „nachmetaphysischen“, „diskursiven“, „autonomen“ Vernunft. Worin besteht das Recht solcher Einheitsunterstellung? Bei Habermas ist es im vorliegenden Fall in erster Linie die „moderne“, „säkulare“ Vernunft, in deren Namen er spricht und mit der er dem Glauben gegenübertritt. Mit dieser Vernunft dürfte sich etwa auch das decken, was er „nachmetaphysisches Denken“ nennt. An einer Stelle bemüht er, allerdings in Anführungszeichen und so wohl mit Blick auf die bei seinen Gesprächspartnern

⁵ Heinrich Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, hg. v. Günther Hauff, Basel 1967, S. 120.

⁶ Ebd.

⁷ Bei Anwendung der vorgeschlagenen Unterscheidung zeigte sich etwa, dass die Diskussion um Einheit der Vernunft oder Pluralität der Vernünfte von vornherein auf einer falschen Alternative aufbaut (vgl. v. Verf., *Ursprung und Krisis*, a.a.O., S. 250-254).

vorausgesetzte Terminologie, sogar den Begriff einer „natürlichen“ Vernunft (27). Jedenfalls handelt es sich bei seiner Vernunft um eine relativ feste, geschlossene Größe, der deutliche Grenzen gezogen sind. Die moderne Vernunft ist säkular und „nachmetaphysisch“, darüber wird Einigkeit vorausgesetzt, wobei „nachmetaphysisch“ ein Begriff ist, den Habermas selbst geprägt hat. Dass der Begriff des „nachmetaphysischen Denkens“ nie unumstritten war und insbesondere die Gleichung „modern gleich nachmetaphysisch“⁸ von einem wahrhaft ernstzunehmenden Gegner wie Dieter Henrich schon vor mehr als zwanzig Jahren ebenso vehement wie argumentativ überlegen bestritten worden ist,⁹ darf offenbar übergangen werden. Sollte sich Habermas' Konsensstheorie am Ende doch so auswirken, dass ihm ein einigermaßen breiter Konsens genügt, um sich von der Aufgabe dispensiert zu fühlen, Gegner ernst zu nehmen, die in der Minderheit sind?

Habermas' Vernunft, wie er sie in seiner Philosophie beschrieben und auf den Begriff gebracht hat, also die konsensorientierte Diskursvernunft, wird nun auch als fragloser Orientierungspunkt gegenüber den Vertretern des christlichen Glaubens eingeklagt (35), offenbar als die eine öffentliche Vernunft, zu der es keine Alternative gibt. Es lässt sich verstehen, wenn dies als arrogant empfunden wird. Sofern Habermas der religiösen Seite einfach die Anerkennung der Ergebnisse der Wissenschaften und „der Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral“ abverlangt (27), so sind das in der Tat Forderungen, die an alle Menschen zu richten sind und die, indem sie gleichsam als „Einlassbedingungen in den öffentlichen Raum“ geäußert werden, „die Adressaten als rückständig, nicht auf der Höhe der Zeit stehend und ‚hinterwäldlerisch‘ brandmarken“ (Norbert Brieskorn, 47). Sofern Habermas aber eine „Abarbeitung“ am „nachmetaphysischen Denken“ einfordert (35), so gibt es gute Gründe, diese Forderung zurückzuweisen. Wenn das aber jemand wie Papst Benedikt XVI. auch explizit tut und dabei seine Kritik erst noch an die Adresse der modernen Vernunft überhaupt richtet,¹⁰ so zieht dies das Befremden Habermas' auf sich: Solch „unerwartet modernitätskritische Wendung“ des Papstes kann für ihn nur bedeuten, dass jener sich „gegen die Kraft der Argumente stemmt“, welche die in der Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen legitimieren (35).

In Tat und Wahrheit geht es Benedikt XVI. vorrangig um eine „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und –gebrauchs“; er will „der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“.¹¹ Heinrich Barth, um nochmals auf ihn zurückzukommen, wäre vermutlich einigermaßen erstaunt, hätte er die Gelegenheit zu erkennen, dass sein

⁸ Habermas wiederholt sie hier (34f.).

⁹ Dieter Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., *Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1987, S. 11-43.

¹⁰ Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau 2006.

¹¹ S. Anm. 10; zitiert hier nach Friedo Ricken (72).

mit Nachdruck vertretener offener Vernunftbegriff heute am ehesten von katholischer Seite Anerkennung findet. Für die katholische Position hinsichtlich der Bestimmung der Vernunft in ihrer Stellung zum Glauben kennzeichnend galt ihm noch (er starb 1965) der Begriff der „natürlichen“ Vernunft, die zwar mit einem positiven Akzent versehen, als „natürliche“ jedoch andererseits in deutliche Schranken gewiesen ist.¹² Noch mehr als bei Benedikt XVI. hätte Barth in der hier besprochenen Publikation bei Norbert Brieskorn Anlass zu – freudigem – Erstaunen. „Vernunft ist, lebt und entfaltet sich in verschiedenen Dimensionen: der Transzendenz, [...] der Weltzugewandtheit, [...] der Geschichte und schließlich der diskursiven Rationalität“ (41). Auf Seiten der Menschen ist sie „Teilhabe an der einen Vernunft“ (40). „Diese teilhabende Vernunft kann den Menschen unter- oder überfordern, ihn mit einer Selbstmächtigkeit ausgestattet sehen, die er nie zur Verfügung hat, oder mit einer Ohnmacht, die er fälschlicherweise für unüberwindbar hält. Sie hat in Ausrichtung auf ‚die‘ Vernunft die Kraft zur Korrektur.“ (40) Von der in ihren Möglichkeiten klar eingeschränkten, eindimensionalen Vernunft, die Barth auf katholischer Seite, „sofern sie wenigstens in aristotelisch-thomistischer Philosophie verwurzelt ist“¹³, wie er ausdrücklich präzisiert, noch voraussetzen musste, ist hier offenkundig nichts mehr geblieben.

Wenn Habermas einen echten Dialog mit dem ihm als etwas Fremdes vorkommenden christlichen Glauben sucht, woran nicht zu zweifeln ist, so müsste er seinen Vernunftbegriff nochmals überdenken und sich fragen, „wo sie [die säkulare Vernunft; Ch. G.] die eigenen Vernunftgrenzen voreilig gezogen hat, so dass diese ihrer wirklichen Weite nicht entsprechen“ (Josef Schmidt, 88). Gegen eine scientistische Verengung des Vernunftbegriffs zieht zwar auch Habermas ins Feld (so Friedo Ricken, 72). Andererseits ist er der Meinung, dass Kant in seiner Religionsphilosophie die Grenzen der bloßen Vernunft zu weit zieht (Reder, 57). Wenn die „Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und sobald religiöse Motive unter falschem Namen in die Philosophie eindringen, verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen“.¹⁴ So aufrichtig nun aber das Interesse an einem Dialog mit der Religion und der geäußerte Respekt gegenüber seinen christlichen Gesprächspartnern bei Habermas immer sein mögen, so fällt ihm doch sein Vernunftbegriff wiederholt gleichsam in den Rücken. „Die säkulare Vernunft darf sich nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.“ (27) Wie kann das zuerst geäußerte Verbot glaubwürdig und ernst gemeint erscheinen, wenn Vernünftigkeit zuletzt doch nur für die eigenen Diskurse reklamiert wird? Dass Habermas selbst nur das anerken-

¹² Barth, *Existenzphilosophie*, a.a.O., S. 130f.

¹³ Ebd.

¹⁴ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 252; zitiert hier nach Reder (60).

nen kann, was sich in diese Diskurse übersetzen lässt, ist ebenso begreiflich wie legitim. Wenn er sich aber ernstlich „nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen“ würde, so müsste er Raum für eine andere Vernunft oder Vernünftigkeit lassen, als die sich ihm erschlossen hat. Mit anderen Worten: Er müsste deutlich unterscheiden zwischen der Vernunft und einer bestimmten Gestalt von Vernunft, auf die er sich beruft, und anerkennen, dass „wir nicht in der Lage sind, den Logos in unsern Besitz zu nehmen“.¹⁵

An anderer Stelle lesen wir bei Habermas, dass der liberale Staat von seinen säkularen Bürgern erwarten müsse, „dass sie in ihrer Rolle als Staatsbürger religiöse Äußerungen nicht für schlechthin irrational halten“ (34). Nun handelt es sich hier um eine Minimalforderung, die der Staat seinen Bürgern abverlangen soll, und es bleibt offen, ob Habermas selbst religiösen Äußerungen nicht doch noch etwas mehr an Vernunft zubilligt. Indem Habermas sich aber durchwegs schwer tut, der religiösen Seite Vernunft in einem unabgeschwächten Sinne zuzugestehen, darf doch folgende Ursache dafür vermutet werden: Da er den Fluchtpunkt der einen, transzendenten Vernunft als Stigma metaphysischen Denkens aufgegeben hat, steht er auch ohne die Möglichkeit da, die Vernunft des Diskurses und den Glauben als prinzipiell gleichgestellte Teilhaber an dieser einen Vernunft aufzufassen. Folglich kann er, wenn er dem Glauben Vernunft zuerkennen will, diesen bestenfalls noch zum Teilhaber an der Diskursvernunft machen. Damit aber trifft er den Glauben nicht in seinem Kern, auch nicht in seinem vernünftigen Kern, und es spielte so auch keine Rolle mehr, würde Habermas solche Teilhabe höher veranschlagen, als er es tatsächlich tut. Gerade wenn er stattdessen auf den Fluchtpunkt der einen Vernunft hindenken würde, könnte er die verschiedenen Formen und Dimensionen der Vernunft deutlicher voneinander abheben und damit das vermeiden, was ihm bei einem weit gefassten Vernunftbegriff als gefahrvoll erscheint.¹⁶ – Nebenbei bemerkt: Es zeigt sich hier, dass es wenig ratsam ist, mit den starken Ordnungsunterstellungen der Metaphysik auch gleich alle Denkfiguren und –modelle hinter sich zu lassen, die sich innerhalb ihrer ausgebildet haben. Schon aus dem nüchternen Gesichtspunkt einer Ökonomie des Denkens ist dieser Kontakt mit der metaphysischen Tradition zu empfehlen. Ob sich das „nachmetaphysische

¹⁵ Vgl. Anm. 5

¹⁶ Es muss aber erwähnt werden, dass Habermas die Figur der Teilhabe in diesem Zusammenhang offenbar auch nicht ganz fremd ist. Michael Reder jedenfalls gibt Habermas' Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben so wieder, dass es sich ihm gemäss dabei um „inkommensurable Modi *des Geistes*“ handle (57; Hervorh. v. mir). Ein Anzeichen dafür, dass Habermas dieser Denkfigur in jedem Fall sehr distanziert begegnet, findet sich in der hier besprochenen Publikation (36): Von der „gemeinsamen Vernunft“ von Gläubigen, Ungläubigen und Andersgläubigen spricht er hier zum Abschluss seines Statements, kommt dabei offenbar aber nicht darum herum, die gemeinsame Vernunft in Anführungszeichen zu setzen.

Denken“ das metaphysische Erbe wirklich in dem Maße „kritisch angeeignet“ hat, wie Habermas zuversichtlich behauptet (28)?¹⁷

Wenn man sich nun das motivationale Defizit der praktischen Vernunft vergegenwärtigt, das Habermas beklagt und von dem weiter oben schon die Rede war, so ist zu fragen, ob dieses Problem nicht zu einem guten Teil „selbstgemacht“ ist, d.h. ebenfalls auf einem zu engen Vernunftverständnis beruht. Was versteht Habermas unter praktischer Vernunft? Offenbar in erster Linie den diskursiven Prozess der Bestimmung und Herausbildung allgemein verbindlicher Normen. An dieser Vernunft können nicht alle Bürger in gleichem Maße teilhaben. Solcher Diskurs setzt eine reflexive Kompetenz voraus, die bei Moralphilosophen zuhause, bei einfacheren Gemütern aber nicht überall gegeben ist. Es fällt hier ins Gewicht, dass Habermas eine weitere wichtige Unterscheidung vernachlässigt: die zwischen der philosophischen Vernunft und der Vernunft als solcher. So sehr jener Normenfindungsprozess als ein demokratischer, alle Bürger mit einbeziehender gedacht sein mag, so sehr ist die entsprechende Vorstellung als schlichtweg unrealistisch zu durchschauen. Wenn die praktische Vernunft mit der Kompetenz zusammenfällt, an diesem diskursiven Prozess teilzunehmen, so ist sie eine elitäre Vernunft, die den einfachen Bürger vielleicht mit herablassender Gebärde zum Mitmachen einlädt, ihn so aber faktisch ausschließt. Dass Habermas dann wieder davon reden kann, dass der mit den modernen Wissenschaften einhergehende Reflexionsschub „der Philosophie nicht viel mehr als die allgemeinen Kompetenzen erkennender, sprechender und handelnder Subjekte übriggelassen“ habe (27f.), widerspricht dieser Einschätzung nur bedingt. Wo die philosophische Vernunft nicht in eindeutiger und einsichtiger Weise von der Vernunft als solcher unterschieden wird, ist ein Schwanken zwischen Über- und Unterschätzung der philosophischen Kompetenz vorprogrammiert, ja beide können gleichsam Hand in Hand gehen. Wie sagte doch Norbert Brieskorn? Die „teilhabende Vernunft kann den Menschen unter- oder überfordern, ihn mit einer Selbstmächtigkeit ausgestattet sehen, die er nie zur Verfügung hat, oder mit einer Ohnmacht, die er fälschlicherweise für unüberwindbar hält. Sie hat [im Blick auf Habermas müsste

¹⁷ Vielleicht liesse sich Habermas eher durch eine Begegnung mit einem evangelischen Theologen wie Ingolf U. Dalferth von der Unhaltbarkeit seines Vernunftbegriffs angesichts der Realität des Glaubens überzeugen. Dalferth geht von einem ganz und gar „nachmetaphysischen“ Vernunftkonzept aus, kann aber gleichwohl plausibel machen, dass es so etwas wie eine „Vernunft des Glaubens“, eine spezifische Form der Vernunft innerhalb des Glaubens gibt (I. U. Dalferth, *Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position*, in: M. Delgado u. G. Vergauwen [Hg.], *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Fribourg 2003, S. 191-214; vgl. dazu auch den Kommentar v. Verf. in: *Ursprung und Krisis*, a.a.O., S. 257-268). Hier wird jedenfalls deutlich, dass man Vernunft dem Glauben gegenüber nicht als einen geschlossenen Raum präsentieren darf, zu dem Zutritt nur erhält, wer gewisse „Einlassbedingungen“ (Brieskorn, 47) erfüllt.

unüberwindbar hält. Sie hat [im Blick auf Habermas müsste man sagen: sie hätte] in Ausrichtung auf ‚die‘ Vernunft die Kraft zur Korrektur.“ (40)

Jedenfalls ist die praktische Vernunft bei Habermas auf den Bereich des Normativen eingeschränkt. Sollen und Wollen stehen sich abstrakt gegenüber. Wie bringt man den Willen dazu, einmal als verbindlich erkannte Normen tatsächlich anzuerkennen? Was motiviert den Willen, dies zu tun? – Weshalb bezieht Habermas nicht im Anschluss an Kant auch den Willen selbst, als freilich seinerseits unter normativem Anspruch stehend, in seinen Begriff der praktischen Vernunft mit ein? Ist mit deren „Sollen“ zunächst in einem noch vornormativen Sinne einfach das zu Verwirklichende, das, was wirklich werden soll,¹⁸ angesprochen, lässt sie sich als schöpferische Vernunft verstehen und findet in solchem Verständnis die Motive für ihren Gebrauch in sich selbst vor. Allerdings zieht das die Folge nach sich, dass der Prozess der Eruierung allgemein verbindlicher Normen in seinen Ergebnissen offener bleiben muss, als Habermas sich das wünscht. Mithilfe seiner Unterscheidung zwischen dem ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, wobei der ethische sich auf einen autonomen Bereich individueller Werte und Weltbilder bezieht, für die kein Wahrheitsanspruch erhoben werden kann, während die Erhebung eines solchen nur im Bereich des moralischen Gebrauchs bezüglich der allgemeine Zustimmung findenden Normen rechters sein soll (Reder, 57f.),¹⁹ versucht Habermas der Moralphilosophie augenscheinlich jene Sicherheit und jenen Halt zurückzugeben, die ihr in Anbetracht der heutigen Pluralität der Weltbilder und Lebensentwürfe abhanden gekommen sind. Doch ist das überzeugend? Und was ist der Preis dieser Anordnung?

Gegen sie lässt sich Verschiedenes ins Feld führen, wie das etwa Reder auch tut (58f.). Der springende Punkt im Hinblick auf das von Habermas problematisierte Motivationsdefizit der praktischen Vernunft scheint mir zu sein, dass er sich selbst mit dieser Unterscheidung ein weiteres Mal gleichsam das motivationale Wasser abgräbt, um das es ihm doch zu tun ist. Woher sollen denn die Motive zur praktischen Anerkennung von Normen kommen, wenn das von diesen Geforderte keinerlei Rückhalt im Bereich der individuellen Wertsetzungen findet? Und sofern diese Wertsetzungen wieder – der Begriff „Weltbild“, der zumindest ebenso sehr ins Ressort der theoretischen Vernunft fällt, deutet es schon an – keineswegs unabhängig sind von den theoretischen Annahmen über die Welt, muss auch gefragt werden: Weshalb sollte ich mich selbst und den anderen als Person, als freies Wesen achten, wenn in meinem Weltbild gar kein Platz ist für so etwas wie Person und Freiheit? Wenn ich nicht der Meinung bin, dass ich über etwas Reales spre-

¹⁸ Vgl. Heinrich Barth, *Philosophie der Praktischen Vernunft*, Tübingen 1927.

¹⁹ Nur anzumerken ist hier, dass Habermas die Religion dem Bereich der ethischen Weltbilder zuweist (Reder, 56-59). So gesteht Habermas dem Glauben also nur gerade denjenigen Teil der „praktischen Vernunft“ zu, der infolge seines suspendierten Wahrheitsbezugs gar nicht mehr den Titel „Vernunft“ verdient.

che, wenn ich das Wort „Freiheit“ in den Mund nehme, werde ich ihre Idee auch in meinem Handeln nicht wirksam werden lassen.

Ich schließe mit zwei Vermutungen. Könnte es sein, dass Habermas, unter den Druck der postmodernen Rationalitätskritik mit ihrer Propagierung der Pluralität und ihrer Verachtung gegenüber allem Festhalten an einer Einheitsausrichtung und einem starken Vernunftverständnis geraten, sein Heil in einer Art Kompromisslösung gesucht hat: Zugeständnis an einen von allen Wahrheitsansprüchen entlasteten Pluralismus der Weltbilder und Lebensentwürfe – im Gegenzug die Erwartung der Anerkennung eines höheren Wahrheitsanspruchs für die Ergebnisse der diskursiven Ermittlung allgemein verbindlicher Normen? Und wäre es vielleicht denkbar, dass Habermas, wüsste er sich noch etwas ernstlicher auf die spezifische Vernunft des Glaubens einzulassen, die Möglichkeit zur Aneignung eines Vernunftverständnisses hätte, mit dem er sowohl dem postmodernen Pluralismus gelassener begegnen könnte, wie eine bessere Handhabe besäße, „die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren“ (30) – nach eigenen Angaben das zentrale Motiv für seine Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen (ebd.)?

WIEDERABDRUCK

Heinrich Barth: Philosophie und Christentum

*Eine Ansprache an Studenten*¹

Wir erinnern uns Alle mit gemischten Gefühlen jener merkwürdigen Jahre jugendlichen Werdens, in denen sich unserm seelischen Auge die großen Lebensmächte des Geistes in den ersten, dunkeln Umrissen abzuzeichnen begannen. Wenn wir in christlicher Lehre und Lebensanschauung unterrichtet wurden, dann waren wir wahrscheinlich außerstande, deren Tragweite und Gewicht für die praktische Lebenslage uns auch nur annähernd gegenwärtig zu machen. Je nachdem wir aufgeweckten Geistes waren, wurde uns, unbeschadet des Ernstes, mit dem wir jene Belehrung entgegennahmen, das Christentum zu unserer ersten Philosophie. Bei viel wohlgemeintem Bestreben, es im Leben zu betätigen, waren wir an ihm nicht in letzter Linie mit dem Intellekte beteiligt; es wurde Gegenstand unserer erwachenden „Weltanschauung“. Christentum und Philosophie fielen für jenen Stand der Unreife, mehr als der Unschuld, zusammen; dieses „Christentum“ gebärdete sich als primitive Philosophie, und das glimmende Fünklein philosophischen Interesses kam durch die christliche Belehrung auf seine Rechnung. Wenn wir alsdann aufmerksamern Geistes wurden, setzte mehr und mehr eine Scheidung ein. Christliche Gedanken, Gebräuche und Gefühle, verwurzelt in den Lebensordnungen eines christlichen Hausstandes, bezeichneten wohl einen zentralen Komplex in unserm Dasein, sei es, daß wir weiterhin in ihm dachten und lebten, sei es, daß wir uns kritisch abzugrenzen begannen. Andererseits trat mehr und mehr selbständiges Denken und Erleben in den Vordergrund; ein neues, wesensverschiedenes, fremdes Element schien sich jetzt von dem vertrauten christlichen Komplex abzuheben. Indem die Werte allgemeiner Bildung und Humanität eine immer größere Eigenmacht gewannen, erhob sich auch der Intellekt zu selbständiger Betätigung. Mit einer gewissen Kälte und Schonungslosigkeit bemächtigte er sich der übernommenen Gedanken und Vorstellungen und begann mit ihnen ins Gericht zu gehen. Und wo dürfte christliche Lehre und Lebensanweisung strengere Richter finden als im Urteile aufgeweckter Mittelschüler? Welchen Umfang diese frühreife intellektualistische Ablösung von der christlichen Tradition dabei angenommen haben mag, ist hier Nebensache. Dies ist wesentlich, daß sich jetzt immer deutlicher zwei Bereiche voneinander abhoben: das christliche Denken und Leben mit seiner frühempfundenen Dringlichkeit, seinem intimen Anspruch, seinem Weckruf zu totaler Beteiligung — Lebensmomente, die sich doch wiederum zufolge der schweren Zugänglichkeit christlicher Lehre, der Fragwürdigkeit erstarrter christlicher Aus-

¹ Erschienen in: *Zeitwende* 6 (1930), S. 110-125. Den Wiederabdruck des Textes besorgte Christian Graf.

drucksformen, und vor allem der Undurchsichtigkeit von uns wahrgenommenen frommen Gefühlslebens nicht auswirken konnten. Auf der andern Seite aber wurde eine eindeutige, durchsichtige, und in ihrer Idealität unver-[111]kennbare Größe sichtbar: das reine forschungsfreudige wahrheitsbeflissene Denken, das Fragen nach den Gründen und nach den Zusammenhängen, der Ausblick nach übergreifenden Prinzipien, die eine Deutung und Aufhellung des Ganzen zu versprechen schienen. Als zwei konkurrierende geistige Großmächte traten sich in deutlichem Umriss Philosophie und Christentum gegenüber.

Im Leben des Studenten dürften diese beiden Größen kaum anders als in mehr oder weniger deutlicher Gegenstellung vorkommen. Wir meinen damit nicht Feindschaft, vielmehr das Bewußtsein von weit auseinander liegenden Dingen, von denen doch keines des Lebensrechtes entbehrt. Hier ist die Philosophie, und hinter ihr liegt das unermessliche Reich der Wissenschaft, als deren äußersten Exponenten sie sich darstellt. Philosophie und Wissenschaft sind ja doch von ein und demselben Geiste freier Forschung beseelt, nur daß er sich dort zu seinen höchsten zusammenfassenden Erkenntnissen erhebt. Wir bedauern denjenigen Studenten, in dem Freude an der Wissenschaft und echter Forschungseifer nie erwacht sind. Akademiker darf er sich doch nur dann nennen, wenn ihm etwas von Größe und Bedeutung der Erkenntnis, von platonischer Liebe zur Wahrheit aufgegangen ist. Armselig ist jener akademische Banause, der im Studium nicht mehr als den unvermeidlichen Übergang zum beruflichen Erwerbe sieht, unverantwortlich die Haltung desjenigen, der von dem Vorrecht des Studiums wegen Sport und Zerstreuung nicht Gebrauch macht, bedenklich das Gebaren des Fertigen und Abgeschlossenen, der sich durch ein übernommenes Bekenntnis zu einem vielleicht religiösen Standpunkte der Aufgabe akademischer Arbeit, der Prüfung und Erwerbung dargebotenen Gedankengutes überhoben glaubt. Nach der Philosophie und ihrem Verhältnis zum Christentum kann überhaupt nur derjenige mit Verständnis fragen, der vom philosophischen Eros nicht ganz unberührt geblieben ist. Philosophie, jene höchste und gefahrvollste Auswirkung wissenschaftlichen Geistes, darf in ihrer Größe nicht übersehen werden, wenn der Student sich anschickt, seine Stellung zum Christentum einer Abklärung zu unterwerfen. Er muß sich darüber klar sein, daß in ihr ein Übermächtiges zur Diskussion gestellt ist, dessen Wesen und Tragweite zu würdigen, dessen Idealität zu erfassen nur sein ernstestes Anliegen sein kann.

Der geistig lebendige Mensch hat bekanntlich das eigentümliche Bedürfnis sich eine Sphäre der Diskussion zu schaffen. Der ist sicher kein rechter Student, dem die Freuden der erregten Debatte über belangreiche Dinge des Daseins und der Weltordnung verschlossen bleiben. Wenn er aber zu diskutieren beginnt, dann hat er sich in den Lebensbereich eines Großen der Geistesgeschichte begeben, einer repräsentativen Persönlichkeit, deren Größe gerade in ihrer ewig lehrreichen Fragwürdigkeit liegt: des Sokrates. Dies ist ja das Geheimnis dieses Mannes, daß gerade in der Unscheinbarkeit seines Wesens und seiner Lehre eine ganze Dimension menschlicher Lebensmöglichkeiten vertreten ist. Seine [112] Person war einfach

und seine Philosophie dürftig, und doch ist seine Gestalt so unvergänglich, wie es nur je einem Menschen beschieden sein kann. Gerade in seiner anspruchslosen Einfachheit ist er immer wieder unter uns gegenwärtig; denn wer ernsthaft diskutiert, ist sein Jünger, ist Sokratiker. Er hat damit eine ganz bestimmte Ebene betreten; sein Gebaren ist von einem durchgreifenden Lebensprinzip beherrscht. Diese Ebene scheint sich ins Unendliche auszudehnen; ein lockender Fernblick verführt uns weiter und weiter zu schreiten, sobald wir einmal einen Hauch sokratischen Geistes verspürt haben. Es ist der Zauber der Dialektik, der sich unsrer bemächtigt hat, wenn das Fernste und Tiefste zum Spielball eines angeregten Austausches geworden ist, wenn unsere Gedanken im Wechselgespräche in die erfreuliche Bewegtheit geistiger Auseinandersetzung geraten sind.

Wir kennen Alle jenes einzigartige Gefühl der Freiheit, von dem die ernsthafte, konzentrierte Diskussion jederzeit getragen ist. Worin ist es begründet? Einmal in dem Bewußtsein gesteigerten Lebens, von dem der bewegte Austausch von gehaltvollen Worten, von beziehungsreichen Gedanken begleitet wird. Dieses Leben aber schwimmt nicht ins Grenzenlose; es verliert sich nicht im Rausch und im Überschwang. Dies ist eben sein Reiz, daß es in einer Sphäre der Sachlichkeit lebt; hier scheint die freie und klare Luft nüchterner, sachlicher Besinnung zu herrschen, in der die Dinge scharf ins Auge gefaßt und mit der Objektivität frei forschender Fragestellung zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden. Diese Bewegtheit der denkenden Erwägung, die den Gedanken hin und hergleiten läßt und ihn im Wechselspiele der Dialektik rastlos gestaltet und zu neuem Leben entzündet – sie hat ihre Freiheit gerade in der Souveränität, mit der sie den Gedanken selbst immer wieder aufhebt und in eine Frage verwandelt. Die Frage ist bekanntlich die dem Sokratiker beliebte Redeform, die Frage, die sich nicht minder an den Fragenden wie an den Gefragten richtet, die sokratische Frage, jenes schlichte Merkmal grundsätzlicher Bescheidung, jenes überzeugende Bekenntnis des Nichtwissens, das doch in einer Wendung des Augenblicks zum Ansporn neu belebter Erwägung wird. Sokratische Dialektik erfordert Hingabe; sie verlangt aus Gründen der Sachlichkeit Selbstverleugnung. Der sokratische Dialektiker ist bereit um der sachlichen Abklärung der angeregten Frage willen auf die Behauptung seiner Meinung, seines Standpunktes Verzicht zu leisten; er ist gewillt sie der Fragwürdigkeit preiszugeben, sobald er inne wird, daß sie der neuen Erwägung bedarf. Seine Dialektik dient einem Unsichtbaren; in der Freiheit von aller fertigen These und Gegenthese, in der Bewahrung des Ausweges aus allen Verschlössenheiten endgültiger Ansichten und Standpunkte liegt die Größe und die Idealität sokratischer Geistesart. Und eben sie ist der Nährboden der Philosophie. In der freien Überlegenheit ihres Gebarens ist ein Hauch von Ewigkeit zu spüren. [113]

Und sokratische Dialektik stiftet zwischen Menschen ein Band; in ihren gemeinsamen geistigen Anliegen sind sie verbunden. Die Dialektik anerkennt den an ihr Beteiligten; ja sie bringt den Dialektiker als geistiges Subjekt zur Entdeckung. Denn an ihn wird die Frage gerichtet, die ihn zur Besinnung bringt. In der Frage

erwacht sein Geist und nimmt sich selbst in seiner Freiheit wahr. Jetzt ist er auf dem Plane als dialektischer Gegenspieler; er ist im Begriffe zur Selbsterkenntnis zu gelangen. Zwar läßt die Dialektik Raum für ein Verhältnis der Überordnung; Sokrates ist bei aller Unscheinbarkeit der Meister und Lehrer in seinem Kreise. Er ist in ihm Autorität. Allein hier verschwindet der Lehrer in seiner Lehre, wie sich Kierkegaard ausdrückt. Seine Autorität dient dem dialektischen Gegenspieler; er will ja nicht mehr, als für die Erkenntnis den Dienst der Geburtshilfe leisten. Und das Autoritätsverhältnis bewährt sich darin, daß die Wertbeziehung zwischen den beteiligten Menschen scheinbar umgekehrt wird. Sokrates ist Vertreter des Nichtwissens, der Frage, während auf Seiten des Schülers das Wissen herausspringt. Sein Dienst bedeutet die Erweckung des Philosophen; aus der Sphäre sokratischer Dialektik ist Plato hervorgetreten. Sokrates selbst aber ist, gerade in seiner Entsagung zum Urbilde des wahren Philosophen geworden. Eine neue Möglichkeit führenden Menschentums hat damit seine bleibende Darstellung gefunden, der Philosoph als Lehrer und Helfer im Anliegen der Erkenntnis. Sein ganzes Wesen ist auf Wahrheit gerichtet; 'er ist voller Unruhe und Bewegung, weil er ständig Erkenntnis sucht. Diese Bewegtheit schwingt aber nicht in sich selbst; denn Sokrates bietet Anregung. Er ist dem andern Dialektiker zugewendet; erst in dieser Wendung zum Andern gewinnt seine Persönlichkeit ihre eigentümliche Wahrheit. Ihre Größe liegt in der Tat in ihrem Verschwinden; sie verbirgt sich hinter der Arbeit, hinter dem Spiele der Dialektik. Ihre Unscheinbarkeit kommt aber dem Schüler zustatten, dessen Wesen und Wert im dialektischen Austausch zum Wachstum gelangt und zum Selbstbewußtsein durchdringt.

Gegenstand der sokratischen Unterhaltung sind bekanntlich ausschließlich menschliche Dinge. Sokrates fordert zur Rechenschaft auf über menschliches Tun und Lassen; er fragt nach dem Sinn und Rechtsgrund menschlicher Betätigung. Er wendet sich an das Existenzbewußtsein des Menschen. Das Leben ist der Gegenstand seiner Philosophie. Das sokratische Gespräch führt zur Einsicht, daß alles menschliche Tun in sich selbst sinnlos ist. Es bedarf einer Sinnggebung, einer Richtung auf höhere Zielpunkte. Seine Voraussetzungen liegen nicht auf der Hand; durch Selbstbesinnung müssen sie aufgedeckt werden, wenn in die Trivialität des Alltags ein Licht fallen soll. In sachlicher Erwägung werden die Probleme zur Diskussion gestellt. Und ein Wissen um das Gute ist ihr Ergebnis. Wie groß ist aber die Tragweite dieser Sachlichkeit? Wie weit ist es ihr gestattet, in die Tiefen der Wahrheit einzudringen? Die Philosophie Platos ist ein Beweis dafür, daß sich der sokratischen Sachlichkeit alle Höhen und [114] Fernen der Erkenntnis eröffnen. Die Ideenlehre wird zur Erkenntnisgrundlage menschlichen Wissens. Die Ideen sind aber beherrscht von der Idee des Guten; das praktische Problem, das Problem des Lebens bezeichnet das platonische Grundinteresse. Und der Platonismus wird zu einer Philosophie des Lebens und des Todes; sie ist durch die Gegenbegriffe Eros und Unsterblichkeit bezeichnet. Die beherrschende Gestalt in den platonischen

Verhandlungen aber bleibt Sokrates; es ist sokratische Sachlichkeit, die sich in die fernen platonischen Horizonte ausweitet.

Ist es dieser Sachlichkeit aber in Wahrheit möglich, dem Lebensprobleme zu begegnen? Ist die Sokratik mit ihrer dialektischen Bewegtheit in der Lage, das wirkliche Lebensproblem in Angriff zu nehmen? Hier werden Bedenken wach. Wir werden eines dunkeln Gefühls dieser Fragwürdigkeit alles dialektischen Gebarens inne. Ist mit dieser dialektischen „Sachlichkeit“ Alles und Jedes zu bestreiten? Von dieser Frage wird aber Philosophie überhaupt betroffen. Zunächst werden wir nicht gewahr, wo die Schwierigkeit liegt. Warum sollte sokratische Untersuchung irgendwo ihre Grenzen finden? Warum dürften nicht auch die höchsten und letzten Probleme, die entscheidenden Menschheitsanliegen im Geiste objektiver Erwägung beredet werden? Diese Möglichkeit soll allerdings nicht abgeschnitten werden. Es gibt keine Region von Problemen, in der die ernste, sachliche Rede und Gegenrede keinen Wert und kein Recht mehr hätte. In der Dialektik als solcher liegt keine Anmaßung; sokratischer Geist darf als Begleiter an jeden nur denkbaren Ort mitgehen. – Aber von einer Schranke der Sokratik, und insofern auch der Philosophie, müssen wir nichtsdestoweniger reden. Wir meinen es nicht im Nächstliegenden gewohnten Sinne: daß die Vernunft auf dem von ihr wohlge-
 mut beschrittenen Wege irgendwo auf eine Schranke stößt, bei der sie ihr Unvermögen weiter vorzudringen eingestehen muß. Von hier an würde sie alsdann der „Offenbarung“ das Wort überlassen – ein Vorgang, der etwa dem Wechsel der Lokomotive im Fernverkehr der Schnellzüge vergleichbar wäre. Gerade so einfach dürften die Dinge denn doch nicht liegen. Ware es doch übrigens seltsam, wenn Vernunft, Dialektik, Philosophie wie zufällig an irgendeinem Punkte nicht mehr vom Flecke kämen. Daß es so mit dem Denken des konkreten Menschen steht, wissen wir Alle. Nur dürfte der Ort dieser Begrenzung noch keine prinzipielle Bedeutung haben. Wenn die Philosophie als solche in Frage steht, muß ihre Begrenzung doch wohl eine grundsätzlichere Angelegenheit sein, als daß wir an irgendeinen zufälligen Endpunkt ihres Weges denken dürften. Hier geht es nicht um eine äußerliche Grenzfrage, vielmehr um das große prinzipielle Problem eines entscheidenden Vorbehaltes.

Ein Symptom der Problematik des sokratischen Geistes liegt in seiner „Ironie“. Sie macht die Dialektik in gewissem Sinne zu einem geistvollen Spiel. Ironie ist aber wiederum etwas Anderes als Humor. Ihre Spielerei [115] ist gebrochene Heiterkeit; sie weist beständig über sich selbst hinaus, auf ein Etwas, das dem Spiele unzugänglich ist. Ironie entsteht durch das Bewußtsein von einem Mißverhältnis. Hier ist die sokratische Dialektik mit ihrer freien, sachlichen Bewegtheit. Sie bezieht sich auf die menschliche Lebenslage. Ist jene humane Leichtigkeit und Geschmeidigkeit der sokratischen Unterhaltung, ist die überlegene, obwohl ethisch fundierte Objektivität ihres Forschungsgebarens dem Gegenstande ihrer Rede angemessen? Liegt in ihrer ganzen Tonart nicht eine unausgesprochene Fiktion, ein „als ob“: Als ob es sich hier um einen objektiv vorliegenden Gegenstand handelte,

der einer sachlichen Verhandlung ebensogut wie irgendein neutrales Objekt zugänglich wäre. Als ob im wesentlichen nichts absolut Belangreiches auf dem Spiele stünde. Was bedeutet „Sachlichkeit“? Etwa ein sich Fernhalten der Dinge in jener Distanz, die ihre mehr oder weniger beteiligte objektive Betrachtung gestattet? Bedingt Sachlichkeit Entfernung oder Annäherung, Apathie oder Beteiligung? Die sokratische Tonart scheint auf eine angemessene, obwohl nicht ganz unbeteiligte Zurückhaltung vor dem Gegenstande der sokratischen Rede hinzuweisen. Ist dieses Gebaren aber dem Probleme gewachsen? Bei allem überlegenen Wohlwollen bleibt sokratische Dialektik vom Leben entfernt. Und weil sie sich dieser Entfernung im stillen bewußt wird, liegt es ihr nahe ironisch zu werden. In der Ironie kommt das offenkundige Mißverhältnis zwischen Lehre und Leben symptomatisch zum Ausdruck. Die sokratische Rede ist ja doch nicht eigentlich gerüstet, das Leben selbst anzusprechen. Sie gebärdet sich so, als ob wirklich in Frage und Antwort die Erledigung der Lebensfragen möglich wäre. Sie wird aber gewahr, daß ihr Wort in dieser „objektiven“ Sachlichkeit doch nur uneigentlich seine Bedeutung haben kann. In diesem Bewußtsein wird sie, gleichsam in Verlegenheit über ihre eigene Unangemessenheit, ironisch. Weil hier ein Spiel so gar nicht am Platze ist, und weil sie ihrem Gegenstande auf der Ebene des Dialoges so gar nicht begegnen kann, beginnt sie in der Ironie sichtbar und ausdrücklich zu spielen. Gerade damit weist sie aber auf das wirkliche Leben hin, dem die sokratische Sachlichkeit einmal nicht gerecht wird.

In der Ironie liegt das Symptom dafür, daß die Sokratik dem Menschen nicht in seiner Existenz begegnet. Sie gebärdet sich, als ob er wirklich auf dem Plane wäre, während er doch zunächst nicht mehr als Partner der Unterhaltung ist. Er ist nicht wissend, und soll zum Wissen erweckt werden. Ist der seiner Unwissenheit überführte Partner „er selbst“? Oder wird er selbst, seine Existenz, am Ende aus dem Spiele gelassen? Hat jenes Wissen existenzielle Bedeutung, oder liegt es nur im denkenden Bewußtsein der angesprochenen Persönlichkeit? Mit dem „Wissen um die Tugend“ mag Sokrates wohl ein existenzielles, praktisches Wissen im Auge haben. Dies aber ist nicht glaubwürdig, daß der Dialog der Schauplatz seiner Verwirklichung sein sollte.

Wiederum weist die Ironie darauf hin, daß der Mensch selbst in der Be-[116] stimmtheit dieses Wissens noch nicht enthalten sein kann. Sie bringt dessen uneigentlichen Charakter zum Ausdruck und deutet auf den Menschen, der erst hinter ihm steckt. Sokrates ist im Bilde der Debatte der Lehrer. Darin kann sich aber seine Existenz nicht hinreichend bekunden. Wo steckt Sokrates selbst? Er verhüllt sich ironisch hinter sein Lehramt, als ob er an dem zwischen Menschen vorliegenden Lebensanliegen nicht wirklich beteiligt wäre. So stehen sich denn im sokratischen Dialoge nicht eigentlich Menschen gegenüber, sondern Lehrer und Schüler; menschliche Beziehung ist auf die Ebene des Lehrverhältnisses herunterprojiziert worden. Menschen begegnen einander in der ernstesten Debatte über das Lebensproblem. Diese Begegnung findet auf der schmalen Brücke von Frage und Ant-

wort statt. Sie hat aber darum uneigentlichen Charakter. Haben diese Menschen sich wechselseitig ihr Lebensanliegen zu eigen gemacht? Hat der Eine das Problem des Andern aufgenommen? Dies kann von ihnen nicht eben ausgesagt werden. Dialektiker sind als solche noch keine Menschen, so tief die Dialektik in die Probleme eindringen mag. Man könnte versucht sein, den sokratischen Dialog als ein geistvolles Schattenspiel zu bezeichnen. Auf der Fläche der Dialektik gewahren wir eine Fülle bewegter Gestalten; aber die Menschen selbst bleiben verborgen. – Es kann ernsthaft bezweifelt werden, ob im sokratischen Kreise die Lebensfrage wirklich aufgeworfen worden ist. Wenn uns der andere Mensch zunächst in der Rolle des dialektischen Gegenspielers begegnet, dann hat es auch mit der vielberufenen sokratischen Selbsterkenntnis seine eigene Bewandnis. Soll es gelten, das „Erkenne dich selbst!“? Wie verhält sich das sokratische Selbstbewußtsein zu der apollinischen Mahnung? Ist nicht auch hier die Ironie die vielsagende Begleiterin des sokratischen Zeugnisses? Die Verteidigungsrede des Sokrates mündet' in das Begehren, daß er kraft seiner Verdienste auf Staatskosten im Prytaneum gespeist werde. Die Bejahung seines Lebenswerkes in entscheidender Stunde ist so ungebrochen und eindeutig, daß sie ironisch wirken muß. Gerade diese Ironie gibt aber dafür einen Fingerzeig, daß die sokratische Selbstbesinnung wohl als thematischer Begriff die Welt des ethischen Gedankens eröffnet, daß das Problem wirklicher Selbsterkenntnis aber im sokratischen Selbstbewußtsein noch verdeckt bleibt und erst begrifflich bezeichnet wird.²

Wir haben versucht an Sokrates Größe und Schranke der philosophischen Lebenshaltung aufzuzeigen. Es erwartet uns der schwerere Teil unserer Arbeit: mit der Philosophie das Christentum in Konfrontation zu bringen. „Philo-[117]sophie und Christentum“ ist ein Vortragsthema, das an der Grenze des Möglichen liegt. Wenn sich „Philosophie“ als eine faßbare Lebensgröße immerhin noch umschreiben läßt, dann befällt uns bei der abstrakten Setzung des Begriffes „Christentum“ ein Gefühl der Leere und der Verlegenheit. „Christentum“ als Begriff besagt gleichzeitig ein Übergroßes und eine Nichtigkeit. Wir haben die sichere Empfindung, daß wir mit dem Aufgreifen des Begriffes „Christentum“ dem vorliegenden Probleme nicht beikommen. Nicht darf hier eine abstrakte Begriffsentwicklung einsetzen; eine konkrete Lebenslage muß vorgefunden sein, an der wir vielleicht erkennen können, was unter „christlich“ zu verstehen sei — freilich nicht in der Vollständigkeit der Belehrung eines Handbuchs, sondern in derjenigen Beschrän-

² Nebenbei bemerkt: Wer könnte übersehen, daß wir uns mit dieser Problemstellung mitten in die Problematik Kierkegaards hineinbegeben haben? So viele Anregungen aber von dort hergenommen worden sind, so wollen wir es um der Einfachheit der Darbietung willen einmal unterlassen, die Beziehung zu Kierkegaards dialektischen Unterscheidungen und zu seiner Stufenfolge der Standpunkte herzustellen. Ein selbständiges Vordringen mag uns zu einem begrenzten Ziele führen.

kung, die durch den konkreten Anknüpfungspunkt bedingt ist. So kann es denn nicht unsere Sache sein darzustellen, wie sich die abstrakten Begriffe „Philosophie“ und „Christentum“ zueinander verhalten möchten. „Philosophie“ konnten wir nur bei der sokratischen Lebenshaltung, als einer konkreten Lebensmöglichkeit behafteten. Nun kann unsere Aufgabe nur dahin gehen, diese Lebenslage in das Licht christlicher Lebenserkenntnis zu stellen. Es wird also nicht entwickelt, was „Christentum“ bedeutet; sondern die schon dargelegte Problematik der sokratischen Lebensmöglichkeit wird an den christlichen Grundorientierungen gemessen und ein Stück weit in das christliche Existenzbewußtsein hinübergeführt – soweit, als es uns von dem einmal gewählten Ausgangspunkte aus möglich ist und nahe liegt. An der Stelle des philosophischen Eros finden wir in der christlichen Gemeinschaft als verbindendes Prinzip Agape, die christliche Liebe. Durch welche Veränderung in der Gemeinschaftsbeziehung ist dieser Unterschied bedingt? Da muß einmal hervorgehoben werden, daß die Auseinandersetzung zwischen Menschen jenen durch die Ironie bezeichneten uneigentlichen Charakter verloren hat. Auf dem Boden christlicher Voraussetzungen ist ethische Dialektik nicht nur ein Hinweis auf die Existenz; sie ist in ihrem Geltungsanspruch existenziell geworden. Damit hat sie gleichsam eine neue Dimension gewonnen; das zwischen Mensch und Mensch über menschliche Dinge gesprochene Wort gleitet nicht mehr nur auf der Fläche gedankenvoller Unterhaltung dahin; deren Motiv liegt nicht mehr in jenem dialektischen Anreize, der zwischen Rede und Gegenrede die belebende Spannung erzeugt. Dialektik ist nicht von der Fiktion begleitet, als ob sie Geltung hätte; sie ist zu einer wirklichen Auseinandersetzung zwischen Menschen geworden. Das gesprochene Wort will wirkliche Geltung haben; es will auf Lebensrealitäten bezogen und durch sie gedeckt sein. Aus dem Worte der Debatte ist der Anspruch geworden; das Begreifen will jetzt ergriffen sein. Der andere Mensch aber ist jetzt nicht mehr nur in der ethisch betonten Gegenrede, er ist in seiner ganzen Existenz vertreten. In der Realität seines konkreten Daseins steht er mir gegenüber; in der Wirklichkeit seines Wesens, seiner Gesinnungen, Worte und Taten stellt er seinen Anspruch. Er beansprucht [118] meine Beteiligung an seinem Leben, Erkenntnis seiner existenziellen Menschlichkeit, die sich sachgemäß nicht in einer Debatte, nur in existenzieller Stellungnahme auswirken kann. Sein Anspruch geht auf eine Vergegenwärtigung seiner Existenz, die doch mehr als ihre Abbildung bedeutet; in ihr liegt vielmehr ein Hinausgreifen über die Existenz in dem Sinne, daß sie im Begreifen wie von einem umgreifenden Erkenntnisfelde her umfaßt und umschlossen wird. Dieses Begreifen aber wird im begreifenden Subjekte nur dann zur Wirklichkeit, wenn es existenzielle, praktisch-dringliche Bedeutung gewinnt, nur dann, wenn der Andere zum Nächsten geworden ist. Seine Erkenntnis unter dem Gesichtspunkte des Ewigen ist die christliche Liebe; sie liegt in der Möglichkeit, existenziell in der Erkenntnis der Existenz des Nächsten zu stehen, existenziell sie übergreifend zu begreifen. „Die Liebe ist langmütig. Die Liebe ist gütig. Sie eifert nicht,

sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf... Sie deckt Alles zu, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles. Die Liebe hört nie auf.“

Unser Vorgehen wäre nun aber ziemlich fragwürdig, wenn wir etwa der sokratischen Dialektik die christliche Liebe als das Merkmal überlegener christlicher Psychologie, in beziehungsloser Unterstreichung ihres ethischen Vorzugs, entgegenhalten würden. Die Berufung auf „christliche Gesinnung“ als einer vorzüglichen Geisteshaltung ist immer geeignet, gerade das Christliche in dieser „Gesinnung“ den größten Mißverständnissen und Verkennungen auszusetzen. Die paulinischen Bestimmungen der Liebe sind nun freilich so unpsychologisch, so paradox, daß sie den Zugriff einer naiven Empfehlung des Christentums von vornherein nicht zu verstatten scheinen. Nur aus ihren Voraussetzungen können sie verstanden werden; sie weisen auf einen Zusammenhang zurück, der für die Wahrheit ihrer Paradoxie die Gewähr leistet. Die christliche Liebe zum Nächsten weist zunächst auf das Selbst zurück. Sie ist sein ureigenes Existenzproblem. An der Stellungnahme zur Existenz des Nächsten wird seine eigene Existenzfrage aufgeworfen. Das Selbst muß in seiner Betätigung am Nächsten Existenz gewinnen. Dies geschieht aber nicht in der rein sokratischen Belehrung. Denn sie ist eine uneigentliche, im Grunde ironische Haltung. An die Stelle des Lehrers tritt jetzt der dringlich beanspruchte existierende Mensch, der allein wissen kann, was Liebe, was Beteiligung an der Existenz des Nächsten bedeutet. In der Erkenntnis des Nächsten ist er um seine Existenz wissend geworden. Und erst in diesem Wissen können sich Menschen existenziell begegnen. – Sie werden in dieser Begegnung aber auch die Nichtigkeit ihrer Existenz erfahren. An der Begegnung im Dialog konnte diese Erfahrung nicht gemacht werden. Denn dasjenige Ethos, das der Dialog voraussetzt, vermochte der Dialektiker wohl zu verwirklichen. Es bedürfte zur sokratischen Unterhaltung einer überlegenen Humanität; im urbanen Entgegenkommen lag die Voraussetzung eines fruchtbaren Wechselgesprächs. Dieser Anforderung vermag der Sokratiker gerecht zu werden. Und es kann kein Zweifel sein, daß auf [119] dieser Basis im sokratischen Kreise eine ernsthafte sittliche Überzeugung vermittelt wurde. In diesem Rahmen dialektischer Wechselbeziehung hatte sich Sokrates wohl ein großes Verdienst erworben; er durfte sich mit antikem Stolz als *vir bene meritis* fühlen, der Anspruch auf die Speisung im Prytaneum hatte. In der christlichen Gemeinschaft dagegen ist die Existenzfrage aufgeworfen. Hier geht es, um uns weniger modern auszudrücken, um das Heil der Seele. Die christliche Liebe aber, die der Existenzfrage des Mitmenschen begegnen soll, kann sich in der Wirklichkeit nicht erfüllen, sie bleibt eine Grenze des Lebens und ein Anspruch. Ihre paulinischen Bestimmungen sind zu radikal, zu durchgreifend, zu absolut, als daß ihre Realisierung im konkreten Leben je in Frage kommen könnte. Dieses absolute Übergreifen der existenziellen Beteiligung, das dort vorgesehen ist, liegt außerhalb der psychologischen Möglichkeiten. Und doch kann daran kein Zweifel sein, daß erst hier ein Begreifen der Existenz des Andern und eine Auseinandersetzung mit ihr bezeichnet wird. Hier erst ist die Frage nach dem andern Menschen aufgewor-

fen; aber es ist unmittelbar einleuchtend, daß sie nur in einem unendlich inadäquaten Sinne beantwortet werden kann. An dieser Tatsache müßte das sokratische Selbstbewußtsein freilich zusammenbrechen. Wäre es zur Erkenntnis der Seele durchgedrungen, wäre es von der Existenz- und Lebensfrage erschüttert worden, dann hätte es sich im Angesichte des Todes nicht so zuversichtlich behaupten können. Es mag sein, daß Sokrates vom uneigentlichen Charakter seines Verdienstes eine Ahnung hat; denn sein Anspruch wirkt ja als Ironie. Allein in seiner Selbsterkenntnis fehlt sicher dasjenige Element, das aller christlichen Besinnung das entscheidende Gepräge gibt: der Begriff der Sünde. Die sokratisch-platonische Lebenssphäre kennt natürlich wohl den Gegensatz von Gut und Böse; sie kennt die Auseinandersetzung der guten und der bösen Mächte in der Gesellschaft; und dieser Widerstreit wird so bitter ernst genommen, daß er erst in den jenseitigen, mythischen Regionen zum Austrage gebracht wird. Allein eine prinzipielle Bestimmtheit der menschlichen Existenz, auch derjenigen des Philosophen, durch die negative Prädikation durchgreifender Sündhaftigkeit bleibt diesem Lebensbewußtsein verschlossen. Damit aber der Begriff „Sünde“ nicht in einer schwebenden Allgemeinheit bleibe, versuchen wir seine Realitätsbeziehung in einem bestimmten Durchblick durch das Leben aufzuzeigen: Jenes Lebensbewußtsein dringt nicht auf den Grund des Gemeinschaftsproblems, weil die Existenzfrage nicht eigentlich aufgeworfen ist. Mit dem paradoxen Anspruch der christlichen Liebe dagegen wird unmittelbar das völlige Versagen des Selbst gegenüber der Gemeinschaft offenbar. Die Entdeckung der existenziellen Gemeinschaftsfrage kann ein ungebrochenes Selbstbewußtsein, wie es für den verdienstvollen Mann der Antike so bezeichnend ist, nicht mehr verstaten. – Mit dieser prinzipiellen Brechung einer unmittelbaren Selbstbejahung ist für das christliche Existenzbewußtsein die Lebensfrage erst brennend geworden. Ihre Beantwortung kann [120] nur in Kategorien liegen, die der sokratischen Sphäre völlig ferne liegen. Unter welchen Voraussetzungen vermag bei so vollzogener Bestimmung der Lebenslage Existenz davor bewahrt bleiben der Vernichtung anheim zu fallen? Das Leben bedarf dringend der Rechtfertigung. Hier setzen die christlichen Kategorien von Gnade, Vergebung und Versöhnung ein; sie bedeuten die Aufrichtung des gebrochenen Existenzbewußtseins.

Setzen sie aber in Wahrheit ein, diese Kategorien? Dürfen sie in Rechnung gezogen werden als konstituierende Faktoren einer nunmehr festgelegten christlichen Erkenntnis? Eine Verkürzung ist hier eingetreten, eine vorschnelle Ausfertigung von christlichen Grundwahrheiten, ein Vergessen notwendiger Vorbehalte. Gerade wie das Ethos der christlichen Liebe nur unter Berücksichtigung grundlegender Vorbehalte geltend gemacht werden darf, so sehen wir uns auch beim Aussprechen jener Grundwahrheiten auf Voraussetzungen hinverwiesen, auf die zurückzufragen uns nunmehr obliegt. In diesem Rückwärtsgreifen vom Ausgangspunkte christlicher Gemeinschaftsbeziehung sollte sich uns der christliche Lebenshorizont erschließen. Um welchen Vorbehalt dürfte es denn an dieser Stelle gehen? Wiederrum soll uns die sokratische Analogie dienlich sein. Man weiß, was sokratische Be-

lehre bedeutet: Ein Herausfragen der Wahrheit aus dem Befragten, bei dem der Lehrer den Dienst der Geburtshilfe tut. Es ist das dialektisch bewegte Wechselgespräch, in dem der Schüler belehrt wird; in ihm erwirbt er selbsttätig Erkenntnis. Dieses Erwachen zur Erkenntnis ist das Lebensereignis der sokratischen Sphäre; in ihm liegt dasjenige Geschehen, in dem die Lebendigkeit des sokratischen Kreises zutage tritt. Gewiß ist es ein anregendes, erfreuliches und gehaltvolles Schauspiel, was sich uns in der sokratischen Belehrung darbietet; wir blicken in eine Welt voll feiner geistiger Regsamkeit. Wenn wir uns aber klar machen, daß im Vorgang dieser Belehrung das repräsentative Lebensereignis dieser Sphäre in Frage steht, dann wird uns doch wiederum die ganze Ironie des sokratischen Wesens bewußt: der Vorgang ist Zeuge geistiger Bewegtheit; er verrät Urbanität, dialektische Geistesbildung, wechselseitige Aufgeschlossenheit. Aber er hat nicht eigentlich Gewicht. Er ist weder seelisches noch geschichtliches Grundereignis. Ein Geschehen dieser Ordnung bedeutet keine Zeitwende. In der sokratischen Sphäre weiß man nicht eigentlich, was „Ereignis“ heißt. Im Erfahren jener Belehrung liegt nicht was man mit dem gewichtigen Worte „Entscheidung“ bezeichnen kann. Anderswo werden Taten getan und Schlachten geschlagen. Wenn sich das Lebensereignis aber in derart humaner Leichtigkeit zu vollziehen vermag, dann bedarf es auch nur eines relativ ungewichtigen Anstoßes zu seiner Erweckung: der wohlbedachten anregenden sokratischen Frage. Mit Eleganz und Feinheit wird in der Debatte Schlag und Gegenschlag geführt. Nur gerade erschütternd ist die sokratische Anregung nicht. Will doch weder der Vollzug noch der Empfang dieser Anregung in seinem Ereignischarakter Bedeutung haben. Wir ver-[121]weilen beim Inhalt der Gedanken und ihrer dialektischen Fortbewegung; daß diese Gedanken gedacht werden und insofern als Ereignis auftreten – diese Seite der Sache wird uns kaum bewußt, sie wird uns kaum bedeutungsvoll werden. Unter diesem Aspekten gesehen könnte uns der sokratische Austausch leicht als ein Spiel erscheinen – als ein Spiel mit sehr ernstesten Wahrheiten. Wo doch die Existenzfrage nicht eigentlich aufgeworfen ist, darf sowohl über dem Ereignis wie über dem Anstoß ein Hauch von Ironie liegen. Wer weiß, auf welches Gewicht Anstoß und Ereignis ernstlich Anspruch erheben, wenn einmal dringlich gefragt würde, was wirklich gelten soll!

Indem aber für das christliche Lebensbewußtsein die Existenzfrage Aktualität gewonnen hat, ist auch die Frage nach dem Ereignis schlechthin gewichtig geworden. Auf diesem Boden wird ein eigentliches Geschehen ins Auge gefaßt; eben darauf und darauf allein sind christliche Grundwahrheiten hinbezogen. Dieses Lebensbewußtsein kennt eine Geschichte. Wie denn ein prinzipielles philosophisches Bewußtsein der Geschichte nicht auf antikem, sondern auf christlichem Boden entstanden ist; in Augustin tritt es uns zum erstenmal entgegen. Hier kann nun freilich das Lebensereignis nicht mehr im Gespräch vertreten sein. Nicht auf dieses schillernde Widerspiel des Lebens, sondern auf das wirkliche Leben selbst sind jene Kategorien gerichtet. Nur an dieser Wirklichkeit, nur an Ereignissen des Lebens kann deren Erkenntnis ihren Gehalt gewinnen. An die Stelle des Wechselwortes ist

der Vorgang getreten; an die Stelle des sokratisch-dialektischen Fortschreitens die Lebensgeschichte. Wiederum können wir auf Augustin verweisen, der als Erster in großem Stile seine Lebensgeschichte dargestellt hat. — Wenn die Dinge aber so liegen, dann muß eine bestimmte Dimension der Lebensfrage eine in aller Sokratik nicht geahnte Bedeutung gewinnen. Jetzt erst wird die Frage brennend, ob denn das Ereignis, der gewichtige Vorgang, wirklich in die Existenz treten wird. Nicht nur die Idealität des Gehaltes, vielmehr seine Verwirklichung ist jetzt in den Blickpunkt des Lebensbewußtseins getreten. Die Sokratik durfte sich nicht darum kümmern, ob der Vorgang in die Existenz treten „konnte“. An diesem Können zu zweifeln hatte sie keinen Anlaß. Warum sollte der Gefragte auf die Frage nicht antworten können? Warum sollte der Fragende die erweckende Frage nicht zur Verfügung haben? Mochten Frage und Antwort jeweilen auch mißlingen, so erhöhte dieses Vorkommnis den Reiz des spielerischen Risikos — weit entfernt davon, daß an ihm ein dringliches Problem erkennbar geworden wäre. Stand doch dem sokratischen Bewußtsein sein Lebensereignis im wesentlichen zu Gebote; es bedürfte nicht mehr als des Zusammentretens zum Gespräche. Die sokratische Geburtshilfe war ein Werk dialektischer Kunstfertigkeit; sie machte es dem Gefragten leicht, in sich selbst die Wahrheit aufzudecken. In der christlichen Lebenslage dagegen ist der Vorgang schwer zu verwirklichen; hier ist das Können alles andere als selbstverständlich. Vielmehr wächst sich [122] die Frage nach dem Können auf christlichem Boden zum riesigen Probleme aus, das das Denken der Jahrhunderte in Anspruch nimmt. Wenn sich aber diese Existenzfrage der Verwirklichung eindeutig als eine ebenso dringliche wie schlechthin offenstehende Frage darstellt, wenn diese Frage von Ereignis zu Ereignis, von Augenblick zu Augenblick aufgeworfen bleibt, dann muß auch die Frage nachdem Anstoß eine neue, unerhörte Tragweite gewinnen. Hier darf der Anstoß nicht mehr als geringfügige Sache betrachtet werden; ihn kann man nicht als wahrscheinlich voraussetzen oder als selbstverständlich hinnehmen. Hier ist der Anstoß nicht auf dem Markte zu holen: Welche Ironie wiederum bei Sokrates, den Anstoß auf den Schauplatz des alltäglichen Marktgesprächs zu verlegen! Als ob der Schalk das Alltägliche in so unerhörter Weise hätte auszeichnen wollen! Was sollte das eigentlich bedeuten, daß das ausgezeichnete Wort, das Wort des Wissens und der Weisheit, mit einem Male auf der Gasse gesprochen wurde?

Auf der Gasse ist nun allerdings für das christliche Bewußtsein der Anstoß nicht zu holen; ihm ist der Markt verödet. Von der Alltäglichkeit erwartet es freilich nichts. Wie ganz anders hat sich ihm die Lebenslage gestaltet! Ein existenzielles Wissen um die Glaubenswahrheit darf es weder bei sich noch in der Umwelt voraussetzen; ist doch im Gegenteil alle Alltäglichkeit durch das offenkundige Fehlen der Glaubensanregung bezeichnet. Wie sollte man auch das Vorhandensein des Einzigartigen von der Umwelt erwarten dürfen? Wo doch die Verwirklichung des ausgezeichneten Ereignisses so nachdrücklich zur offenen Frage geworden ist, wo sie etwas bedeutet, weil sie sich nicht von selbst versteht, da muß die Anregung der

Umwelt auf Zusehen hin als belanglos vorausgesetzt werden. Und unter denselben Gesichtspunkt fällt der eben vorgefundene geschichtliche Raum, das Säkulum, das eben gerade zum Schauplatz deiner und meiner Existenz wird. Wenn das wirkliche Ereignis zur Ausnahme geworden ist, dann wird das Säkulum dieses auszeichnenden Inhaltes entbehren. Dies bedeutet, daß es des entscheidenden Anstoßes bedürftig ist. In sich selbst wird es ihn vermutlich nicht finden, noch bei irgendeiner anderen Epoche; das christliche Bewußtsein muß von der Tatsache ausgehen, daß der Anstoß weder im Alltag des Marktes, noch im Alltag der Geschichte gefunden wird. Er kann nur einmaligen, da und dort in der Geschichte vorfindlichen Charakter besitzen. Es ist ebenso unmöglich, sein Vorhandensein voranzusetzen wie es zu postulieren. Wir stehen vor einer geschichtlichen Tatsachenfrage. Der Anstoß ist vorhanden oder er fehlt. Darum kann er auch nicht für die Menschheit als solche vorhanden sein. Er ist als Tatsache vorhanden für den christlichen Non; er liegt vor in dem, was das christliche Denken als Offenbarung bezeichnet. In ihr begegnet die Existenz des christlichen Äons nun einmal derjenigen Tatsache, die sich selbst vor andern geschichtlichen Tatsachen auszeichnet – ohne dazu unserer Auszeichnung zu bedürfen –, derjenigen Tatsache, die der in ihr auf-[123]geworfenen Existenzfrage zu begegnen vermag. – Jene Existenz weiß sich in entscheidenden Lebensanliegen der Begegnung wirklich bedürftig – was in der sokratischen Lebenslage noch fraglich bleiben kann. Diese Begegnung geschieht aber nicht in trivialer Publizität, sondern in der Berührung mit einem ausgezeichneten Geschehen der Geschichte, das sich in seiner Auszeichnung nun einmal über das rein säkulare Geschehen hinaushebt. Dies ist das Gegenstück zur geistesgegenwärtigen sokratischen Anregung: das Offenbarungsereignis, das zu seiner Zeit in die Existenz getreten ist, und dem zu begegnen dem christlichen Bewußtsein ein existenzielles Anliegen bedeutet.

In diesen Darlegungen handelte es sich um eine Erläuterung der Tatsache, daß das christliche Lebensbewußtsein nicht wie das sokratische auf die Anregung des jeweiligen begünstigten Augenblicks hingewiesen ist, sondern daß es auf ein offenbares Faktum der Geschichte zurückblickt, das ihr in einer bestimmten Überlieferung, in der Schrift, gegenwärtig ist. Dieser Unterschied darf in seinem Grundzuge so charakterisiert werden, daß sich hier die jeweilige Geistesgegenwart selbst Genüge tut, während sich dort der zeitliche Horizont eröffnet und die große, autoritäre Tatsache einer geschichtlich-einmaligen Gottesbezeugung wahrnehmen läßt. Es ist eine neue geistige Dimension, was hier den Unterschied ausmacht; und wir halten fest, daß es die Existenzfrage ist, in der dieses erwartungsvolle christliche Ausblicken in die vergangene Zeit verwurzelt ist.

Allein noch einmal sehen wir uns aufgefordert, von dem gewonnenen Blickpunkte aus zurückzufragen nach der letzten Beglaubigung und Erwähnung der ausgesprochenen Aussagen. Hier kommt ein Endgültiges und Abschließendes in Frage, dasjenige, worin eben der entscheidende Unterschied zwischen christlicher und anderweitiger Lebensmöglichkeit zu suchen ist. Gerade darum trägt man Beden-

ken, es zum Schlußstein eines Gedankenganges zu verwenden und es so gleichsam dialektisch auszufertigen. Mit dem kurzen, sachlich nicht unbegründeten Hinweis muß es an dieser Stelle sein Bewenden haben, zumal wir hier weit von einem Abschluß der theologisch-philosophischen Denkbemühung ent-fernt sind. – Wir weisen hin auf den zentralen Beziehungspunkt des biblischen Zeugnisses, der uns in Christus entgegentritt. Bis dahin war von der Offenbarungstatsache in dem unbestimmten Sinne die Rede, daß es um die Offenbarung zeitloser existenzieller Grundwahrheiten zu gehen schien. Darin wird abschließend eine Präzision vollzogen. Wie wir es in der Erwähnung des Rechtfertigungsproblems vorgedeutet haben, geht es dem christlichen Denken allerdings endgültig um die Existenzfrage. Christliche Grundgedanken etwa pau-linischer Prägung haben aber ihren Rechtsgrund erst in Christus, in dem die Existenz unter das Vorzeichen Gottes gestellt wird. Hier treffen wir mit einer bekannten Unterscheidung Kierkegaards zusammen. In der Sokratik verschwindet der Lehrer hinter der Lehre; hier wird er zu ihrem Inhalt. Hier ist er nicht [124] mehr nur Träger der Mitteilung ewiger Wahrheiten; vielmehr wird an seiner Existenz erkennbar, daß Existenz der Schauplatz göttlicher Offenbarung ist. In Christus liegt also die Antwort auf die Existenzfrage, eine Frage, die in der sokratisch-philosophischen Lebenslage nur ironisch angedeutet werden konnte.

Wir dürfen uns endlich zusammenfassende Rechenschaft geben: Wie verhalten sich Philosophie und Christentum zueinander? Bleibt der Philosophie unter den umschriebenen Voraussetzungen ein Lebensrecht zugestanden? Diese Frage darf bejaht werden. Die sokratische Dialektik hat ihre Idealität nicht eingebüßt. Ihr Wille zur Abklärung behauptet seinen Wert und sein Daseinsrecht. Noch immer darf es als eine unter den möglichen Berufungen und Lebensaufgaben betrachtet werden zu denken, zu forschen, zu ergründen. Hier darf kein voreiliger christlicher Einspruch dazwischen treten. Philosophie kann nicht umhin, an ihrem akademischen Ideal festzuhalten. Sie dient in ihrem besonderen Sinne der Erkenntnis der Wahrheit und soll mit der Konsequenz und Kraft klaren zusammenhängenden Denkens ihren Weg durchschreiten, soweit es eben dem menschlichen Vermögen des Philosophen verstattet ist. Sie wird sich zur Wehr setzen müssen, wo ihr eine theologische Gegendoktrin oder ein befangenes, erbauliches Gebaren unzeitig in den Weg treten will; gegenüber einer geistlichen Übersalbung der Lebensprobleme wird sie sich auf die Freiheit des erkennenden Geistes zurückbesinnen müssen. Philosophie darf sich auch unter christlichen Voraussetzungen der Besinnung auf die Lebensfrage nicht entschlagen; das Recht nachzudenken – über alle Dinge nachzudenken – kann ihr nicht abgestritten werden. – Sie denkt den Dingen aber in demjenigen Sinne nach, der ihrem Probleme adäquat ist. So reflektiert sie wohl auf das Leben und ihre Reflexion hat noch immer ihre eigentümliche Mission. Allein sie weiß jetzt, daß sie in der Reflexion das Leben nicht bewältigt, eben weil sie sich bewußt in eine nicht mehr unmittelbar am Leben beteiligte, sondern in

eine abstrahierende, reflektierende Haltung begeben hat. Ihre Sokratik hat den Reiz und die Kraft der Dialektik nicht eingebüßt. Allein sie ist wissend geworden in einer Dimension, die in den athenischen Dialogen uneröffnet blieb: Wir haben sie durch das moderne Stichwort „Existenz“ bezeichnet. Philosophie macht sich nicht mehr zur Herrscherin über das Lebensproblem, obwohl sie nicht unterläßt auf die Existenzfrage hinzuweisen. In einer Hinsicht scheint sie keine Grenzen zu kennen: Darin, daß sie auch die zentralsten und tiefsten theologischen Aussagen mit ihrem aufmerksamen Nachdenken begleitet. In anderer Hinsicht weiß sie sich schlechthin und unbedingt begrenzt: Darin, daß sie die wirkliche, nicht nur durch Reflexion gestellte Existenzfrage eindeutig außerhalb des Bereichs sokratisch-philosophischer Haltung beantwortet sieht. Und indem sie das notwendige Mißverhältnis zwischen der Existenz und dem Worte der Reflexion zu erkennen meint, darf die Philosophie wiederum ironisch werden. [125] Sie unterscheidet sich aber dadurch von der alten sokratischen Art, daß sie über den Grund ihrer Ironie im klaren ist.

Es erübrigt sich hervorzuheben, daß Philosophie und Christentum einander nicht ausschließen. Wesentlicher ist die Aussage, daß sie sich auch nicht begrenzen. Denn das würde bedeuten, daß sie sich irgendwo auf gleicher Ebene an die Seite treten. Dieser Anschein wird vielleicht dort erweckt, wo sich der theologische Gedanke mit Eifer ein besonderes Feld von Denkmöglichkeiten vorbehalten will; dann steht christliche gegen philosophische Doktrin. Die christliche Aussage hat aber ihr wesentliches Existenzrecht nicht in der Doktrin, sondern in der Verkündigung. Dorthin wird ihr die Philosophie nicht folgen. Denn wenn irgendwo, dann geschieht dort die unmittelbare Konfrontation des Wortes mit dem Leben – in jener Existenzlage, der sich die Philosophie als solche nicht gewachsen weiß. In diesem prinzipiellen Versagen wird sie an die grundsätzliche Schranke ihrer eigenen Existenz erinnert. Als eine einzelne menschliche Existenzmöglichkeit weiß sich die Philosophie weit umfaßt von der praktisch belangreichen und dringlichen Existenzfrage, die nicht nur dem Philosophen, sondern dem Menschen als solchem gestellt ist. Sie selbst vermag auf diese Frage zu reflektieren; im Christentum geht es darum, daß Christus ihr begegnet ist. Diese Existenzproblematik aber ist so radikal, so schlechthin durchgreifend und umfassend, und wiederum so total anderer Ordnung, daß der Philosophie voller Raum vergönnt wird, sich nach eigenen Gesetzen auszuwirken, wissend, was ihr Wort nach bester Möglichkeit bedeuten kann. Eine frontale Begegnung von Christentum und Philosophie dagegen würde ihre wechselseitige Beschränkung in gleicher Lebensordnung voraussetzen – ein besonders für das Christentum unhaltbares Ergebnis. Die Philosophie ist vielmehr unbegrenzt in ihrem Felde; aber dieses Problemfeld ist aufgehoben in dem umfassenden Problemraum, auf den das, was wir „Christentum“ nennen, bezogen ist. Ist es ein „Irrationales“, was sich damit eröffnet? Keineswegs. Denn die Philosophie steht in Beziehung zu dem Existenzprobleme, das sich hinter ihr auftut. Dies ist daran zu erkennen, daß in Christus die Wahrheit in die Existenz tritt – die Wahr-

heit, an der auch die Philosophie ihren Halt und ihre Rechtfertigung sucht. Die Philosophie wird inne, daß die Wahrheit der philosophisch-dialektischen Erwähnung schlechthin überlegen ist; sie wird gewahr, daß im Dialoge nur die Projektion der Wahrheit, die Abschattung des Logos auf die Ebene der Reflexion stattfindet. Der Logos selbst bleibt ihr unzugänglich, weil er sich aber im Worte offenbart hat, weil er sichtbar geworden ist in der Knechtsgestalt des Menschen, nur darum gewinnt auch die Philosophie den Spielraum und die Möglichkeit, in Freiheit auf die Tiefe der Wahrheit zu reflektieren. Dies ist das Verhältnis von Philosophie und Christentum, daß durch die Offenbarung des Logos die Ironie des Dialogos von Gott her gerechtfertigt und freigegeben wird.

Anzeigen

Am 26. Mai 2009 wird PD Dr. Rolf Kühn in Basel im Rahmen einer gemeinsamen Veranstaltung der Philosophischen Gesellschaft Basel und der Heinrich Barth-Gesellschaft einen Vortrag zur Lebensphänomenologie Michel Henrys halten.

Vom 5. bis 7. Juni 2009 findet in der Evangelischen Akademie Loccum ein internationales Kolloquium statt unter dem Titel: „Existentielle Wahrheit. Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben“. Bei dieser Gelegenheit wird auch die Jahresversammlung der Gesellschaft abgehalten werden.

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, ISSN 1661-0415

Redaktionelle Verantwortung:

Christian Graf

Fertigstellung:

Harald Schwaetzer

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch

Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 35.-

Bankverbindung

Postcheckkonto CH:

Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel

Kontonummer: 18-567209-8

IBAN: CH44 0900 0000 1856 7209 8

BIC: POFICHBEXXX

Konto in Deutschland:

Heinrich Barth-Gesellschaft

c/o Harald Schwaetzer

Sparkasse Trier

BLZ 585 501 30

K.-Nr.: 106 725 617

Kennwort: Barth

IBAN:

DE42 5855 0130 0106 7256 17

BIC: TRISDE55

